



JADWIGA GUERRERO VAN DER MEIJDEN
UNIwersytet Jagielloński

CZŁOWIEK I JEGO DUCHOWOŚĆ. EDYTY STEIN ROZUMIENIE OSOBY

Spośród najważniejszych średniowiecznych określeń człowieka, jakimi są *imago Dei*, mikrokosmos oraz osoba, dwa pierwsze były przedmiotem ściśle antropologicznego namysłu, ostatnie zaś, nazywające człowieka osobą, występowało przeważnie w kontekście dyskusji trynitarnych. Historia odwróciła tendencję wieków średnich i dziś właśnie pojęcie osoby oraz jej godności dominuje dyskurs antropologiczny, natomiast pozostałe dwa wymienione pojęcia dyskutowane są w obrębie namysłu teologicznego, rzadko występując w debacie antropologiczno-filozoficznej. W swojej hermeneutycznej syntezie wątków antropologicznych, obecnych w wielu tradycjach: augustiańskiej, dionizyjskiej, arystotelejsko-tomistycznej, karmelitańskiej nurtu terecjańskiego oraz różnorodnej tradycji fenomenologicznej, Edyta Stein zreinterpretowała trzy średniowieczne określenia człowieka, szczególną uwagę poświęcając pojęciu osoby. W artykule przedstawię jej konceptualizację tego pojęcia, osadzając dokonania XX-wiecznej filozof na tle historii jego powstania. Pozwoli to na identyfikację ważnego rysu bycia osobą, którego znaczenie odnotowuje zarówno wczesna koncepcja tego pojęcia, jak i XX-wieczna teoria Stein. Przewodnie pytanie analizy brzmi: jak pojęcie osoby różni się od pojęcia człowieka? Analiza cech i kryteriów bycia osobą posłuży jako uzasadnienie odpowiedzi na to pytanie.

1. Etapy refleksji nad pojęciem osoby

Pojęcie osoby i refleksja nad nim występują we wszystkich etapach filozoficznych dociekań Edyty Stein. Dywagacje nad znaczeniem terminu „osoba” zostały podjęte już we wczesnym okresie działalności niemieckiej filozof (*Zum Problem der Einfühlung* [Stein 2008, 108–140], *Beiträge zur philosophischen Begründung der*

Psychologie und der Geisteswissenschaften [Stein 2010a, 80–98, 185–198], *Einführung in die Philosophie* [Stein 2010b, 101–231]), jednak jego dojrzała forma pojawia się w pracach z późniejszego okresu, w którym autorka wyrażała swoje stanowisko, korzystając z aparatu pojęciowego poznanych przez nią tradycji filozoficznych (*Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins* [Stein 2005a, 82–152], *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur Philosophischen Anthropologie* [Stein 2004, 78–112, 134–158], *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie* [Stein 2005b, 12–71], *Bildung und Entfaltung der Individualität* [Stein 2001, 15–49, 169–170], *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* [Stein 2006, 290–421]). Ten późny etap badań, choć precyzyjniejszy i bardziej rozwinięty niż etap wczesny, pozostaje wierny początkowym intuicjom młodej Stein. Rozwój siatki pojęciowej służącej do opisu fenomenu osoby ma zatem charakter ewolucyjny [por. Baseheart 1997, 21–29; Borden Sharkey 2010, XV–XXIV, Borden Sharkey 2003, 33–45], prowadzone badania noszą zaś charakter hermeneutyczny: początkowe intuicje dotyczące pojęcia zostają doprecyzowane i uzupełnione w dialogu z tradycjami filozoficznymi, studiowanymi przez Stein. Spójność stanowisk Stein w różnych okresach działalności pozwala na całościowe ujęcie problemu osoby w jej myśli [por. Baseheart 1897, Beckman-Zöllner 2004, Machnac 2011; Wulf 2005; Wulf 2010; Sancho Fermin 2012].

2. Osoba a osobowość

Charakterystyczne dla wczesnej myśli Stein jest podkreślanie powiązania pojęcia osoby z pojęciem osobowości. W swej pracy doktorskiej rozróżniła osobę duchową i osobę empiryczną, określając tę pierwszą jako aprioryczny zespół cech charakterologicznych, konstytutywnych dla danej osoby, tę drugą zaś — uznając za realizację owego *a priori* w konkretnym czasie i warunkach. „Struktura osobowa wyznacza pewien obszar możliwej zmienności, w obrębie którego może się «zależnie od okoliczności» rozwijać jej realne oblicze” — pisze Stein [Stein 2014, 222; Stein 2008, 128]. Rozwój ten może w mniejszym lub większym stopniu realizować aprioryczne rysy charakteru. Wczesna praca *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* określa osobę samą jako to, „co konfrontuje nas z charakterem — w jego najbardziej autentycznym znaczeniu — a pozostałe własności są dla niej jakby zewnętrzne” [Stein 2010a, 190].

Stein twierdzi, że „rozpoznajemy, czym dana osoba jest, gdy poznajemy, na jaki świat wartości odpowiada i jakie zadania podejmuje, kierowana tymi wartościami” [Stein 2010a, 190]. Późniejsze prace podejmują natomiast temat bycia osobą obok tematu posiadania i rozwijania osobowości. Analizy pojęcia osoby nieodnoszące się wprost do zagadnienia osobowości koncentrują się wokół problemu ontycznej struktury osoby. Pierwotna intuicja nie została jednak przez Stein zatraczona, gdyż owa ontyczna struktura pozostaje podstawą indywidualnego charakteru, co jest wyraźne także w późniejszych etapach refleksji.

3. Osoba jako dana i zadana

Podejmując zagadnienie cech i kryteriów bycia osobą, warto zauważyć, że takie postawienie tematu posługuje się rozumieniem osoby jako bytu wyposażonego w zespół własności koniecznych do jej ukonstytuowania. Nie jest to wcale jedyne rozumienie pojęcia „osoba”, jakie daje się wyczytać z pism Stein. W takim ujęciu spełnienie warunków bycia osobą traktowane jest jako wstępna dana, punkt wyjścia dla zaistnienia każdej osoby, pewne minimum, które musi być spełnione, by można mówić o osobie. Pojmowanie osoby jako danej, wstępnego zespołu własności, należy uzupełnić o bardziej dynamiczne podejście do tego pojęcia, zakładające, że bycie osobą to cel i zadanie, które mogą być osiągnięte w trakcie świadomego rozwoju potencjonalności tkwiącej w człowieku. Osoba jako dana i zadana — by sparafrazować wyrażenie Jana Pawła II, który nazywał człowieka jako osobę „darem i zadaniem” — to dwa bieguny wyznaczające spektrum możliwości pomiędzy minimum tego, czym człowiek musi być, jeśli ma być osobą, oraz maksimum tego, czym człowiek może się stać, realizując w pełni bycie osobą.

4. Definicje osoby

W niektórych ze swych późniejszych prac Stein sformułowała związane określenia pojęcia osoby, które można nazwać definicyjnymi. „Być osobą to znaczy: być wolną i duchową osobą” [Stein 2015a, 161, Stein 2004, 78] — czytamy w jej wykładach z roku 1932. „Rozum i wolność są więc zasadniczymi cechami osób” [Stein 1995, 359; Stein 2006, 294] — zauważa Stein w swoim *opus magnum* — *Endliches und ewiges Sein*, dodając w innym miejscu: „[...] osobę określamy jako

nosiciela natury obdarzonej rozumem” [Stein 1995, 374; Stein 2006, 307]. „Pojęcie substancji duchowej — stwierdza Stein w pierwszej wersji swej planowanej habilitacji *Potenz und Akt* — stosuje się do każdej osoby” [Stein 2005a, 86]. Wreszcie, we wspomnianych wykładach Stein pisze także:

Dysponujemy zarysem ludzkiej osoby: człowiek jest istotą złożoną z ciała i duszy; ciało i dusza mają u niego osobową postać. To znaczy, mieszka w nich „ja”, które jest świadome samego siebie; które patrzy na świat; które jest wolne i które mocą swojej wolności może ukształtować ciało i duszę; które żyje ze swej duszy i przez strukturę istotową duszy, przed i obok wolitywnego kształtowania samego siebie, formuje duchowo aktualne życie i trwały cielesno-psychiczny byt [Stein 2015a, 182, Stein 2004, 92].

Analiz wymagają wszystkie z wymienionych kryteriów: duchowość, wolność, rozumność, bycie świadomym Ja, zdolność do formowania; pierwszym jednak w kolejności wyjaśniania winno być pojęcie duchowości: „Bycie osobowe jako takie [...] pozostanie dla nas całkiem ciemne, jeżeli dla jasności nie uda nam się lepiej niż dotychczas wyjaśnić [...] istoty ducha” [Stein 1995, 373–374; Stein 2006, 307] — sugeruje bowiem autorka omawianej koncepcji.

5. Kryteria bycia osobą

5.1. Duchowość

Trwałym określeniem przypisywanym osobie w antropologii filozoficznej Edyty Stein jest „duchowość”. Duch, obok duszy i ciała, jest jednym z trzech podstawowych wymiarów konstytuujących ontyczną strukturę człowieka. Rola ducha w strukturze osoby ludzkiej ściśle wiąże się z jego dynamicznym charakterem, co czyni sferę duchową człowieka bogatą i zarazem trudno uchwytną. Omówię kilka najważniejszych określeń ducha.

5.1.1. Duch jako świadomościowe otwarcie do wnętrza i na zewnątrz

Podczas wykładów poświęconych filozoficznej refleksji nad człowiekiem z 1932 r. Stein określiła duchowość jako świadomość otwartą ku wnętrzu i na zewnątrz. Czytamy:

Osoba duchowa oznacza bycie czuwającym i bycie otwartym. Nie tylko jestem i nie tylko żyję: {także} wiem o swoim byciu i życiu. [...] Pierwotną formą wiedzy,

należącą do bytu duchowego i życia, nie jest podążająca za nim, refleksyjna wiedza, dla której życie staje się obiektem: ta pierwotna forma jest jak światło, które prześwieśla życie duchowe jako takie. Równie pierwotnie, jak wiedzą o samym sobie, życie duchowe jest wiedzą o innych {bytach}. Oznacza ono {że człowiek} sięga ku rzeczom, spogląda na świat, który znajduje się naprzeciw {jego} osoby. Wiedza o samym sobie jest otwartością ku wnętrzu, wiedza o czymś innym jest otwartością na zewnątrz [Stein 2015a, 162; Stein 2004, 78–79].

Duch zostaje zatem określony jako dynamiczne otwieranie się świadomości na świat wewnętrzny — siebie samego i swe własne życie — oraz zewnętrzny: zjawiska i ludzi wokół nas. Obiekty owych wewnętrznych eksploracji nie są u Stein rozumiane jedynie aktowo — jako zbiór przeżyć i aktów świadomości. Stein przejęła z tereziańskiego nurtu myśli karmelitańskiej przestrzenną metaforę duszy jako zamku lub twierdzy (niem. *Seelenburg*), zaś od św. Augustyna z Hippony język opisu duszy jako rozległych pól czy przestrzeni, które pozwalają mówić nie tylko o świadomości wewnętrznych aktów, lecz także o strukturze duszy jako obiekcie doświadczenia ducha. Działalnością duchową jest więc dla Stein wszelkie świadome doświadczenie wewnętrznych i zewnętrznych „przestrzeni”, a osobową działalnością duchową — doświadczenie będące wynikiem wolnej decyzji, gdyż „wolność i świadomość konstytuują osobowość” [Stein 2015a, 197; Stein 2004, 102]. Motyw wolności rozwinę poniżej, teraz zaś chcę podkreślić, że tak opisana działalność ducha powiązana jest z czynnościami świadomościowymi i poznawczymi. Stein w swej filozofii, spornej w wielu kwestiach z fenomenologią Edmunda Husserla, przyjmowała jego teorię intencjonalności. Wybieganie ducha ku wewnętrznym i zewnętrznym obiektom jest więc działalnością intencjonalną, nakierowaną na swe obiekty. Pytanie, jakie można zatem postawić, brzmi: na ile ta intencjonalna aktywność jest rozumiana jako działalność intelektualna?

5.1.2. Duch jako umysł: rozum i wola

Odpowiedź na to pytanie zawarta jest w analizach Stein dotyczących rozumu i woli. Spośród całego spektrum działalności intencjonalnej Stein wyróżniła działalność zmysłową, refleksyjną i abstrakcyjną, wszystkie je nazywając szczeblami funkcjonowania intelektu lub rozumu: „Duch, który za pomocą swego życia intencjonalnego [...] wgląda w pewien świat przedmiotowy, zwie się rozumem {*Verstand*} albo intelektem {*Intellekt*}. Postrzeżenie

zmysłowe stanowi jego pierwszą, najniższą funkcję. Może on jeszcze więcej: zwracać się wstecz — dokonywać refleksji, [...] dalej, może odróżniać budowę formalną: abstrahować” [Stein 2015a, 165; Stein 2004, 81]. Właśnie tak rozumiana działalność intelektualna określona została jako aktywność duchowa *par excellence*: „duch i rozum zdają się należeć do siebie w sposób nierozdzielny” [Stein 1995, 374; Stein 2006, 307].

Uwagi Stein dotyczące rozumności uzupełnione są niemal tautologicznym rozumowaniem, które wprowadza do opisu osoby pojęcie wolności: skoro każda osoba ma możliwość prowadzenia aktywności poznawczej, w jej gestii leży rozporządzenie tą zdolnością, a to czyni osobę wolną do takiego rozporządzania. Władzą odpowiedzialną za dysponowanie owymi możliwościami jest wola. Tak ujęte pojęcie woli, jako zdolności do podejmowania aktywności intelektualnej, czyni z niej władzę silnie powiązaną z władzą rozumu.

Uznanie działalności duchowej za współwystępowanie woli i rozumu prowadzi do pytania o wzajemną relację pojęć ducha i duszy. W klasycznej metafizyce, zwłaszcza arystotelejsko-tomistycznej, z której Stein obficie czerpała, działania rozumu oraz woli są przecież funkcją duszy rozumnej.

5.1.3. Duch jako dusza

Teoria duszy w antropologii filozoficznej Stein skryształizowała się w polemice z koncepcjami św. Augustyna z Hippony i św. Tomasza z Akwinu oraz pod wpływem lektury pism karmelitańskich mistyków, dlatego liczne ustalenia dotyczące duszy są specjalistyczne, a ich szczegółowa charakterystyka przekracza ramy prowadzonej tu analizy. Odniosę się jednak do kilku ważnych, z perspektywy omawianego problemu, rysów tej teorii, podkreślając jednak, że nie omawiam tu wszystkich znaczeń terminów *Seele* i *Psyche*, lecz jedynie te relewantne dla tematu.

Po pierwsze, dusza człowieka jest podłożem jedności przeżyć danego indywiduum i jako taka ma charakter niematerialny i duchowy, dlatego Stein nazywa ją duszą duchową (niem. *geistige Seele*). Po drugie zaś, w przypadku osób ma ona charakter osobowy, stąd Stein mówi czasem o ludzkiej duszy duchowo-osobowej (niem. *geistig-persönlichen Menschenseele*).

Istotnym aspektem teorii duszy Stein jest teza o jedności bytu ludzkiego głosząca, że każdy proces zachodzący w człowieku jest

procesem cielesno-psychicznym. Stein zdecydowanie odżegnywała się od koncepcji paralelizmu psychofizycznego, zakładającego że w człowieku istnieją obok siebie się dwie substancje: duchowa i fizyczna — równoległe, lecz niezależnie funkcjonujące. Dystansowała się także od koncepcji wzajemnego oddziaływania, utrzymującej, że w człowieku łączą się dwie substancje, wzajemnie się warunkując [por. Stein 2015a, 200–204; Stein 2004, 104–107]. Jej zdaniem, podstawowym błędem tych koncepcji jest wstępne założenie, że w człowieku łączą się dwie odrębne, samoistne realności. Stein proponowała miast tego uznać całe indywiduum psychofizyczne za wstępnie daną realność i to indywiduum uczynić punktem wyjścia dla antropologii. W konsekwencji podkreślała tezę o jedności bytu ludzkiego.

Dusza duchowa jest zatem zasadą jedności natury ludzkiej, natury wyposażonej w osobowe ciało. To duchowa dusza jest jednak „w centralnym i dominującym miejscu. Nadaje całości charakter osobowy i autentyczną indywidualność; przenika tym samym wszystkie jej stopnie” [Stein 2015a, 192; Stein 2004, 99]. W efekcie, dusza jest także pojmowana indywidualnie, nie jako przejaw idei gatunkowej, lecz jej konkretna specyfikacja.

5.1.4. Dynamizm ducha

Przyjęcie tezy o jedności bytu ludzkiego nie prowadzi do uznania, że działalność ducha jest rządzona prawami obowiązującymi materię. „Wychodzenie poza siebie należy z istoty do bytu duchowego” — zauważa Stein, wskazując na fundamentalne znaczenia aktywności intencjonalnej dla ducha [Stein 2015a, 206; Stein 2004a, 198], jednak nie prowadzi to do rozplynięcia się podmiotu owej działalności, jak byłoby w przypadku fizykalnego rozumienia ruchu. Wychodząc ku rzeczom, duch nadal jednocześnie tkwi we wnętrzu człowieka. Wszystko, co jest duchowe — a więc także osoby — ma swe wnętrze [por. Stein 1995, 247; Stein 2006, 192] i do tego wnętrza przynależy. Wskazuje to na ważny element struktury osobowej każdej duchowej istoty i każdej osoby: posiadanie wnętrza. To wnętrze zaś jest ściśle powiązane z posiadaniem pierwszoosobowej perspektywy, czyli byciem Ja.

5.1.5. Perspektywa pierwszoosobowa

„To, co duchowe określiliśmy jako nieprzestrzenne i niematerialne; jako coś, co posiada „wnętrze” o znaczeniu całkowicie nieprzestrzennym i co pozostaje «w sobie», a przy tym z siebie

wychodzi” — stwierdza Stein [Stein 1995, 374; Stein 2006, 307]. Owa perspektywa bycia w sobie, pierwszoosobowego oglądu świata, jest charakterystyczna dla osób. Nie konstytuuje ona jedynie opozycji Ja — świat, Ja — druga osoba czy Ja — obiekt. Wprowadza podobną opozycję podmiotu i przedmiotu wewnątrz samej duszy człowieka: Ja a moje przeżycie, Ja a moja psychika, Ja a moje wyczuwanie wartości (niem. *Gemüt* lub *Wertempfinden*). Tym samym Ja staje się ruchomym punktem w duszy człowieka, z perspektywy którego oglądane lub uruchamiane są wewnętrzne władze i akty. Może ono aktualizować władze duszy, realizując możliwości stosowne dla ich funkcji. Takie rozumienie Ja wykracza poza ramy husserlowskiego czystego Ja — identycznego, pozbawionego jakości bieguna intencji czy podmiotu strumienia świadomości. Ja u Stein rozumiane jest jako wolne, duchowe, a zatem dynamicznie i kształtujące swym działaniem byt człowieka. Można zatem powiedzieć, że Ja u Stein rozumiane jest na sposób osobowy: „[Ja] nazwalibyśmy wolną, duchową osobą, jej życie to akty intencjonalne” [Stein 2015, 169; Stein 2004, 83]. Konstatacja ta nie prowadzi do podwojenia ilości osób w człowieku. Ja, rozumiane jest jako rdzeń osoby (niem. *personaler Kern, der Kern der Person*), nie zaś druga wobec osoby perspektywa pierwszoosobowa.

5.1.6. Samoświadomość

Istnienie owego Ja, konstytuującego wewnątrz duszy opozycję Ja — obiekt, jest gwarantem występowania samoświadomości w bycie osobowym. „Przez ja rozumiem byt [...], który w tym [swym] istnieniu uświadamia sobie sam siebie. [...] «Mieszka» ono w ciele i w duszy, obecne w każdym punkcie, gdzie jako obecne i żywe coś odczuwa” [Stein 1995, 386, Stein 2006, 18]. Samoświadomość umożliwia formowanie przez Ja wnętrza danej osoby. Ja jest także tym, co warunkuje słynny fenomen wczucia (niem. *Einfühlung*), gdyż to właśnie Ja poszczególnych osób są tym, co umożliwia wczucie jednej osoby nie tylko w dany stan, lecz także w przeżywanie przez drugą osobę swych aktów jako własnych: „kiedy patrzę człowiekowi w oczy, dostrzegam w nich również jego bycie-Ja” [Stein 2010b, 158].

5.1.7. Duch obiektywny

Na zakończenie uwag o duchu dodać należy, że w niektórych pismach Stein rozszerza jego pojęcie także na sferę kultury, nazywając ją duchem obiektywnym [np. Stein 2005a, 84–85; Stein 2015a, 213–215; Stein 2004, 113–117; Stein 1995, 390–392; Stein 2006, 322–323].

Sfera kultury jest sferą zobiektywizowanej działalności duchowej osób, mających swe wnętrze oraz indywidualny charakter i wyrażających je w twórcach kulturowych. Pojęcie to jest zatem rozszerzeniem pierwotniejszego pojęcia ducha osobowego.

5.2. Wolność i formowanie — samostanowienie osób

Ludzki duch nie jest zniewolony w wybieganiu ku obiektom zewnętrznego czy wewnętrznego świata. Człowiek jest „panem swej duszy: otwiera bądź zamyka swoje wrota. Jest w stanie wyjść z siebie i wnikać w rzeczy” [Stein 2015a, 161; Stein 2004, 78]. Kontrola, jaką nad swą aktywnością duchową ma człowiek, wyróżnia go na tle wszystkich innych stworzeń — jedynie człowiek sam do siebie należy i może sobą dysponować tak, aby decydować o wnikaniu w głąb siebie bądź wychodzeniu na zewnątrz. Co więcej, dla Stein zdolność do aktywności duchowej, a więc Husserlowskie „Ja mogę”, samo w sobie jest wyrazem wolności: „Może, to znaczy jest wolny” [Stein 2015a, 165–167; Stein 2004, 81]. Możliwość ta nie jest jedynie wolnością do poznawania, lecz także wolnością do kształtowania.

Formowanie duszy dokonywane jest przez dynamiczne Ja, ponieważ to, „gdzie” w duszy przebywa owo Ja, ma znaczenie dla jej ukształtowania. Wolność Ja nie jest bezgraniczna. Osoba ludzka, jako ograniczona, dysponuje wolnością realną, lecz ograniczoną do tych możliwości, w które jest wyposażona. Paradoksem wolności jest, że właśnie uznanie owych ograniczeń — budowy duszy, jej władz, skończonego charakteru bytu — umożliwia pełnię wolności [por. Wulf 2003, 175–182]. Dopiero bowiem akceptacja struktury osobowej pozwala Ja na odnalezienie punktu, z którego może dysponować sobą w sposób najbardziej wolny i w którym może w pełni korzystać ze swych możliwości. Punktem tym jest głębia duszy (niem. *die Tiefe der Seele*), stanowiąca miejsce, z którego rdzeń osoby — Ja — może objąć całość swego bytu i najpełniej nią rozporządzać [por. Wulf 2004, XI]. Miejsce to jest zatem także miejscem pełni wolności Ja.

Formowaniu podlegać może także ciało: w sposób bezpośredni lub pośredni poprzez czyny oraz mimowolnie poprzez strukturę duszy. Wysiłek formowania ciała może prowadzić do tego, że udoskonalony organizm będzie wierniej służył duszy duchowo-osobowej. Zdarza się jednak, zauważa Stein, że w skarłałym ciele tkwi niepokonany duch, a nierozwiniętej duszy służy zdrowe ciało. Zasadniczo, osobowe ciało jest jednak wyrazem i narzędziem ducha, dlatego podlega wolności i

wynikającej z niej powinności do „brania go we własne ręce”, a więc — formowania.

Powyższe uwagi dotyczące pojęcia osoby u Stein skonfrontuję teraz z historycznymi początkami tego pojęcia. Pozwoli to na identyfikację ważnego rysu bycia osobą i przejście do komentarza dotyczącego warunków bycia osobą w filozofii Stein.

6. Historyczne początki pojęcia osoby

6.1. Zamaskowane znaczenie

Powstanie i etymologia pojęcia osoby są dość często przytaczane w tekstach filozoficznych, ponieważ wydaje się, że stosunkowo łatwo jest wskazać historycznie ważne momenty kształtowania się tego pojęcia. Zawdzięczamy ten fakt kilku uwagom Boecjusza, który w swym traktacie *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi* [Boecjusz 2007, 124–127], spisany najprawdopodobniej na przełomie wieków V i VI, opisał użycie greckiego pojęcia *πρόσωπον*. Od Boecjusza dowiadujemy się jak on — u schyłku starożytności — pojmował znaczenie, zastosowanie i etymologię tego starogreckiego terminu. Po pierwsze, słowo „osoba” miało zostać zapożyczony od maski teatralnej. Greckie *πρόσωπον* oznacza, zdaniem Boecjusza, maskę — przedmiot zakładany przez aktorów w teatrze, stosowniejszym zaś określeniem na to, czym jest „substancja indywidualna natury rozumnej”, czyli osoba, jest określenie hipostaza (gr. *ὑπόστασις*). Etymologicznie słowo *πρόσωπον* miało być związane z wyrażeniem oznaczającym zakrywanie twarzy przed wzrokiem widza. Skoro zaś aktorzy w maskach reprezentowali indywidualne postacie, Grecy słowem tym zaczęli oznaczać także poszczególnych ludzi — tłumaczy Boecjusz. Właśnie te uwagi Boecjusza stały się — jak można przypuszczać — początkiem dość często powielanego błędu dotyczącego najważniejszego znaczenia greckiego słowa *πρόσωπον*.

6.2. Oblicze zakryte maską

Wydaje się bowiem mało prawdopodobnym, aby określenie *πρόσωπον* powstało dopiero z potrzeby nazwania teatralnej maski. Słowo to występuje już w eposach homeryckich, zaś rozkwit greckiej tragedii datuje się na V wiek przed Chr. Pojawia się także w księgach Septuaginty, spisanych już za istnienia teatru greckiego, lecz w kontekstach pozbawionych odniesień do jego realiów. Współczesna

lingwistyka historyczna jednomyślnie nadaje temu słowu znaczenie „twarz” czy „oblicze” — jako pierwotne i występujące najczęściej — w dalszej kolejności jako znaczenie tego słowa wskazując także przód rzeczy (np. armii), spojrzenie, wyraz twarzy, oraz — wreszcie — maskę, a także fikcyjną postać tragedii lub komedii oraz rolę społeczną [por. Crane 2015; Lidell-Scott-Jones 2015; Jurewicz 2000; Korpanty 2001; także: Kijewska 2008, 21, Pauly-Wissowa 1957, 867–878]. Przypuszczać można zatem, że wyrażenie oznaczające przede wszystkim ludzką twarz z czasem okazało się przydatne do określenia teatralnej maski. Twarz czy oblicze jako tłumaczenia słowa *πρόσωπον* sprawdzają się w przypadku *Iliady* i *Odysei*, podczas gdy alternatywne tłumaczenie — *πρόσωπον* oddane jako maska — budzi spore wątpliwości. Uznać należałoby, na przykład, że Achilles sypiąc popiół na swą głowę, szpeci tym swą piękną maskę, a nie oblicze [Homer 2000, XVIII, 23–24]. Znaczenie „twarz” sprawdza się również w licznych kontekstach z okresu istnienia teatru greckiego, choćby w dialogach Platona czy komediach Arystofanesa [por. Teajtet 144e, Chmury 410–411]. Także w kontekście starotestamentowego użycia tego słowa, lepiej przyjąć znacznie „twarz”, mowa bowiem np. o oglądaniu Boga [por. Genesis 32, 31] czy też anioła [Sędziów 6, 22] „twarzą w twarz”, nie zaś „maską w maskę”. Zwłaszcza w kontekście wypowiedzi Gedeona przekład „maska” jest niedorzeczny, trudno zatem zrozumieć, dlaczego tłumacz Księgi Sędziów miałby sięgnąć po słowo oznaczające przede wszystkim maskę. Tym niemniej, uwagi Boecjusza — nie informujące o tym, że dla Greków słowo to miało inne, dawniejsze i popularniejsze znaczenie — są często odczytywane jako rozstrzygające, przesłaniając — niczym nieco karykaturalna maska — oblicze greckiego słowa *πρόσωπον*.

Łacini autorzy późnej starożytności i średniowiecza starogreckie słowo *πρόσωπον*, w niektórych z jego znaczeń, oddawali za pomocą łacińskiego słowa *persona*. Po słowo *persona* sięgnęli także w kontekście debat dotyczących trynitarniej natury Boga. Wywodzili je wówczas od greckiego *πρόσωπον*, lecz — w przypadku Boecjusza lub za nim — niesłusznie przyjmując, że słowo to oznaczało dla Greków jedynie — czy też przede wszystkim — maskę.

Sięgnięcie przez łacinników po grecki termin jest chwilą doniosłą, gdyż wskazuje przełomowy moment historii pojęcia osoby. W obliczu intelektualnej potrzeby ukucia terminu stosownego do

nazwania względnie nowej idei — idei Boga Trójjedynego, tj. jednego w istocie, a zarazem w trzech osobach — sięgnęli po słowo, które w ich pojęciu miało niewiele wspólnego z tym, co chcieli wyrazić i posłużyli się nim dla nazywania owej idei.

Persona jako tłumaczenie *πρόσωπον* w znaczeniu pierwotnym (oblicze) świetnie się jednak do wyrażenia owej idei nadaje. Po pierwsze, Stary i Nowy Testament mówią o „twarzy” Boga, po drugie zaś, sformułowanie, że Bóg jest jeden, lecz ma trzy oblicza, dość sensownie oddaje niewyraźną przecież do końca ideę Trójjedyności.

6.3. Indywidualizm osób

Co więcej, pojęcie twarzy niesie ze sobą silny wydzźwięk indywidualistyczny. Twarz jest tą częścią ciała, która — z ludzkiej perspektywy — jest najbardziej unikatowa i najlepiej odzwierciedla jednostkowy, niepowtarzalny charakter danej osoby. Boecjusz wskazując na warunki orzekania pojęcia osoby, wymienia — obok warunków bycia naturą, dalej substancją żywą i rozumną — także warunek indywidualności obiektu orzekania. Także Ryszard ze św. Wiktora powtórzył kryterium bycia indywiduum, wyrażając go przymiotnikiem *incommunicabilis*. Przeformułował on boecjańską definicję osoby (łac. *persona increata est rationalis naturae individua substantia*), zastępując pojęcie substancji pojęciem egzystencji tak, aby definicja nie prowadziła do uznania, że w Trójcy Świętej istnieją trzy substancje (łac. *persona est naturae intellectualis incommunicabilis existentia*). Rys indywidualności odnotowuje także prawo rzymskie, definiujące osobę jako *sui iuris est alteri incommunicabilis* [por. Crosby 2007, 36]. Łacińskie pojęcia *individualis* i *incommunicabilis*, powtarzające się we wspomnianych definicjach, oznaczają przede wszystkim nieudzielalność: niemożliwość bycia podzielanym czy zastępowanym przez kogoś innego, niepodmienialność. Ta zaś prowadzi wprost do współczesnego rozumienia indywiduum jako unikat.

Indywidualistyczny charakter koncepcji osoby Stein jest widoczny zwłaszcza w pracach z wczesnego okresu, niewprowadzających jasnego rozróżnienia osoby (w znaczeniu ontycznej struktury) i osobowości (czyli charakteru). Jeśli do osoby przynależy jej charakter, fenomen unikatowości musi towarzyszyć każdej osobie, czyniąc ją tak niepowtarzalną, jak niepowtarzalne są ludzkie charaktery. Fragmenty określające osobę jako cel i zadanie,

wyraźne w późniejszych pracach Stein, wyrażają indywidualizm koncepcji osoby poprzez wskazanie na wyjątkowość i niepowtarzalność zadań osób. Możliwość i powinność kształtowania siebie zawsze przybiera indywidualną formę, zależną od ostatecznej, najdoskonalszej postaci, jaką przybrać może dusza kształtowana przez indywidualne Ja. Co więcej, dusza w antropologii Stein jest zawsze jednostkowa, będąc konkretną specyfikacją idei gatunkowej. Człowiek nigdy nie jest tylko osobnikiem gatunku: jego byt zawsze jest indywidualny i taką też jest osoba.

7. Wnioski

7.1. Człowiek a osoba

Analiza wybranych wątków dotyczących pojęcia osoby na tle antropologii filozoficznej Stein prowadzi do stwierdzenia, że osoba nie jest terminem tożsamym z pojęciem człowieka [por. Wulf 2010b; X–XII, Beseheart 1987]. Wskazać trzeba trzy ważne powody takiej konkluzji. Po pierwsze, istnieją osoby niebędące ludźmi (duchy czyste, Bóg), co czyni pojęcie osoby szerszym niż pojęcie człowieka. Po drugie, to, co w człowieku jest atrybutem osoby, jest jedynie aspektem całości, jaką jest człowiek rozumiany jako psychofizyczne indywiduum. Po trzecie zaś, omówione cechy osób mają charakter kryteriów bycia osobą.

Aby o danym indywiduum orzekać pojęcie osoby, musi ono być wyposażone w duchowość o pierwszoosobowej strukturze, przyjmującej formę intelektualnego i wolitywnego działania, dokonywanego przy założeniu ograniczonej, lecz realnej wolności. Aby orzekać zaś pojęcie człowieka, należy uzupełnić powyższe warunki o kwestię cielesności indywiduum, o którym pojęcie „człowiek” się orzeka, w przeciwnym razie termin ten nie odróżni człowieka od bytu anielskiego.

Pojęcie osoby odnosi się zatem do tego, co w człowieku duchowe, zaś orzekanie go jest zależne od występowania elementów właściwych tej sferze. Występowanie funkcji roślinno-animalnych nie jest warunkiem bycia osobą — osobami mogą być także istoty niematerialne. Sam fakt występowania owych funkcji nie wpływa negatywnie czy pozytywnie na bycie osobą, choć jeśli osoba jest cielesna, ma to — w konsekwencji przyjęcia tezy o jedności bytu ludzkiego — swe konsekwencje także dla jej cielesności (stąd pojęcie ciała osobowego). Istnieją elementy budowy ontycznej człowieka,

będące warunkami bycia osobą (np. pierwszoosobowość), lecz mogące występować w bytach nieosobowych — w formie pozbawionej samoświadomości i wolnego działania — nie prowadząc do uczynienia z ich istnienia egzystencji osobowej. Koniecznym i wystarczającym warunkiem bycia osobą jest zespół omówionych cech współwystępujących w jednym bycie.

7.2. Zakres pojęcia osoby

Czyni to z pojęcia osoby pojęcie nazywające duchowy aspekt jedności, jaką jest człowiek i wykluczające ze sfery specyficznie osobowej wszelkie czynności i władze nieświadome, nie-intelektualne, nie-wolne. Takie działania nie są działaniami osobowymi, nawet jeśli dokonują ich osoby. W obliczu tej konstatacji postawić można nieobojętne dla filozofii chrześcijańskiej — którą Stein reprezentuje — pytanie o to, czy określenie „osoba” przysługuje wszystkim ludziom.

Władze duchowe, w szczególności wola i rozum, mogą zostać przecież u niektórych ludzi niewykształcone (w przypadku małych dzieci czy wrodzonych chorób upośledzających zdolności intelektualne) lub wygaszone (Alzheimer, demencja, śpiączka). Egzystencja ludzi z bardzo ograniczonymi zdolnościami intelektualnymi nie spełnia warunków bycia osobą: duchowości rozumianej jako rozumność i wolność. Problem ten znajduje jednak swoje rozwiązanie na gruncie teorii osoby Stein.

Wskazując passusy pozwalające interpretować bycie osobą jako nieurzeczywistniony zespół własności, twierdzić można, że wypowiedzi Stein, w których mowa nie o spełnianiu warunków bycia osobą w aktach, lecz o zdolności do wolnego i duchowego działania, gwarantują każdej istocie ludzkiej — także tej upośledzonej i pogrążonej w nieświadomości — bycie osobą. Podstawą orzekania pojęcia osoby jest w wypadku tych ludzi drzemiąca w każdym z nich potencjonalność bycia osobą. Nawet jeśli nienarodzone dziecko czy dotknięty demencją człowiek nie mają intelektualnych zdolności różnych od inteligentnych zwierząt — różnią się od nich tkwiącą w nich potencjonalnością do rozwoju lub ozdrowienia, a w efekcie — bycia osobami. Choć nie sposób powiedzieć, że spełnione są tu kryteria bycia osobami, występuje taka możliwość lub — w przypadku nienarodzonych — ukierunkowanie ich rozwoju na spełnienie owych kryteriów.

Kwestię tę należy rozważyć świetle fragmentu, w którym Stein omawia pogląd Tomasza z Akwinu mówiący o zastępowaniu niższej

formy duszy przez wyższą w trakcie rozwoju życia płodowego [Stein 2015a, 236–241]. Stein rozpoczyna od stwierdzenia, że jeśli przez duszę rozumieć istnienie osobowo-duchowe, w embrionalnej fazie rozwoju nie sposób stwierdzić takiego istnienia. Jednakże, akceptacja rozwiązania Tomasza jest problematyczna, zdaniem Stein, w świetle nauk o grzechu pierwородnym i o niepokalanym poczęciu. Miast koncepcji zastępowania, Stein proponuje tezę akcentującą występowanie jednej i tej samej formy substancjalnej człowieka na wszystkich etapach rozwoju, koncepcję umożliwiającą uznanie niepokalanego poczęcia osoby, a nie organizmu. Embryon posiada duszę osobową, która od początku nakierowana jest na życie osobowe, nawet jeśli na początkowym etapie „dusza [...] nie jest jeszcze rozwinięta” do stopnia realizacji owego życia [Stein 2015a, 240]. Kwestia potencjalności osobowych charakterystyk, zarazem będąca kwestią potencjalności kryteriów bycia osobą, jest zatem rozwiązana w odniesieniu do nienarodzonych, zaś analogiczne rozumowanie przeprowadzić można dla chorych.

Pamiętać należy także, że koncepcja Stein powstała w trakcie pierwszych lat funkcjonowania III Rzeszy, lecz jeszcze przez koszmarami II wojny światowej. Dopiero powojenny dyskurs antropologiczny podjął temat niezbywalności godności ludzkiej i wynikających z niej praw człowieka. Zjawisko ludobójstwa (ang. *genocide*), zyskało swą nazwę dopiero w 1944 r. dzięki publikacji polskiego prawnika, Rafała Lemkina [Lemkin 2005, 79–98]. Dyskusja nad bezwarunkową godnością każdej osoby rozpoczęła się więc w obliczu zbrodni, które przed 1944 rokiem pozostawały częściowo nienazwane.

Ponadto, zauważyć należy, że istnieją w pismach Stein analizy, podkreślające specyficzną wartość człowieka, a nie tylko osoby. Godność istoty ludzkiej jest założeniem koncepcji *imago Dei*: stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga. Akcentowanie zadania rozwoju osobowego postawionego przed każdym ludzkim indywiduum [Stein 2001; Stein 2010c] wskazuje, co więcej, na możliwość nabywania przez człowieka doskonałości, zaś przyjęcie doktryny łaski — na możliwość otrzymania przez człowieka godności z nadania boskiego. Najczęstsze uzasadnienie dla specyficznej wartości człowieka ma więc w pismach Stein naturę teologiczną i odnosi się do pojęcia człowieka, nie zaś osoby. Obecność wątków godnościowych w

teorii człowieka rozwiązuje zatem kwestię wąskiego zakresu obowiązywania pojęcia osoby, ugruntowując wartość ludzkiego indywiduum na poziomie natury człowieka.

Możliwą odpowiedzią na kwestię odrębności pojęć osoby i człowieka pozostaje także wskazanie na zalety owego podejścia. Teoria Stein zakłada wyjątkową wartość każdego człowieka jako takiego, a równocześnie niesie ze sobą pewien teoretyczny potencjał dywersyfikacji wymiennych — w przeciwnym wypadku — pojęć osoby i człowieka. Opis osoby w kategoriach duchowych wprowadza pojęcie, którego dalsze klasyfikacje dotyczyć powinny różnorodności duchowych władz i aktywności, ich specyfiki i charakteru. To zaś otwiera pole do analiz, które czynią z cielesności osób kwestię drugorzędną dla ich bycia osobami, traktując choćby kwestię fizycznego zdrowia osób jako nietrafnie postawiony problem. Na gruncie teorii Stein kategorie osób o takich czy innych fizycznych uwarunkowaniach są nieprzydatne, uzasadnione natomiast wydają się kategorie osób nakierowanych bardziej na wewnątrz lub na to, co zewnętrzne, formowanych przez Ja lub biernych, ćwiczących wolę lub kierowanych impulsami, żywo odpowiadających na wartości specyficznie intelektualne lub np. specyficznie społeczne itd. Specjalizacja dyskursu dotyczącego osoby ludzkiej, występującego obok dyskursu na temat człowieka, pozwala zatem na odmianę optyki prowadzonej refleksji, a to stanowić może niewątpliwą zaletę wypracowanej przez Stein siatki pojęciowej.

BIBLIOGRAFIA

- Baseheart, Mary Catharine, 1987, *Edith Stein's Philosophy of the Person*, [w:] John Sullivan (red.), *Carmelite Studies IV*, Washington: ICS Publications, ss. 34–49.
- Baseheart, Mary Catharine, 1997, *Person in the World: Introduction to the Philosophy of Edith Stein*, Dordrecht: Kluwer.
- Beckman-Zöllner, Beate, 2004, *Einführung*, [w:] Edith Stein, 2004, ss. XVII–XXXVIII.
- Boecjusz, 2007, *Traktaty Teologiczne*, przeł. Agnieszka Kijewska, Rafał Bielak, Kęty: Marek Derewiecki.
- Borden-Sharkey, Sarah, 2003, *Edith Stein*, London-New York: Continuum.
- Borden-Sharkey, Sarah, 2010, *Thine Own Self: Individuality in Edith Stein's Later Writings*, Washington: Catholic University of America Press.
- Crane, Gregory (red.), 2015, *Perseus Digital Library*, Tufts University, online: <http://www.perseus.tufts.edu> (dostęp IX 2015).
- Crosby, John F., 2007, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, przeł. Beata Majczyzna, Kraków: WAM.
- Homer, 2000, *Iliada*, przeł. Tadeusz Sinek, Gdańsk: Tower Press.
- Jurewicz, Oktawiusz (red.), 2000, *Słownik grecko-polski. Tom II*, Warszawa: PWN.
- Kijewska, Agnieszka, 2008, *Boecjusz i patrystyczne źródła koncepcji osoby*, [w:] *Personalizm polski*, Marian Rusecki (red.), Lublin: Wydawnictwo KUL, ss. 21–52.
- Korpanty, Józef, (red.), 2001, *Mały słownik języka greckiego*, Warszawa: PWN.
- Lemkin, Rafał, 2005, *Axis Rule in Occupied Europe*, The Lawbook Exchange Ltd.: New Jersey.
- Liddell, Henry George, Scott, Robert, Jones, Henry Steward, 2015, *Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, online: <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/#eid=92993&context=lsj&action=from-search> (dostęp XI 2015)
- Machnacz, Jerzy, 2011, *Wierność (o)sobie. Szkic do antropologii Edyty Stein*, "Itinera Spiritualia", IV/2011, ss. 71-92.

- Pauly-Wissowa, (red.), 1957, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Band XXIII*, Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag, ss. 867-878.
- Stein, Edith, 2001, *Bildung und Entfaltung der Individualität*, Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Stein, Edith, 2004, *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur Philosophischen Anthropologie*, Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Stein, Edith, 2005a, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, Freiburg-Basel-Wien: Herder. Przytaczane w tekście cytaty są w tłumaczeniu autorki artykułu.
- Stein, Edith, 2005b, *Was is der Mensch? Theologische Anthropologie*, Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Stein, Edith, 2006, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Stein, Edith, 2008, *Zum Problem der Einfühlung*, Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Stein, Edith, 2010a, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Freiburg-Basel-Wien: Herder. Przytaczane w tekście cytaty są w tłumaczeniu autorki artykułu.
- Stein, Edith, 2010b, *Einführung in die Philosophie*, Freiburg-Basel-Wien: Herder. Przytaczane w tekście cytaty są w tłumaczeniu autorki artykułu.
- Stein, Edith, 2010c, *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen*, Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Stein, Edyta, 1995, *Byt skończony a byt wieczny*, przeł. Immakulata J. Adamska OCD, Poznań: W drodze.
- Stein, Edyta, 2012, *Czym jest człowiek? Antropologia teologiczna*, przeł. Grzegorz Sowinski, Kraków: WKB.
- Stein, Edyta, 2014, *O zagadnieniu wczucia*, przeł. Danuta Gierulanka i Jerzy F. Gierula, Kraków: WKB.
- Stein, Edyta, 2015a, *Budowa osoby ludzkiej. Wykład z antropologii filozoficznej*, przeł. Grzegorz Sowinski, Kraków: WKB.
- Wulf, Claudie Mariele, 2010, *Einführung* [w:] Stein, Edith, 2010b, ss. IX-XXIII.

ABSTRACT

A human being and his spirituality. Edith Stein's understanding of a person

This article discusses the concept of a person in Edith Stein's philosophical anthropology. It is a key-concept of Stein's early and later philosophical theories. I discuss the properties and conditions of being a person, in particular: spirituality, rationality, freedom, being an ego and the individuality of persons. Analysis is confronted with the historical beginnings of the term 'person'. The main focus of the article is the relation between the two concepts: 'person' and 'human being'. Thus, the article's final section discusses the exclusive character of Stein's theory of a person.

KEYWORDS: person, human being, criteria of being a person, rationality, free will, I, individuality.

SŁOWA KLUCZOWE: osoba, człowiek, kryteria bycia osobą, racjonalność, wolna wola, ja, indywidualność