

RYSZARD STRZELECKI

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

ORCID: 0000-0001-9437-9450 

strzelecki.rj@gmail.com

Godność osoby – między ujęciem substancjalnym a relacyjnym

Streszczenie

Artykuł dotyczy godności osoby ludzkiej. Pojęcie godności zostało przyjęte z filozofii tomistycznej, gdzie osoba ujmowana jest jako substancja, ale jest zarazem traktowana jako podmiot, transcendujący świat poprzez atrybuty świadomości, wolności i miłości oraz transcendujący społeczeństwo poprzez atrybuty zupełności, podmiotowości prawa i godności. Godność jest rozważana zarówno w kontekście tomistycznym, jak i w kontekście antropologii Karola Wojtyły. W artykule dominuje nastawienie społeczno-kulturowe. Atrybuty bytu osobowego są postrzegane jako momenty relacji międzyosobowych z podziałem na rolę dawcy i rolę biorcy działań. W tych relacjach rozważana jest godność osób nieświadomych i bezwolnych. Ważnym współczynnikiem godności jest nieudzielalność. Omówione zostały działania naruszające tę własność osoby. Dla pełniejszego ujęcia godności człowieka wprowadzony został kontekst Trójcy Świętej. Relacje osób w Trójcy stanowią niedościgły wzór osobowych relacji ludzi. W Trójcy jest doskonała harmonia substancjalności i relacyjności, która stanowi też najdoskonalszy wzór godności osobowej. Tworzy właściwy kontekst godnościowego pojmowania wszelkich sytuacji granicznych – samounieczestwienia i ocalenia, utraty życia na rzecz drugiego, heroizmu i ofiary. W trakcie wywodu podejmowano próbę teoretycznego i metodologicznego porządkowania problematyki godności.

Słowa kluczowe: godność, osoba, nieudzielalność, wolność, substancja, relacja, Trójca Święta

Istota godności. Godność to właściwość wyływająca ze struktury bytowo-osobowej, która sprawia, że osoba istnieje sama w sobie i dla siebie jako cel, a nie jako środek dla działań innych¹. Status osoby winien być rozważany w relacjach osobowych, bowiem życie osobowe uzyskuje – jak mówi M.A. Krąpiec – swoje

¹ O. M.A. Krąpiec traktuje godność (wraz z podmiotowością prawa i zupełnością) jako własność polegającą na transcendowaniu przez osobę społeczeństwa (M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1979, s. 380, 387–388). Podstawę godności stanowi odniesienie człowieka (konstytutywne) do Absolutu. Jest to perspektywa metafizyczna (ontologiczna), którą trzeba odróżnić od perspektywy liberalistycznej i etycznej – wedle podziału wskazanego przez Wojciecha Chudego (*Oblicza personalizmu i ich konsekwencje*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 1998, t. XXVI, z. 3. s. 73–75).

uzasadnienie w byciu dla drugiego „ty”, finalnie zaś w byciu dla „Ty” Absolutu. Na gruncie metafizyki tomistycznej Absolut wyznacza nie tylko status osoby, ale wskazuje też źródło osobowego życia².

Rozwinięcie definicji. Wedle przyjętej definicji godność jest zachowana, jeśli podmiot, którego godność rozważamy, nie jest w żadnej sytuacji ani w żadnych okolicznościach środkiem do celu osiąganego przez innych. Tak ogólnie i zarazem konstytutywnie pojmowana godność jest rozważana w płaszczyźnie struktury bytu i znajduje się w domenie, można rzec, „czystej” ontologii osoby. Spełnienie tego konstytutywnego wymogu dotyczy, jak wiadomo, spełnienia dwóch warunków. Pierwszy z nich jest negatywny – wyraża zakaz wykorzystania, posłużenia się pewną osobą jako środkiem do jakiegokolwiek innego celu. Warunek drugi – pozytywny dotyczy tej właśnie osoby jako słusznego celu działania innych osób. O ile warunek pierwszy jest bezwzględny, nie dopuszcza wariantów ani okoliczności, o tyle warunek drugi może być zrealizowany w sposób różny i może przyjmować różne stopnie istotności. Jeśli osoba nie jest traktowana przedmiotowo, wszelkie służące jej działania, wspomagające ją w realizacji dobra osobistego, a zarazem powszechnego można uznać za spełnienie warunku godności tejże osoby. W realizacji okoliczności drugiego warunku ujawnia się zarówno podmiotowość osoby, jak i jej wymiar społeczny.

Godność a inne wyróżniki bytu osobowego. Należyte ujęcie godności osoby wymaga rozważania jej w powiązaniu z innymi wyróżnikami struktury bytu osobowego. Pośród tych wyróżników trzeba wskazać wpierrw właściwości zapewniające transcendowanie osoby wobec natury i wobec społeczeństwa – co wskazał Mieczysław A. Krąpiec³. Osoba ludzka góruje nad naturą oraz góruje nad społeczeństwem. W filozofii tomistycznej został położony nacisk na podmiotową aktywność człowieka, który będąc bytem spotencjalizowanym, aktualizuje się w wyniku podejmowanych przez siebie decyzji. Mowa tu o przekraczaniu w tych aktach świata, w którym człowiek egzystuje, oraz społeczeństwa, w którym żyje. Jest to ciągle podejście ogólne. Wyróżniki wskazane przez metafizyczną teorię bytu osobowego dotyczą osoby jako osoby, jej wymiaru konstytutywnego. I chociaż każda osoba *in potentia* wszystkie te atrybuty posiada, ich zaktualizowana konfiguracja może być różna. Konkretna, jednostkowa osoba cechy te może posiadać w różnym nasileniu

² M.A. Krąpiec, *Godność* [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 15–17.

³ Mówi o tym Imelda Chłodna-Błach. Jej zdaniem „W duchu świętego Tomasza Krąpiec żywi przekonanie, że osoba stanowi coś najdoskonalszego w naturze, szczytową formę bytu. Jest to widoczne w podwójnej transcendencji bytu ludzkiego, która ustala perspektywę osobowego rozwoju człowieka. Z jednej strony dzięki aktom poznania intelektualnego, miłości i wolności, osoba ludzka przekracza świat przyrody. Z drugiej natomiast przez akcje akty związane z podmiotowością prawną, suwerennością, całościowością i godnością religijną koncentruje każdą ludzką społeczność, w której przychodzi jej aktualizować swoje potencje, czyli rozwijać konkretną osobowość” (I. Chłodna-Błach, *Personalizm w ujęciu lubelskiej szkoły filozofii. Personalizm egzystencjalny Mieczysława A. Krąpca* [w:] *Personalizm w nauce i kulturze. Studia i rozprawy*, red. ks. J. Jęczmień, P. Guzdek, A. Petryk, Lublin 2020, s. 62).

– od zniknięcia aż do pełnej ich obecności. Dlatego zwracamy uwagę, z jednej strony, na ogólną teorię osoby, jej konstytutywne wyróżniki, z drugiej, na ich aktualizację w konkretnej osobie. Zawsze bowiem ogólne atrybuty uzyskują swoją bytową postać dopiero w realnej jednostce ludzkiej, gdzie w różnym stopniu i w różnych powiązaniach się przejawiają. Gdy więc mówimy o człowieku konkretnym, rozważyć przychodzi nie tylko spełnianie i konfiguracje tych atrybutów, ale też skalę i układ ich aktualizacji w tym właśnie konkretnym człowieku i jego relacjach. I to jest pierwszy etap refleksji nad konkretną osobą ludzką (rozważaną wedle filozofii klasycznej). Sama teoria metafizyczna z racji ogólności nie różnicuje atrybutów i nie rozważa ich układu, tu natomiast chodzi o aktualizację atrybutów przez osobę konkretną. Ich analiza jest kluczowa dla identyfikacji godności. I to jest właśnie zadanie personalizmu, respektującego metafizyczną teorię człowieka. Czy i jak konkretna jednostka transcenduje sferę świata i społeczeństwa – ustalenie tego jest właśnie celem analizy personalistycznej. Komplikacje owych „aktualizacji” gwałtownie narastają, zgodnie z oczywistą prawdą, że podobną pozycję ponad światem i społeczeństwem mają też inne osoby. Z powodu zmienności uwarunkowań ich aktualizacje mogą się wzajemnie różnić. Zatem w personalizmie istotne są nie tyle relacje do natury czy do słabego relacyjnego bytu społecznego, ale do innych osób. Relacje między osobami okazują się kluczowe. Wielość tych międzyosobowych relacji wynika z odmiennych sposobów aktualizacji osobowych atrybutów.

Podmiot w metafizyce. Już z samej definicji M.A. Krąpca, poprzez wykazaną zdolność transcendowania natury i społeczeństwa, osoba jawi się jako podmiot. Jest to istotny zwrot od teorii bytu w stronę osobowej aktywności człowieka i uprawnienie do analiz wielorakiej aktywności konkretnych jednostek w granicach nakreślonych w „personalizmie” autora. W recenzji książki *Osoba i czyn* Krąpiec zauważa, że praca Wojtyły jest poświęcona bytowi, który jest podmiotem w akcie podmiotowania, a więc wypromieniowywania z siebie bytowości niesamodzielnych, jakimi są ludzkie czyny. Osoba jest podmiotem zdolnym do sprawowania czynów⁴. Zastrzeżenia Krąpca dotyczą więc jedynie braków analizy treściowej i niespełniania warunków niesprzeczności, nie zaś pojmowania bytu osobowego w kategoriach podmiotowych.

Celowo wkraczamy w szczegółową tematykę konfrontacji między oczekiwaniami M. Krąpca a wykładnią Karola Wojtyły. Napotykamy tu bowiem, również po stronie Wojtyły, ogólną teorię osoby. W przywołanym przez Magdalenę Mruszczyk

⁴ Krąpiec zaznacza: „Ten moment niezwykle cenny i mało dotychczas w literaturze podkreślany. Ale wyakcentowanie strony podmiotowo-osobowej zostało związane ze zrezygnowaniem czy też niedopracowaniem strony drugiej, więcej wiążącej się z analizą samej bytowej struktury a nawet teorią ludzkiej osoby. Podkreślenie bowiem momentu egzystencjalnego stawia mocniej stronę «ja» jako podmiotu, niedopracowana zostaje natomiast strona treściowa. Brak więc analizy, np. tych charakterystycznych cech bytu osobowego, jakie zwykle wymienia się w klasycznym nurcie filozoficznym (poznanie, miłość, wolność, podmiotowość prawa, zupełność)” (M.A. Krąpiec, *Książka Kardynała Karola Wojtyły monografią osoby jako podmiotu moralności*, „Analecta Cracoviensia” 1970, nr 5–6, s. 58).

artykule *Człowiek w antropologii adekwatnej Karola Wojtyły* czytamy: „Byt podmiotowy wraz z właściwym mu istnieniem (*suppositum*) jawi się nam w doświadczeniu właśnie jako przeżywający siebie podmiot. Jeśli zatrzymamy się przy nim, odsłoni przed nami struktury, które stanowią o nim jako o konkretnym «ja» [...]». Chodzi o to, by przyjmując postawę realistyczną w każdym człowieku widzieć nie tylko *suppositum*, ale przede wszystkim konkretne osobowe «ja»⁵. „Nie wolno nam zapominać także o tym – zauważa Jarosław Merecki – że podmiotowość jest czymś, co istnieje obiektywnie, a zatem prawdziwa realistyczna filozofia powinna odsłaniać również «obiektywną strukturę tego, co subiektywne»”⁶.

Ku perspektywie kulturoznawczej. Godność – o której mówimy – to nie tylko status, nie tylko konstytutywny wyróżnik osoby ludzkiej w ogóle, ale także aktywność realizująca się w wielorakich uwarunkowaniach zarówno podmiotu samego, który ma godność w sobie, ale także w uwarunkowaniach samego społeczeństwa. Godność stanowi – jak już powiedziano – jeden z sześciu bądź większej liczby atrybutów. Realizuje się zatem w skomplikowanym układzie dyspozycji samego podmiotu. Gdy więc podążamy w głąb owej obiektywnej, realistycznej, konkretnej i jednostkowej podmiotowości, nie zatrzymujemy się na pożądanym przez antropologię filozoficzną pryncypiach. Dlatego artykuł nie sytuuje się wyłącznie w domenie filozofii, której właściwe jest uniwersalne ujęcie człowieka zarówno w metafizycznej, jak i w antropologicznej koncepcji Karola Wojtyły. Nawet w rozważaniu relacji człowieka do świata oraz relacji człowieka do człowieka badania filozoficzne skupiają uwagę na samej strukturze osoby. Natomiast w obecnym opracowaniu przekraczamy to zawężenie. Wprawdzie podążamy konsekwentnie drogą antropologii filozoficznej, jednak nie poprzestajemy na analizie kategorii godności, obejmującej konstytutywne (zatem też uniwersalne) momenty godności osoby. Kierujemy zaś uwagę na zasygnalizowany już, ważny w wykładni artykułu, problem modyfikacji godności i innych atrybutów osobowych w poszczególnych, konkretnych ludziach ze względu na ich realne relacje z innymi. Relacje te mogą determinować życie osobowe, zagrażać lub nawet degradować osobę. Rozważanie tych różnych wariantów społecznej sytuacji osoby wykracza poza domenę antropologii filozoficznej, wymaga analizy obejmującej usytuowanie człowieka w jego kulturowych realiach. A to leży w zasięgu antropologii kulturoznawczej⁷.

⁵ Magdalena Mruszczyk korzysta z artykułu Karola Wojtyły, *Podmiotowość i „to co nieredukowalne” w człowieku* [w:] „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń [i in.], Lublin 1994, s. 433–443. Nawiązanie do tego artykułu zawarła w swojej monografii: *Człowiek w „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły*, Katowice 2010, s. 75.

⁶ J. Merecki, *Osoba i dobro. Szkice z filozofii i teologii osoby Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Lublin 2019.

⁷ To dodatkowe usytuowanie w domenie antropologii kulturoznawczej jest oczywiście uzasadnione z powodu rozległości przedmiotu refleksji. Zaznaczyć jednak trzeba, że podstawą refleksji nad człowiekiem pozostaje filozofia, i to filozofia o inspiracjach klasycznych, dlatego kontekst badań stanowią studia filozoficzne. Proponowana tu perspektywa badawcza, określona mianem „antropologii kulturoznawczej”, różni się zasadniczo od antropologii kultury. Współczesna antropologia kultury, zapoczątkowana w XIX wieku, ma za przedmiot człowieka rozważanego jako

Patrząc na usytuowanie człowieka wobec różnorodnych struktur społecznych i wobec innych ludzi, dokonujemy konkretyzacji i poszerzenia perspektywy filozoficznej, wychodzimy poza jednostkę w kierunku fundamentalnych relacji z innymi ludźmi, chociaż w analizie tych zjawisk kluczową rolę pełni nadal refleksja filozoficzna, a w końcowej części przyjęta z teologii inspiracja trynitarna.

Osoba wobec osoby – byt wobec bytu. Jak już powiedziano, osoba ludzka odnosi się nie tyle do ontologicznie podrzędnego wobec niej społeczeństwa, ale do osób napotykaných w społeczeństwie, czyli do osób, które również przekraczają tę samą społeczną całość. Społeczeństwo podlega osobie ze względu na jej godność, zupełność bądź status ontyczny, zapewniający podmiotowość wobec tworzonego w tymże społeczeństwie prawa. Ta wieloraka nadrzędność wobec struktur społecznych, a zarazem uwikłanie w te struktury, rzutuje na stosunek do innych osób, które mają właściwe sobie podejście do struktur społecznych, organizacji i instytucji. Oddziaływania między ludźmi polegają przede wszystkim na wzajemnych konfrontacjach ich usytuowania społecznego. Uwikłanie w relacje społeczne i zarazem dysponowanie relacjami społecznymi innych osób ma istotny wpływ na aktualizację posiadanych przez nie atrybutów. Chociaż wymienione wcześniej atrybuty stanowią nieusuwalne uposażenie ontologiczne osób, ich aktualizacja w działaniach, podobnie jak aktualizacja osoby w świecie, przebiega różnymi drogami i ze względu na różne okoliczności i uwikłania prowadzi bądź do swobodnego i korzystnego samospełnienia, bądź do degradacji i niszczącego zakwestionowania posiadanego przez osobę statusu. Osoba sama działa mocą cechujących ją atrybutów (świadomości, woli i zdolności afirmacji) lub jest kształtowana przez innych, co dokonuje się z kolei mocą ich atrybutów.

Osoby traktowane jako indywidualne substancje (bądź subsystencje) mają „bytową dzielność”, czyli podstawę w swojej strukturze bytowej, a nie jedynie w wymienionych wyżej atrybutach. Tak też uważa John F. Crosby, jego zdaniem

twórcę kultury; było to podejmowane w kolejno powstających nurtach tej nauki: ewolucjonizmie, dyfuzjonizmie, funkcjonalizmie, strukturalizmie, semiotyce kultury, interpretacjonizmie i innych. Natomiast proponowana tu refleksja – pod nazwą „antropologia kulturoznawcza” bada zagadnienie człowieka, wykorzystując dokonania wielu nauk, które chociaż zasób kultury współtworzą (podobnie jak wszelkie inne wytwory człowieka), nie ujmują jednak człowieka poprzez tworzoną przez niego kulturę (na sposób etnografii i etnologii), ale przeciwnie – odsłaniają specyfikę kultury poprzez dogłębną refleksję nad człowiekiem. Na tym właśnie polega, projektowana tutaj, antropologia kulturoznawcza, która potencjał badawczy czerpie z najważniejszych nauk o człowieku. Z powodu owego potencjału badawczego zasługuje wręcz na miano „antropologii kulturolologicznej”. Najważniejsze z przywołanych w tym artykule są nauki filozoficzne i teologiczne, dlatego głównie do nich się odwołujemy. Jednak badając człowieka w jego kulturowych powiązaniach i otoczeniu, odchodzimy – jak było powiedziane – od specyficznych, wąsko zakreślonych celów tych nauk i wykorzystujemy ich wielodyscyplinarny potencjał poznawczy do badania człowieka w jego różnorodnych uwikłaniach społecznych i kulturowych, w sferze aktywności, w której na wiele sposobów przejawia się problem godności ludzkiej. Perspektywę kulturoznawczą (kulturolologiczną) współtworzy wiele innych nauk, m.in. nauki medyczne, psychologiczne, społeczne, prawne czy polityczne; w tej refleksji z nich nie korzystamy.

„status osoby powinien przysługiwać wszystkim ludziom bez wyjątku. Zatem tylko personalizm metafizyczny [dotyczący zarówno osób świadomych, jak i aktualnie bądź trwale nieświadomych – uzup. RS] jest w stanie określić kondycję człowieka w skomplikowanej sytuacji kulturowej. Redukcja istoty człowieka do świadomości pomija bowiem te wyróżniki, które «sprawiedliwie» ujmują «całego człowieka», zgodnie z przysługującym mu bytowym uposażeniem”⁸. Fundamentem osoby nie jest więc (samo)świadomość, wolność czy miłość (zdolność afirmacji) ani też łączne ich traktowanie. Łącznego traktowania wymagał Peter Singer, który uważał, że skoro bez świadomości nie ma wolnego wyboru – obydwie atrybuty warunkują się wzajemnie, zarazem decydują o „byciu człowiekiem”, „byciu osobą”; świadczą o istocie człowieka. O kontrowersyjnej próbie „zadekretowania” tezy o uzależnieniu „bycia osobą” od posiadania (samo)świadomości pisze Zbigniew Teinert w monografii *Spór o naturę. Wokół konstytucji osoby w ujęciu Roberta Spaemanna*⁹. W przyjętym w tym artykule stanowisku człowiek nieświadomy, bezwolny i pozbawiony godności, posiada nieusuwalny status osoby. Wszelako wedle niektórych współczesnych ideologii osoby obarczone tymi ułomnościami, pozbawione nadto podmiotowości wobec prawa czy zupełności, tracą miano osoby.

Konfiguracja uposażenia tych osób może być oczywiście różna. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że z takimi osobami wchodzą – jak powiedzieliśmy – w relacje inne osoby, które na przykład w znacznie większym stopniu aktualizują potencjalności konstytutywnie przynależnych im atrybutów. Przechodzimy więc od metafizyki osoby, czyli refleksji ogólnej, do skupienia na osobie konkretnej, która – jak było sygnalizowane – w różnych okolicznościach w różny sposób dysponuje swoimi atrybutami. Dopiero w wyniku analizy aktualnego stanu dyspozycji uczestników międzyosobowych relacji ujawnia się skala możliwych aktualizacji i modyfikacji ich osobowych potencjalności. Rozpatrywanie możliwych wariantów w zupełności przenosi naszą refleksję na grunt personalizmu.

Typologia relacji między konkretnymi osobami. Skoro realizacja godności człowieka może przebiegać wieloma drogami i przybierać różne formy, warto przyjrzeć się tym różnym aktualizacjom. Nie są one dowolne. K. Wojtyła wskazuje podstawową aktualizację, w której pozytywnie współwystępują elementy wykazane wcześniej w analizie struktury bytowej. W tej podstawowej kanonicznej sytuacji godność wyłania się dzięki wolności i miłości.

⁸ R. Strzelecki, *Homo ludens kultury współczesnej*, Bydgoszcz 2019, s. 185–186, jest tam zawarte nawiązanie do myśli Johna F. Crosby’ego (*Zarys filozofii człowieka. Bycie sobą*, tłum. B. Majczyna, Kraków 2007, s. 145–148).

⁹ „W roku 2001 Spaemann ubolewał, że przed kilku laty z deklaracji ONZ oraz Ustawy Zasadniczej RFN próbowano usunąć pojęcie praw człowieka i zastąpić je pojęciem «prawa osoby», tak zacieśniając krąg osób, aby znaczna część rodziny ludzkiej znalazła się poza jego obrębem, na przykład małe dzieci, nienarodzeni, umysłowo upośledzeni oraz zniedołężniałi starcy, choć przecież nikt nie ma wątpliwości, że należą oni do rodziny ludzkiej” (Z. Teinert, *Spór o naturę. Wokół konstytucji osoby w ujęciu Roberta Spaemanna*, Poznań 2003, s. 29).

Podmiot rozpoznaje swoją sytuację duchową na podłożu relacji osobowych (wobec innych i siebie). Z tego powodu w uczestnikach aktu godności rozpoznąć można dwie pozycje: dawcy godności (*agensa*) i biorcy godności (*patiensa*). Ostatecznym celem tej relacji jest działanie dla dobra osoby ze strony innej osoby. Jednak akt godności w tej relacji się nie wyczerpuje – zapewnia godność biorcy, ale przyczynia się też do godności (podniesienia godności) dawcy. Relacja nastawiona na dobro drugiego dotyczy więc obu uczestników sytuacji godnościowej. Tym różni się godność od miłości jako afirmacji osoby przez osobę. Miłość przebiega w jednym kierunku – przenosi dobro do osoby afirmowanej, natomiast akt godności ubogaca i podnosi status obu osób, obydwie są słusznym celem działania dawcy: podnosi status biorcy, ale i sam w wyniku własnego słusznego czynu podnosi godność swoją. Nawet jeśli relacja do biorcy nie jest nacechowana intencją afirmowania dawcy i dokonuje się bez pełni jego zaangażowania, to tak czy inaczej działanie to służy godności biorcy. Godność jest zapewniona nawet wówczas, jeśli spełniony jest warunek negatywny – czyli gdy brak wykorzystania osoby dla realizowania innego celu niż ona sama. Wyklucza to uprzedmiotowienie, ale nie świadczy o wadze i doniosłości godności. Godność osiąga właściwy status w wyniku istotnego zaangażowania dawcy – ponoszenie kosztów osobowych dla kogoś zyskuje na znaczeniu dopiero, gdy dawca decyduje się na koszty i ofiary. Na przykład podejmowanie trudów dla ocalenia statusu osobowego biorcy jest aktem miłości. I rzeczywiście w tym wypadku miłość jest niezbywalną podstawą godności. Akt miłości zachodzący w dawcy przynosi efekt godności w biorcy.

Rysuje się tu kolejna asymetria – o ile dawca, na przykład w akcie miłości posiada wolność i (samo)świadomość czynu¹⁰, o tyle biorca aktu nie musi mieć tych atrybutów. Wcześniej już została wyrażona teza, że osoby bezwolne, nieświadome i pozbawione godności w działaniach innych, dzięki swojej strukturze bytowej, nadal zachowują status osoby. Nawet więc utrata godności w reakcji społecznej, uprzedmiotowienie, potraktowanie użytkowe człowieka nie tylko nie narusza osobowego statusu, ale pozwala zachować w postaci imperatywu moralnego wezwania do respektowania godności. Wezwanie to bywa różnie realizowane. Biorca nieświadomy, pozbawiony udziału woli, traktowany jednak jako osoba, zasługiwać musi na akty nadające mu godność ze strony innych (dokonywane na podłożu wielorako rozumianej miłości, a w sensie etyki personalistycznej – afirmacji). To właśnie afirmowanie przez innych stanowi apodyktyczny warunek uznania kogoś za osobę, również w aktach międzyosobowych. Podstawą jest sąd egzystencjalny zawarty w tym akcie. Chociaż uznanie to legitymują osoby indywidualne drogą własnego przeświadczenia, jego treść znajduje potwierdzenie w substancjalnych teoriach osoby. Jednostki ludzkie aktualnie nieświadome i pozbawione wolności woli w decyzjach innych znajdują potwierdzenie swego osobowego statusu i właściwą osobie godność.

¹⁰ Czyn ma charakter moralny, jest stanem moralnym osoby, to działanie pozbawione tych atrybutów jest określone mianem uczynnienia. Uczynnienie obejmuje procesy organiczne, zachowanie nieintencyjne i in. Rozróżnienie stosuje Karol Wojtyła.

Wolność fundamentem bytu osobowego i godności. Przykład odmienny – wcześniej zaznaczono, że osoba działająca na rzecz godności innych sama poprzez ten akt zapewnia godność sobie – w sprawowaniu tego aktu staje się poniekąd jego biorcą (na zasadzie samozwrotnej). Osoba jest świadoma wagi własnych aktów, które – kierowane do innych – owocują również w niej. Warunkiem tak osiąganey i tak uświadamianej godności jest wolność woli. Jednak wolność wyboru (i suwerenność) przede wszystkim trzeba rozumieć jako zdolność wyjścia poza aktualnie rozpoznawaną w sobie lub przez innych tożsamość. W życiu osobowym jest to rodzaj autokreacji; „nikt nie jest po prostu i wyłącznie tym, czym jest”; proces aktywnej samoakceptacji musi zakładać nietożsamość¹¹, aby właśnie w aktach woli osoba mogła ustanawiać się od nowa. Związek między wolnością woli a godnością jest tu ścisły, właśnie dzięki wolności woli człowiek zabezpiecza swoją godność. Wolność woli sięga głęboko, można ustosunkować się nie tylko do rzeczy (świata), ale też do naszych pragnień i samych aktów woli¹².

Podsumujmy – wskazane zostały dotychczas zależności między statusem godności a wolnością, świadomością i miłością osoby. Ważna jest zarówno świadomość wagi czynu, bezinteresowna afirmacja i decyzja podejmowana na poziomie osobowym, czyli suwerenna wobec wszelkich możliwych determinant. W tym miejscu podkreślić wypada wyrażoną już myśl, że wystarczy spełnienie warunku godności wraz z wymienionymi atrybutami, przynajmniej na jednym biegunie relacji godnościowej, na biegunie dawcy, aby godność osobowa pojawiła się na obu biegunach tej relacji (cechowała zarówno dawcę, jak i biorcę).

Nieudzielalność. Relacje międzyosobowe ujawniają jeden jeszcze współczynnik godności – nieudzielalność. Najprostsze ujęcie tego atrybutu wymaga analizy

¹¹ Zob. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2001, s. 18.

¹² Tamże, s. 19. Myśl tę zaczerpnął od H. Frankfurta, z jego artykułu *Wolność woli i pojęcie osoby*, gdzie mowa o „pragnieniach drugiego stopnia”. Polskie wydanie monografii Spaemanna jej tłumacz Jarosław Merecki opatrzył artykułem wprowadzającym, zatytułowanym *Robert Spaemann a współczesny spór o pojęcie osoby*. W artykule tym pisze: „bycie osobą polega na tym, że dany byt ma nie tylko określone pragnienia (jest tak w przypadku ludzi i zwierząt), ale również może chcieć pewnych pragnień lub ich nie chcieć (ten warunek spełniają tylko ludzie). Posiadanie pragnień drugiego rzędu stanowi właśnie o wolności osoby, która rzeczy ocenia nie tylko z punktu widzenia swoich pragnień, lecz jest w stanie swoje pragnienia oceniać” (tamże, s. XIV). Pragnienia związane z wolnością mają za przedmiot pragnienia właściwe dla człowieka, który w pewnym wymiarze jest, podobnie jak zwierzęta, istotą żywą (animalną). Ta niezawisłość i obligatoryjność woli podmiotu stanowi konieczny warunek jego osobowej godności. I jeszcze jedna myśl Spaemanna – dla Sokratesa i Platona człowiek nie chce dobra, to tylko dlatego, że go nie zna, a dlaczego go nie zna – bo go nie zna (błędne koło), w końcu wiedza i rozumienie jest podstawą wolności. Dopiero Ewangelia mówi o tym, że ktoś ukochał ciemność (J. 3, 19). Bo oprócz rozumu jest też serce, człowiek jest sercem, czyli instancją ostateczną i pierwotną – jest, jak mówi autor, sprawą wiary (jako aktu ostatecznego, zatem nieuwarunkowanego niczym poza sobą) – takie jest serce, taka jest też osoba. To coś pierwotnego, czego nie można uwarunkować, co zatem jest tajemnicą – rozumienie bierze się z serca, a nie serce z rozumienia, jak u Platona (zob. tamże, s. 28–29). Zgodnie z Ewangelią również głupota bierze się z serca (Mk 7, 22), mimo dominującego przekonania, że serce jest ośrodkiem uczuć – pogląd m.in. Dietricha von Hildebranda. Do uczuć należą także emocje, o ile są dane w aktach intencjonalnych.

sytuacji obejmującej trzy lub dwa podmioty. Jeden z nich rozpatrujemy właśnie ze względu na przysługującą mu nieudzielalność. Jego nieudzielalność polega na tym, że jakiś drugi podmiot nie może dysponować nim z pominięciem jego woli, tym samym nie może przekazać dysponowania nim (czyli udzielić go) jakiemuś trzeciemu podmiotowi lub samemu sobie. Według Karola Wojtyły nieudzielalność polega na tym, że nie można dysponować czymś „ja” w taki sposób, że pozbawia się je najważniejszego wyróżnika życia osobowego, jakim jest efektywna wolna wola, czyli wolność dysponowania sobą w zakresie życia duchowego. Autor *Miłości i odpowiedzialności* mówi to dla ukazania wagi miłości oblubieńczej, w której człowiek może przekroczyć tę zakazaną granicę. Stwierdza, że „Istotą miłości oblubieńczej jest oddanie siebie, swojego ‘ja’”¹³ drugiej osobie. W innym miejscu wyraża to bardziej jeszcze jednoznacznie: „najpełniejsza, a zarazem jakby najradykałniejsza forma miłości leży też w tym, aby właśnie siebie dać, aby to swoje nieprzekazywalne i niedostępne ‘ja’ uczynić czyjąś własnością”¹⁴. W przeciwieństwie do uprzedmiotowienia człowieka i pozbawienia go wolności woli na rzecz innego człowieka albo na rzecz osoby, która aktu pozbawienia wolności dokonuje, mamy tu sytuację odmienną, odmienną radykalnie. Osoba sama aktem własnej woli oddaje swoje „ja” drugiej osobie, oddaje jej swoją wolność w miłości oblubieńczej. Ta sama sytuacja zachodzi, gdy osoba aktem swojej woli zrzeka się wolności na rzecz osób transcendentnych (Maryja, Jezus).

Badacze zagadnienia dociekają racji, dla których osoba posiada atrybut nieudzielalności. John Crosby uważa, że jednym z argumentów nieudzielalności jest niepowtarzalność każdej osoby. Każda osoba – mówiąc nieco emfaticznie – różni się nieskończenie od wszelkich możliwych innych osób. Postawienie warunku nieskończoności nie jest jednak przesadne. Unikamy tym samym jakiegokolwiek przeliczalności cech, a zatem jakiegokolwiek proporcji, możliwości porównywania. Autor mówi o „absolutności” lub „nieskończoności” osoby ludzkiej. Mówiąc o osobie, stwierdza: „Żadna nie reprezentuje nieznacznej wielkości w sferze osobowego bycia ani też nie jest przez tak wiele innych osób pochłonięta. Jeśli musimy mówić o osobach w kategoriach liczby, to o wiele stosowniejsze zdaje się wprowadzenie liczb nieskończonych i powiedzenie, że każda osoba reprezentuje „nieskończenie wiele”, tak że kiedy doda się jedną osobę do drugiej, to jakby się dodało jedną nieskończoność liczbową do drugiej nieskończoności liczbowej”¹⁵. Crosby wprowadza dwie kategorie nieudzielalności: egzystencjalną i esencjalną. Autor studium opowiada się za koncepcją egzystencjalną, zainicjowaną w myśli europejskiej przez Ryszarda ze Świętego Wiktora, który traktował osobę jako „*rationalis naturae individua existentia*”, która zasługuje też na miano „*incommunicabilis existentia*”, tak że możemy przełożyć to następująco: „osoba jest nieudzielalnym istnieniem natury rozumnej” (w dawnej definicji Boecjusza słowo „*substantia*” zostało zastąpione słowem „*existentia incommunicabilis*”). Miało to dostosować definicję Boecjusza do teorii Trójcy Świętej.

¹³ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, wyd. IV, Lublin 1986, s. 88.

¹⁴ Tamże, s. 89.

¹⁵ J.F. Crosby, dz. cyt., s. 64–65.

Crosby zachęca do dostrzeżenia „subtelnej analogii między osobą ludzką i Bogiem, czy raczej innego aspektu dostrzeżonej wcześniej przez nas analogii między nieudzielalnością osób boskich a jednością (*unicity*) właściwą Bogu”¹⁶. Dla objaśnienia nieudzielalności wskazuje, jak się wydaje, najsilniejszy kontekst tłumaczący – czyli jedność Boga. Osoba ludzka nie może być udzielona bez groźnego, destrukcyjnego naruszenia jej jedności. Bóg jest jeden, ale jest zarazem Trójcą. Gdy mówimy o jedności Boga, musimy zarazem argumentować, że jest to jedność Trójcy. Wedle wcześniej przywołanych słów Jana Pawła II miłość obłubieńcza i zarazem ofiarna wyprowadza osobę poza jej pierwotną tożsamość. Nie polega to jednak na utracie – jaką jest właśnie udzielenie siebie, porzucenie siebie („na rzecz...”), ale raczej na większym jeszcze, niebывалым wzmożeniu bytu – zdolności bycia w drugim, zdolności tworzenia drugiego sobą. Jedność Trójcy polega na tym samym, wtórnie dopiero można borykać się z problemem jedności istoty, skoro jeden akt istnienia musi przecież być konfrontowany z trzema osobami. Tak można by ontologicznie naświetlić ideę Crosby’ego – jedności bytu – oraz sprawę analogii między jednością człowieka i jednością Boga, w czym istotną rolę powierzyć można godności – sprawę tę, w o wiele bardziej radykalnej metafizycznej wykładni, rozwijam dalej. W teorii osoby tradycji klasycznej moment egzystencjalny domaga się właściwego terminu, w miejsce substancji stosuje się termin *subsistentia*. Crosby określa godność jako wartość wymagającą szacunku, unikania przymusu i wykorzystywania. Rozpoznawalne w godności cechy ogólne zachowują ważność, gdyż stosują się właśnie do konkretnych jednostek jako ich konstytutywne wyróżniki. Ustalenie różnicy między godnością a nieudzielalnością nie dotyczy wagi, ale raczej zakresu. Godność chroni przed wszelkimi przejawami sprowadzania osoby do roli środka wykorzystanego przez innych, natomiast nieudzielalność chroni przed wszelkimi formami utraty możliwości rozporządzania sobą.

Inne współczynniki godności. Zarysowane zostały najważniejsze atrybuty warunkujące godność osoby. Można wskazać inne, które przyczyniają się do godności albo okazują się współczynnikami wskazanych dotąd atrybutów. Istotne jest traktowanie osoby jako statusu chroniącego jednostkę w relacjach życia społecznego. Zwracał na to uwagę Mieczysław Gogacz¹⁷. Z kolei Jan Paweł II wiąże kondycję osoby z powinnością sprawowania słusznych czynów wobec innych i wobec siebie – nakazami sumienia, respektowaniem prawdy, samopanowaniem i samoustanawianiem siebie, co właśnie zapewnia osobową godność¹⁸. Warto zaznaczyć, że tak rozumiane walory godności wynikają z odpowiedzialności¹⁹. Bycie

¹⁶ Tamże, s. 76.

¹⁷ Zwracał na to uwagę Mieczysław Gogacz, m.in. we *Wprowadzeniu do etyki chronienia osób*, Warszawa 1998.

¹⁸ Pojmowanie siebie jako osoby przynosi więc zobowiązania i obligacje, zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, rozdz. III i IV.

¹⁹ Rocco Buttiglione uważa, że „nie tyle zagadnienie sprawczości, ile powinności wprowadza bezpośrednio w problematykę odpowiedzialności, gdyż odpowiedzialności nie ponosimy głównie za czyn jako taki, lecz za wierność lub niewierność temu, czego powinniśmy dokonać” (R. Buttiglione,

osobą zobowiązuje. Nie jest to jednak sprawa wyboru, ale raczej umiejętności dostrzegania własnego statusu przez jednostki ludzkie. Można nie mieć umiejętności dostrzegania właściwego osobie ludzkiej statusu, za czym idzie filozoficzne ujmowanie człowieka w kategoriach nieosobowych. Można nie chcieć postrzegać siebie jako osobę z powodu obligujących jednostkę zobowiązań i reguł, porządku życia czy rysującego się trudu afirmacji innych.

Koncepcje niesubstancjalne. Omówione zostały koncepcje, które łączą relacyjność z substancjalnością. Wprawdzie relacyjność jest niezbędnym warunkiem godności, trudno jednak mówić o relacjach, jeśli nie uwzględni się obiektów, które w relacje wchodzi. Tylko to, co bytowo nierelacyjne, tożsame, jak byt sam w sobie, może wchodzić w relacje. W badaniach, przy których na chwilę się zatrzymamy, substancjalność schodzi na dalszy plan i nie ma istotnego udziału w pojęciu osoby. Rdzeniem refleksji zarówno współczesnego personalizmu, egzystencjalizmu, filozofii spotkania, jak i dialogu jest przede wszystkim relacyjność. Te „relacjonistyczne” nurty Wojciech Chudy określa szerszym mianem liberalistycznych. Badacz podkreśla, że głównym wyróżnikiem osoby w tych nurtach okazuje się górująca nad wszystkim wolność. Osoba bardziej się staje niż jest, nie ma stałej natury, jawi się jako nieokreślona i trudna do definiowania, a na skutek tego personalizm liberalistyczny staje się antysystemowy i korzysta z języka literackiego jako ulubionej formy wyrazu²⁰. Cechą zasadniczą jest wskazana już relacyjność, otwarcie na drugich, która obok autokreacji jest najważniejszym wyróżnikiem osoby, pozbawionej w tych nurtach fundamentu substancjalnego. „O bytowej specyfice osoby świadczy jej otwarcie na innych i głębokie związki z innymi osobami. W całym nurcie relacyjność jest tym podstawowym wyróżnikiem osoby, jednak poszczególni myśliciele zgłaszają własne jej rozumienie”²¹, zawsze jednak chodzi o relacje kreowane na poziomie świadomości. Tak jest też u Bubera, który uważa, że dzięki naszej jaźni drugi również staje się jaźnią dla siebie; jest to efekt ontologiczny. Dalej idzie Lévinas – spotkanie z drugim jest asymetryczne – albo drugi jest mistrzem dla „ja”, poprzez apodyktyczny zakaz zawarty w twarzy: „nie możesz mnie zabić”, albo z kolei drugi wymaga wsparcia – jest kimś biednym i potrzebującym. „Dlatego właśnie Lévinas w podstawową relację: ja – Drugi wprowadza czynnik trzeci – enigmę. Jego zdaniem Drugi musi mieć zapewnioną enigmatyczność, stąd relacja: Ja – Drugi jest intrygą trzech, a nie dwóch – obejmuje Ja, Drugiego i Trzeciego”²². Trzeci nakłada na ten porządek transcendencję,

Myśl Karola Wojtyły, przeł. J. Merecki, Lublin 1996, s. 223) i dalej: „Człowiek dlatego bywa odpowiedzialny za swoje czyny, i dlatego przeżywa odpowiedzialność, że ma zdolność odpowiadania wolą na wartości” (K. Wojtyła, *Osoba...* s. 213). Cytaty przywołuje Magdalena Mruszczyk (*Człowiek w „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły*, Katowice 2010, s. 178). Odpowiedzialność agensa – dawcy czynu zmierza do prawdy i godności biorcy czynu i jest zarazem gwarancją godności dawcy, który potwierdza tym samym swoją rolę osobową.

²⁰ Zob. W. Chudy, *Oblicza personalizmu...* s. 73–75.

²¹ R. Strzelecki, *Model badania podmiotowej sfery kultury współczesnej*, „Dydaktyka Polonistyczna” 2021, nr 7 (16), s. 11.

²² Tamże, s. 13.

nieskończoność i całkowitą odrębność. Jest gwarancją bezpieczeństwa i godności Drugiego, co świadczy o bardziej pogłębionej ontologii osoby ludzkiej. Przedstawione tu odkrywcze wejrzenie na godność osobową i zarysowaną ontologię jest tylko przejawem osobowej głębi, która pozostała poza zasięgiem refleksji Lévinasa. Podobne zastrzeżenie dotyczy innych przedstawicieli „relacjonistycznej” orientacji: filozofów dialogu, spotkania i dramatu²³. Wróćmy do zagadnienia wolności woli. Atrybut ten wyznacza całość orientacji myślowej Karla Rahnera. „Człowiek jest wolnością». Bycie wolnością wyklucza uprzednie determinacje osoby [...]. Poza wolnością nic jej nie określa, nie określają jej również rezultaty samej wolności, skoro jako jej wynik nie mogą być z góry określone. Oczywiście główny motyw liberalistycznego nurtu wyklucza jakiekolwiek determinanty metafizyczne, a głównie kategorię ludzkiej natury”²⁴. Toteż należy „artykulację” zagadnienia osoby i jej atrybutów – m.in. godności, przynoszą dopiero omawiane tu stanowiska, podejmujące trudny temat substancjalności osoby.

Sytuacje graniczne. Wzajemne odniesienie między substancjalnością a relacyjnością powraca w refleksji nad sytuacjami granicznymi²⁵, ostatecznymi, w których dochodzi do rozstrzygnięć o życiu doczesnym i duchowym. W sytuacjach granicznych, w jakimś sensie nieodwracalnych, relacja między osobami nieuchronnie dąży, z jednej strony, do bezwzględного zachowania, a zarazem, z drugiej, otwiera drogę do poświęcenia życia i jego utraty. Tego typu ofiara z życia jest umieszczana w sferze najwyższych wartości. Tak dzieje się w refleksji egzystencjalnej, w filozofii dialogu czy dramatu, czyli w nurtach ujmujących wartość od strony podmiotowej, poprzez podmiotowe, relatywne ujmowanie rzeczywistości. Jednak akty całkowitego ofiarowania się za kogoś, unicestwiającego, ale też ofiarowania się za siebie – mowa o męczennikach gotowych na śmierć dla ocalenia życia duchowego – są stanem bytu, stanem rzeczywistości osobowej i doświadczaniem duchowej realności. Żadna (aksjologicznie rozumiana) wartość nie może zrównoważyć wagi tego doświadczenia. Byt jest wcześniejszy niż wartość. Dlatego we wskazanych sytuacjach bardziej zasadne jest odwołanie do wykładni tomistycznej (metafizycznej, substancjalnej) niż do koncepcji relacjonistycznych, liberalistycznych), które niedostatecznie ujmują głębię i tajemnicę przeobrażeń osoby we wskazanych granicznych sytuacjach.

²³ Emmanuela Mouniera, Gabriela Marcela, Maurice Nédoncella, Maurice Blondela, Józefa Tischnera oraz innych autorów omówionych m.in. w książce *Twarz innego*, red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, Kraków 1985. Mounier zwraca uwagę na autokreacyjność, a dopiero wchodzenie w relacje nadaje człowiekowi status osoby, jest on sobą w nieustannym przekraczaniu siebie, wyraża się w tym również transcendencja wobec najwyższego Istnienia. Wyraźniej relację wobec Boskiego „Ty” ujmuje G. Marcel – w centrum egzystencjalistycznej refleksji stawia odpowiedź Bogu. Człowiek jako *homo viator* dąży do pełnej partycypacji i komunii z Bogiem. Również M. Blondel formułuje zasadnicze pytanie o głębię tej partycypacji, w czym wyraża się całkowity dar – przeniesienie własnego „ja” w głębie „Ja” Boskiego.

²⁴ R. Strzelecki, *Model...*, s. 17.

²⁵ Termin i pojęcie wprowadzone przez Karla Jaspersa. W obecnym rozważaniu zagadnienia osoby i godności chodzi nie tylko o doświadczenie tych sytuacji w życiu, ale o adekwatną odpowiedź – metafizyczną i moralną – podejmowaną wobec tych sytuacji przez inne osoby.

A właśnie te sytuacje decydują o godności podmiotów-ofiar i podmiotów-ocalonych. Tak rozumiana godność współokreśla ostateczne „modyfikacje” bytu osobowego.

Wyjaśnienie godności podążające za metafizyką człowieka jest adekwatne, ale niedostatecznie głębokie. Stosowne pogłębienie przynieść może bogata refleksja poświęcona Trójcy Świętej. Wokół problematu Trójcy skupiały się najważniejsze badania dotyczące teorii osoby. Mimo całkowitej odmienności przedmiotu badań, mierzonej różnicą między człowiekiem a Bogiem w Trójcy Jedynym, jedna sprawa wydaje się pozbawiona komplikacji – tożsamość kategorii osoby w obu wymiarach. Kategoria ta, wypracowana na gruncie filozofii klasycznej, sformułowana na pograniczu patrystyki i scholastyki, ciągle pełni inspirującą rolę we współczesnej myśli, i odwrotnie – personalizm współczesny pozwala udoskonalić pojęcie osoby ukształtowane w toku przemian myślowych chrześcijaństwa. Chodzi oczywiście o teorię osoby, rozwijaną w refleksji nad Trójcą Świętą. Do tych badań warto się odwołać właśnie dla należytego ujęcia wskazanych wcześniej sytuacji granicznych osoby ludzkiej. Odwołanie do Trójcy jest uzasadnione z kilku powodów. Jeden z nich należy wskazać już w tym miejscu. Refleksja nad Trójcą obejmuje nie tylko kategorię osoby, ale również relacje między osobami. Trudno mówić o osobie, pomijając sprawę jej relacji ze sobą i z innymi. Stąd tyle uwagi poświęcano relacyjności w Trójcy. Refleksja nad Trójcą nie prowadzi jednak do prostego objaśnienia relacji osoby ludzkiej. Osoby w Trójcy stanowią bezwzględnie jedno – zgodnie z nazwą Bóg w Trójcy Jedyny. Jedyność Boga jest zagwarantowana ich wspólną, czyli jedną istotą, która w tradycji badań od Tomasza z Akwinu bywa określana jako istnienie. Bóg jest czystym aktem. Jak to się ma do trzech osób, które są właśnie jednym Bogiem? Paradoks ten rozwiązywano na wiele sposobów. Ich prezentacja wychodziłaby poza ramy obecnego artykułu, a być może w swoich szczegółach byłaby niewiele przydatna. Odpowiemy więc konstatacją najbardziej uproszczoną. Jedność jest nieusuwalna, w przeciwnym bowiem wypadku osoby Trójcy byłyby trzema bogami, a to jest nie do przyjęcia. Rozwiązaniem problemu może być tylko uznanie jedności (jedyności) Boga, przy jednoczesnym obniżeniu statusu bytowego osób Trójcy. Jest to jednak rozwiązanie problematyczne, pozwala wprowadzić uniknąć paradoksu Trójcy i rysującej się sprzeczności, ale trudności trynitologii i metafizycznej personologii pogłębia jeszcze bardziej. Ponieważ obowiązuje definicja Boecjusza, wedle której osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej, każda z osób musiałaby mieć własną, odrębną istotę, zatem Trójca musiałaby mieć trzy istoty, a zgodnie z wykładnią św. Tomasza – trzy akty istnienia, zatem powracamy do punktu wyjścia. Nie sposób pogodzić troistości z jednością. Próbowano na wszelkie sposoby przezwyciężyć ten dylemat, uznając aż do czasów dzisiejszych, że osoby Boskie nie mają tak silnego statusu, jak osoba w klasycznej definicji Boecjusza. Traktowane były jako przejawy, hipostazy, nazwy-imiona, itd.; nie ma powodu, aby w się w te sprawy zagłębiać. Pewne objaśnienia zawierają prace m.in. Hansa Ursa von Balthasara, Czesława Bartnika, Jana Daniela Szczurka.

Rozstrzygnięcie paradoksu jest jednak ważne, gdyż umożliwia ujęcie godności człowieka w kontekście trynitarnym, szczególnie w związku z analizą godności

w sytuacjach granicznych. Kontekst Trójcy otwiera szersze pole problemowe, udziela bogatszego instrumentarium personalistycznego. Niesprzeczna koncepcja Trójcy wymaga, aby osoby Boże posiadały zarazem wymiar substancjalny, jak i relacyjny. Zaznaczyć trzeba, że tworzony tu model Trójcy nie przynależy do dyscyplinarnej refleksji filozoficznej i teologicznej. Ma charakter doraźny, roboczy, dotyczy problemu godności osób w sytuacjach granicznych.

Propozycja Ratzingera. Punktem wyjścia do przedstawienia modelu niech będzie, w znacznej mierze relacyjna, koncepcja sformułowana przez Józefa Ratzingera. Podążamy za wykładnią Bogumiła Gacki, zamieszczoną w jego książce *Znaczenie osoby w teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*²⁶. Autor pisze: „Objawienie Trójcy Świętej ukazuje, że w Bogu osoby nie stanowią substancji, znajdują się jedna obok drugiej, lecz prawdziwe, rzeczywiste relacje. Według św. Augustyna Osoby Boskie to Relacje Subsystentne (*relationes subsistentes*). Osoba w Bogu zatem, pisze Ratzinger, jest czystą relacyjnością bytu zwróconego wzajemnie ku sobie, nie istnieje na poziomie substancji – substancja jest bowiem sama – lecz na poziomie dialogu, relacji, wzajemnego odniesienia. Trzy osoby boskie i zarazem jedna Natura, czyli Istota. Przy tym, zdaniem ks. prof. Bartnika, w Bogu pierwsza jest Osoba, Natura jest wtórna²⁷. „Ratzinger wierzy, że tutaj w konsekwencji otrzymujemy światło o wielkiej przenikliwości, zarówno jeśli chodzi o Boga, jak i o człowieka, światło rozstrzygające o tym, kogo – w zgodzie z Pismem – należy nazwać osobą: nie wyizolowane substancje, lecz misterium całkowitej relacyjności, które może osiągnąć swą pełnię jedynie w Bogu”²⁸. Natomiast w proponowanym podejściu nie rezygnujemy ze wsparcia „twardej” tradycji metafizycznej z kluczowym pojęciem substancji (czy też subsystencji). To bowiem rozwiązanie wydaje się równie, a może nawet bardziej myślowo dojrzałe, mniej tu czyha niepokojących aporii. Wprowadza ład.

Powrót do substancji. Osoby Boże tak czy inaczej mają charakter substancjalny, Bóg tak czy inaczej jest jednak substancją. Idziemy w tym kierunku, gdyż i człowiek jako osoba jest substancją. Ta analogia dla inspiracji czerpanych z personalizmu trynitarnego okazuje się ważna, skoro w refleksji nad Trójcą relacyjność oznacza wzajemne odniesienie (substancjalnie traktowanych) Osób, a nie stałą (i konstytutywną) własność bytu Bożego. W tym drugim wypadku relacyjność przynależy jedynie konstytucji bytowej Trójcy, a winna w naszym rozumieniu określać sprawę najważniejszą – wzajemne odniesienie Osób Bożych²⁹. To tłuma-

²⁶ Ks. B. Gacka, *Znaczenie osoby w teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Warszawa 2010, s. 35.

²⁷ Tamże, s. 33.

²⁸ Tamże, s. 32.

²⁹ Relacyjność u Ratzingera nie jest atrybutem Osób w „wewnętrznym” osobowym życiu Trójcy (kategoria personalistyczna), ale atrybutem bytu (byt Boży jest relacyjny – kategoria metafizyczna). Oczywiście relacyjność winna przysługiwać osobie, która dysponuje bytem, a nie bytowi, który, dzięki właściwej mu istotowej relacyjności, zwracając się ku sobie, zyskuje postać i miano osoby, a takie rozumienie osoby jest odnoszone do Osób Bożych. Relacyjność bytu, osobowego bytu Bożego może wprawdzie *in confuse* zawierać wszystko. Wszelako w propozycji teoretycznej danej tu

czy o wiele lepiej specyfikę Osób Bożych, a zatem i specyfikę bytu osobowego człowieka. Sprawa polega na tym, że relacje same siebie nie fundują, człowiek jest i substancją, i relacją. Właśnie dlatego Trójca, która jest relacją międzyosobową, okazuje się znacznie bardziej przydatnym kontekstem objaśniania osobowego życia i osobowej aktywności człowieka. W budowaniu owego hipotetycznego modelu założenie to nie może być lekceważone. Za tą w istocie metodologiczną przesłanką podąża również przesłanka merytoryczna. Życie osobowe obserwowane w człowieku i w świecie ludzkim – nie jest różne od życia osób w Trójcy. Nie może tu być zbyt wyraźnych różnic, nie może być istotnych rozbieżności. Warto zauważyć, że ustalenia dokonywane we współczesnym personalizmie antropologicznym wpłynęły też (poniekąd wtórnie) na pojmowanie życia osobowego Trójcy. W proponowanym modelu dochodzi więc do znanego w tradycji myślowej konceptualnego „zapętlenia” – przemyślenia dokonane na gruncie personalizmu przenikają do koncepcji osobowego Boga (monoteizm trynitarny), a wywiedzione z tych inspiracji rozwiązania, często bardziej dojrzałe, stanowią z kolei istotny współczynnik kształtowania personalizmu antropologicznego.

Jak rozumieć jedność Trójcy? Jedność Trójcy nie polega wyłącznie na wspólnym substancjalnym podłożu. To pierwotne metafizyczne uzasadnienie stanowi przecież źródło nieustannych komplikacji. Jedność polega przede wszystkim na miłości. W uzasadnieniu tego faktu łatwo wejść na drogę uproszczeń. Nieustannie podkreśla się, że „Bóg nie jest sam” (Besançon), „Odnaleźć swoją rodzinę w Kościele i Trójcy Świętej” (Hahn), refleksje o Trójcy jako historii (miłości) (Forte) oraz Trójca jako rodzina (Bolewski)³⁰. Nasuwają się analogie, metafory, skojarzenia. Jaka jest miłość w Bogu? Zapytajmy retorycznie – czy dorównuje potędze, żarliwości i sile niekiedy „desperackiej” miłości ludzkiej? Jan Paweł II podkreśla w swoich pismach, zakorzenionych jeszcze w badaniach krakowskich, że miłość mężczyzny i kobiety jest związkiem ich ciała (jedno ciało), ale jest też pogłębiona wzajemnym oddaniem, jak było już sygnalizowane, wzajemnym oddaniem swojego „ja” (niejako wspólne „ja”) – to jest ideał miłości oblubieńczej. Czy w miłości można iść jeszcze dalej? Oczywiście tak, jeśli jest to miłość ofiarna, gdy ktoś oddaje życie swoje za przyjaciół swoich (J 15, 13), zatem i za najbliższą osobę w związku miłości oblubieńczej. Te dwa typy miłości, które mogą połączyć się w jedno, rozpoznajemy u szczytu relacji międzyludzkich. Czy zatem w tym akcie miłości uczestniczy sama tylko relacja (w której osoby Boże istnieją, czyli która jest samym ich Istnieniem), czy także uczestniczy istnienie tożsame z ich Bożą istotą? (istotą Boga jest istnienie –

nie widać kluczowej roli współtrybutów relacji osobowej, jakimi są wolność, miłość (poświęcenie i ofiarność) czy uchylenie nieudzielalności, nie widać osobowej głębi, nie ma więc należycie zarysowanego osobowego statusu Boga.

³⁰ Bóg jest rodziną; w Nowym Testamencie, gdzie już mowa o Trójcy – na kanwie skojarzenia z Maryją dostrzega się żeński wymiar bóstwa – Obok Ojca i Syna pojawia się trzecia osoba: „Nazywamy ją tradycyjnie Duchem Świętym, ale dla wyrażenia dopełnienia wobec Ojca-Syna lepsza byłaby formuła: Świętość Duchowa, a najlepiej – Matka” (J. Bolewski, *Biała Bogini, Czarna Madonna... Maryjne światło w ezoterycznym odcieniu*, Warszawa 2005, s. 230).

św. Tomasz). Mówimy bowiem o życiu, o oddaniu życia, podobnie jak o wzajemnym oddawaniu własnego „ja”. Czy Bóg w Trójcy osiąga miarę heroizmu człowieka, czy może więc być wzorem dla osobowych relacji ludzkich? Związek osób w Trójcy jest już widoczny w licznych słowach Jezusa – to zastrzeżenie wyrasta z perspektywy historiozbowczej – wszak jest to tematyka teologiczna i nie wspomaga naszej refleksji³¹. Cały czas bowiem mamy na uwadze Tróję metafizyczną, kategorię stosowną dla myślenia personalistycznego.

Ofiara. Skoro człowiek jest w stanie ofiarować dla drugiego i za drugiego własne życie, to poszukujemy odpowiednika tej ofiary w Trójcy. Co jedna osoba Trójcy może ofiarować drugiej? Życie? W wypadku Osób Trójcy rzecz o wiele wyższą – istnienie. Skoro osoba Boża, zgodnie z myśleniem substancjalnym, jest pełnym bytem, a jej istotą jest akt istnienia (subsystuje), to w akcie ofiarnym może drugiej osobie oddać to właśnie „życie”, czyli własne istnienie. Akt ten ma postać daru obejmującego wszystko – zarówno istnienie, jak i ukształtowane w nim bogate życie podmiotowe. Tym samym osoba oddaje wszystko – swoje myśli, wolę, uczucia, niezgłębioną gotowość miłowania i w wyniku tego spełnia ofiarę absolutną. Jest to więc „unicestwienie” siebie, które prowadzi do bycia w drugim, „przepelnienia” sobą drugiego, który przyjmuje ten osobowy dar. Drugi czyni to w stosunku do kolejnej osoby i jej z kolei powierza cały zasób swojego bytu. Takie obdarowanie oraz przywracanie do istnienia trwa w kręgu, wobec kolejnych osób. Każda daruje i jest obdarowana (podobnie jak we wcześniejszym społecznym rozwinięciu metafizyki osoby, gdzie każda osoba w relacji byłaby dawcą i zarazem biorcą). Istnienie posiadają wszystkie z osobna i wszystkie razem. Ten ruch bez początku i bez końca nie polega na następstwie, jest trwaniem. Osoby, oddając siebie pozostałym, mają coraz bardziej siebie. Są „coraz” bardziej w sobie, są w „coraz” większej pełni przez „napelnienie” innymi³².

Tak rozumiany ruch określić można stosowanym dość powszechnie w trynologii (różnie wykładanym) mianem-metaforą perychorezy (co etymologicznie znaczy „taniec w kole”). Osoba, która pozbawiła się samej siebie („unicestwiła” siebie), uzyskuje w sobie w tej relacji od innych zarówno innych, jak i wraz z nimi odzyskuje w całości siebie (w swym pierwotnym stanie). Jest to efektem miłości. Miłość sprawia, że chociaż osoby Trójcy dysponują jedyną Istotą-Istnieniem (Bożym), każda z nich ma to Istnienie dla siebie i zarazem wszystkie wspólnie posiadają je w sobie. Każda osoba istnieje swoim istnieniem, które jest tym samym istnieniem pozostałych osób Trójcy. Najgłębsza bytowa relacja sprawia, że istnienie każdej z osób nie wyodrębnia się z istnienia ich wszystkich (co zrozumiałe),

³¹ Jezus Chrystus – Druga Osoba Trójcy pozostaje w relacji do człowieka i personalistycznie świadczy o heroizmie czynu „na sposób ludzki”; nie odwołujemy się tu do szerszej wykładni teologicznej.

³² Zaznaczyć trzeba, że te osobowe wzajemne odniesienia, choć wyrażane w języku „czasowym”, są całkowicie pozaczasowe; mimo ich dynamiki nie mają następstwa, są trwaniem. W metaforze czasowej można powiedzieć, że są bez początku i bez końca, bez tego, co wcześniej, i tego, co później; dlatego stosowane niekiedy słowo: „przedwieczne” również nie wydaje się trafne). Mówiąc dalej w tekście o perychorezie, posługujemy się wyobrażeniem cyklu; w istocie relacje te są jednoczesne, momentalne.

jednak nie wynika to z substancjalnej jedyności Boga, ale – jak było powiedziane – z miłości, która potwierdza odrębność trojga i zarazem tworzy ich absolutną nierozdzielność. Moment pełni osobowego istnienia polega na tym, że osoba Istnienie jednocześnie darowuje i je otrzymuje. Przez miłość – wzajemne oddanie, darowanie i przyjmowanie aktu istnienia z całym podmiotowym zasobem kolejnych osób Trójcy – opozycja między jednym a trojgiem zanika, zanika też paradoks – Bóg jest „naprawdę” jeden i „naprawdę” w trzech Osobach.

Godność w Trójcy i w ludziach – podsumowanie. Nawiązując do wcześniejszego retorycznego pytania: czy miłość Boga dorównuje potędze, żarliwości i sile niekiedy „desperackiej” miłości ludzkiej, w oparciu o proponowaną tu refleksję trynitarną, stwierdzić możemy – Bóg okazuje się niedościgłym wzorcem ekstremalnych relacji międzyludzkich – bliskości i ofiarowania (cielesnego i duchowego). Graniczne relacje między ludźmi mają, przypomnijmy, charakter definitywny, ostateczny, nieodwracalny, prowadzą do najwyższej ofiary i pewnego typu „samounicestwienia”³³. Proponowana w tych rozważaniach koncepcja Trójcy rzuca światło na wszelkie te sprawy i ukazuje wyżyny godności, jakie zapewnić może osoba ludzka innej osobie. Chociaż przyjęty do porządkowania wywodu rygor haseł służy przede wszystkim strukturze informacyjnej tekstu, to w pewnym stopniu odsłania on również logiczną strukturę rozprawy. Oznaczone hasłami części gromadzą argumentację na rzecz odpowiedzi, czym jest godność osobowa i jaki jest jej najwyższy status. W kolejnych częściach przybliżone zostały ważne aspekty i wymiary zjawiska, powiązanie godności z innymi atrybutami osobowymi oraz pogłębienie rozumienia godności w kilku istotnych perspektywach teoretycznych.

Bibliografia

- Bolewski J., *Biała Bogini, Czarna Madonna... Maryjne światło w ezoterycznym odcieniu*, Warszawa 2005.
- Buttiglione R., *Myśl Karola Wojtyły*, przeł. J. Merecki, Lublin 1996.
- Chłodna-Błach I., *Personalizm w ujęciu lubelskiej szkoły filozofii. Personalizm egzystencjalny Mieczysława A. Krąpca* [w:] *Personalizm w nauce i kulturze. Studia i rozprawy*, red. ks. J. Jęczmień, P. Guzdek, A. Petryk, Lublin 2020.
- Crosby J.F., *Zarys filozofii człowieka. Bycie sobą*, tłum. B. Majczyzna, Kraków 2007.
- Gacka B., *Znaczenie osoby w teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Warszawa 2010.
- Gogacz M., *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1998.
- Krapiec M.A., *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1979.
- Krapiec M.A., hasło: *Godność* [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 15–17.
- Krapiec M.A., *Książka Kardynała Karola Wojtyły monografią osoby jako podmiotu moralności*, „Analecta Cracoviensia”, 1970, nr 5–6, s. 57–61.
- Merecki J., *Osoba i dobro. Szkice z filozofii i teologii osoby Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Lublin 2019.
- Mruszczyk M., *Człowiek w „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły*, Katowice 2010.
- Spaemann R., *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2001.

³³ W przeciwieństwie do osób Bożych, człowiek może dla innych oddać życie, nie może jednak oddać istnienia.

- Strzelecki R., *Homo ludens kultury współczesnej*, Bydgoszcz 2019.
- Strzelecki R., *Model badania podmiotowej sfery kultury współczesnej*, „Dydaktyka Polonistyczna”, 2021, nr 7 (16).
- Teinert Z., *Spór o naturę. Wokół konstytucji osoby w ujęciu Roberta Spaemanna*, Poznań 2003.
- Twarz innego*, red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, Kraków 1985.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, wyd. IV, red. T. Styczeń [i in.], Lublin 1986.
- Wojtyła K., „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, red. T. Styczeń [i in.], Lublin 1994.
- Wojtyła K., *Podmiotowość i „to co nieredukowalne” w człowieku [w:] „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń [i in.], Lublin 1994.

Dignity of a person – between the substantive and relational approach

Abstract

The article touches on the issue of dignity of the human person. The concept of dignity was adopted from Thomistic philosophy, where a person is perceived as a substance, but is also treated as a subject, transcending the world through the attributes of consciousness, freedom and love, and transcending society through the attributes of completeness, subjectivity of law and dignity. Dignity is considered both in the Thomistic context and in the context of Karol Wojtyła's anthropology. The article is dominated by a socio-cultural attitude. The attributes of a personal being are perceived as moments of interpersonal relations divided into the role of the giver and the role of the recipient of actions. In these relations, the dignity of the unconscious and involuntary people is contemplated. An important factor of dignity is incommunicability. Actions violating this property of a person were discussed. For a fuller understanding of human dignity, the context of the Holy Trinity was introduced. The relationships of persons in the Trinity constitute an unsurpassed model of personal human relations. In the Trinity there is a perfect harmony of substantiality and relationality, which is also the most perfect model of personal dignity. This creates the right context for the dignity-based understanding of all boundary situations – self-destruction and salvation, loss of life for the benefit of another, heroism and sacrifice. In the course of the reasoning, an attempt was made to organize the issue of dignity theoretically and methodologically.

Keywords: dignity, person, incommunicability, freedom, substance, relation, Holy Trinity

Ryszard Strzelecki, dr hab., prof. Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Absolwent KUL, ukończył studia z zakresu filologii polskiej, filozofii teoretycznej oraz teatrologii. W 2001 r. uzyskał stopień naukowy doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa o specjalnościach: historia literatury i wiedza o teatrze. W latach 2002–2004 był prof. UR i prof. WSSG w Tyczynie, gdzie jednocześnie pełnił funkcję dziekana Wydziału Socjologicznego. Od roku 2004 jest prof. UKW w Bydgoszczy, przez lata kierował tam Zakładem Teorii Literatury i Wiedzy o Sztuce, zaś od 2019 r. pracuje na Wydziale Nauk o Kulturze i pełni funkcję przewodniczącego Radu Naukowej Wydziału. Zajmuje się literaturą i kulturą chrześcijańską, zaś drugi obszar jego badawczych zainteresowań obejmuje antropologię literacką i kulturoznawczą, rozważaną w perspektywie filozoficznej, teologicznej i w kontekście innych nauk. Zarówno w pracach badawczych, jak i w zakresie kształcenia kadr współpracuje z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim oraz Uniwersytetem Rzeszowskim. Publikacje książkowe z lat ostatnich: *Homo ludens kultury współczesnej* (2019) oraz *Ku antropologii zabawy. Teoria statusowo-transformacyjna* (2020). W latach 2010–2017 redagował cztery monografie naukowe zawierające badania własne, współpracowników oraz doktorantów, poświęcone tematyce kulturowej i antropologicznej.