

ks. Giacomo Calore

Chalcedońska antropologia

Zarys chrystocentrycznej metafizyki
osoby ludzkiej i jej wymiar profetyczny
dla świata współczesnego

121

© Wydawnictwo WAM, 2026
© ks. Giacomo Calore, 2026

Konsultacja naukowa: ks. prof. dr hab. Robert Woźniak

Recenzenci:

ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz

o. dr hab. Michał Paluch OP

ks. dr hab. Robert Skrzypczak, prof. AKW

Opieka redakcyjna: Joanna Pakuza

Redakcja: Klaudia Bień

Korekta: Bartosz Szpojda

Projekt okładki: Studio Graficzne Punkt Widzenia

Skład: Edycja

ISBN 978-83-277-5097-6

WYDAWNICTWO WAM

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

tel. 12 62 93 200

e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY

tel. 12 62 93 254-255

e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA

tel. 12 62 93 260

www.wydawnictwowam.pl

Druk i oprawa: K&K • Kraków

Publikację wydrukowano na papierze Artis White 70 g vol. 2.0

Spis treści

Wykaz skrótów	7
Wstęp	11
1. Zarys obecnego kryzysu pojęcia osoby ludzkiej	21
1.1. Problem definicji osoby we współczesnej filozofii	22
1.1.1. Współczesne <i>personhood theories</i> : teoria właściwości i teoria animalizmu	25
1.1.2. „Kartezjański przełom”: krytyka koncepcji osoby ludzkiej jako <i>imago Dei</i> w nowożytności	34
1.2. Brak oficjalnej definicji osoby w orzeczeniach Magisterium Kościoła w dziedzinie bioetyki	45
2. Chrystocentryczna antropologia w konstytucji duszpasterskiej <i>Gaudium et spes</i> odpowiedzią na współczesny kryzys antropologiczny	63
2.1. Połączenie antropocentryzmu i teocentryzmu oraz kryzys współczesnego człowieka w Konstytucji duszpasterskiej	65
2.1.1. Metodologiczna zasada Konstytucji	68
2.1.2. Elementy kryzysu pojęcia osoby ludzkiej w antropologii pierwszego rozdziału pt. „Godność osoby ludzkiej”	79
2.2. „Chrystus – nowy Człowiek” (nr 22): chrystocentryzm jako profetyczna propozycja dla współczesnej antropologii	85
2.2.1. Analiza numeru 22 Konstytucji duszpasterskiej	86
2.2.2. Paradygmatyczność natury ludzkiej doskonałego Człowieka Jezusa Chrystusa	95
3. Osoba i natury Jezusa Chrystusa w Wyznaniu wiary Soboru Chalcedońskiego	103
3.1. Wprowadzenie pojęć osoby i natury do teologii	105
3.1.1. Ontologizacja kerygmatu: przejście od kerygmatu do dogmatu	106
3.1.2. Znaczenie <i>οὐσία, φύσις, ὑπόστασις i πρόσωπον</i> na początku okresu patrystycznego	111
3.2. Analiza chrystologicznego dogmatu sformułowanego na Soborze Chalcedońskim	122

3.2.1.	Wstęp do chalcedońskiego Wyznania	123
3.2.2.	Odróżnienie osoby od natury dla obrony Boskiej tożsamości oraz <i>humanum</i> Jezusa Chrystusa	139
3.2.3.	Potwierdzenie tożsamości <i>ὁπρόστασις</i> Logosu wcielonego oraz integralności Jego ludzkiej <i>φύσις</i> w 553 i w 681 roku	153
4.	Chalcedońska antropologia: połączenie antropologii Soboru Watykańskiego II i chrystologii Soboru Chalcedońskiego	161
4.1.	Osoba i natura ludzka w świetle doskonałego człowieka Jezusa Chrystusa	162
4.1.1.	Wewnętrzna spójność nauczania Soboru Watykańskiego II i Soboru Chalcedońskiego	163
4.1.2.	Fundamentalny sylogizm chalcedońskiej antropologii: jego logiczne uzasadnienie i niektóre wynikające z niego wnioski	168
4.2.	Merytoryczne uzasadnienie chalcedońskiej hermeneutyki pojęć osoby i natury	175
4.2.1	Argumenty za możliwością wykorzystania starożytnych, chrystologicznych pojęć we współczesnej antropologii	175
4.2.2.	Kwestia analogicznego stosowania pojęcia osoby: chrystocentryczna analogia	190
5.	Profetyczny wymiar chalcedońskiej antropologii	207
5.1.	Zastosowanie antropologii konstytucji <i>Gaudium et spes</i> w świetle chalcedońskiej antropologii	209
5.1.1.	Po co chalcedońska hermeneutyka pojęć osoby i natury w Kościele? Pomoc dla Magisterium w dziedzinie bioetyki	210
5.1.2.	Czy chalcedońska antropologia może być akceptowalna w sferze publicznej? Propozycja drogi wyjścia ze słabości współczesnych teorii osoby	221
5.2.	W poszukiwaniu pozytywnej definicji pojęcia osoby: nieadekwatność definicji osoby według Boecjusza	235
	Zakończenie	253
	Bibliografia	267
	Indeks osobowy	287

Wykaz skrótów

ACO	<i>Acta Conciliorum Oecumenicorum</i> , t. I–II, ed. E. Schwartz, Berolini et Lipsiae 1924–1930 (t. I), 1932–1938 (t. II).
<i>Ad Cyrillum</i>	Nestorius, <i>Nestorii epistula altera ad Cyrillum</i> (<i>Dokumenty Soborów Powszechnych</i> , t. I, tłum. na polski A. Baron, H. Pietras, T. Wnętrzak, oprac. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM – Księża Jezuici, Kraków 2007 ⁴ , s. 118–133).
<i>Ad Flav.</i>	Sobór Chalcedoński, <i>Epistula Papae Leonis ad Flavianum ep. Constantinopolitanum de Eutyche</i> (<i>Dokumenty Soborów Powszechnych</i> , t. I, tłum. na polski T. Wnętrzak, oprac. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM – Księża Jezuici, Kraków 2007 ⁴ , s. 196–213).
<i>Adv. Nest.</i>	Cyrillus Alexandrinus, <i>Adversus Nestorii blasphemias</i> (PG 76, 9–248).
<i>Altera ad Nest.</i>	Sobór Efeski, <i>Cyrilli epistula altera ad Nestorium</i> (<i>Dokumenty Soborów Powszechnych</i> , t. I, tłum. na polski A. Baron, H. Pietras, T. Wnętrzak, oprac. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM – Księża Jezuici, Kraków 2007 ⁴ , s. 108–119).
<i>Contra Nest. i Eut.</i>	Manlius Severinus Boetius, <i>Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium</i> (PL 64, 1337–1354).
DI	Dykasteria Nauki Wiary, <i>Deklaracja Dignitas infinita o godności człowieka</i> (2024), w: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20240402_dignitas-infinita_pl.html (dostęp: 13.04.2026).

- DP Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja Dignitas personae dotycząca niektórych problemów bioetycznych* (2008), Wydawnictwo BIBLOS, Tarnów 2008.
- DV Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania (Donum vitae). Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia* (1987), w: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_pl.html (dostęp: 13.04.2026).
- EV Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* (1995), w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. II, Wydawnictwo M, Kraków 1996, s. 639–752.
- FR Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* (1998), w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. II, Wydawnictwo M, Kraków 1996, s. 823–920.
- GLNT G. Kittel, G. Friedrich, *Grande lessico del Nuovo Testamento*, t. I–XVI, tłum. na włoski i oprac. F. Montagnini, G. Scarpato, O. Soffritti, Paideia, Brescia 1965–1992.
- In Joan.* Cyrillus Alexandrinus, *Commentarium in Evangelium Joannis* (PG 73; PG 74, 9–756)
- KDK Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes* (1965), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 526–606.
- KK Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium* (1964), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 104–166.
- LH Nestorius, *Liber Heraclidis*, tłum. F. Nau, Letouzey et Ané Éditeurs, Paris 1910.
- MKT Międzynarodowa Komisja Teologiczna.
- Nestoriana* Nestorius, *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius*, red. i oprac. F. Loofs, Max Niemeyer, Halle 1905.
- PG *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, t. I–CLXI, accurate J.-P. Migne, Paris-Turnhout 1857–1866.
- PL *Patrologiae cursus completus. Series latina*, t. I–CCXXI, accurate J.-P. Migne, Paris-Turnhout 1844–1864.
- S. Th.* *Summa Theologiae*.

Wykaz skrótów

- Tertia ad Nest.* Sobór Efeski, *Cyrilli epistula tertia ad Nestorium* (Dokumenty Soborów Powszechnych, t. I, tłum. na polski A. Baron, H. Pietras, T. Wnętrzak, oprac. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM – Księża Jezuici, Kraków 2007⁴, s. 132–157).
- VS Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* (1993), w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. II, Wydawnictwo M, Kraków 1996, s. 531–637.
- ŻMT 24 *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I, tłum. zbiorowe na polski, oprac. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM – Księża Jezuici, Kraków 2007⁴.
- ŻMT 26 *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. II, tłum. zbiorowe na polski, oprac. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM – Księża Jezuici, Kraków 2003².

*Moim rodzicom, Michele i Paoli,
z wdzięcznością za to, że przekazali mi wiarę;
kard. Kazimierzowi Nyczowi,
ks. Robertowi Skrzypczakowi
oraz o. Jarosławowi Kupczakowi
za daną mi możliwość napisania pracy doktorskiej;
p. Elżbiecie Kowalczyk i p. Ewie Piskorz
za cenną pomoc przy redagowaniu książki.*

Wstęp

Luką badawczą, która stała się impulsem do napisania niniejszej książki, jest współczesny brak jednej definicji osoby, która byłaby powszechnie zaakceptowana na polu zarówno antropologii filozoficznej, jak i Magisterium Kościoła. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż żyjemy w epoce tzw. postmetafizycznej, to znaczy takiej, która zerwała więź z myślą metafizyczną, a więc z najbardziej fundamentalnym pytaniem o rzeczywistość: „co to jest?”. Wobec tego kwestia człowieka, jego natury („co to jest człowiek?”), a tym bardziej jego osoby („kim jest człowiek?”) stała się problemem prawie nie do rozwiązania. W wyniku porzucenia możliwości dostępu do bytu jako mocnej, metafizycznej kategorii rozpalił się spór o *humanum*, w ramach którego stopniowo pozbawiano ludzką osobę wszelkiego elementu, który by orzekał o jej ontologicznej wyjątkowości. Rezultatem tej redukcji jest mnożenie określeń osoby, które nie tylko wchodzą w konflikt między sobą, lecz, co gorsza, systematycznie wykluczają jakąś grupę ludzi z danej definicji. Innymi słowy postmetafizyczna refleksja przyczyniła się do pluralizmu antropologicznego zagrażającego uznaniu osobowego statusu każdego człowieka.

Może dziwić fakt, że Magisterium Kościoła, choć nie zrezygnowało z metafizyki, też przeżywa pewną trudność. Do dzisiaj nie posiada oficjalnej definicji osoby ludzkiej. Kościół wypracował przez wieki solidną antropologię opierającą się z jednej strony na Objawieniu o człowieku stworzonym na obraz Boga i z drugiej – na koncepcji hylemorficznej natury ludzkiej, czyli jedności substancjalnej duszy i ciała. Nauczanie to skutecznie sprawdziło się w obronie godności ludzkiej poprzez formułowanie etyki świętości życia oraz innych zasad etycznych niepodlegających negocjacji. Jednak na bezpośrednie pytanie o osobę, Kościół nie udziela odpowiedzi, wręcz celowo jej unika,

jak to czytamy w instrukcjach *Donum vitae* (1987) i *Dignitas personae* (2008) byłej Kongregacji Nauki Wiary, w przypadku ludzkiego embrionu. Magisterium postanowiło nie wypowiadać się definitywnie w temacie, który traktuje jako filozoficzną kontrowersję. Niestety, takie stanowisko może mieć poważne konsekwencje bioetyczne w kontekście dzisiejszej pokusy dostosowania teologii moralnej do nauk socjologicznych. Istnieje realne niebezpieczeństwo, że brak oficjalnego stwierdzenia o ontologicznym statusie personalnym embrionu ludzkiego doprowadzi do uznania wyjątków względem obrony życia od poczęcia.

W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965) ojcowie zebrani na Soborze Watykańskim II sformułowali antropologię, która w ich zamyśle miała być pomocą zaoferowaną przez Kościół współczesnemu człowiekowi – nie tylko wierzącemu – przeżywającemu poważny kryzys egzystencjalny. Po raz pierwszy w tekście magisterialnym najwyższej rangi została przedstawiona antropologia wyraźnie chrystocentryczna, ukazująca tajemnicę człowieka przez pryzmat tajemnicy doskonałego człowieka – Jezusa Chrystusa. W numerze 22 Konstytucji pt. „Chrystus – nowy Człowiek”, który stanowi szczyt antropologicznej wykładni dokumentu, ojcowie soborowi uzupełnili tradycyjną koncepcję stworzenia Adama na obraz Boży (*imago Dei*: por. Rdz 1,26–27) tym, co może o nim objawić Drugi Adam, prawdziwy Obraz Boga (por. 2 Kor 4,4; Kol 1,15) – Słowo, które stało się ciałem (por. J 1,14). Zgodnie z nauczaniem ostatniego Soboru profetycznej odpowiedzi na pytanie: „kim jest człowiek?”, należy poszukiwać w Jezusie Chrystusie, który objawia człowieka samemu człowiekowi.

W związku z tym można by zapytać: czy chrystocentryczna antropologia może rozwiązać zagadkę osoby ludzkiej lub przynajmniej przybliżyć w jakiś sposób jej wyjaśnienie? Sądzymy, że aby odpowiedzieć na to pytanie, należy najpierw nieco je przeformułować w świetle chrystologicznego Magisterium, na które powołali się autorzy Konstytucji duszpasterskiej. W numerze 22 Konstytucji ojcowie nawiązali bowiem do dogmatu sformułowanego na trzech soborach pierwszego tysiąclecia: Soborze Chalcedońskim (451) oraz Soborze Konstantynopolitańskim II (553) i Soborze Konstantynopolitańskim III (681). Gdy dokładnie przyjrzymy się temu odniesieniu, zauważymy, że wskazuje ono na dogmatyczny wykład o pojęciu natury ludzkiej (*natura humana*), którą Słowo Boże przyjęło, a nie odrzuciło, aby stać się doskonałym człowiekiem. Istotnie, chalcedońskie Wyznanie

wiary – a za nim orzeczenia kolejnych dwóch soborów – opisało wydarzenie Wcielenia, posługując się głównie pojęciami natury (*φύσις*) i osoby (*πρόσωπον, ύπόστασις*).

Tak postępując, ojcowie w 1965 roku uczynili ludzką naturę Słowa wcielonego pomostem między nauczaniem *Gaudium et spes* a nauczaniem Soboru Chalcedońskiego. Stąd nasze zasadnicze pytanie badawcze brzmi: jakie wnioski dla ludzkiej osoby i natury można wyciągnąć z chalcedońskich pojęć Boskiej Osoby i natury ludzkiej doskonałego człowieka Jezusa Chrystusa przy wykorzystaniu połączenia antropologii Soboru Watykańskiego II i chrystologii Soboru Chalcedońskiego, które stanowi Chrystusowa natura ludzka? Za tym następuje oczywiście drugie pytanie co do samej możliwości takiej hermeneutyki: czy Kościół może dzisiaj zastosować w swojej antropologii chalcedońskie pojęcia osoby i natury? Trzecie pytanie badawcze dotyczy owoców, które taka hermeneutyka może przynieść, tzn. jej wymiaru profetycznego: jakiej pomocy chalcedońska hermeneutyka pojęć osoby i natury może dostarczyć Magisterium Kościoła, zwłaszcza w dziedzinie bioetyki oraz filozoficznej antropologii w kontekście obecnego kryzysu pojęcia osoby?

Przedmiotem tego studium będzie zatem badanie pojęć osoby i natury zarówno w Chrystusie, jak i w człowieku w świetle przenikania się nauk dwóch soborów. Jego głównym celem nie będzie ostateczna odpowiedź na pytanie: „co to jest osoba ludzka?”, która byłaby zbyt ambitnym zadaniem. Prawdziwym osiągnięciem i zarazem *novum* pracy, jak wskazuje sam tytuł, będzie nakreślenie rysów nowej, chrystocentrycznej metafizyki osoby ludzkiej, która będzie sercem tzw. chalcedońskiej antropologii.

Aby zrealizować ten plan, przeprowadzimy wywód składający się z trzech etapów. Na pierwszym etapie określimy znaczenie pojęcia *natura humana* Chrystusa, które można wywnioskować z nauki konstytucji *Gaudium et spes*. Na drugim etapie ukażemy, jaką treść w chalcedońskiej *Definitio fidei* posiada pojęcie natury ludzkiej (*φύσις*) Pana oraz występujące razem z nim pojęcia *πρόσωπον* i *ύπόστασις*. Na trzecim etapie zaproponujemy sylogizm oparty na dwóch poprzednich wnioskach, aby z niego wyprowadzić chrystocentryczną metafizykę osoby ludzkiej, po czym zajmiemy się jej merytorycznym uzasadnieniem. Tym samym odpowiemy na pierwsze i drugie pytanie badawcze. Na koniec zbadamy profetyczny wymiar chalcedońskiej antropologii, a mianowicie jej zastosowanie w bioetycznym nauczaniu Kościoła i we współczesnej antropologii filozoficznej (trzecie pytanie badawcze).

Z tego, co napisaliśmy, wynikają dwa ważne ograniczenia naszych badań. Po pierwsze, chrystocentryczną antropologię *Gaudium et spes* można by rozpatrywać z wielu punktów widzenia (soteriologicznego, eschatologicznego, egzystencjalnego itd.), które są ze sobą wewnętrznie powiązane. Jednak, decydując się na wybór chalcedońskiej doktryny jako hermeneutycznego klucza, uczyniliśmy wyraźny zwrot ku rozważaniu ontologii Chrystusa i człowieka, a więc struktury ich bytu. Dlatego, choć będziemy wspominać o innych wątkach soborowej chrystocentrycznej antropologii, należy pamiętać, że będziemy się zajmować przede wszystkim jej aspektem ontologicznym.

Po drugie, Sobór Chalcedoński stanowi sam w sobie zagadnienie niezwykle obszerne. Tym zaś, co nas interesuje, jest chrystologiczne znaczenie pojęć osoby i natury będących punktem styczności dogmatycznego orzeczenia z numerem 22 Konstytucji duszpasterskiej. Niniejsza praca należy bowiem do dziedziny antropologii teologicznej (teologii dogmatycznej), a nie historii Kościoła, historii dogmatu czy patrologii. Nie zamierzamy wyklądać dziejów wypracowywania katolickiej nauki chrystologicznej ani przedstawiać jak największego zbioru tekstów patrystycznych na ten temat. Dlatego, z wyjątkiem przywołania niezbędnych danych, nie będziemy szczegółowo wnikać we wszystkie historyczno-polityczne okoliczności zwołania i przebiegu Soboru, nie będziemy też czytać wszystkich jego dokumentów czy omawiać teologii wszystkich ojców, którzy brali w nim udział lub w jakikolwiek sposób przygotowali jego słynną wypowiedź. Również gdy chodzi o okres po 451 roku, poprzestaniemy na krótkiej analizie tylko tych elementów z Soboru Chalcedońskiego, które dwa kolejne sobory – w 553 i 681 roku – potwierdziły i doprecyzowały i które będą nam potrzebne w dalszej części książki.

Spostrzeżenia te wskazują na wymóg dobrania właściwej metodologii do każdego etapu naszego wywodu, która pozwoli maksymalnie uściślić ramy badawcze, jednocześnie nie pomijając istotnych elementów poszczególnych zagadnień. Na pierwszym etapie, przed omówieniem konstytucji *Gaudium et spes*, opiszemy *status quaestionis* kryzysu pojęcia osoby we współczesnej filozofii i w bioetycznym nauczaniu Kościoła. Stosowana będzie metoda analityczno-krytyczna do tekstów dotyczących osoby ludzkiej i jej godności – zarówno przedstawicieli głównych prądów myślenia, jak i Magisterium. W celu dokonania syntezy oraz sformułowania komentarza do soborowej antropologii chrystocentrycznej, odwołamy się do dorobku uznanych badaczy z zakresu antropologii filozoficznej i teologicznej.

Na drugim etapie wywodu zastosujemy metodę historyczną i analityczno-krytyczną do chalcedońskiego Wyznania oraz do wcześniejszych i późniejszych dokumentów, które są z nim związane pod kątem ewolucji chrystologicznych pojęć osoby i natury. To właśnie ich treść będzie główną wytyczną w analizie tekstów. W związku z tym, musimy poczynić dodatkową uwagę dotyczącą poprzedzającego Sobór długiego rozwoju dwóch pojęć w teologii. Uznaliśmy, że jego dokładne śledzenie zbyt utrudniałoby lekturę pracy i zrozumienie toku argumentacji. Ze względu na ogrom materiału postanowiliśmy zatem odłożyć go dla przyszłych publikacji; tutaj przedstawimy jedynie podsumowanie rezultatów współczesnych studiów w tej dziedzinie w odniesieniu do chalcedońskiej Definicji wiary. Dlatego będziemy kierować się dokonaniami uczonych uznanych za autorytety na polu historii dogmatu i teologii ojców Kościoła, spośród których wybijają się Andrea Milano (ur. 1938) i przede wszystkim Alois Grillmeier (1910–1998). Ich badania nad semantyczną zmianą pojęć osoby i natury oraz dogmatem chrystologicznym będą szczególnie pomocne, aby dokonać ostatecznej syntezy zebranych danych oraz zapobiec powierzchownej ich interpretacji.

Na trzecim etapie skorzystamy z metody dogmatyczno-dedukcyjnej, ponieważ zasady nowej chalcedońskiej antropologii sformulujemy, opierając się jedynie na Magisterium ostatniego Soboru oraz Soboru z roku 451. Rezultatem będzie chalcedońska interpretacja pojęć ludzkiej osoby i natury. Uzasadnienie takiej hermeneutyki będzie możliwe m.in. dzięki różnym elementom, które będziemy opracowywać w trakcie pierwszej i drugiej fazy wywodu. Na koniec, aby ukazać profetyczny wymiar chalcedońskiej antropologii, wprowadzimy metodę dialektyczną; zagadnienia te będą bowiem odpowiedzią na konkretne zarzuty, które będziemy stawiać pod jej adresem.

Wykaz źródeł i literatury jeszcze bardziej doprecyzuje kierunek naszych poszukiwań. Pierwszym naszym źródłem jest Pismo Święte, zarówno jego polskie tłumaczenie (*Biblia Tysiąclecia*), jak i grecki oryginał (*Septuaginta* lub *Biblia LXX* i *Novum Testamentum graece*) oraz wersja łacińska (*Vulgata*). Kolejnym źródłem są teksty Soboru Watykańskiego II, dogmat chrystologiczny Soboru Chalcedońskiego oraz wypowiedzi pozostałych soborów pierwszych wieków lub średniowiecza, na które w mniejszym zakresie się powołamy. Za tym idą inne dokumenty współczesnego Magisterium (np. nauczanie papieskie i Kongregacji bądź Dykasterii Nauki Wiary) dotyczące w szczególności kwestii antropologicznych i bioetycznych. Niezbędnym źródłem

będą pisma patrystyczne oraz autorów niechrześcijańskich, które przyczyniły się do rozwoju pojęć osoby i natury najpierw w greckiej filozofii, a później w myśli chrześcijańskiej.

Na literaturę podstawową składają się dzieła dotyczące wprost tematów, które poruszymy na poszczególnych etapach rozprawy. Zawiera ona pozycje głównie współczesnych naukowców z dziedziny antropologii teologicznej, antropologii filozoficznej i bioetyki oraz badania nad soborami: Watykańskim II i Chalcedońskim oraz ich hermeneutyką. Różne studia nad kształtowaniem się nauki chrystologicznej oraz nad poszczególnymi ojcami Kościoła i innymi ówczesnymi autorami wpisaliśmy do literatury podstawowej na zasadzie ich bliskości z wiodącą dla nas tematyką w starożytnym okresie, tj. analizą znaczenia pojęć osoby i natury. Publikacje zajmujące się nią tylko powierzchownie lub skupiające się na innych wątkach chrześcijańskiej bądź pogańskiej antyczności wraz z opracowaniami poświęconymi *in toto* odległym problematykom znajdują się w literaturze uzupełniającej.

W tym miejscu pragniemy uczynić specjalną wzmiankę o trzech teologach, których nazwalibyśmy prawdziwymi inspiratorami niniejszej książki. Są nimi: Colin Patterson (ur. 1952), Joseph Ratzinger (1927–2022) i już wspomniany Alois Grillmeier. Bez ich dokonań praca ta prawdopodobnie nigdy by nie powstała. Ich intuicje w sprawie odczytania chrystologicznego dogmatu i antropologii ostatniego Soboru dostarczyły wielu pomysłów i cennych sugestii dla ułożenia planu badawczego.

Patterson jest autorem książki pt. *Chalcedonian Personalism. Rethinking the human* wydanej w 2016 roku. Były psycholog i członek Kościoła Zjednoczonego w Australii, w 2004 roku nawrócił się na katolicyzm i później prowadził kursy z teologii i psychologii w Instytucie Jana Pawła II dla Małżeństwa i Rodziny w Melbourne w Australii, aż do jego zamknięcia w 2019 roku. Obecnie jest niezależnym naukowcem działającym w obszarze teologii moralnej i antropologii teologicznej; interesuje się szczególnie stycznością między teologią a psychologią. Patterson jest twórcą nazwy „chalcedońska antropologia” (*Chalcedonian Anthropology*). Używa on tego hasła dla określenia rozumienia człowieka zgodnie z zasadami chalcedońskiego personalizmu, który rozwija w wyżej wymienionym dziele, oraz chrystocentrycznej antropologii numeru 22 Konstytucji duszpasterskiej. Ponadto zawdzięczamy mu kompleksowe spojrzenie na współczesne nurty myślenia na temat pojęcia osoby; będzie ono nieodzownym punktem

odniesienia, aby orientować się w dzisiejszych, złożonych debatach filozoficznych i aby później porównać z nimi nasze wyniki.

Postać Ratzingera nie wymaga przedstawienia. Przypomnijmy jedynie, że był on teologicznym ekspertem i doradcą jednego z ojców na Soborze Watykańskim II, kardynała Josepha Fringsa z Kolonii. Młody Ratzinger należał do najważniejszych teologów, którzy wpływali na soborową doktrynę, i to jest prawdopodobnie jeden z powodów, dla których jego komentarze do konstytucji *Gaudium et spes* tak skutecznie pomogą nam uchwycić chrystocentryzm dokumentu. Pod tym względem refleksje Ratzingera będą centralne dla zakończenia pierwszego etapu wywodu. On sam podzielał soborowe chrystocentryczne podejście do człowieka, jak tego dowodzi jego ważny artykuł z 1973 roku pt. *Zum Personenverständnis in der Theologie* (Znaczenie osoby w teologii). Autor wyszedł w nim z trynitarnego i chrystologicznego pojęcia osoby, opracowanego w pierwszych wiekach Kościoła, aby dojść do stwierdzenia, że osobę ludzką należy rozumieć przez pryzmat Osoby Jezusa Chrystusa. Ta oraz inne idee tego tekstu były natchnieniem dla naszych badań. Niestety, Ratzinger nie rozwinął ich systematycznie w swojej dalszej naukowej działalności ani nie dokonał dokładnej analizy dziejów pojęcia osoby na początku ery chrześcijańskiej.

Łukę tę uzupełnił Grillmeier. Jezuita, podobnie jak Ratzinger, brał udział w Soborze jako teologiczny doradca biskupa Wilhelma Kempfa z Limburga oraz jako członek komisji teologicznej w latach 1963–1965. Jest znany przede wszystkim dzięki imponującemu, kilkutomowemu dziełu pt. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, które od końca lat 70. sukcesywnie ukazywało się najpierw w języku niemieckim, później w innych językach. Należy ubolewać nad tym, że do dnia dzisiejszego nie ma jego przekładu na język polski (będziemy korzystać z włoskiego tłumaczenia pt. *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*). To wielka strata, ponieważ w tym monumentalnym przedsięwzięciu Grillmeier nie tylko przeprowadził szczegółowe badania nad historią chrystologicznego dogmatu do VI wieku; zaproponował także hermeneutykę chalcedońskiego dogmatu oraz pojęć osoby i natury zmierzającą ku podkreśleniu *humanum* Słowa wcielnego. Jego interpretacja, oparta na solidnej znajomości patrystycznej teologii, emanuje wyraźnym wpływem chrystocentrycznej antropologii Konstytucji duszpasterskiej, do której nawiązuje w innych pozycjach, jak choćby w: *Moderne Hermeneutik und altkirchliche Christologie. Zur Diskussion um die chalcendonische Christologie heute*, w której pogłębił współczesną hermeneutykę i dyskusję na temat chalcedońskiej chrystologii.

Na drugim etapie argumentacji praca Grillmeiera będzie kluczowa dla ustalenia chalcedońskiego znaczenia ludzkiej φύσις oraz Boskiej Ὑπόστασις i Πρόσωπον Chrystusa.

Każdy z tych trzech autorów sformułował swoistą antropologię teologiczną, w ramach której nadał chrystocentryczny kształt pojęciu osoby ludzkiej. Niestety nie będziemy mogli omówić ich nauczania w tej książce. Niemniej w „Zakończeniu” krótko zarysujemy podobieństwa oraz różnice istniejące między ich stanowiskami a naszą propozycją chalcedońskiej antropologii na dowód, że próba połączenia ontologii Chrystusa z ontologią każdego człowieka już została podjęta.

Aby ułatwić czytelnikowi orientację, podamy jeszcze ogólny przegląd pięciu rozdziałów zawierających etapy naszego wywodu i odpowiedzi na pytania badawcze.

W pierwszym rozdziale, pt. „Zarys obecnego kryzysu pojęcia osoby ludzkiej”, omówimy obecny, filozoficzny i magisterialny impas odnośnie do pojęcia osoby.

W drugim rozdziale, pt. „Chrystocentryczna antropologia w konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* odpowiedzią na współczesny kryzys antropologiczny”, nakreślimy znaczenie pojęcia *natura humana* Chrystusa wynikające z Konstytucji duszpasterskiej (pierwszy punkt wywodu). Uczynimy to przez ukazanie profetycznej roli, którą ojcowie przypisali chrystocentrycznej antropologii mającej być odpowiedzią na współczesny kryzys antropologiczny.

W trzecim rozdziale pt. „Osoba i natury Jezusa Chrystusa w Wyznaniu wiary Soboru Chalcedońskiego” przeanalizujemy chalcedońskie Wyznanie wiary i ustalimy treść pojęć natury (φύσις) i osoby (πρόσωπον, ὑπόστασις) tam występujących (drugi punkt wywodu). Wykażemy także, jak nauka Soboru Konstantynopolitańskiego II i III potwierdza nasze konkluzje.

W czwartym rozdziale, pt. „Chalcedońska antropologia: połączenie antropologii Soboru Watykańskiego II i chrystologii Soboru Chalcedońskiego”, połączymy wnioski z konstytucji *Gaudium et spes* i z chalcedońskiego Wyznania, aby stworzyć podstawę chalcedońskiej antropologii opartej na chrystocentrycznej metafizyce osoby ludzkiej (trzeci punkt wywodu). Wówczas skupimy się również na jej uzasadnieniu.

W piątym i ostatnim rozdziale pt. „Profetyczny wymiar chalcedońskiej antropologii” wykażemy jej użyteczność w przedstawionych sytuacjach kryzysu pojęcia osoby: w Magisterium i we współczesnej filozofii.

Można łatwo dostrzec wagę tematu, który zamierzamy poruszyć; stąd nasza troska o staranne udokumentowanie naszych twierdzeń i wniosków w trakcie badań, czy to nad współczesnym sporem o *humanum*, czy nad antropologią Soboru Watykańskiego II, nad starożytnymi pojęciami osoby i natury itd. Można również łatwo ocenić rozległość wybranych tematyk mimo ograniczeń, które nałożyliśmy. Dlatego nie mamy ambicji, aby wyczerpać zagadnienia, którymi się zajmujemy. Nawet zakładając, że możliwe jest ukończenie choćby jednego z nich w jednym opracowaniu, nie jest to naszym celem. Niniejszą pracę widzimy raczej jako narzędzie do wyznaczenia nowych ścieżek badań dla katolickiej antropologii teologicznej w tym, co dotyczy osoby i natury człowieka. Całkowicie podzielimy słowa konstytucji *Gaudium et spes*, według których najlepszą drogą prowadzącą do takiego osiągnięcia jest dzisiaj wnikanie w misterium Słowa wcielnego, doskonałego człowieka Jezusa Chrystusa, o którym mówią nam Pismo Święte oraz Tradycja Kościoła.

W doskonały sposób wyraził tę ideę Jan Paweł II (1920–2005), jeden z ojców Soboru Watykańskiego II, który aktywnie przyczynił się do napisania Konstytucji duszpasterskiej. Właśnie komentując numer 22, wypowiedział następujące słowa:

Istota ludzka nie może zrozumieć siebie samej na podstawie odniesienia do innych stworzeń świata widzialnego. Klucz do zrozumienia samego siebie człowiek znajduje, kontemplując Boski Pierwotwór, Słowo wcielone, przedwiecznego Syna Ojca [...]. Poza Ewangelią człowiek pozostaje dramatycznym pytaniem bez odpowiedzi. Właściwą bowiem odpowiedzią na pytanie o człowieka jest Chrystus – *Redemptor hominis*¹.

1 JAN PAWEŁ II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 115, 118.

Zarys obecnego kryzysu pojęcia osoby ludzkiej

1

Źródła antropologicznego kryzysu współczesnej epoki sięgają początku czasów nowożytnych, czyli mają wielowiekowe korzenie. Szczególnym aspektem tego kryzysu jest problem ze sformułowaniem pojęcia osoby ludzkiej, dla której na dzień dzisiejszy brakuje w filozofii jednej, ustalonej definicji. Ma to odbicie również w nauczaniu Magisterium Kościoła katolickiego, które np. nie nazywa ludzkiego embrionu wprost osobą, „aby nie sformułować wyraźnego stwierdzenia natury filozoficznej”¹. Ta niejasność pojęciowa osłabia stanowisko Kościoła, zwłaszcza na tle poważnych niepewności w teologii moralnej, które powstały w okresie posoborowym. Luki w definicji osoby nie tylko w zakresie filozoficznym, ale i magisterialnym mogą mieć bowiem poważne konsekwencje w odniesieniu do palących bioetycznych tematów, takich jak: aborcja, eutanazja, manipulacja genomem itp.

W niniejszym rozdziale nakreślimy *status quaestionis* współczesnej filozoficznej debaty nad pojęciem osoby oraz krytyczne punkty Magisterium i teologii z tym związane. Z powodu obszerności zagadnienia zastosowaliśmy metodę analityczno-krytyczną do stanowisk autorów, którzy zostali wybrani jako autorytatywni przedstawiciele lub eksperci różnych nurtów myślenia na temat osoby ludzkiej. Do ich syntezy, a także do merytorycznego omówienia Magisterium w tej kwestii, pomocne będą badania m.in. Colina Pattersona, Vittorio Possentiego (ur. 1938), Michała Gierycza (ur. 1978), Luisa F. Ladarii (ur. 1944), Adriana Măgdiciego (ur. 1978).

1.1. Problem definicji osoby we współczesnej filozofii

Michał Gierycz określił naszą epokę jako „późna nowoczesność”². Jej główną cechą, napisał Józef Życiński (1948–2011), „jest ukazanie

1 KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Instrukcja Dignitas personae dotycząca niektórych problemów bioetycznych* (2008), Wydawnictwo BIBLOS, Tarnów 2008 [dalej: DP], nr 5. W ostatnich latach w katolickiej literaturze zwykło się unikać określenia „embrion” na oznaczenie człowieka będącego w pierwszej fazie życia, gdyż słowo to wskazuje na byt jeszcze nie do końca ludzki, na „prawie-człowiek”. My oczywiście uważamy, że embrion ludzki jest już w pełni człowiekiem, a dokładniej – osobą ludzką. Jednak w niniejszej książce będziemy posługiwać się określeniem „embrion ludzki”, ponieważ to stwierdzenie – embrion jest ludzką osobą – traktujemy jako prawdę do udowodnienia, a nie jako punkt wyjścia. W piątym rozdziale, bazując na chrystocentrycznej metafizyce osoby ludzkiej, będziemy mogli wykazać, dlaczego embrion ludzki jest ludzką osobą i co to oznacza.

2 Lub „postmodernizm” (M. GIERYCZ, *Europejski spór o człowieka. Studium z antropologii politycznej*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2017, s. 252).

1. Zarys obecnego kryzysu pojęcia osoby ludzkiej

kruchości i niepewności wielu prawd, które wcześniejsze pokolenia uznawały za nienaruszalne”³. Wydaje się, że podstawowym przekonaniem naszych czasów jest to, że niczego nie można wiedzieć z pewnością. Gianni Vattimo (1936–2023) scharakteryzował kondycję filozoficzną tej epoki jako myśl słabą, co oznacza, że refleksja filozoficzna nie ma dostępu do początku, do bytu jako fundamentu⁴. Dokładniej mówiąc, myśl słaba opiera się na tzw. słabej ontologii, która nie rozumie już bytu jako mocnej kategorii metafizycznej, lecz widzi w nim „przemijalność i śmierć [...]. *Transcendentale*, które umożliwia każde doświadczenie świata, to jest przemijalność: byt nie jest, lecz dzieje się”⁵. Oczywiście to wiąże się z porzuceniem również innych kategorii metafizycznych, takich jak: dobro, prawda, sens, jedność bytu itp.⁶

Chociaż nie będziemy rozwijać różnych implikacji tej myśli słabej, gdyż nie jest to celem rozprawy⁷, jednak należy wyciągnąć z niej oczywisty wniosek, że to wszystko ma wpływ również na antropologię. W epoce ponowoczesnej, lub postmodernistycznej, twierdzi Gierycz, „o człowieku nie da się powiedzieć nic”⁸. Abstrahując od hiperboli, rzeczą pewną jest to, że żyjemy w czasach pluralizmu antropologicznego (w konsekwencji negacji możliwości dostępu do metafizycznej prawdy także o człowieku), co oznacza faktyczny kryzys antropologiczny. Kryzys ten związany jest z brakiem jasnej odpowiedzi na kwestię antropologiczną, jak to ją nazywa Vittorio Possenti⁹, która zajmuje centrum uwagi filozofii (ale też polityki i kultury) już od kilku dziesięcioleci i będzie się stawać coraz bardziej palącą:

3 J. ŻYCIŃSKI, *Bóg postmodernistów*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2001, s. 29.

4 Zob. *Il Pensiero debole*, oprac. G. VATTIMO, P.A. ROVATTI, Feltrinelli, Milano 1995¹⁰, s. 9–10. Zaznaczamy, że wszystkie kolejne cytaty z pozycji w języku obcym zostały przez nas przetłumaczone na język polski, chyba że w danym przypadku wskazano innego autora przekładu.

5 G. VATTIMO, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, [w:] *Il Pensiero debole*, s. 23.

6 Jako czynnik współczesnego kryzysu metafizyki i humanizmu Vattimo przywołuje heideggerowskie pojęcie *Verwindung* („przyjście do siebie”), które ostatecznie „polega na tym, żeby [metafizycznych] kategorii pozbawić tego, co czyniło je metafizycznymi, a mianowicie roszczenia dostępu do *ontos on*” (G. VATTIMO, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, s. 23; zob. G. VATTIMO, *Koniec nowoczesności*, tłum. na polski M. SURMA-Gawłowska, Universitas, Kraków 2006, s. 35–42; zob. M. GIERYCZ, *Europejski spór o człowieka*, s. 255–257).

7 Dla pogłębienia tematu polecamy A. ZAWADZKI, *Literatura a myśl słaba*, Universitas, Kraków 2009.

8 M. GIERYCZ, *Europejski spór o człowieka*, s. 259.

9 Por. V. POSSENTI, *Osoba nową zasadą*, tłum. na polski J. MERECKI, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2017, s. 13.

Człowiek zaczyna być problemem [...]. Jest tak nie tylko w wymiarze abstrakcyjnym, ale i praktycznym, ponieważ nowe technologie dotyczą podmiotu, przekształcają go, powodują zmiany w sposobie rozumienia centralnych pojęć należących do doświadczenia każdego z nas: bycia zrodzonym czy „wyprodukowanym”, narodzin, życia, prokreacji, troski o zdrowie, starzenia się, śmierci¹⁰.

Te i inne wyzwania współczesności domagają się zajęcia stanowczego stanowiska wobec kwestii człowieka, którego myśl słaba niestety ze swej natury nie jest w stanie dostarczyć.

Jeden z najważniejszych – o ile nie najważniejszy – aspektów współczesnego kryzysu antropologicznego dotyczy pojęcia osoby ludzkiej. Istotnie, nie ma bardziej podstawowego pytania dla podmiotu, jak pytanie o własną tożsamość: „kim ja jestem?”. Pojęcie (i rzeczywistość) osoby, jak dobrze zaznacza Possenti, nie należy w pierwszym rzędzie do porządku moralnego (postępowania) czy aksjologicznego (wartości), lecz ontologicznego. Stąd kryzys osoby: „Epoki postmetafizyczne lub antymetafizyczne mają poważne trudności ze zrozumieniem tego, kim jest osoba, gdyż jej prawdy nie da się oddzielić od prawdy bytu”¹¹. Innymi słowy, jeśli obecnie „o człowieku nie da się powiedzieć nic” pewnego i żyjemy w czasach antropologicznego pluralizmu, to logicznym następstwem jest pluralizm także w definiowaniu idei osoby. To właśnie stanowi punkt wyjścia całego naszego studium: kryzys pojęcia osoby ludzkiej jako szczególny przejaw kryzysu antropologicznego współczesności.

Jak zapowiedzieliśmy, w pierwszej części niniejszego rozdziału pragniemy naszkicować obecny *status quaestionis* dyskusji na temat tego pojęcia. Podstawową pomocą w tym zakresie będzie wspomniana we „Wstępie” praca Colina Pattersona pt. *Chalcedonian Personalism*. Jego „chalcedoński personalizm” został rozwinięty w odpowiedzi i poniekąd w opozycji do trzech rodzin (*families*) teorii o osobie (*personhood theories*), które teolog ten zidentyfikował jako najbardziej wpływowe w przeszłości lub we współczesnej antropologii:

- a. okołoboecjuszowskiego pojmowania osoby ludzkiej;
- b. teorii właściwości (*the properties theory of person*);

10 V. POSSENTI, *Osoba nową zasadą*, s. 13.

11 V. POSSENTI, *Osoba nową zasadą*, s. 27; „Nie wiemy nawet, kim jest osoba ludzka. Wydaje się, że takie jest [...] przesłanie niesione przez znaczną część współczesnej kultury” (V. POSSENTI, *Osoba nową zasadą*, s. 14).

1. Zarys obecnego kryzysu pojęcia osoby ludzkiej

c. teorii osoby ludzkiej jako myślącego zwierzęcia (*the theory of animalism*)¹².

Klasyfikacja Pattersona odpowiada wynikom naszych badań. Wśród rozmaitych dzisiejszych stanowisk w kwestii osoby, stanowiących prawdziwą wieżę Babel¹³, dostrzega się pewne stałe, które pozwalają dokonać ich syntezy zgodnie z analizą australijskiego teologa. Posłużymy się więc powyższym podziałem jako punktem odniesienia dla opisanego istoty i skutków aktualnego kryzysu. Zobaczymy, że różne teorie osoby mają nadto wspólne źródło – nowożytną krytykę chrześcijańskiej idei osoby ludzkiej jako *imago Dei*, zapoczątkowaną przez filozofię Kartezjusza.

Z punktu widzenia metodologicznego zaznaczamy od razu, że z trzech wymienionych teorii osoby na tym etapie skupimy się tylko na teoriach właściwości oraz animalizmu. Zostanie tymczasowo pominięty trzeci nurt, tj. okołoboecjuszowskie pojmowanie osoby, nawiązujący oczywiście do słynnej definicji osoby Boecjusza – *naturae rationalis individua substantia*. Historycznie była to pierwsza i zdecydowanie dominująca szkoła w zachodniej filozofii aż do nowożytności, natomiast obecnie jej zastosowanie ogranicza się raczej do obszaru chrześcijańskiego myślenia. Postanowiliśmy powrócić do niej pod koniec książki, kiedy będzie można dokonać porównania między substancjalno-klasycznym a chalcedońskim podejściem do osoby ludzkiej w świetle osiągnięć naszych badań.

1.1.1. Współczesne *personhood theories*: teoria właściwości i teoria animalizmu

Na samym początku warto jeszcze bliżej wyjaśnić, co rozumiemy przez kryzys pojęcia osoby, który dopiero co zarysowano. Pomocny pod tym względem jest wykład Possentiego, który tą problematyką zajmował się m.in. w książce pt. *Osoba nową zasadą*. Grecka etymologia

12 Zob. piąty rozdział pt. „The Anthropology of Personhood: An Introduction and Overview” dzieła: C. PATTERSON, *Chalcedonian Personalism. Rethinking the human*, Peter Lang Ltd, Oxford 2016, s. 133–165.

13 „Nigdy wcześniej nie było tak wielu definicji osoby, często nie do pogodzenia ze sobą, to znaczy bez wspólnego, choćby odległego, mianownika” (K.O. CHARAMSA, *La persona del Verbo incarnato*, [w:] *Il mistero dell'incarnazione e il mistero dell'uomo*, red. M. GAGLIARDI, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, s. 30).

terminu „kryzys” wskazuje na czasownik *krino*, „oddzielać”, „rozstrzygać”, z którego pochodzi słowo *krisis*, oznaczające „rozstrzygnięcie”, „wybór”, a zatem również „przejście”. Odnośnie do pojęcia osoby Possenti pisze, że żyjemy w okresie przełomowym, gdyż potrzeba nowego jej przemyślenia, bardziej spekulatywnego pogłębienia, które by sięgało „do adekwatnej ontologii metafizycznej”¹⁴. Jego zdaniem jesteśmy świadkami zamknięcia myśli współczesnej w zawężonej racjonalności uznającej wartość jedynie nauk pozytywnych¹⁵. W związku z tym

nauce i filozofii zagraża nieustannie niebezpieczeństwo utraty osoby z pola widzenia, gdy obie przyjmują postawę antyhumanistyczną, która prowadzi je drogami ideologii, redukcjonizmu i manipulacji¹⁶.

Postęp technologiczny kilku ostatnich dziesięcioleci nieuchronnie stawia w centrum wspomnianą kwestię antropologiczną ze względu na możliwości ingerencji nowych technologii w ludzki podmiot: wyprodukowania go, przedłużenia lub przerwania jego życia, manipulowania jego genomem, itp. Faktem jest, że „rzeczywista nierozporządzalność osoby została podana w wątpliwość”¹⁷. Stąd kryzys: rozpalili się spór o osobę, o *humanum*, jako kwestię do rozstrzygnięcia z powodu jej olbrzymich, bioetycznych (ale i politycznych, kulturowych itp.) konsekwencji.

Sytuację tę dobrze ilustruje debata o prawie do aborcji. Nawet nie wchodząc w temat jej dopuszczalności i abstrahując od sfery moralności chrześcijańskiej, powstaje pytanie o jej granice: do którego momentu aborcja jest dozwolona? To jest pytanie o definicję osoby: kiedy embrión ludzki staje się osobą ludzką, a zatem kimś nienaruszalnym? Tytułem przykładu, Alberto Giubilini (ur. 1981) i Francesca Minerva (ur. 1981) w głośnym artykule z 2013 roku pt. *After-birth abortion: why should the baby live?* nie wahali się uznawać ludzkich embriónów i nadto niemowląt jako potencjalnych osób, przytaczając czysto racjonalno-naukowe argumenty, których celem jest poparcie możliwości aborcji nawet po porodzie¹⁸. Pytanie o osobę ma oczywiste konsekwen-

14 V. POSSENTI, *Osoba nową zasadą*, s. 15.

15 Por. V. POSSENTI, *Osoba nową zasadą*, s. 15.

16 V. POSSENTI, *Osoba nową zasadą*, s. 13.

17 V. POSSENTI, *Osoba nową zasadą*, s. 14.

18 Zob. A. GIUBILINI, F. MINERVA, *After-birth abortion: why should the baby live?*, „Journal of Medical Ethics” 39 (2013) nr 5, s. 261–263. Ich teza polega na tym, że

1. Zarys obecnego kryzysu pojęcia osoby ludzkiej

cje polityczne: przykładowo w ustawie *Reproductive Health Care*, która weszła w życie w stanie Nowy Jork w styczniu 2022 roku, przedłużono czas na aborcję po 24. tygodniu ciąży do samego porodu, a prawodawca, aby uniknąć możliwości utożsamienia jej z morderstwem, zadbał o to, by podać własną, obowiązującą w przypadku morderstwa definicję osoby: „ludzki byt, który urodził się i jest żywy”¹⁹.

Te dwa przykłady dobrze obrazują spór o *humanum*, o którym pisze Possenti. Szczególną cechą kryzysu osoby jest, jak napisaliśmy, mnożenie się dzisiaj prób jej definicji, które Patterson grupuje w dwóch ogólnych teoriach osoby: teorii właściwości i teorii animalizmu. Jeśli chodzi o pierwszy nurt, osoba zostaje zdefiniowana i opisana w kluczu

osobą jest tylko ten, który rozwinął już pewne cechy umysłowe, stąd nie ma praktycznie różnicy między płodem a dzieckiem dopiero urodzonym. Konsekwentnie jeśli aborcja już jest dozwolona w przypadku płodu aż do samego porodu w prawodawstwie wielu państw, to dlaczego nie tuż po porodzie? Tę samą tezę potwierdzili w późniejszym opracowaniu: „Jeśli tym, co ma znaczenie moralne przy ustalaniu, czy indywiduum ma prawo do życia, jest jego status «osoby», to różnica między aborcją a aborcją poporodową staje się nieistotna z moralnego punktu widzenia, podobnie jak nieistotna jest różnica między aborcją (przedporodową lub poporodową) indywiduum z niepełnosprawnością lub bez niepełnosprawności. Zgodnie z przedstawioną powyżej tezą filozoficzną, którą popieramy, moralnie istotna jest obecność lub brak pewnych zdolności umysłowych” (A. GIUBILINI, F. MINERVA, *Laborto post-nascita*, oprac. N. RIVA, Centro Einaudi, Torino 2017, s. 9).

- 19 „«Person», when referring to the victim of a homicide, means a human being who has been born and is alive” (THE NEW YORK STATE SENATE, *Senate Bill S240*, §7). Prawo rozszerzyło możliwość aborcji po 24. tygodniu (domyślnie: do urodzenia) w następujących przypadkach: „Brak jest zdolności do życia płodu (*an absence of fetal viability*) lub aborcja jest konieczna w celu ochrony życia lub zdrowia pacjentki” (§2). Zmieniona została również część kodeksu karnego, aby więcej nie uwzględniać aborcji po 24. tygodniu w kategoriach morderstwa (zob. §5 i §6). Tekst uchwały jest dostępny na stronie internetowej Senatu Stanu Nowy Jork: <https://www.nysenate.gov/legislation/bills/2019/S240> (dostęp: 13.04.2026). Warto odnotować, że w 2024 roku francuski parlament (*Assemblée nationale*) uznał dostęp do aborcji za wolność gwarantowaną przez konstytucję (strona parlamentu: https://www.assemblee-nationale.fr/dyn/16/dossiers/liberte_interruption_grossesse#PROM (dostęp: 13.04.2026)). Ta zmiana konstytucyjna, pierwsza tego rodzaju na świecie, toruje *de facto* drogę do całkowitej dekryminalizacji aborcji w przyszłości. W 2025 roku taka dekryminalizacja po 24. tygodniu ciąży (a więc do dziewiątego miesiąca) została wprowadzona przez brytyjską Izbę Gmin (*House of Commons*), a w 2026 r. potwierdzona przez Izbę Lordów (*House of Lords*; strona do tekstu uchwały: https://publications.parliament.uk/pa/bills/cbill/59-01/0235/amend/crime_policing_rm_rep_0603.pdf (dostęp: 13.04.2026); strona głosowania w Izbie Lordów: <https://votes.parliament.uk/votes/lords/division/3582#contents> (dostęp: 13.04.2026)).

wybranych cech, które wydają się dla niej najbardziej charakterystyczne²⁰. Spośród najważniejszych współczesnych przedstawicieli tej teorii Patterson wymienia Davida Wigginsa (ur. 1933) Dereka Parfita (1942–2017), Jeffa McMahana (ur. 1954) i Petera Singera (ur. 1946)²¹.

W artykule pt. *We are not human beings* Parfit utrzymuje, że my jako osoby nie utożsamiamy się z bytami ludzkimi, dlatego że to ostatnie określenie odnosi się do ludzkich zwierząt, które same w sobie niczym nie różnią się od innych zwierząt z punktu widzenia biologicznego. Osoba zaś to najważniejsza część tych zwierząt, ta część, którą cechują świadomość, myślenie i racjonalność²². Podobnie McMahan twierdzi, że chociaż nasze „ja” (*self*) posiada organizm, nie identyfikuje się z nim całkowicie, ponieważ „ja”, nasza osoba, odróżnia się od niego świadomością i aktywnością umysłową²³.

Singer rozwija tę kwestię jeszcze bardziej systematycznie i Patterson tak streszcza ustalone przez niego kryteria, z których każde z osobna już wystarczy do rozpoznania obecności osobowej w podmiocie:

1. byt rozumny i samoświadomy swojego istnienia ponad czasem;

20 Por. C. PATTERSON, *Chalcedonian Personalism*, s. 154.

21 Polecamy następujące dzieła w tym zakresie: D. WIGGINS, *Identity and Spatio-temporal Continuity*, Basil Blackwell, Oxford 1967; J. MCMAHAN, *The Metaphysics of Brain Death*, „Bioethics” 9 (1995) nr 2, s. 91–126; D. PARFIT, *We are Not Human Beings*, „Philosophy” 87 (2012), s. 5–28; P. SINGER, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2011³; zob. też B.A. RICH, *Postmodern Personhood: A Matter of Consciousness*, „Bioethics” 11 (1997), s. 206–216.

22 „Nie jesteśmy istotami ludzkimi (*human beings*) w sensie odnoszącym się do zwierząt ludzkich, ale jesteśmy najważniejszymi częściami tych zwierząt”, które czynią je „świadomymi, myślącymi istotami rozumnymi [...]”. Nie jesteśmy zwierzętami, ale świadomymi, myślącymi, kontrolującymi częściami tych zwierząt (*we are the conscious, thinking, controlling parts of these animals*) [...]. Sprawiamy, że zwierzę to jest w stanie, w sposób pochodny, rozumieć i reagować na przyczyny. W tym sensie nasze zewnętrzne ja jest racjonalnym zwierzęciem, ponieważ nasze wewnętrzne ja jest racjonalną osobą” (D. PARFIT, *We are Not Human Beings*, s. 25–26). Ostatnie przytoczone słowa Parfita dobrze uwydatniają dualizm jego myślenia wskazujący pośrednio na jego źródło, tj. na filozofię Kartezjusza, którą dalej będziemy omawiać.

23 „Osoba lub jaźń (*the person or self*) to jedno, a organizm ludzki (*human organism*) to coś innego [...]. Mam organizm, istnieję w związku z nim, jestem z nim ściśle powiązany w sposób trudny do wyjaśnienia, ale nie jestem z nim tożsamy [...]. Jeśli nie jestem tożsamy z moim organizmem [...], to mogę mieć cechy, których on nie ma, i odwrotnie [...]. Istnieją dwie nieidentyczne substancje – osoba (lub umysł lub jaźń) i organizm (*there are two nonidentical substances – the person (or mind or self) and the organism*)” (J. MCMAHAN, *The Metaphysics of Brain Death*, s. 91, 97, 100, 117; zob. P. SINGER, *Practical Ethics*, s. 74–75).

1. Zarys obecnego kryzysu pojęcia osoby ludzkiej

2. byt, który pragnie i może tworzyć plany na przyszłość; 3. byt, który pragnie żyć dalej; 4. samodzielny byt, tj. taki, który może dokonywać wyborów i nimi rozporządzać²⁴.

Do tej szkoły myślenia można zaliczyć również znanego biologa i filozofa Hugona T. Engelhardta (1941–2018), który utrzymywał konieczność wprowadzenia świeckiej lub proceduralnej bioetyki, opartej na konsensusie lub zgodzie między osobami, w przeciwieństwie do tzw. etyki substancjalnej polegającej na stałych, nienaruszalnych principiach, które mogą być przyczyną konfliktów²⁵. Z zasady konsensusu lub zgody wynika, że osobami są tylko ci, którzy cieszą się tymi właściwościami, bez których nie sposób tego konsensusu wyrazić: samoświadomością, racjonalnością, minimalnym zmysłem moralnym, wolnością²⁶. W odróżnieniu od Singera, według Engelhardta osoba musi posiadać jednocześnie wszystkie te cechy, inaczej pozostaje prostym bytem ludzkim, wyłączonym ze społeczności moralnej (tj. osób zdolnych do postępowania moralnego), pozbawionym własnego moralnego statusu²⁷.

W krótkim opisie tego nurtu łatwo zauważyć duży nacisk, który kładzie się na rozum bądź na samoświadomość podmiotu jako konstytuujące osobę, i to przeciwko naturze ludzkiej rozumianej zwyczajnie jako materialne ciało²⁸. Jest to wyraźny dualizm: osoba (życie umysłowe) – natura ludzka (życie cielesne)²⁹. Antropologiczne i bioetyczne wnioski tej szkoły myślenia zostały już między wierszami odczytane: skoro bowiem osoba i byt ludzki nie są tożsame, to mogą istnieć byty

24 Zob. P. SINGER, *Practical Ethics*, s. 71–85; por. C. PATTERSON, *Chalcedonian Personalism*, s. 158.

25 Innymi słowy, w przeciwieństwie do pojęć metafizycznych: por. H.T. ENGELHARDT, *Manuale di bioetica*, tłum. na włoski S. RINI, Il Saggiatore, Milano 1996², s. 97.

26 Por. H.T. ENGELHARDT, *Manuale di bioetica*, s. 155–156.

27 Zob. A. DA RE, *Filosofia morale. Storia, teorie, argomenti*, Mondadori, Milano 2008, s. 289–290.

28 Por. C. PATTERSON, *Chalcedonian Personalism*, s. 158.

29 Por. N. GALANTINO, *Sulla via della persona. La riflessione sull'uomo: storia, epistemologia, figure e percorsi*, San Paolo, Torino 2006, s. 149. Dualizm ten, naszym zdaniem, jest niedoskonały, skoro większość tych autorów nie jest w stanie odróżnić rozumu od czynności mózgu, *de facto* identyfikując w tym punkcie osobę i (materialną) naturę ludzką, jak utrzymuje jeden z uczonych popierających tę teorię: „To, co w języku potocznym nazywamy umysłem (*the mind*), jest albo generowane przez stany i operacje mózgu (*brain*), albo jest z nimi identyczne, a zatem nie można go śledzić ani wykryć niezależnie od mózgu” (J. McMAHAN, *The Metaphysics of Brain Death*, s. 103; por. C. PATTERSON, *Chalcedonian Personalism*, s. 158).

ludzkie, które nie są osobami, a zatem nie cieszą się właściwymi dla nich przywilejami, takimi jak prawo do życia. Singer, stosując ściśle swoje kryteria, dochodzi do wniosku, że nie tylko aborcja, lecz nawet dzieciobójstwo może być w określonych przypadkach uzasadnione³⁰. Bardzo dobrze tłumaczy to Engelhardt:

Nie wszystkie byty ludzkie są samoświadome, rozumne i zdolne pojmować możliwość krytykowania lub pochwalania. Zarodki, niemowlęta, ciężko upośledzeni umysłowo i ci, którzy znajdują się w śpiączce bez nadziei poprawy są przykładami ludzkich nie-osób³¹.

Michael Tooley (ur. 1941), inny przedstawiciel teorii właściwości, napisał:

Organizm prawdziwie posiada prawo do życia tylko wtedy, gdy pojmuje samego siebie jako trwający w czasie podmiot doświadczeń i innych stanów myślowych, oraz wierzy, że jest właśnie takim bytem w czasie³².

Komentując powyższe twierdzenia, Nunzio Galantino (ur. 1948) wyciąga wniosek, że człowiek nie-osoba, czyli pozbawiony cech stanowiących o osobie, staje się własnością cudzych osób³³. Byty ludzkie, takie jak ludzki embrion, mogą być co najwyżej potencjalnymi osobami, ale dalej do dyspozycji innych, „aktualnych”, „rozwiniętych” osób.

Obok tej niewątpliwej słabości, tj. podziału ludzi na osoby i nie-osoby, Patterson wnikliwie dostrzega kolejną, a mianowicie moment wyboru cech, które byt ludzki czynią osobą: kto decyduje, które właściwości konstytuują osobę? Dlaczego prawie wszyscy skupiają się na rozumności i samoświadomości?

Ktoś mógłby zapytać: jaka ostateczna racja stoi za dowartościowaniem bardziej świadomości i rozumu niż ich braku? Dlaczego zdolność do refleksji nad samym sobą lub do planowania swojej przyszłości posiada wewnętrzną wartość?³⁴

30 Zob. P. SINGER, *Practical Ethics*, s. 151–154.

31 H.T. ENGELHARDT, *Manuale di bioetica*, s. 126.

32 M. TOOLEY, *Aborto e infanticidio*, [w:] *Introduzione alla bioetica*, tłum. na włoski i red. G. FERRANTI, S. MAFFETTONE, Liguori, Napoli 1992, s. 33.

33 Prof. N. GALANTINO, *Sulla via della persona*, s. 150.

34 C. PATTERSON, *Chalcedonian Personalism*, s. 158–159. BERNARD WILLIAMS, polemizujący z teorią właściwości, pisze: „Jeśli podejść bez uprzedzeń do kwestii znalezienia cech odróżniających człowieka od innych zwierząt, można by równie

1. Zarys obecnego kryzysu pojęcia osoby ludzkiej

To potwierdza fakt, że wszelkie refleksje, które można przeprowadzić nad właściwościami osoby, mają ostatecznie charakter „proceduralny”, jak mówi Engelhardt: nie prowadzą do żadnej powszechnej definicji osoby, lecz otwierają drogę do mnóstwa subiektywnych jej wariantów.

Druga teoria osoby jako myślącego zwierzęcia („*person as thinking animal*” view) bywa nazywana również animalizmem³⁵. Współcześni przedstawiciele tej teorii to m.in.: Eric T. Olson (ur. 1963), Paul F. Snowdon (1946–2022), Bernard Williams (1929–2003)³⁶. W tej teorii osobowość uzależnia się nie tyle od psychologicznych elementów ludzkiego bytu, jak w przypadku teorii właściwości (tj. od rozumu i świadomości), ile od biologicznej bądź cielesnej tożsamości: „Jeśli dany byt jest zwierzęciem ludzkim, to jest osobą; nie ma potrzeby odniesienia się do pojęcia świadomości jako cechy, która przyznaje status osoby ludzkemu zwierzęciu”³⁷.

Przytoczony przez Pattersona kluczowy argument tej szkoły myślenia przeciwko pierwszej teorii ma strukturę *reductio ad absurdum* i przebiega następująco. Kiedy ludzki embrion jeszcze rozwija się i nie jest świadomy, nie powinien być osobą, chociaż jest ewidentnie ludzkim zwierzęciem; gdy ciało zaś rodzi się i dojrzewa, nabiera świadomości siebie i racjonalności – pojawia się osoba. Co wtedy dzieje się z ludzkim zwierzęciem? Na pewno, tak jak ciało, nie przestaje ono istnieć w chwili pojawienia się osoby, zatem musi trwać dalej jako drugi podmiot własnych doświadczeń. Wówczas dochodziłoby jednak do współistnienia dwóch bytów, obu zaangażowanych na swój sposób w akt myślenia: osoba i ludzkie zwierzę. Taka sytuacja wydaje się niemożliwa. Zatem lepiej uznać istnienie po prostu jednej tylko rzeczywistości osobowej: egzystującego od początku ludzkiego zwierzęcia,

dobrze, kierując się tymi zasadami, dojść do moralności, która nakazywałaby człowiekowi spędzać jak najwięcej czasu na rozpalamiu ognia [...] lub na uprawianiu seksu bez względu na porę roku; na niszczeniu środowiska i zaburzaniu równowagi w przyrodzie, lub na zabijaniu dla zabawy” (B. WILLIAMS, *Morality: An Introduction to Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, s. 59).

35 Por. C. PATTERSON, *Chalcedonian Personalism*, s. 160.

36 Zob. E.T. OLSON, *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*, Oxford University Press, New York 1997; E.T. OLSON, *What Are We? A Study in Personal Ontology*, Oxford University Press, New York 2007; P.F. SNOWDON, *Persons, Animals and Ourselves*, Oxford University Press, Oxford 2013; B. WILLIAMS, *Problems of the Self. Philosophical papers 1956–1972*, Cambridge University Press, Cambridge 1973.

37 C. PATTERSON, *Chalcedonian Personalism*, s. 160.

które utożsamia się z ciałem myślącym³⁸. Jak napisał Williams, osoba to nie umysł posiadający ciało, lecz samo zwierzęce, myślące ciało³⁹.

Takie stanowisko stanowi niewątpliwie próbę przeciwstawiania się dualizmowi osoba (życie umysłowe) – natura ludzka (życie cieleśne) w teorii właściwości⁴⁰. Jeśli chodzi natomiast o wnioski etyczne, które można wyciągnąć z takiej redukcji osoby do zwierzęcego ciała – nawet pomijając pytanie o to, co z osobą dzieje się w chwili śmierci ciała – możemy zauważyć, że są one bardzo zbliżone do antropologii, która doprowadziła do rewolucji lat 60., opartej na idei całkowitej wolności.

Dobrze opisuje ją Gierycz: „Nowoczesna, stojąca u podstaw postulatów rewolucji 68. antropologia redukuje człowieka do poziomu *animalia*”⁴¹. Gierycz twierdzi, że idea absolutnej wolności, będąca naczelną ideą owego buntu, była niejako wypełnieniem idei nowoczesnej wolności powstałej w okresie Oświecenia i pożądanej szczególnie przez Jeana-Jacques’a Rousseau (1712–1778):

Jego szczęśliwy dzikus, stanowiący archetyp nowoczesnego człowieczeństwa [...] żył w stanie wolności [...]. Wolność oznacza wyłącznie brak zewnętrznych przeszkód. Człowiek byłby zatem wolny mniej więcej w ten sam sposób co wolna okazuje się woda płynąca korytem rzeki, albo – może lepiej – zwierzę w puszczy⁴².

Rousseau bowiem stwierdził, że życie ludzkie w stanie natury to „życie zwierzęcia ograniczonego z początku do czystych wrażeń zmysłowych”⁴³. Tu natura, pisze Gierycz, posiada charakter ściśle biolo-

38 Por. C. PATTERSON, *Chalcedonian Personalism*, s. 160.

39 Osobą jest „a material body which thinks” (B. WILLIAMS, *Problems of the Self*, s. 70).

40 Jeden z zarzutów Williamsa przeciw dualizmowi polega na przykład na tym, że gdyby procesy umysłowe i stany fizyczne w danym podmiocie tak radykalnie się różniły, to trudno byłoby zrozumieć, jak mogłyby nawzajem na siebie wpływać (por. B. WILLIAMS, *Descartes: the Project of Pure Enquiry*, The Harvester Press, Sussex 1978, s. 231). Przeciwno dualizmowi umysł/osoba – ciało fizyczne, który BERNARD WILLIAMS klasyfikuje jako *substantial dualism* (dualizm Kartezjusza) lub *attributive dualism* (oparty na pojęciu właściwości osobistych lub materialnych), zob. B. WILLIAMS, *Problems of the Self*, s. 278–282.

41 M. GIERYCZ, *Mała pochwała katolicyzmu. Kościół i polityka w późnej nowoczesności*, Teologia Polityczna, Warszawa 2021, s. 320.

42 M. GIERYCZ, *Mała pochwała*, s. 319.

43 J.J. ROUSSEAU, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. na polski H. ELZENBERG, PWN, Warszawa 1956, s. 187.

1. Zarays obecnego kryzysu pojęcia osoby ludzkiej

giczny i nie nosi w sobie jakichś etycznych treści, co pozwala właśnie na totalną swobodę w dysponowaniu i manipulowaniu nią. Dlatego

nieprzypadkowo u wielu nowoczesnych myślicieli spotykamy tezę o tym, że to człowiek przeprowadza samego siebie od życia zwierzęcego do życia ludzkiego: etycznego i społecznego; że to człowiek stwarza siebie jako byt moralny⁴⁴.

Jest to teza, do której dochodzi np. jeden z ww. przedstawicieli teorii animalizmu, Williams, który krytykuje chrześcijańską wizję moralności, według której „źródło moralnego myślenia i działania musi się znaleźć poza empirycznie określoną jaźnią (*self*)”⁴⁵. Przeciwnie, w linii redukcji osoby do zwierzęcego ciała filozof kładzie duży nacisk na cielesne wrażenia, uczucia lub emocje dla oceny moralnej ludzkich czynów⁴⁶. Ta konkluzja wydaje się dosyć logiczna, jeśli za punkt wyjścia bierze się utożsamienie osoby ze zwierzęcym ciałem. Skrajny subiektywizm, leżący u podstaw moralnych zdolności człowieka, jest możliwym następstwem tej wizji i może potencjalnie doprowadzić do sytuacji anarchii⁴⁷.

44 M. GIERYCZ, *Mała pochwała*, s. 321.

45 B. WILLIAMS, *Problems of the Self*, s. 228. WILLIAMS mocno polemizuje z ideą powinności oraz wartości moralnej transcendentalnej, niezależnej od okoliczności (zob. np. jego krytykę kantowskiej myśli moralnej: B. WILLIAMS, *Problems of the Self*, s. 235–236).

46 „Moja sugestia jest taka, że w niektórych przypadkach odpowiednią jedność w zachowaniu człowieka, wzorzec, w który wpisują się jego osądy i działania, należy rozumieć w kategoriach leżącej u ich podstaw struktury emocjonalnej (*in terms of an emotional structure*), a zrozumienie tego rodzaju może być niezbędne [...]. Dla zrozumienia moralnej dyspozycji człowieka istotne nie jest to, czy (naszym zdaniem) istnieją podstawy lub powody do podjęcia tego typu działania, ale to, czy on je uznaje za takie, czy postrzega sytuację w określony sposób” (B. WILLIAMS, *Problems of the Self*, s. 222–223).

47 „Ludzie są istotami świadomymi, które z konieczności mają intencje i cele oraz postrzegają swoje działania w określonym świetle [...]. Oznacza to, że każdy człowiek zasługuje na wysiłek zrozumienia, i w tym celu każdy człowiek powinien zostać wyabstrahowany z pewnych widocznych struktur nierówności, w których go znajdujemy [...]. Gdy zaakceptujemy koncepcję, że stopień świadomości człowieka na temat takich kwestii, jak jego rola w społeczeństwie, jest sam w sobie w pewnej mierze wynikiem ustaleń społecznych [...], to idea stabilnej hierarchii musi, moim zdaniem, zniknąć. To, co utrzymuje stabilne hierarchie, to idea konieczności [...], a idea konieczności musi ostatecznie zostać podważona przez wzrost refleksyjnej świadomości ludzi na temat ich roli, tym bardziej, gdy łączy się to z myślą, że oni sami i inni zawsze uważali, że ich role w systemie społecznym