

Krzysztof O. Charamsa

Tomaszowa definicja osoby i jej aktualność w myśli współczesnej

Collectanea Theologica 75/4, 49-62

2005

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KRZYSZTOF O. CHARAMSA, RZYM

TOMASZOWA DEFINICJA OSOBY I JEJ AKTUALNOŚĆ W MYŚLI WSPÓŁCZESNEJ

Wprowadzenie

Pytanie o to, czy jeszcze jest aktualna Tomaszowa definicja osoby, nurtuje wielu współczesnych. Czy można we współczesnym świecie mówić językiem św. Tomasza z Akwinu o osobie, wobec wciąż nowych problemów etyki i bioetyki, wobec nowożytnych prądów myślowych i szkół filozoficznych?

Z jednej strony, bowiem, mamy Tomaszową definicję osoby, która jest dobrze znana jako dziedzictwo *perennis* tradycji filozoficznej, i jak mogłoby się wydawać, jako niezachwiany element *recta ratio*.

Z drugiej strony, mamy przed sobą współczesny świat, który wydaje się generalnie nie podzielać tego kierunku myślenia, przemierzając wciąż nowe ścieżki w próbach rozwiązywania problemów osoby. W tej refleksji chciałbym więc spojrzeć na Tomasza i jego definicję osoby, mając w tle myśl współczesną, którą chcę spojrzeć oczyma samego Tomasza.

Osoba – substancją samoistniejącą...

Dobrze znana jest definicja osoby, jaką pozostawił św. Tomasz z Akwinu: osobą jest byt samoistniejący rozumnej natury; „*persona est intellectualis naturae individua (vel incommunicabilis) subsistentia*” (por. *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3¹). Definicja ta nie by-

¹ Na tema osoby w nauczaniu Tomasza, zob. O. N. Derisi, *La persona, su esencia, su vida y su mundo*, La Plata 1950; U. Degl'Innocenti, *Il problema della persona nel pensiero di s. Tommaso*, Roma 1967; E. Hufnagel, *Thomas von Aquin. Das Geheimnis der Person (Summa Theologica I, 29, 1-3)*, Stuttgart 1949; O. Schweizer, *Person und hypostatische Union bei Thomas von Aquin*, Freiburg 1957, a także jedna z ostatnich syntez filozoficzno-historycznych na temat pojęcia osoby u Tomasza: J. A. Lombo, *La Persona en Tomás de*

ła abolutnym wynalazkiem Tomasza. On raczej wypełniał wiernie słowa Kanta, jeszcze przed ich wypowiedzeniem przez filozofa z Königsbergu: „Jeśli ktoś chce być odkrywcą, stara się być pierwszym, ale jeśli szuka tylko prawdy, wtedy szuka poprzedników”.

W kwestii osoby Tomasz miał wielkich poprzedników. Jednym z nich był Boecjusz i jego definicja: „Rationalis naturae individua substantia”². Akwinata nie był też pierwszym, który zdał sobie sprawę, że definicję Boecjusza trzeba poprawić: taką poprawkę postulował już Ryszard od Świętego Wiktora. Jednak jako pierwszy znalazł sposób na właściwą naprawę. Osoby boskie, które pojmowano dotąd w kategorii *substantia individualis* („substancja jednostko-

Aquino. Un estudio histórico y sistemático, Series Philosophica Dissertationes 1, Roma 2001 (por. moja recenzja w *Angelicum* 2/2004, s. 469-471). W teologii Osób Trójcy dysponujemy natomiast pracą: H. C. Schmidbauer, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, Münchener Theologische Studien: II, Systematische Abteilung 52, St. Ottilien 1995. Wśród licznych artykułów wspomnijmy jedynie kilka zasługujących na uwagę: M. Schiltz, *La notion de personne d'après s. Thomas*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 10/1933, s. 409-426; S. Cuesta, *La „ensidad” y la „racionalidad” como constitutivos de la persona*, *Pensamiento* 3/1947, s. 59-76; A. Malet, *La synthèse de la personne et de la nature en la théologie trinitaire de saint Thomas*, *Revue Thomiste* 54/1954, s. 483-522; 55/1955, s. 43-84; W. Kluxen, *Anima separata und Personsein bei Thomas von Aquin*, w: W. P. Eckert, *Thomas von Aquin. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte*, Mainz 1974, s. 96-116; T. Klimski, *La définition de la personne. Trois etapes dans l'histoire: Boèce, Thomas d'Aquin, Kant*, *Journal Philosophique* 3/1985, s. 108-114; R. Kalika, *Définition de la personne chez Saint Thomas d'Aquin*, *Journal Philosophique* 6/1986, s. 1-30; H. La Plante, *Person and Thomism*, *The Modern Schoolman* 63/1986, s. 193-215; H. Seidl, *The concept of person in St. Thomas Aquinas. A contribution to recent discussion*, *The Thomist* 51/1987, s. 435-460; E. Schokenhoff, *Personsein und Menschenwürde bei Thomas von Aquin und Martin Luther*, *Theologie und Philosophie* 65/1990, s. 481-512; V. Rodrigues y Rodrigues, *Estructura metafísica de la persona humana*, w: *Acti del IX Congreso Tomístico Internacional*, t. III, *Studi tomistici* 42, Città del Vaticano 1991; M. Brown, *Saint Thomas Aquinas and the Individuation of Persons*, *American Catholic Philosophical Quarterly* 65/1991, s. 29-44; C. F. J. Martin, *Tomás de Aquino y la identidad personal*, *Anuario Filosófico* 26/1993, s. 249-259; B. Kible, *Substanz und Person bei Thomas von Aquin*, w: P. Koslowski, R. Löw, R. Schenk (red.), *Philosophie und Religion. Jahrbuch des Forschungsinstituts für Philosophie, Philosophie und Religion* 5, Hannover 1993, s. 102-120.

² Por. Boecjusz, *De duabus naturis et una persona*, cap. 3: *Differentia naturae et personae*: PL 64, 1343 C. Dla minimum odniesienia do dyskusji dotyczącej Boecjusza, zob. E. Dussel, *La doctrina de la persona en Boecio: solución cristológica*, *Sapientia* 22/1967, s. 101-126; H. Seidl, *Metaphysische Erörterungen zu Boethius' Person-Definition und ihre Auslegung bei Thomas von Aquin*, *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 30/1985; M. Lutz-Bachmann, „Natur” und „Person” in den „*Opuscula Sacra*” des A. M. S. Boethius, *Theologie und Philosophie* 58/1983, s. 48-70; B. Wald, „*Rationalis naturae individua substantia*” – Aristoteles, Boethius und der Begriff der Person im Mittelalter, w: J. A. Aertsen, A. Speer (red.), *Individualum und Individualität im Mittelalter*, *Miscellanea Mediaevali* 24, Köln 1996, s. 371-388.

wa”), wyraził przez pojęcie *relatio subsistens* („relacja samoistniejąca”), inspirując się przede wszystkim myślą teologiczną św. Augustyna z Hippony, i tak uchronił całą (Boecjuszową) definicję od ryzyka „surowości”, jakie mogła powodować „substancja”.

Można powiedzieć, że dla Tomasza osoba pozostała substancją, ale w tym sensie, że wydobyl z definicji to, że ona jest bytem, który nie istnieje w innym bycie, jako przypadłość; jest samoistniejąca, czyli istnieje sama przez się. To jest nieodzowna baza dla godności i wielkości osoby, której nikt jej nie może pozbawić.

Św. Tomasz zdał sobie jednak sprawę, że jeśli osoba jest substancją, to gdyby tak ją rozumieć także w Bogu, doszłoby się do tryteizmu i zaprzeczyło Pismu Świętemu i doktrynie wiary. Dlatego też Akwinata rozróżnia w koncepcji substancji dwa momenty:

– moment istoty natury (*quidditas*), tj. rzeczywistość odpowiadająca na pytanie „co to jest?”, i

– moment istnienia, co więcej, samoistnienia, tj. rzeczywistość istniejąca przez siebie samą, jako podmiot, *suppositum*. Poziom osobowy, czyli ten, na którym mamy do czynienia z osobą, należy do *suppositum*, a pytanie nie brzmi już „co to jest?”, ale „kto to jest?”³

Zostaje ocalone, a zarazem udoskonalone, substancjalne znaczenie osoby ludzkiej, a przez to ocala się realizm rzeczywistości. Inaczej każdy element, który składa się na osobę można by zidentyfikować z nią samą, albo brak jakiegoś elementu mógłby przesądzić o końcu osoby. Takim elementem osobowym jest np. pamięć, ale to nie znaczy, że jesteśmy zlepkiem tego, co zapamiętaliśmy, a i gdyby ją bezpowrotnie stracić, na mocy Tomaszowej definicji nie przestaje się być osobą, co więcej, wtedy osoba wymaga jeszcze więcej szacunku i troski od wszystkich innych osób.

Z drugiej strony, trzeba zauważyć za Tomaszem, że owo istnienie – *subsistentia – in se* („w sobie”) i zarazem *per se* („przez siebie samego”) osoba ludzka nie ma *da se*, z samej siebie – jak mówili scholasty-

³ Klasyczny przykład, jaki podaje Tomasz w celu rozróżnienia dwóch momentów to „człowieczeństwo”, jako istota, natura, *essentia*, i sam „człowiek”, który określa konkretny podmiot istniejący, czyli osobę (STh I, q. 29, a. 2). Tak jakby mówić o wolności, świadomości, relacjach, komuniowaniu, o *psyche*, języku, kreatywności; to wszystko należy oczywiście do natury osobowej (i tylko do osobowej), ale do natury; nie może być utożsamione z pojęciem osoby, w taki sposób, że osoba mogłaby być zdefiniowana jako wolność, albo jako świadomość własnego ja itd. Tak więc *substantia* Boecjuszowa musi być interpretowana jako *subsistentia* Tomaszowa, ale w ten sposób ponieważ ona sama zostaje ocalona, nie przekreślona.

cy – *inseitas* i *perseitas*, nie jest *aseitas*, która to właściwa jest tylko Bogu osobowemu. Bowiem istnienie w sobie i przez siebie nie jest jeszcze bytem, który ma się z siebie samego. Człowiek jako osoba więc, nie jest bytem sam z siebie, ale ma byt, ma *esse subsistens*, bo otrzymał go od tego, który jest *ipsum esse subsistens* (*STh* I, q. 44, a. 1).

W tej zależności można już dostrzec pierwszą relację, jaka łączy Boga i człowieka. To nie człowiek jest głównym nośnikiem relacji, ale raczej Bóg relację nawiązuje i wpisuje w człowieka. Relacjonalność bardziej niż być elementem konstytucjonalnym osoby ludzkiej, znajduje się po stronie Boga, bo tylko On ma sam z siebie całe bogactwo relacji identycznych z Jego Trzema Osobami. To, co w człowieku jest relacjonalnością, to raczej cień tego, co Bóg ma sam z siebie. Po drugie, jak wspomniałem, całe człowiecze bycie osobą pochodzi od kogoś innego, dane jest z Bożego nieskończonego jestestwa osobowego, z Absolutu; czyli to przede wszystkim Bóg jest dla Tomasza prawdziwą i podstawową tajemnicą Osób, a dopiero potem człowiek. A taka pewność nadaje całemu Tomaszowemu myśleniu kierunek – dokładnie odwrotny do tego współczesnego nam – najpierw teologia Osób, potem antropologia *personae*.

... natury intelektualnej

Także drugi człon definicji osoby, *natura rationalis* („natura rozumna”) Tomasz odczytał w szerszej perspektywie od tej Boecjuszowej, jako *intellectualitas* (*STh* I, q. 29, aa. 1-2). Nie chodziło mu tylko o tę ważną część osoby, jaką jest umysł, rozum (albo tylko mózg), ale o naturę intelektualną, która właściwa jest Bogu – Absolutowi, o tym wiedział już Arystoteles⁴ – i duszy człowieka (*anima rationalis*), o tym też pisał już filozof.

Dlatego też – na mocy natury – Tomasz tłumaczy przymiot substancji osobowej – *individua* – jako *incommunicabilis* (albo *subsi-*

⁴ Myślę, że wpływ Arystotelesa na dojrzałą definicję osoby u Tomasz był znacznie większy niż się wydaje specjalistom; por. E. Gilson, *Le Thomisme. Introduction a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1947², s. 420; te nż e, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1944², cap. X. Jeśli definicja osoby (*perfectissimum – dignissimum in tota natura*) jest ugruntowana na mniej doskonałej definicji Boecjusza (*rationalis naturae individua substantia*), to wydaje się, że jest zakorzeniona równie silnie w myśli filozofa, w filozofii, a raczej w metafizyce Arystotelesa (którą z upodobaniem odkrywają współcześni komentatorzy jako prawdziwą teologię Arystotelesową jeśli pomyśleć o 12 księdze *Metafizica*). Wydaje się, że owo zakorzenienie w arystotelizmie nie przekreśla nie z tej epokowej nowości, jaką jest chrześcijański wywnalazek osoby, jak naucza o tym w sposób

stens), to znaczy, m.in., że byt osobowy istniejący sam w sobie (*STh* I, q. 29, a. 3)⁵ także sam z siebie zdolny jest do działania, a to jest wyraz wielkiej pełni życia, autonomii wobec całego stworzenia. Oto wartość zależności od Stwórcy i podobieństwa osobowego do Niego.

Ale czy dziś można jeszcze w ten sposób definiować osobę, jako substancję samoistniejącą intelektualnej natury? Kiedy przyzwyczailiśmy się słyszeć, że osoba to całokształt relacji, jakie się formuje z innymi ludźmi. I tak pewne nurty personalizmu, filozofii dialogu czy fenomenologii krytycznie patrzą na osobę w definicji Tomasa, posądzonej o ontologiczną skostniałość, o indywidualizm, o zamknięcie na relację. Dziś osoba wydaje się stawać (tj. powstawać) w dynamicznym procesie historii. Według Jürgena Moltmanna⁶ taka nowa definicja osoby dotyczy także Boga i personalizm trynitarne kalwińskiego teologa, prowadzi do skrajności, w której osoby tak ludzkie jak i Boskie są tylko procesem historycznym i relacyjnym, a nie wieczną – w Bogu – rzeczywistością. Są jedynie s t a w a n i e m s i ę, ale nie b y t e m. Definicja Tomasa takie błędy uprzedziła wyrażając pełnię jestestwa, doskonałość bytu tego co najszlachetniejsze w całym stworzeniu.

Osoba czy osobowość

Według Tomasa, osoba jest bowiem rzeczywistością metafizyczną: „Naturą rozumną w najwyższym stopniu jednostkową”. Dlatego

uroczysty encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio*, gdzie czytamy: „Istnieje też aspekt obiektywny, dotyczący treści filozofii: Objawienie ukazuje wyraźnie pewne prawdy, których rozum być może nigdy by nie odkrył, gdyby był zdany na własne siły, choć nie są one niedostępne dla jego naturalnego poznania. Należą do tej dziedziny takie zagadnienia, jak pojęcie Boga Stwórcy osobowego i wolnego, które odegrało tak znaczną rolę w rozwoju myśli filozoficznej, a zwłaszcza filozofii bytu. W tej sferze mieści się także rzeczywistość grzechu, tak jak jawi się ona w świetle wiary, która pomaga poprawnie ująć w kategoriach filozoficznych problem zła. Także koncepcja osoby jako istoty duchowej jest szczególnie oryginalnym wkładem wiary: chrześcijańskie orędzie godności, równości i wolności ludzi bez wątpienia wywarło wpływ na nowożytną refleksję filozoficzną” (nr 76).

⁵ Por. J. F. Crosby, *The incommunicability of human persons*, *The Thomist* 57/1993, s. 403-442; tl. wł. C. Caffarra, *L'incommunicabilità della persona umana*, *Anthropotes* 2/1993, s. 159-187. J. F. Crosby, *The Selfhood of the Human Person*, Washington D. C. 1997.

⁶ Teolog urodzony w 1926 r., który najwięcej napisał o Trójcy w protestantyzmie XX w.; zob. J. Moltmann *Der gekreuzigte Gott*, 1972, tenże, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, 1980. Według Moltmanna trzeba rozdzielić osobę od relacji. W Bogu nie ma *relatio subsistens*, ale i Bóg musi ukonstytuować swoje relacje z innymi w procesie historii zbawienia, a dokładniej czyni to w wydarzeniu krzyża.

też musi być odróżniona i nie może być zrównana z elementami osobowości, które uczestniczą w procesie stawania się, poddane są osobowej realizacji człowieka⁷. Nowożytnie nauki zgłębiły wiele takich elementów: świadomość i samoświadomość, wolność, odpowiedzialność itd. Ale to nie znaczy, że mogą one zastąpić samo pojęcie osoby. Raczej wymagają jeszcze bardziej rygorystycznego rozróżnienia między *persona* a *personalitas*, między osobą a osobowością.

Trzeba rozróżnić – według Tomaszowych zasad – przede wszystkim osobowość psychologiczną. Może być ona uznana za sumę energii psychicznych właściwych danemu indywiduum, według nowożytnej psychologii eksperymentalnej. Jest to element ważny, ale nie ostatecznie definiujący osobę (tj. decydujący o osobie). Dlatego trzeba rozróżnić między osobą a jej świadomością czy autoświadomością, która określa właśnie osobowość psychologiczną.

Tak samo, osoba nie może być zidetyfikowana ze swoją wolnością. Wolność określa osobowość moralną. Określa byt odpowiedzialny, który to ukazuje się jako wolny. I wolność, i świadomość to raczej efekty i znaki bycia osobą, które nie mogą same z siebie wyrazić przyczyny bytu osobowego i jego najgłębszej natury, należącej do porządku metafizycznego.

Definicje osobowości psychologicznej czy moralnej nie mogą zastąpić tej metafizycznej, która określa to, przez co dany podmiot myślący jest podmiotem. W łacinie scholastyków fundament ten to *personalitas* (jako byt osobowy, jako bycie osobą), która kiedyś stanowiła pewnie jedyny termin odnoszący się bezpośrednio do *persona*, tak że mogły być używane zamiennie. Dziś *personalitas* psychologiczna oznacza to, przez co podmiot ma świadomość siebie, a *moralna* to, przez co jest on wolny i odpowiedzialny. Nie można więc dziś nie rozróżniać *persona* i *personalitas*.

Tak uczyłby Tomasz: jego rozróżnienia w tym względzie nie były słownymi gramami, ale raczej wolą zapewnienia porządku refleksji i nauki, zachowania rygoru myślenia o osobie. Dziś tak już często, niestety, nie jest.

Poprzeszanie na jednym tylko, ale autorytatywnym przykładzie, odczytanym w świetle metody Tomaszowej. W wielkim dziele XX w., jakim jest niemiecki *Lexikon für Theologie und Kirche*, w dru-

⁷ Por. R. Garrigou-Lagrange, *De Deo Trino et Creatore. Commentarius in Summam theologicam S. Thomae (Ia, q. XXVII-CXIX)*, Torino-Paris 1944, s. 107.

gim wydaniu – z 1963 r. – znajdowało hasło „osoba” (*Person*)⁸. W ostatnim wydaniu tego szacownego leksykonu, termin „osoba” (*Person*) jest już wsparty synonimem, słowem pomocniczym, *Personalität*⁹. Dwie są możliwości zrozumienia takiego przypisku: klasycznie „byt osobowy” (*das Personsein*) albo „osobowość” (*die Persönlichkeit*)¹⁰ – by pozostać przy mowie, która nie była dla Tomasa *Muttersprache*, ale dla współczesnej teologii jest nieodzowna.

Zrównanie dwóch terminów: „osoba” / „osobowość” (*Die Person, das heisst die Persönlichkeit*), nie wyraża już Tomaszowej koncepcji osoby, bo ona nie może być zidentyfikowana z tym, co dziś rozumie się przez osobowość (psychologiczną czy moralną). Pójdźmy tropem metody i sposobu myślenia Tomasa pośród problemów współczesnych: on powiedziałby *in primis distingo*. I tak osobowość (niemieckie *Persönlichkeit*) ma dwa znaczenia, po pierwsze znaczy osobistość. Osobistość to osoba, która jest ogólnie znana, bo zapewniła sobie takie miejsce w społeczności ludzkiej¹¹. W tym sensie, np., Ojciec Święty jest osobistością w pełni tego słowa znaczeniu: on jest taką pełną podziwu osobistością dla świata. Można by, tropem Tomaszowej sztuki kaznodziejskiej, powiedzieć, że Bóg jest taką osobowością, która przerasta nieskończenie wszystkie inne.

Ale Tomasz kontynuowałby swoje rozróżnienie, bo „rozróżnić” znaczy dla Tomasa oczyścić nie tyle odpowiedź, ile już samo pytanie, sam problem.

Owa osobowość (*Personalität* w sensie *Persönlichkeit*) może być rozumiana też jako charakter osoby, którego część jest w nas od urodzenia, a część w drugiej naturze zostaje uformowana przez zdobycie tego wszystkiego, co Tomasz nazywa *habitus*, rozwijając cnoty albo wady¹².

⁸ LThK² 8, s. 287-292 (A. Halder, A. Grillmeier, H. Erharter). Porównać można hasło w *Enciclopedia Cattolica*, t. IX, Città del Vaticano 1952, s. 1226-1236, gdzie włoski tomista C. Fabro, przygotował wyjaśnienie terminu *Persona*, by po hasle *Personalismo*, porwócić z wyjaśnieniem terminu *Personalità*.

⁹ LThK³ 8, s. 42-66 (A. G. Wildfeuer, G. Greshake, A. Rinnerthaler).

¹⁰ Por. *Personalität* w: *Wahrig Deutsches Wörterbuch: Person i Persönlichkeit, tamże*.

¹¹ Anglicy i Amerykanie powiedzieliby pewnie coś w rodzaju VIP: *Very Important Person*, a nasi sąsiedzi dodaliby *eine wichtige Persönlichkeit (wichtigsten Repräsentanten des Staates, bekannte Persönlichkeiten unserer Stadt* itp.), Włosi *personaggio importante*, Francuzi *personaje*, a Hiszpanie *personaje*.

¹² Na ten temat z punktu widzenia osoby, zob. A. Sanchís Quevedo, *La persona, principio integrador de la moral. El prólogo de la Segunda parte de la Suma teológica*, Ciencia Tomista 117/1990, s. 249-260.

Otóż Bóg chrześcijan nie jest trzema Osobami w tym znaczeniu osobowości charakterologicznej.

Osoba czy postać

Do tych dwóch znaczeń – osobistość i charakter – trzeba dodać trzecie, o którym Włosi powiedziliby *personaggio*, czyli bohater, np. powieści *Ogniem i mieczem*, albo lepiej bohater komedii czy tragedii greckiej: Antygona jest taką *Hauptfigur* jednej z tragedii Sofoklesa. Jest to *die Gestalt* – postać dramatu, który rozgrywa się nie w rzeczywistości, ale na scenie w starożytnej Grecji przy użyciu masek – z czym wiąże się cała przygoda *propospon*¹³. Nie trzeba wyjaśniać, ile niesie to w sobie nowych problemów i prostych tylko skojarzeń z historią terminu „osoba”.

Dziś Osoby Boskie są czasem rozumiane jako osobowości, a czasem nazywane także takimi postaciami Boskiego dramatu – jak uczy szwajcarski teolog Hans Urs von Balthasar, kiedy w swoim dramacie historii zbawienia, w prawdziwej *Theodramatik*¹⁴ widzi w Chrystusie ową *Gestalt*, postać *par excellence*, formę Osoby... Taką osobą/postacią dramatu jest i Maryja, i Kościół, i Duch Święty, i każdy powołany¹⁵. Ale tu widzimy, jak bardzo oddaliliśmy się od klasycznej – Tomaszowej definicji osoby. Osoba jest dziś kojarzona z różnymi znaczeniami, które przywołują na myśl rozmaite elementy osobowe, a nie dotykają tego, co jest sednem osobowego bytu.

¹³ Zob. M. Nédoncelle, *Propospon et Person dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique*, *Revue des Sciences Religieuses* 22/1948, s. 277-299; tenże, *Remarques sur l'expression de la personne en grec et en latin*, *Revue des Sciences Religieuses* 39/1965, s. 34-47; E. Lohse, *Prósopon*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 6, Stuttgart 1964, s. 769-781; C. J. De Vogel, *The Concept of Personality in Greek and Christian Thought*, w: J. K. Ryan (red.), *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, t. 2, Washington 1963, s. 20-60; tenże, *Hat das vorchristliche griechisch-römische Denken keinen Begriff der „Person“ gekannt? w: Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*, t. 5: *Problemi metafisici*, *Studi tomistici* 14, Città del Vaticano 1982, s. 382-386; R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, *Il pensiero classico* 3, Firenze 1958; M. Pohlenz, *Der hellenische Mensch*, Göttingen 1974.

¹⁴ Zob. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. II: *Die Personen des Spiels. 1. Teil: Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976; t. III: *Die Personen des Spiels. 2. Teil: Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1998².

¹⁵ Zob. H. von Mühlen, *Una Mystica Persona: Eine Person in vielen Personen*, Paderborn 1967².

Silą definicji Tomasza było to, że mogła być odniesiona do Boga, do człowieka i do anioła jednocześnie. I to właśnie doktryna tomistyczna jest ostatnim pewnie momentem historii teologii, gdy w stosunku do tych trzech podmiotów można użyć tego samego słowa – *persona*. Później, pod wpływem rosnącej świadomości osobowości ludzkiej, definicja osoby zmienia się i być może dziś to, kim jest osoba w człowieku, nie może już być przeniesione *per analogiam* na Boga...

Jeśli dziś przez osobę rozumiem osobowość, to przypisując to nowe pojęcie do obrazu Boga, jestem nie tylko daleki do Tomasza, ale wydaje mi się, że zaczynam się oddalać od prawdy doktryny wiary: osobowość odpowiada raczej naturze boskiej, a nie trzem Osobom. Antyczny modalizm Ariusza jest w tej kwestii swoistym paradygmatem i przestrogą, współcześnie dając się dostrzec choćby u Karla Bartha.

Problem otwarty

Problem pozostaje otwarty¹⁶. Mamy dziś takie znaczenia osoby, które nie pozwalają w żadnej mierze zaaplikować się do tajemnicy Boga, a które istnieją nie tylko w mentalności, ale i w pełni respektowanej filozofii. Może rzeczywiście dojść do sytuacji dramatycznej, gdy teolog będzie używać słowa, które przez ogół nie jest zrozumiałe, albo zostaje rozumiane inaczej. Podzielam zatroskanie współczesnych przed niebezpieczeństwem takiego rozminięcia się i nagłą koniecznością szukania rozwiązań, co wielu skłoniło, niestety, do porzucenia tomistycznej definicji. Może bowiem dojść od sytuacji, że skłaniając się ku współczesnym zdolnościom odbioru, zaprzeczy się prawdziwej doktrynalnej wiary. Wobec tego, czy jest jeszcze aktualna Tomaszowa definicja osoby?

Wydaje się, że w Bogu jest nie do zastąpienia nowymi koncepcjami. Wciąż jeszcze lepiej starać się wyjaśniać naszym współczesnym sens antycznych formuł udoskonalonych przez Tomasza, niż konstruować nowe formuły, które nie potrafią uniknąć błędów, jakie

¹⁶ Otwartość nie oznacza przy tym tylko formalnego stwierdzenia braku wiążącej odpowiedzi, która oby wszystkich usatysfakcjonowała. Otwartość to *proprietas* bardziej pozytywna i może być określeniem systemu Tomasza. Rozumiem przez nią taką myśl, która zdobywszy zasady podstawowe, *principii metafisicae*, normy rzeczywistości, jest w stanie przyjąć każdą nowo odkrytą prawdę.

formuły antyczne zdołały utrzymać z daleka¹⁷. A w człowieku? Pojęcie osoby dla człowieka?

Spojrzenie wstecz

By odpowiedzieć na to pytanie – i podejmować wezwania terażniejszej i przyszłej – musimy cofnąć się do historii. Otóż dzisiejsza dyskusja filozoficzna i teologiczna wokół osoby, ma za sobą personalizm. Jak uważał Paul Ricoeur ma ona za sobą nie tylko narodziny, ale i zmierzch personalizmu¹⁸. Według francuskiego filozofa – a potwierdzają to najnowsze badania – personalizm zaczął umierać, bo nie podołał w walce o definicję, o zdefiniowanie pojęć. Natomiast osoba powraca, bo jest najlepszym kandydatem do dysput prawniczych, politycznych, społecznych, ekonomicznych. My dodalibyśmy: do batalii filozoficznych i teologicznych. Według Ricoeura ów schyłek wynika z samej natury personalizmu¹⁹; zabrakło w nim bowiem filozoficznego, a dokładniej metafizycznego, ugruntowania pojęcia osoby²⁰. Nie było w nim jednoznacznego odnalezienia gwarancji tożsamości osobowej. To różni personalizm od tomizmu, bo Tomasz szukał przede wszystkim gwarancji identityczności i niepowtarzalności osoby.

Myślę, że właśnie dlatego najlepsze nurty personalizmu, które przeżyły mimo „wyroku” wydanego przez Ricoeura, to personalizm

¹⁷ Por. B. Mondin, *La Trinità, mistero d'amore. Trattato di teologia trinitaria*, Nuovo corso di teologia dogmatica 3, Bologna 1993, s. 239. W celu syntetycznej wizji rozwoju samego pojęcia osoby zob. A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Contributi Teologici, Roma 1996²; por. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Freiburg i. B.-Basel-Wien 2002; C. von Schönborn, *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*, Fribourg 1988.

¹⁸ P. Ricoeur, *Meurt le personnalisme, revient la personne Lectures 2. La contrée des philosophes*, sez. *La personne*, Paris 1992. Idee tam naszkicowane szerzej zob. t e n ż e, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990. Znana jest dobrze droga Ricoeura. Wspomniany artykuł zamieścił w czasopiśmie „Esprit” po śmierci Emanuela Mouniera w 1983 r., w swoim czasie założyciela nie tylko tego pisma „Esprit”, ale całego kierunku myśli, który ten organ miał wyrażać. Otóż Ricoeur, który wcześniej wzrastał przy Mounierze, deklaruje śmierć tego kierunku myślenia: śmierć personalizmu.

¹⁹ Por. także E. Berti, *Il dibattito sull'identità personale nella filosofia contemporanea*, w: A. Pavan (red.), *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea*, Persona 1, Bologna 2003, s. 35-47.

²⁰ Pamiętać trzeba, że teologia „doskonała” – *perfecta* – koniecznie wymaga najpierw metafizyki, jak to przypominał swoim współczesnym Francisco Suárez, *doctor eximius*, genialny ojciec scholastyki baroku, i poniekąd ojciec naszej nowożytnej epoki ze wszystkimi jej problemami.

chrześcijański takich mistrzów jak Jacques Maritain²¹ czy Karol Wojtyła²². Oni nie pozostali przy samym tylko personalizmie, ale starali się budować go opierając się na systemie Tomasza²³, obaj chcieli być także tomistami – jak się wydaje – właśnie z powodu aktualnej wciąż Tomaszowej definicji osoby, czyli z potrzeby mocnej bazy metafizycznej dla osoby, bez której spekulacje po pewnym czasie umierają. Personalizmy, które chciały przeżyć jako sposoby silnego myślenia, szukały punktu odniesienia u Tomasza i to może być dla nas lekcja historii.

Jeszcze jeden krok wstecz

By zilustrować odpowiedź na nasze pytanie o aktualność Tomaszowej definicji osoby, trzeba postąpić o jeszcze jeden krok wstecz, powracając do historii.

Prawdziwy huragan w filozofii osoby spowodował John Locke (1632-1704). Empiryk angielski był przekonany w swoim *Eseju o rozumie ludzkim* (*An Essay on Human Understanding* 1690)²⁴, że osoba ludzka to „autoświadomość”, że należy ją zrównać z jej świadomością siebie. Jego jedyną trudnością było to, co stało się poniekąd też problemem personalizmu. Nie umiał odnaleźć gwarancji jestestwa samej tożsamości osoby. Mogła ona znajdować się w świadomości albo pamięci podmiotu. Ale kto tę pamięć nieszczęśliwie stracił, tracił w ten sposób swoje racje bycia osobą.

²¹ J. Maritain, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris 1936; zob. tenże, *La personne et le bien commun*, Paris 1947, w: tenże, *Oeuvres complètes IX*, Fribourg, 1990, s. 169-237.

²² Do klasyki należą dziś *Osoba i czyn, Miłość i odpowiedzialność*. Włoski czytelnik doczekał się ostatnio kompletnego, i powiedziałbym, krytycznego wydania dzieł K. Wojtyły, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Il Pensiero occidentale, Milano 2003, co godne jest naśladowania.

²³ Sama kwestia personalizmu u Tomasza albo personalizmu tomistycznego była i jest jeszcze dość żywo dyskutowana, por. E. B a i l l e u x, *Le personalisme de S. Thomas en théologie trinitaire*, Revue Thomiste 61/1961, s. 28-34, a przede wszystkim G. E m e r y, *Essentialisme ou personalisme dans le traité de Dieu chez saint Thomas d'Aquin?* Revue Thomiste 98/1998, s. 5-38. Zob. także J. E n d r e s, *Thomasischer Personbegriff und neuzeitlicher Personalismus*, w: W. P. E c k e r t (red.), *Thomas von Aquin. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte*, Walberberger Studien 5, Mainz 1974, s. 117-143; E. F o r m e n t, *El personalismo de santo Tomás*, Sapientia 45/1990, s. 277-294. Wśród ostatnich publikacji na ten temat: Th. D. W i l l i a m s, *What is Thomistic Personalism?* AlphaOmega 2/2004, s. 163-197.

²⁴ Tekst z podstawowym komentarzem można znaleźć w P. H. N i d d i t h (red.), *J. Locke: Essay concerning Human Understanding (1690)*, Oxford 1975 (tł. pol. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. J. G a w e c k i, t. I-II, Warszawa 1955).

Problem jest jeszcze poważniejszy w wydaniu Davida Hume'a. W swoim *Traktacie o naturze ludzkiej* (*A treatise of human nature* 1739)²⁵, pół wieku po dziele Locke'a, musiał w sceptycyzmie zadeklarować, że osoba to „zbiór jej wyobrażeń”, co nie mogło wyrazić nic innego, jak tylko zaprzeczyć tożsamości osobowej. Świadom był niemożliwości rozwiązania problemu osoby. Powód u obu myślicieli nowożytności był ten sam. Gdy Locke uważał jeszcze substancję za coś tajemnie niezrozumiałego i niedostępnego, Hume, bardziej konsekwentnie, całkowicie ją po prostu negował.

Bez odpowiedniego pojęcia substancji, bez zakorzenienia w niej problemu osoby ludzkiej, kwestia ta nie może być rozwiązana, i tożsamość osoby prędzej czy później musi płacić wysoką cenę tego braku. W sednie sprawy problemem pozostaje „substancja dla osoby” – jako – *subsistentia personae*, jak powiedziałby św. Tomasz. Gdy tej zabraknie, system, który nawet z najszlachetniejszych pobudek uczy o osobie ludzkiej bez jej zakotwiczenia w substancji samostniejącej, z czasem zaczyna ginąć.

Persona tak, ale nie bez substantia & subsistentia

To wszystko daje się dziś dostrzec nie tylko na abstrakcyjnej drodze spekulacji naukowych, nie tylko w dyskusji o Bogu, ale w fenomenach, wokół których toczy się zacięta dyskusja, takich jak dziecko w łonie matki, które według pewnych teorii relacjonalistycznych, jako nowy byt ludzki zaczyna istnieć dopiero wtedy, gdy zostanie zaakceptowane, czyli gdy nawiąże się jego relacja z drugą osobą, w tym przypadku z matką. Jednak dopóki ona psychologicznie odrzuca myśl o pomostwie – mówią pewni filozofowie – dopóki nowy człowiek nie jest zaakceptowany, dopóty on nie istnieje, czyli może być „zlikwidowany”, zabity przez aborcję. Albo starzec w stanie wegetacyjnym, któremu przez eutanazję chce się „pomóc”, zabijając, decydując o jego „likwidacji” w celu skrócenia cierpień, bo wydaje się, że nie ma już ani świadomości, ani wolności, które decydowałyby o jego byciu osobą. Albo tysiące zamrożonych embriónów przechowywanych w bankach sztucznego zapłodniania, o których z przerażeniem myślą dziś parlamenty, bo nie wiadomo, co

²⁵ Tekst znajduje się w T. H. Green, T. H. Grose, *D. Hume: Complete Works*, London 1874; L. A. Selby-Bigge (red.), *D. Hume: A Treatise of Human Nature*, Oxford 1965.

z nimi robić. Albo osoba sparaliżowana, która nie ma możliwości fizycznych, by zmienić swą nieroztropną decyzję podpisaną przez nią samą, gdy była zdrowa, w *life testament*, według której ma być zabita w razie wypadku i paraliżu: teraz może już tego nawet nie chce, ale tego się nie dowiemy, bo nie ma kontaktu ze światem i nic już nie może zakomunikować.

Oto osoby, które według prawa są nawet podmiotami praw i do spadku, i do własności, i do podstawowej opieki lekarskiej, czy choćby tylko podawania żywności i napojów, i do poszanowania ich woli. Są podmiotami praw człowieka. Oto osoby, które w celu obrony ich godności potrzebują koniecznie definicji osoby, a nie tylko opisu osobowości. *Definitio*, nie tylko *descriptio*...

Tu powraca Tomaszowa definicja osoby. Czy jest ona jeszcze aktualna? Wydaje mi się, że bardziej niż kiedykolwiek może być antidotum na wiele problemów współczesnych: nie jest tylko opisywaniem osoby ludzkiej, skądinąd pożądanym, ale które pozostanie zawsze częściowym; nie jest też abstrakcyjną definicją nie związaną z życiem, ale raczej określającą niezmienny byt osoby, staje się podstawą do rozprawy i na temat relacji osobowych, i na temat osobowości w swych różnych bogatych wymiarach.

Według Tomasza z Akwinu trzeba rozróżnić między „być już” i „niezmiennie” osobą i „mieć powinność moralną do zrealizowania się” jako osobą²⁶, ale to drugie nie znaczy stawania się osobą ludzką w nieskończonym procesie (chyba że metaforycznie), co raczej dotyczy osobowości moralnej człowieka, nie może więc dotyczyć Osób Boga.

Pierwsze – owo „być osobą” – to prawda metafizyki, drugie – „powinność osobowa” – to raczej porządek etyczny, nieistniejący albo istniejący tylko słabo, gdyby się znalazł bez fundamentu metafizyki. Takiej metafizycznej natury jest definicja Tomasza, przez co zawiera w sobie także moralną powinność realizacji ludzkiej, ale też i pełnię bytu Boga, niepotrzebującego realizacji, Boga bez procesu. Definicja, dla której – jak się wydaje – nie znaleziono jeszcze

²⁶ A. Lobato, *Dignidad y aventura humana*, Salamanca-Madrid 1997; tłum. wł. *La dignità della persona. Privilegio e conquista*, Philosophia 29, Bologna 2003, s. 18 (por. także moja recenzja w *Osservatore Romano* z 11 VIII 2004, 4); por. t e n ż e, *La persona en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, w: *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario. Atti del Congresso Internazionale (Roma – Napoli 1974)*, t. 7: *L'uomo*, Napoli 1978, s. 274-293; t e n ż e, *La persona en Santo Tomás de Aquino*, Ius Publicum 6/2001, s. 11-31.

lepszego następcy. Owszem, ulepszano ją wciąż nowymi elementami, które dają wyraz wrażliwości współczesnej i kompletują prawdę o osobie – w tym względzie wielki hołd należy się personalistom chrześcijańskim – ale te nowe horyzonty nie zastępują jeszcze definicji udoskonalonej i podanej przez Akwinatę, *Doctor divinitatis* i *Doctor humanitatis* w jednej osobie.

ks. Krzysztof O. CHARAMSA