

Jaromir BREJDAK

## BYĆ OSOBA O antropomorficznym wymiarze świata

*Osoba jest paradygmatem rozumienia rzeczywistości w ogóle. Paradygmat ten nabiera swego epistemologicznego znaczenia przez uwspólnotowienie, uznanie i podzielenie go przez inne osoby – świat rzeczywisty jest światem wspólnym. Dlatego pierwsza zasadnicza teza fenomenologicznej epistemologii Spaemanna głosi, że adekwatne postrzeganie rzeczywistości, także nieożywionej, musi odbywać się w antropomorficznej perspektywie współbycia.*

Robertowi Spaemannowi w dziewięćdziesiątą rocznicę urodzin

Jeśli w naturze nie ma czegoś takiego, jak tendencja, to nie ma również – pod względem treściowym – dobra ani zła. Pozostaje wówczas pusty postulat, który można wypełnić jakąś treścią<sup>1</sup>.

Robert Spaemann, *Die Natur des Lebendigen und das Ende des Denken*

Sposób prezentowania się innych osób jest paradygmatem prezentowania się rzeczywistości. [...] Kto sam dla siebie nie jest rzeczywisty, temu nic nie będzie się wydawać rzeczywiste<sup>2</sup>.

Robert Spaemann, *Wirklichkeit als Antropomorphismus*

Aby lepiej zrozumieć wyjątkowość filozofii Roberta Spaemanna, jednego z największych współcześnie żyjących filozofów niemieckich, nie wolno nam pominąć wpływu Joachima Rittersa, filozoficznego mistrza Spaemanna i pierwszego wydawcy *Historisches Wörterbuch der Philosophie*<sup>3</sup>. Ślad spuścizny historycznej szkoły Rittersa widoczny jest w warsztacie intelektualnym filozofa ze Stuttgartu, w przenikaniu się obecnych w jego dziele perspektyw: diachronicznej i synchronicznej, historyczno-filozoficznej i systematycznej. Intencją Spaemanna nie było bowiem badanie samej historii pojęć, lecz wy-

<sup>1</sup> R. Spaemann, H.G. Nissing, *Die Natur des Lebendigen und das Ende des Denken. Entwicklungen und Entfaltungen eines philosophischen Werks – Ein Gespräch*, w: *Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann*, red. H.G. Nissing, Institut zur Förderung der Glaubenslehre, München 2008, s. 127 (<http://www.denken-im-glauben.de/Downloads/9783936909098.pdf>). Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – J.B.

<sup>2</sup> R. Spaemann, *Wirklichkeit als Antropomorphismus*, w: tenże, *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze II*, Klett-Cotta, Stuttgart 2011, s. 197-205.

<sup>3</sup> Zob. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel, t. 1-13, Schwabe Verlag, Basel 1971-2007.

dobycie i ukazanie na jej podstawie określonego problemu. Tutaj jego metoda pokrewna jest z jednej strony fenomenologicznemu opisowi rzeczywistości, z drugiej zaś hermeneutycznemu poszukiwaniu znaczenia pojęć lub tez. Ukazanie konsekwencji danej myśli dla duchowego rozwoju epoki lub skutków porzucenia tej idei na rzecz kolejnych, nowszych tez filozoficznych wydaje się mieć fundamentalne znaczenie dla problemów, które Spaemann analizuje. Można też powiedzieć, że jego filozofia w pewnym sensie kompensuje pomijanie pewnych kwestii przez „mainstream” współczesnej myśli filozoficznej czy też refleksji w ogóle. Jakie są to kwestie? Jakie problemy wydają się niemieckiemu filozofowi szczególnie ważne czy nawet palące? W jego dorobku zauważyć można zasadniczo trzy główne motywy, które się wzajemnie uzupełniają, łącząc się na pewnym etapie w jedną całość, którą stanowi ontologia osoby. Motywy te to: pojęcie natury, pojęcie szczęścia oraz wspomniane już pojęcie osoby.

## NATURA

### Ekologia

Wychodząc od Arystotelesowskiego pojęcia *physis*, Spaemann zwraca uwagę na zagubienie we współczesnej filozofii podmiotowości świata natury<sup>4</sup>. Za pomocą swoich pojęć substancji (gr. *ousia*) i natury (gr. *physis*) Arystoteles dokonał czegoś, czego znaczenie można by porównać do znaczenia chrześcijańskiej inkarnacji Absolutu. Dzięki hylemorfizmowi Stagiryta podniósł bowiem rangę świata ziemskiego. Taka wizja rzeczywistości, w której status w określony sposób rozumianej podmiotowości przyznawano roślinom czy zwierzętom, utrzymywała się mniej więcej do średniowiecza, kiedy to teleologiczność powiązano ze świadomością, a przez to z osobą Stwórcy. W nowym paradygmacie judeochrześcijańskim istota nie była już absolutną formą – jak zauważa Gilson w odniesieniu do św. Tomasza i jego ujęcia porządku istnienia – lecz zaledwie pewną możliwością względem aktu stwórczego<sup>5</sup>. Autonomiczny, szeroko pojęty świat natury ustąpił miejsca Bogu. W nowożytności wskutek procesu sekularyzacji miejsce Boga zajmuje stopniowo człowiek – Kant będzie mógł powiedzieć, że natura nie będzie już pouczać człowieka, czym jest, lecz odtąd człowiek będzie dyktował naturze, czym ma ona być<sup>6</sup>. Nie bez znaczenia

<sup>4</sup> W przypadku roślin i zwierząt byłaby to oczywiście podmiotowość niepełna, pozbawiona świadomości, oparta tylko na celowości.

<sup>5</sup> Por. E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1963, s. 69-105.

<sup>6</sup> Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B XIII, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 34n.

pozostaje tu dokonana w kartezjanizmie degradacja samego pojęcia duszy jako substancjalnej formy życia i obecne w tej myśli utożsamienie duszy ze świadomością, które odebrało status podmiotów roślinom (odrzućenie duszy wegetatywnej) i zwierzętom (odrzućenie duszy zmysłowej), a przyznało go wyłącznie człowiekowi.

Odrzućenie przekonania o celowości naturalnej umożliwiło człowiekowi również uzasadnienie jego prawa do nieskrępowanej ingerencji w naturę, traktowaną jako *res extensa*. Ten nowożytny stan świadomości pozostawił niestety trwałe ślady na naszym stosunku do natury. Ponowne odkrycie Arystotelesowskiej koncepcji natury dało nowy impuls współczesnym ruchom ekologicznym, a filozofia Spaemanna uważana jest dzisiaj za „ekologiczną”.

### Przekroczenie dualizmu materii i ducha

Pojęcie natury może stanowić punkt wyjścia rozważań stanowiących próbę pokonania współczesnego dualizmu materii i ducha. Natura, czy też – jak powiedzielibyśmy dzisiaj – życie jest łącznikiem i „złotym środkiem” między idealistycznymi koncepcjami zbyt łatwo abstrahującymi od faktu życia<sup>7</sup> a koncepcjami redukującymi je do procesów materialnych. Spaemann podejmuje próbę przekroczenia tego dualizmu, opierając się na pojęciu natury i czyni z pojęcia życia paradygmat rozumienia rzeczywistości w ogóle.

„Znany zarzut brzmi – pisze Spaemann – że nie należy postrzegać pozaludzkiego życia jako ludzkiego. Moja odpowiedź brzmi: Musimy spostrzegać antropomorficznie, jeśli chcemy oddać mu sprawiedliwość. Tylko wychodząc od życia świadomego, którym jesteśmy, możemy w sposób adekwatny mówić o życiu nieświadomym, o życiu pozaludzkiem. Nie mamy żadnego bezpośredniego dostępu do niego. Możemy tylko postrzegać je jako świadome życie pozbawione świadomości. Kartezjusz uważał: pozbawione świadomości życie nie istnieje. Kartezjanie męczyci zwierzęta i uważali przejawy ich bólu za reakcje mechaniczne. Nie jest to jednak zgodne z naszym doświadczeniem. Kiedy uświadomimy sobie, że jesteśmy w pogodnym nastroju, że jesteśmy głodni czy że mamy lekki ból głowy, przeżywamy ten nastrój, głód, czy ból głowy jako coś, co mieliśmy już wcześniej, zanim dotarło to do naszej świadomości”<sup>8</sup>. Filozof odrzuca zarówno utożsamienie życia ze świadomością (dokonane przez

<sup>7</sup> Przed Spaemannem krytykę taką przeprowadził na swój sposób Friedrich Nietzsche, proklamując siebie „apostołem ziemi” i krytykując wszelkie teorie odwracające naszą uwagę od życia: na przykład w pracy *Z genealogii moralności* podjął krytykę tak zwanych ideałów ascetycznych (por. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, „Rozprawa trzecia. Co znaczą ideały ascetyczne?”, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 73-126).

<sup>8</sup> R. Spaemann, dz. cyt., s. 200.

Kartezjusza), jak i osoby ze świadomością opartą na akcie przypomnienia (dokonane przez Locke'a) jako niefenomenologiczne.

### Normatywny wymiar bytu

Teleologiczne ujęcie rzeczywistości wprowadza – czy raczej należałoby powiedzieć: odkrywa – normatywność tkwiącą w każdym konkretnym życiu. Racjonalne zaakceptowanie naturalnej celowości zarówno własnego istnienia, jak i istnienia innych istot żywych doprowadziło filozofa do wyeksponowania wagi prawa naturalnego. W ujęciu Spaemanna podkreślenie – za Arystotelesem – celowości konkretnego życia przywraca bytowi jego normatywny charakter, wiążąc etykę z metafizyką: „Coś takiego jak dobre życie może istnieć tylko wtedy, gdy istnieje natura człowieka, która w pewnym sensie antycypuje jego możliwe cele”<sup>9</sup>. Zdaniem filozofa to, co dobre, i to, co złe, istnieje jeszcze przed człowiekiem – istnieje wszędzie tam, gdzie istnieje życie.

Spaemann wydaje się tylko częściowo akceptować Davida Hume'a odkrycie „błędu naturalistycznego” i pyta, skąd – jeśli nie z bytu – mają wypływać nasze normy i zobowiązania<sup>10</sup>. Jego zdaniem także Kantowski imperatyw moralny traktowania człowieka jako celu samego w sobie, nie zaś jedynie jako środka do celu, wpisuje się – pomimo swego formalnego charakteru – w określona materialną ontologię, która go uzasadnia. Przyznanie naturze statusu bytu stworzonego oraz jej teleologiczne ujęcie – bez względu na to, czy jest to świat roślinny, zwierzęcy czy ludzki – zakłada uznanie naturalnej celowości istot żywych, których nie można traktować jako pewnej *res extensa*, biologicznej masy, tylko dlatego, że nie uznaje się ich za byty świadome. Natura realizująca własne cele ma swoją godność oraz podmiotowość; realizuje to, co dla niej dobre, a unika tego, co złe. Cele natury są w sposób pośredni celami Stwórcy – co pośrednio przydaje ekologii teologicznego uzasadnienia. Spaemann zakłada naturalną podstawę tego, co rozumne, ale także tego, co dobre i złe. Lwica uczy młode polować, bo jest to dla nich dobre: tylko dzięki temu będą one mogły przetrwać i realizować swą niepowtarzalną istotę bycia lwem.

Gra bowiem toczy się nie tylko o przetrwanie, lecz także o samorealizację. Spaemann piętnuje tak zwaną odwróconą teleologię, w której samorealizację

<sup>9</sup> Spaemann, Nissing, dz. cyt., s. 127.

<sup>10</sup> Próbę rewizji „błędu naturalistycznego” (w wersji sformułowanej przez George'a E. Moore'a) dotyczącego rozdziału faktów i wartości można odnaleźć również w Maxa Schelera teorii aksjologicznego prymatu bycia. Szerzej na ten temat zob. J. Brędk, *Tożsamość a realizm wartości. Materialna etyka wartości w ujęciu Charlesa Taylora i Maxa Schelera*, w: „Kwartalnik Filozoficzny” 36(2008) nr 3, s. 111-131.

(łac. *perfectio*) zastępuje się samozachowaniem (łac. *conservatio*)<sup>11</sup>. Samozachowanie dominuje wówczas nad samoprzekraczaniem i doskonaleniem własnej natury. Atrofia myślenia teleologicznego ma daleko idące konsekwencje. W życiu społeczno-politycznym skutkuje ona bowiem rozerwaniem więzi pomiędzy *conservatio* a *perfectio*, w czym filozof upatruje przyczynę podziałów społecznych i „okopywania się”, izolacji obozów prawicy i lewicy, zawłaszczających takie pojęcia, jak z jednej strony bezpieczeństwo, a z drugiej – wolność, oraz zanikania szans na ich wzajemne pojednanie<sup>12</sup>.

### Szczęście

W swojej koncepcji etyki Spaemann łączy myśl antyczną i chrześcijańską, gdyż nie rezygnując z antycznej koncepcji ludzkiego szczęścia jako celu życia, rozszerza ją o chrześcijańską koncepcję miłości (czy życzliwości), która – jak twierdzi – jest źródłem głębokiego szczęścia. Paradygmatem działania życzliwego – twierdzi Robert Spaemann – jest każdy czyn, przez który przychodzimy z pomocą ludzkiemu życiu. „Hans Jonas słusznie nazwał zachowanie człowieka wobec bezradnego dziecka paradygmatem postępowania moralnego. [...] u podstaw wszystkich tych paradygmatów znajduje się pewien fundamentalny fakt: teleologiczna natura życia, któremu zwasze «o coś chodzi», oraz to, że życie nie realizuje bezbłędnie, na wzór Leibnizowskiej monady, swego *telos*, lecz ciągle grozi mu jego nieosiągnięcie. [...] Dlatego życzliwość oznacza gotowość pomocy zagrożonemu życiu”<sup>13</sup>. Etyka, jaką proponuje Spaemann, jest próbą przekroczenia antynomii indywidualnego szczęścia i uniwersalnej powinności. W komentarzu na okładce polskiego wydania książki *Szczęście a życzliwość* czytamy: „Życzliwość stanowi bowiem zarówno fundament spełnionego życia, czyli szczęścia, jak i warunek doświadczanej powinności moralnej”<sup>14</sup>.

Tak pojmowaną życzliwość – jako zdolność przekroczenia egocentrycznego zamknięcia – określa filozof Heraklitejskim pojęciem przebudzenia. Temat przebudzenia się ześrodkowanej na sobie natury doprowadza nas do kolejnego wątku, wątku osoby.

<sup>11</sup> Por. J. B r e j d a k, *Odcienie obecności. Próba analizy fenomenu*, Aureus, Kraków 2007, s. 26-29.

<sup>12</sup> Zob. R. S p a e m a n n, *Ontologia pojęć „prawica” i „lewica”*, w: tenże, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 453-462.

<sup>13</sup> R. S p a e m a n n, *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, tłum. J. Merecki SDS, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 140.

<sup>14</sup> Tamże, czwarta strona okładki.

## Osoby

Kluczowym pojęciem filozofii Roberta Spaemanna jest pojęcie osoby. Wszystkie drogi myślowe filozofa prowadzą do niego i w nim się przecinają. Znajdujemy wśród nich drogę prowadzącą przez teleologię natury<sup>15</sup>, drogę przez koncepcję udanego życia<sup>16</sup> i drogę religijno-fenomenologicznego namysłu na Bogiem<sup>17</sup>. Obszerny wykład fundamentalnej ontologii Roberta Spaemanna znajdujemy w jego książce *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*<sup>18</sup>; w tym kontekście na uwagę zasługuje również tekst *Wirklichkeit als Antropomorphismus*<sup>19</sup> [„Rzeczywistość jako antropomorfizm”].

Podobnie jak samo pojęcie natury było wyrazem nadania konkretemu bytowi wymiaru absolutnego, tak dalszą intensyfikacją tego dowartościowania ludzkiego istnienia staje się pojęcie osoby. Dodatkowo wzmacnia ono moment niepowtarzalności oraz wolności człowieka, przekraczając tym samym próby funkcjonalistycznego zredukowania go do funkcji społecznych (co czyni na przykład marksizm) czy popędowych (z czym mamy do czynienia we freudyzmie). Osoby nie da się także zredukować do stanów świadomości ani do innych cech mentalnych, gdyż jest ona sposobem bycia człowieka. W koncepcji Spaemanna natura i osoba łączą się w człowieku nierozdzielnie. Filozof nie wiąże bycia osobowego z ciągłością przypomnienia<sup>20</sup> (jak czynił to Locke) ani z pozbawionym tej ciągłości luźnym powiązaniem stanów

<sup>15</sup> Zob. R. Spaemann, R. Löw, *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, tłum. A. Półtawski, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008.

<sup>16</sup> Zob. Spaemann, *Szczęście a życzliwość*.

<sup>17</sup> Zob. tenże, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, tłum. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009.

<sup>18</sup> Zob. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.

Wśród dostępnych w języku polskim opracowań filozofii Roberta Spaemanna chciałbym zwrócić uwagę na następujące teksty: A. Półtawski, *Życzliwość jako „eudaimonia”. Antropologia Roberta Spaemanna*, „Kwartalnik Filozoficzny” 33(2005) nr 2, s. 51-58; tenże, *Personalistyczny realizm Roberta Spaemanna*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 2005, nr 1, s. 59-68; tenże, *Ocena dorobku naukowego i działalności na rzecz nauki i kultury chrześcijańskiej Profesora Roberta Spaemanna w związku z nadaniem tytułu „honoris causa” Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II*, w: *Doktorzy Honoris Causa*, nr 9, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012 s. 9-14; tenże, *Po co filozofować?*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011; Z. Tejner, *Spór o naturę. Wokół konstytucji osoby w ujęciu Roberta Spaemanna*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2003; J. Merecki SDS, *Robert Spaemann i współczesny spór o osobę*, w: Spaemann, *Osoby*, s. vii-xvii.

<sup>19</sup> Zob. tenże, *Wirklichkeit als Antropomorphismus*, w: tenże, *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze II*, s. 188-215.

<sup>20</sup> „[Osoba] oznacza moim zdaniem istotę myślącą i inteligentną, obdarzoną rozumem i zdolnością refleksji, istotę, która może ujmować siebie myślą jako siebie samą, to znaczy: jako tę samą w różnych czasach i miejscach myślącą rzecz”. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. Gawęcki, PWN, Warszawa 1955, s. 471.

mentalnych (jak Derek Parfit)<sup>21</sup>, ani też ze świadomością oraz zdolnością do nawiązywania kontaktów z innymi i pragnieniem dalszego życia (jak Peter Singer)<sup>22</sup>. Niezbywalnym fundamentem osoby jest w ujęciu Roberta Spaemanna natura ludzka, czyli sam fakt bycia człowiekiem. Osoba nie jest, jak w empirystycznej koncepcji Davida Hume'a, pustym wyobrażeniem bez trwałego substancjalnego podłoża – podłożem takim jest właśnie natura. Posiadanie natury człowieka implikuje w sposób fundamentalny bycie osobą, nawet jeśli przejawy istnienia osobowego stają się niewidoczne (co ma niekiedy miejsce na przykład w przypadku dzieci czy ludzi chorych). Spróbujmy teraz – podążając za Spaemannem – wniknąć w samą strukturę osoby, strukturę wyłaniającą się z fenomenologicznego opisu ludzkiego doświadczenia.

Autor *Osób* w rozdziale zatytułowanym „Religia” zwraca uwagę na niezbywalną polarność myślenia oscylującego nieustannie między transcendencją a refleksją. Filozof zauważa, że samo pojęcie transcendencji odniesione do naszego bytu zgodnie z zasadą podmiotowej relacyjności (niem. Daseinrelativität) nie dotyczy transcendencji absolutnej, znajdującej się poza wszelkimi kontekstami. Mimo istnienia tej relacji czy też odniesienia transcendencji nie da się jednak – na sposób Hegłowski – całkowicie ująć w refleksji, gdyż w dialektyka dziejowego procesu maksymalizacji wiedzy nie wchłania swych biegunów, lecz zachowuje ich polarność – jest bardziej dialogiką niż dialektyką. Na styku transcendencji i myśli refleksja zostaje pobudzona do podjęcia próby uchwycenia transcendencji, sama zaś transcendencja „materializuje się” w działaniu – także w działaniu myśli – wpływającym ze spotkania z nią. Spaemann pisze: „Proces poszukiwania absolutu [jest – J.B.] pierwotną formą jego obecności”<sup>23</sup>. Dokonany przez filozofa fenomenologiczny opis dotyka serca osoby jako pewnego styku tego, co naturalne, i tego, co ponadnaturalne, tego, co przyrodzone, i tego, co nadprzyrodzone. Widzimy wyraźnie, że filozof nie przejmując dogmatycznie pojęcia osoby funkcjonującego w tradycji, lecz w sposób fenomenologiczny próbuje wykazać realność osoby.

„Równowaga między transcendencją a refleksją – pisze Spaemann – jest niestabilna. Każdy z tych ruchów wywołuje drugi jako ruch komplementarny. [...] Każde z tych dwu poruszeń ma tendencję do utrzymywania, iż jest ono ontologicznie podstawowe, do integrowania tego drugiego w siebie jako swego momentu i unieważniania go”<sup>24</sup>. Niestabilność równowagi uwidacznia się w absolutyzującym, jednostronnym uznawaniu jednego z biegunów za jedyny właściwy. Skutkuje to z jednej strony na przykład fundamentalistycznym

<sup>21</sup> Zob. D. P a r f i t, *Racje i osoby*, tłum. W. Hensel, M. Warchała, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

<sup>22</sup> Zob. P. S i n g e r, *Etyka praktyczna*, tłum. A. Sagan, Książka i Wiedza, Warszawa 2007.

<sup>23</sup> S p a e m a n n, *Osoby*, s. 115.

<sup>24</sup> Tamże, s. 114.

traktowaniem religii, z drugiej zaś – naturalistycznym traktowaniem świata. Pogodzenie tych sprzeczności ma zostać zagwarantowane przez równowagę między nimi – równowagę, której wyrazem jest osoba, obywatelka dwóch wymiarów rzeczywistości, scalonych „przedpamiętnym”<sup>25</sup> fundamentem. W „przedpamiętnym” fundamencie sprzeczności stają się one komplementarnymi częściami całości.

Metoda Spaemanna polega z jednej strony na filozoficznym traktowaniu religii, z drugiej zaś na akceptowaniu właściwej dla filozofii skończoności refleksji. Religia i filozofia zapładniają się wzajemnie, nie tracąc nic ze swej istoty, o ile ich bazą jest szeroko otwarty, hermeneutyczny horyzont doświadczenia, obejmujący także doświadczenie religijne. Hermeneutyka doświadczenia religijnego pozwala Spaemannowi wskazać na ów niepamiętny i niepojmowalny (niem. *unvordenklich*) fundament, który jest stale obecny, nawet jeśli jego obecność wymyka się wszelkiemu uprzedmiotowieniu czy nazywaniu: „Byt pozostaje zawsze «niepamiętny». Jednak jako to, co niepamiętne, jest on obecny w idei Boga”<sup>26</sup>.

Spaemann nie skrywa źródeł i inspiracji swej myśli, lecz w sposób hermeneutyczny je ukazuje, narażając się tym samym na zarzut kontyngencji swego myślowego projektu: „Paradygmatem jest tu dla mnie religia chrześcijańska. Refleksja zatrzymuje się w idei Boga i idei bycia stworzonym przez Boga, pojmując siebie jako byt”<sup>27</sup>. Odsłania się tutaj fundamentalny aspekt naszej tożsamości oparty na realcji z tym, co niepamiętne, i dalej z Tym, którego w horyzoncie chrześcijaństwa określamy mianem Stwórcy.

---

<sup>25</sup> Spaemann w swojej koncepcji „niepamiętnego” (niem. *unvordenklich*) wydaje się iść w ślady Schellinga, który w *System der Weltalter* [*Światowieki*] pisał: „Filozofia musi owo «niepamiętne» (niem. *unvordenklich*) zrazu ustanowić jako podmiot, ustanawiamy je, zanim zaczynamy myśleć, i to nie myśląc” (F.W.J. Schelling, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1998, s. 131). W wydaniu polskim pracy Schellinga tłumacz, wyjaśniając pojęcie przedpamiętnego pisze: „Pytamy więc o podstawę naszych aksjomatów, o rację, dla której uznajemy coś za podstawę, o podstawę wszelkiej podstawy. [...] Sens słów *unvordenklich* jest wobec tego taki: powracając do źródła, do początku, do *arche*, docieramy do granicy, poza którą nie możemy się już cofnąć myślą, do przed-pamiętnego i nie-pamiętnego rozstrzygnięcia” (t e n ż e, *Światowieki. Ułamek z roku 1815*, tłum. W. Rymkiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 168n.)

Zwrócił na to uwagę Holger Zaborowski (por. H. Z a b o r o w s k i, *Göttliche und menschliche Freiheit. Robert Spaemanns Philosophie des Personseins und die Möglichkeit einer Kriteriologie von Religion*, w: *Grundvollzüge der Person*, s. 69). Wydaje mi się, że również Heideggerowskie „zapominanie bycia” (niem. *Seinsvergessenheit*) nosi ten Schellingowski ślad. Robert Spaemann posługuje się analogicznym pojęciem (w nieco odmiennym znaczeniu – jako niedającej się scalić całości) w odniesieniu do osoby, mówiąc o „zapominaniu o sobie osoby” (niem. *Personenvergessenheit*) (S p a e m a n n, *Osoby*, s. 119).

<sup>26</sup> S p a e m a n n, *Osoby*, s. 115.

<sup>27</sup> Tamże, s. 116.



Filozof posługuje się w tym kontekście pojęciem niedającego się pomyśleć początku wszelkiej myśli. Owo niezapośredniczone myślowo doświadczenie nie tylko napędza ruch ludzkiej myśli, ale staje się także motorem czynów osoby. „Jeśli podmiotowość jest rozumiana religijnie – pisze Spaemann – może być rozumiana jako osoba, czyli jako byt, który pierwotnie został «pomyślany» [w znaczeniu stworzonego – J.B.] jako podmiotowość i dzięki temu istnieje. Niepamiętność bytu nie niszczy myślenia w jego zmierzaniu do prawdy, czyli do odsłonięcia bytu, pod warunkiem, że to, co niepamiętne, samo pojęte jest jako podmiotowość, a zatem osobowo”<sup>28</sup>.

Niepamiętność bytu oraz niepojmowalność Stwórcy znoszą napięcie między refleksją a transcendencją. Znoszą je jednak nie w sposób myślowy, dialektyczny, nie sprowadzają wszystkiego do monizmu myśli, lecz do praktyki, w której to, co niepamiętne, nie jest myślane, lecz czczone. Absolut – zdaniem filozofa – ocalić może nie spekulacja, lecz jedynie praktyka religijna. Akt oddawania czci temu, co transcendentne, rozszerza horyzonty refleksji i pozwala zbliżyć się o krok do transcendencji. Praktyka religijna scala te dwa bieguny w jedną całość: „Religia natomiast nie jest dialektyczna. Pierwotna jedność bytu i myślenia, mocy i sensu, nie jest pierwotnie myślana, lecz czczona jako to, czym sami nie jesteśmy, a co – jako podmioty – zakładamy”<sup>29</sup>. Akt oddawania czci w rozumieniu żydowskim, chrześcijańskim i islamskim – stwierdza niemiecki filozof – „oznacza bezwarunkowe uznanie absolutnej podstawy rzeczywistości”<sup>30</sup>. Bezwarunkowe uznanie absolutnej podstawy rzeczywistości oznacza tym samym bezwarunkowe uznanie absolutnej podstawy bytu osobowego.

Andrzej Póltawski zwraca uwagę na Spaemannową strategię uzasadnienia godności człowieka, poczynwszy od minimalnej godności człowieka jako istoty stworzonej, wynikającej już z samej jego biologicznej przynależności do gatunku homo sapiens, aż po pełną godność, wynikającą z umiejętności dystansowania się człowieka wobec swojej natury i jej życiowych popędów<sup>31</sup>. Pokonanie egocentrycznego ześrodkowania swojej uwagi na samym sobie i na umiejętności utrzymania się przy życiu, przekroczenie curvatio in seipsum (za pomocą tego ostatniego pojęcia św. Augustyn definiował istotę grzechu<sup>32</sup>),

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Tamże. Por. B r e j d a k, *Odcienie obecności*, s.124.

<sup>30</sup> S p a e m a n n, *Szczęście a życzliwość*, s.129.

<sup>31</sup> Por. A. P ó ł t a w s k i, *Godność człowieka*, w: tenże, *Po co filozofować?*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 438n.

<sup>32</sup> Por. św. A u g u s t y n, *Państwo Boże*, ks. XII, tłum. W. Kubicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 442-474. W nawiązaniu do myśli Augustyna Martin Luther będzie mówił homo incurvatus in se (por. *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516*, 5, 4, Dieterisches Verlagsbuchhandlung Theodor Weicher, Leipzig 1908, s. 136n. (<https://archive.org/details/luthersvorlesun01-fickgoog>)).

sprawia, że człowiek staje się naprawdę osobą, a to znaczy istotą absolutną, czyli kimś zdolnym do przekraczania własnej biologicznej natury. „Cenność człowieka «w sobie», tj. nie tylko dla samego człowieka, sprawia, że jego życie staje się czymś świętym, i to dopiero ona nadaje pojęciu godności ten wymiar ontologiczny, bez którego nie można w ogóle pomyśleć tego, co wyraża owo pojęcie. Pojęcie «godność» odnosi się do czegoś sakralnego: Jest ono w istocie pojęciem religijno-metafizycznym”<sup>33</sup>.

Jaka jest więc różnica między naturą człowieka a człowiekiem jako osobą? Człowiek jako istota naturalna ujawnia się jako osoba w momencie zdystansowania się wobec swej natury, zdystansowania czyli przekroczenia motywacji płynącej z naturalnych popędów. Przekroczenie tego egocentrycznego ześrodkowania na sobie umożliwi ukazanie się zarówno wymiaru świętości, jak i wymiaru skorelowanej z nią osoby. Posługując się pojęciami Maxa Schelera, można powiedzieć, że mamy tu do czynienia ze „wzlotem moralnym”<sup>34</sup> człowieka, który w okamgnieniu podejmowanej decyzji przekracza swą naturę, czerpiąc motywację do działania z innego, już nie biologicznego wymiaru rzeczywistości: „Warunkiem uświadomienia sobie świętości jest opuszczenie centryczności życia biologicznego, dla którego wszystko ma «odniesienie» jako funkcja podmiotu, który jako niemające dalszego odniesienia «ja», pozostaje ukryty. Dopiero w takim wyjściu, w tej *metanoi*, «ja» ujawnia się jako fundamentalna rzeczywistość, ugruntowująca wszelką «wartość» rzeczy. Kiedy Kant mówi, że człowiek nie ma wartości, lecz godność, wówczas słowo «godność» oznacza właśnie to, co niewspółmierne, wzniosłe, domagające się bezwzględnego szacunku”<sup>35</sup>.

Jedną z dalszych konsekwencji ugruntowania naszej godności i odpowiedzialności w Bożym planie stworzenia i stwarzania świata jest przyjęcie istnienia absolutnej świadomości Boga, w której „zapamiętywane” są wszystkie nasze wzloty i upadki. „Jeśli zrezygnujemy z definitywnego zachowania wszelkich zdarzeń świata w boskim wnętrzu, to musimy rzeczywistość odrzeczywistnić”<sup>36</sup> – uważa filozof. Argument ten, nazwany dowodem z futurum exactum, ma zdaniem Spaemanna wykazywać nieodzowność istnienia Boga.

<sup>33</sup> Por. S p a e m a n n, *O pojęciu godności człowieka*, w: tenże, *Granice*, s. 155.

<sup>34</sup> Podobną strukturę pokonania biologicznej centryczności jak warunku ukazania się pełnego wymiaru osobowego znajdujemy także w Maxa Schelera koncepcji osoby. Szerzej na ten temat zob. J. B r e j d a k, *Tożsamość a realizm wartości. Materialna etyka wartości w ujęciu Charlesa Taylora i Maxa Schelera*, „Kwartalnik Filozoficzny” 36(2008) nr 3, s. 125-130; t e n ż e, *Hermeneutyka uczuć. Schelerowskie podstawy rozumienia człowieka*, „Kwartalnik Filozoficzny” 32(2004) nr 3, s. 57-73.

<sup>35</sup> S p a e m a n n, *Szczęście a życzliwość*, s. 128.

<sup>36</sup> T e n ż e, *Dowody na istnienie Boga po Nietzschem*, w: tenże, *Odwieczna pogłoska*, s. 61.

## PRAKTYCZNE KONSEKWENCJE SPAEMANNOWSKIEGO POJĘCIA OSOBY

## Homo absconditus

Niepojmowalność jako podstawa bytu osobowego sprawia, że osoba wymyka się wszelkim próbom zamknięcia jej w granicach definicji budowanych z mniej czy bardziej arbitralnie dobieranych właściwości (wśród których na pierwszym miejscu znajduje się bycie świadomym). Spaemann przestrzega przed zbytnią dowolnością definiowania osoby, a przez to przed wykluczaniem tych egzemplarzy gatunku ludzkiego, które wydają się nie spełniać założonych kryteriów bycia osobowego. To prawda, że bycie osobą przejawia się czy ujawnia w czynie, jednak nie wszyscy mają szansę ujawnić się w swym wymiarze osobowym (jak choćby dzieci, które wymagają dopiero ukształtowania cech osobowych, czy chorzy, których poddaje się leczeniu, czy też nieuleczalnie chorzy, którzy mogą liczyć jedynie na godną opiekę). Bezwzględne uznanie człowieka za osobę chroni go przed utylitarystycznymi próbami odmówienia mu tej godności i wykluczenia czy wręcz eliminacji. Każdy człowiek jest w sposób istotny, a nie tylko przygodny osobą, nawet jeśli tego nie ujawnia, jest „celem samym w sobie”<sup>37</sup>. Próby eliminacji bycia osobowego spotykamy już w nowożytności, której wytworem jest wszechwładny obecnie scjentyzm – totalitarne i absolutne traktowanie nauki jako jedynej słusznej wykładni całej rzeczywistości, w tym również egzystencji człowieka. Redukcja rzeczywistości człowieka do procesów biochemicznych czy neurologicznych sprawia, że staje się on dla siebie antropomorfizmem: „W międzyczasie naukowe uprzedmiotowienie człowieka dotknęło także samego człowieka jako istoty naturalnej. Tym samym dotknął go również zakaz antropomorfizmu. Sam człowiek staje się antropomorfizmem”<sup>38</sup>. W tej sytuacji rola filozofii ma polegać przede wszystkim na pośredniczeniu między perspektywą naukową a hermeneutyką życia codziennego, respektującą integralność i niedostępność osoby ludzkiej uznawanej za magna questio<sup>39</sup>.

## „Zrodzony, a nie stworzony”

Określenie natury Syna Bożego zgodnie z wyznaniem wiary sformułowanym na synodzie w Nicei: „genitum, non factum”, wskazuje na godność

<sup>37</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, 429, tłum. M. Wartenberg, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 45.

<sup>38</sup> Spaemann, *O pojęciu godności człowieka*, s. 165.

<sup>39</sup> Por. E. Zwierelein, *Gezeugt, nicht gemacht*, w: *Grundvollzüge der Person*, s. 90.

tej natury przez szczególny sposób powołania do życia – na zrodzenie, a nie stworzenie. Ojciec nie tworzy Syna, lecz Syn jest z Niego zrodzony, co gwarantuje jedność Ich natury. Jednością tą objęte są także osoby. Ten teologiczny moment uzasadnienia godności w odniesieniu do natury człowieka odnajdujemy w ważnym dla Spaemanna źródle, jakim jest Kantowska *Metafizyka moralności*: „Życie poczęte przez rodzicieli jest przeto osobą, przy czym poczęcia istoty obdarzonej wolnością niepodobna sobie wyobrazić przez odwołanie się do jakichkolwiek zjawisk natury fizycznej: zatem z praktycznego punktu widzenia wydaje się to nader słusznym i zgoła koniecznym pomysłem, abyśmy w akcie poczęcia upatrywali powołanie na świat osoby (bez udziału jej woli) i zarazem wprowadzenie jej do świata ludzkiego”<sup>40</sup>.

Spaemann domaga się respektu dla człowieka jako istoty zrodzonej, respektu okazywanego jej bez względu na to, jakie cechy osobowe dany człowiek aktualnie przejawia, i krytykuje wszelkie „urzędy do spraw selekcji”, które roszczą sobie prawo do określenia i decydowania, komu przysługuje godność osoby, a komu można tej godności odmówić. Dążenie do posiadania władzy podejmowania takich decyzji – jak zauważa Zwierlein – wyraża pragnienie zastąpienia ewolucji biologicznej planową hodowlą człowieka, co ma do minimum ograniczyć kontyngencję, przypadkowość ludzkiego losu. Według Dereka Parfita, najbardziej konsekwentnego przedstawiciela kierunku wiążącego bycie osobowe z rozumnością, bycia osobą można by odmówić śpiącemu, pijakowi czy narkomanowi. Cechy bycia osobowego, za które uznaje się rozumność, samoświadomość, wolność czy moralność, stanowią wprawdzie istotne przejawy bycia osobowego, lecz ich ujawnianie się czy występowanie nie leży wyłącznie w naszych rękach. Zdaniem Zwierleina jesteśmy wydani na pastwę losu, a nasza osobowość mieści się w „kruchym naczyniu” narażonym na ciągłą destrukcję i erozję wskutek upływu czasu. Nominalistyczne próby oderwania osoby od natury i życia narażają jej byt na dowolność i instrumentalizację – często inicjowaną przez język, w którym odmawiamy innym godności, stygmatyzujemy ich czy poniżamy, redukując ich bycie do warstwy cielesno-materialnej: „Mowa zawsze poprzedza krwawy czyn”<sup>41</sup>.

Określenie człowieka jako „zrodzonego, a nie stworzonego” oznacza przede wszystkim, że człowiek jest pojmowany jako ślad Boga. Tej „odwiecznej pogłoski” – jak zauważa Robert Spaemann za Nietzschem – nie da się wyeliminować z naszego myślenia, nie rezygnując z racjonalności, sensowności

<sup>40</sup> I. Kant, *Metafizyka moralności*, paragraf 28, „Prawo rodzicielskie”, tłum. M. Siemek, PWN, Warszawa 2005, s. 113n.

<sup>41</sup> Uwaga ta wydaje się szczególnie istotna w czasach coraz powszechniejszego stosowania „hejtu” jako narzędzia walki politycznej. Por. Zwierlein, dz. cyt., s. 97.

czy prawdziwości samego myślenia. Pozostaje zatem „wiara w gramatykę”<sup>42</sup> – jak ujął to autor *Zmierzchu bogów*. „Nie wiemy kim jesteśmy, zanim nie dowiemy się, kim jest Bóg, ale nie dowiemy się, kim jest Bóg, jeśli nie doświadczymy śladu Boga, którym jesteśmy my jako osoby, jako skończone, ale wolne i zdolne do poznania prawdy istoty. Ślad Boga w świecie, od którego dzisiaj musimy wyjść, jest człowiekiem, my sami jesteśmy tym śladem”<sup>43</sup> – stwierdza Zwierlein.

Od nas samych zależy, jakie nastawienie do świata przyjmiemy. Od tej praktycznej decyzji zależeć będzie zarówno obraz świata, jaki ukaże się naszemu doświadczeniu, jak i zakres możliwości naszego czynu. Czy pogłoska stanie się kiedyś wyraźnie słyszonym głosem, zależy od nas samych. Od nas zależy również, czy rzeczywistość zostanie zredukowana do naturalistycznych procesów, czy też ukaże się nam rzeczywistość antropomorficzna, uchylająca rąbka tajemnicy tego, co niepojmowalne. Korelacja przez nas wybrana współwarunkuje swój korelat, co upoważnia nas do przyjęcia – za Schelerem – moralnego, czyli praktycznego warunku poznania<sup>44</sup>. Takim praktycznym warunkiem jest dla Spaemanna humanizm bezwzględnej ochrony życia przed dokonywaniem jego samowolnej selekcji.

### Rzeczywistość jako antropomorfizm

Osoba jest paradygmatem rozumienia rzeczywistości w ogóle. Paradygmat ten nabiera swego epistemologicznego znaczenia przez uwspólnotowanie, uznanie i dzielenie go przez inne osoby – świat rzeczywisty jest światem wspólnym. Dlatego pierwsza zasadnicza teza fenomenologicznej epistemologii Spaemanna głosi, że adekwatne postrzeganie rzeczywistości, także nieożywionej, musi odbywać się w antropomorficznej perspektywie współbycia (niem. *Mitsein*). Teza druga uznaje za warunek adekwatności poznania przekroczenie egocentrycznego skupienia się na sobie, a za gwarancję tego przekroczenia – życzliwość. „Ponieważ także dla tego nam dalekiego, nieożywionego materialnego świata obowiązuje: Spotrzącać go jako rzeczywisty, to tyle co przyznawać mu coś, na kształt sobości (*Selbstsein*); oznacza postrzącać go

<sup>42</sup> F. N i e t z s c h e, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 22.

<sup>43</sup> Z w i e r l e i n, dz. cyt., s. 99.

<sup>44</sup> W tym sensie Zwierlein uważa metafizykę nie tyle za zespół teoretycznych twierdzeń, ile za pewien praktyczny projekt odnoszący się do aktywnego wyboru zachowań w sytuacji niewiedzy dotyczącej rzeczy ostatecznych. Postawa uważności wobec tego, co niepamiętne i niepojmowalne, rzuca nowe światło na rzeczywistość i odmienia nasze życie (prawidłowość tę uprzytamnia nam Pascalowski zakład).

w aspekcie podobieństwa z nami, a zatem postrzegać antropomorficznie, nie jako obiekt lecz jako współbycie (Mitsein)<sup>45</sup>.

Spaemann przyjmuje – za Nietzschem – fundamentalność antropomorfizmu, przyznając, że myślenie bytu jako „czegoś” zakłada w sposób nierozzerwalny fundamentalne myślenie identyczności, której osoba jest paradygmatem. Postrzeganie rzeczywistości przez pryzmat osobowego współbycia nakłada na człowieka ciężar współodpowiedzialności za losy świata – świata postrzeganego z perspektywy nieustannego procesu przekraczania własnego egocentryzmu i etnocentryzmu.

\*

Robert Spaemann, podobnie jak wcześniej Martin Heidegger, swoją ontologię buduje w oparciu o byt ludzki. Fundamentem Heideggerowskiej „ontologii fundamentalnej”<sup>46</sup> była egzystencja człowieka, dlatego analityka jestestwa poprzez opis egzystencjałów (sposobów bycia człowieka) stanowi bazę skorelowanej z nią ontologii przejawiającego się bycia; właśnie egzystencjały są w niej fundamentem poszukiwanych sensów bycia, czyli horyzontów jego przejawiania się<sup>47</sup>. Warunkiem doświadczenia głębi bycia jest tu doświadczenie głębi własnego istnienia i jego skończoności (bycia ku śmierci) oraz otwarcie się na dziejowy wymiar bycia<sup>48</sup>. Odpowiednik Heideggerowskiej procesualności jestestwa (niem. Dasein) stanowi u Spaemanna procesualność ludzkiej natury (gr. physis), która w formie osobowej ma moc przekraczania egocentrycznego ześrodkowania na sobie samej i otwierania się na wymiar bycia nieodniesionego do natury – czyli bycia sakralnego. Osoba stanowi tu zatem centrum ontologii fundamentalnej, której znaczenie podkreśla prowadząca teza filozofa, zawarta w tytule cytowanego artykułu: „Rzeczywistość jako antropomorfizm”. Filarami Spaemannowskiego pojęcia osoby są takie egzystencjały, jak: sumienie, uznanie, przebaczenie, wstyd czy obietnica<sup>49</sup>. Patrzymy na rzeczywistość z ich perspektywy – z perspektywy podmiotowej, której przekroczyć nie jesteśmy w stanie. Tym, co godne przekroczenia, nie

<sup>45</sup> S p a e m a n n, *Wirklichkeit als Antropomorfismus*, s. 202. „Rzeczywiste bycie jest współbyciem albo nie jest rzeczywiste” (tamże, s. 210).

<sup>46</sup> Por. M. H e i d e g g e r, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 58n.

<sup>47</sup> Por. B r e j d a k, *Odcienie obecności*, s. 149.

<sup>48</sup> Zob. J. B r e j d a k, *Pomiędzy śmiercią a świętością. Rzecz o naturze fenomenu w ujęciu Maxa Schelera i Martina Heideggera*, w: „Przegląd Religioznawczy” 2004, nr 2(212), s. 37-42.

<sup>49</sup> Por. S p a e m a n n, *Osoby*, s. 201-290. Na temat przebaczenia por. J. B r e j d a k, *Ewangelia Zaratusztry*, PWN, Warszawa 2015, s. 118-123; na temat wstydu por. t e n ż e, *Odcienie obecności*, s. 175-189.

jest antropomorfizm, lecz antropocentryzm człowieka, noszący najczęściej rysy antyantropomorficzne.

Trzy główne dzieła Roberta Spaemanna: *Cele naturalne, Szczęście a życiowość* oraz *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tworzą pewną całość, w której wyróżnić można zasadnicze wątki myślowe. Pierwszy z nich krąży wokół koncepcji natury życia, którego nie da się zrekonstruować w sposób materialistyczny, gdyż stanowi ono w stosunku do nieożywionej materii zupełnie nową jakość, nową rzeczywistość. Inna, idealistyczna próba deprecjonowania życia traktuje konkretne i indywidualne życie jakoś coś zaledwie przygodnego względem substancjalnie rozumianego, ponadindywidualnego ducha i faz jego rozwoju. Filozof odrzuca tego typu uniwersalistyczne teleologie, pomijające celowość konkretnych istnień. „Bycie skierowanym na coś” żywych organizmów jest „nerwem” Spaemannowskiej ontologii procesualnego świata, w której człowiek nie jest panem natury ale jej bratnią częścią. Współbycie (niem. *Mitsein*) jako podstawowy akt człowieka wobec świata jest przyjęciem współodpowiedzialności za celowość innych istnień.

Z tak rozumianej teleologii wyprowadza filozof postulaty etyczne, które ukazują człowieka – zgodnie z intencją Arystotelesa – jako „przedłużone ramię natury”, co oznacza jego współodpowiedzialność za realizowanie istotowej celowości innych natur. Stanowi to drugi, etyczny wątek rozważań Spaemanna. W jego etyce obowiązuje rozszerzony imperatyw Kantowski: „Postępuj tak, abyś niczego w świecie nie traktował wyłącznie jako środka”<sup>50</sup>. Tak mogłaby też brzmieć Spaemannowska recepta na udane, szczęśliwe życie – życie respektujące wewnętrzną celowość innych bytów, także tych nienależących do gatunku *homo sapiens*.

Trzeci wątek wiąże się z dwoma poprzednimi i dotyczy osoby jako przekroczenia naturalnej centryczności za sprawą współodpowiedzialności i życiowości. Według Roberta Spaemanna osoba nie jest „bezdolnym” duchem ani nominalistycznym wytworem ludzkiej wyobraźni, gdyż ma swoje ontologiczne zakorzenienie w naturze. Bycie człowiekiem oznacza bycie osobą. Przypisanie człowiekowi statusu osoby ma fundamentalne konsekwencje prawne. Człowiek z racji samej biologicznej przynależności do gatunku *homo sapiens* nabywa osobowych praw do życia, nietykalności cielesnej czy autonomicznego rozwoju. Filozof ze Stuttgartu uważany jest za nieugiętego obrońcę osobowych roszczeń prawnych przysługujących każdemu człowiekowi. Rozumność, której Spaemann jest rzecznikiem, opiera się na wierze (podobnie jak miało to wcześniej miejsce w myśli Kartezjusza czy nawet Nietzschego). Świadomość ograniczoności i skończoności myśli sprawia, że często zdani jesteśmy na „odwieczną pogłoskę” o Obecności, której nie sposób trwale uchwycić.

<sup>50</sup> P ó ł t a w s k i, *Godność człowieka*, s. 441.

---

Innym nastawieniem wobec tego, co niepamiętne, jest zanegowanie owej „niepamiętnej strony” myśli: podobnie jak w materializmie „przy okazji” neguje się naszą wolność i zdolność poznawania prawdy o niezależnej od nas sferze rzeczywistości. Od tego, którą z tych dróg wybierzemy, zależy będzie to, co u kresu wędrówki ukaże się naszemu doświadczeniu. Od tego, jaką filozofię wybierzemy – powie za Fichtem Spaemann – zależy, jakimi ludźmi się staniemy.