

## DYSPOZYTYW OSOBY\*

Roberto Esposito

/// 1.

Niewątpliwie tekstem, w którym wyraz „osoba” zyskuje po raz pierwszy precyzyjną konotację teologiczną, jest traktat Tertuliana *Przeciw Prakseaszowi*. Z pewnością jego autor zna zarówno dramatyczne znaczenie tego słowa, jakim jest „postać”, używanego już w produkcji literackiej jego czasu, jak i to gramatyczne – w sensie zaimka osobowego, jak wynika z wyrażen *in persona* oraz *ex sua persona*, odnoszących się początkowo do Ojca i później Syna (Tertulian 1997: VII. 2–3). Innym razem używa on tytułu osoby w ogólnym sensie istoty ludzkiej, jednej lub wielu, obdarzonej własną indywidualnością. To, co pozostaje niejasne, to raczej relacja między semantyką teologiczną a prawną. Która z dwóch generuje lub przynajmniej poprzedza tę drugą? W kwestii takiego pytania – fundamentalnego dla definicji pojęcia „teologii politycznej” – opinie tłumaczy się różnią. Adolf von Harnack (1932: 825), choć później zmienił zdanie, opowiada się za pochodzeniem prawnym – tak bardzo, że wiąże formułę trójcy *una substantia, tres personae* z trzema podmiotami posiadającymi wspólne dobro, tak jak tę chrześcijańską: *una persona, due substantiae* z jednym podmiotem posiadającym dwa różne dobra. Przeciwną opinię ma Siegmund Schlossmann (1906: 118–128), dla którego to raczej rzymska kodyfikacja prawna czerpie z formuły teologicznej. Wydaje się, że wewnątrz tej logiki pierwszeństwa, jeśli można to tak ująć, nie tylko trudno dojść do sedna sprawy, ale ostatecznie gubi się kluczowy aspekt, który powstaje dokładnie w punkcie przecięcia się wzajemnych implikacji obu słowników – to znaczy, jak już zostało powiedziane na temat systemu teologiczno-politycznego, w rezultatach, które jeden performatywnie wytwarza w drugim.

---

\* Podstawa tłumaczenia: R. Esposito (2013): *Il dispositivo della persona*, [w:] tegoż, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Piccola Biblioteca Einaudi, rozdz. II. © 2013 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino.

Zarówno Joseph Moingt (1966–1969: 564–565), jak i René Braun (1962: 232) wykonują krok w tym kierunku, gdy wyjaśniają, że kategoria osoby pozwala Tertulianowi na połączenie jedności i dualności w obrębie dogmatu chrześcijańskiego poprzez wynalezienie specjalistycznego leksykonu posiadającego tę samą umiejętność uabstrakcyjniania co prawo rzymskie i filozofia grecka. Jeszcze ważniejszy jest charakter operatora semantycznego, którego *terminus technicus* pojęcia osoby ustanawia względem działania maszyny teologiczno-politycznej. Wiemy, że polega ono na unifikacji Dwóch, podporządkowując jedną część prymatowi drugiej. Dzieje się to właśnie za pomocą teologicznej kategorii osoby, zarówno w jej formie trynitarniej, jak i chrystologicznej.

W obu przypadkach potrzeba, na którą odpowiada, to artykułowanie jedności przez podział, jak później wyrazi się Grzegorz z Nazjanzu, dołączając myśl rozpoczętą w genialny sposób przez Tertuliana, w sprawie osób, które nazywa także „ipostasami”: „Albowiem dzieląc, nie rozłączamy, jeśli można się tak wyrazić, a ujmując w jedno, nie zacieramy różnic” (Święty Grzegorz z Nazjanzu 1967: XXXIX.11). Chodzi w tym wypadku o nic innego jak o pomyślenie podziału, który nie dzieli, ale łączy, nie przestając różnić. Prawdą jest, że według formuły nicejsko-konstantynopolitańskiej Osoby są trzy. Ale od samego początku – podług linii, która biegnie przynajmniej aż do Hilarego z Poitiers i Bazylego z Ancyry – Trzecia Osoba, to znaczy Duch Święty, wydaje się nie cieszyć tą samą rangą co Pierwsza i Druga, pozycjonując się nie tyle obok nich, ile w punkcie średnim ich relacji. Sam Tertulian zresztą przypisuje mu zadanie, jeśli nie marginalne, to z pewnością nietypowe, które sytuuje go zarazem na zewnątrz i wewnątrz triady. Z jednej strony jest jej częścią jako Trzeci, z drugiej – jest tym, co ją interpretuje, ujawniając jej znaczenie: Paraklet jest „trzecią osobą Bóstwa i trzecim stanowiskiem Boskiego majestatu, głosi-cielem pojedyn-czo sprawowanej monarchii, lecz i tym, który objaśnia ekonomię” (Tertulian 1997: XXX.5) – tym, który łączy ontologiczny poziom monarchii z administracyjnym poziomem ekonomii i objaśnia je ludziom. W skrócie: problem, na który autor próbuje odpowiedzieć poprzez paradygmat osoby – poprzedzający relację między Trzema Osobami, która również z niego wynika – to relacja pomiędzy Dwoma, to znaczy między Ojcem a Synem, tak jak została ona przedstawiona w dwójni z Winchesteru<sup>1</sup>, wspomnianej już przy okazji Kantorowicza.

<sup>1</sup> Mowa o fol. 75 (Cotton MS. Titus D. XXVII, fol. 75) z *Officium Trinitatis*, spisane-go w Winchesterze w latach 1012–1020. Kantorowicz, analizując ikonografię tego przedstawienia, wskazuje na podobieństwo przedstawień Ojca i Syna, które są od siebie prawie nieodróżnialne. Trzecia Osoba,

W jej wnętrzu rozbrzmiewają enigmatyczne słowa Jana (J 1, 1): „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo”, które wydają się identyfikować dwa podmioty, ukazując je zarazem jako różne. Ale jak jedna całość może się rozdzielić na dwoje? Lub też jak dwie osobne całości mogą złączyć się, zachowując jednocześnie swoją odmienność? I jakie znaczenie należy wówczas nadać innemu fragmentowi z Ewangelii według św. Jana: „Ja i Ojciec jesteśmy jednym” (J 10, 30), w którym wielość i jedność wydają się zupełnie pokrywać?

Na ten istotny problem już w II wieku podane zostały zasadniczo dwie odpowiedzi, obie uznane za heretyckie przez tych, którzy zwą się zwolennikami ortodoksji. Pierwsza to tak zwana odpowiedź „dyteistyczna”, sformułowana również w kluczu gnostyckim, która podwaja Boski podmiot, tworząc dwa oddzielne i co za tym idzie – w rzeczywistości rywalizujące ze sobą byty. Pierwszej opcji, o wydzwięku politeistycznym, odpowiada druga, zwana „monarchistyczną” ze względu na swoją tendencję do eliminowania dualności na rzecz jednego Boga czy „modalistyczną”, proponującą myśleć o dualności jako o „sposobie” bycia Boga. Przeciwno tej drugiej herezji – reprezentowanej w szczególności przez Noetosa, krytykowanego już przez Hipolita w *Contra Noetum*, a także przez Prakseasza – opowiada się Tertulian poprzez ustanowienie programowej różnicy między jedną substancją a różnymi osobami. Kiedy polemizuje z tymi, którzy „duos unum violent esse ut idem Pater et Filius habeatur” (Tertulian 1997: V.1), odnosi się dokładnie do tezy, która aby nie wyrzec się w pełni różnicy, przenosi ją do wnętrza figury Chrystusa, rozumianego jako wcielenie tego samego Ojca przez proces autogeneracji, czyniący z niego ostatecznie jego Syna. W ten sposób, choć w obrębie jednej osoby, Syn zostaje podzielony na byt ludzki o imieniu Jezus oraz na boskość imieniem Chrystus, jako że podlega narodzinom, męce i śmierci.

W odniesieniu do tego splotu sprzeczności Tertulian wprowadza inny mechanizm, oparty na połączeniach między dwoma różnymi, ale połączonymi planami – ontologicznym (związanym z monarchią) i technicznym (związanym z ekonomiczną). Podczas gdy pierwszy zapewnia zakotwiczenie, nieocenione zresztą, w dogmacie monoteistycznym, drugi pozwala na do-

---

Paraklet, widnieje nieco z boku, pod postacią niewielkiego gołębia, w towarzystwie Marii i Syna ukazanego jako dziecko. Kantorowicz wskazuje na bizantyńskie pochodzenie przedstawienia dwójni, czyli Ojca i Syna, które miało być dowodem, przeciwko herezji Arian, na współsubstancjalność osoby Ojca i osoby Syna. Wykazuje dalej, że w folium widać nałożenie się na siebie dwóch tradycji: bizantyńskiej i trynitarniej. Tradycja trynitarna, związana z dualną, boską i człowieczą, naturą Chrystusa, miała doprowadzić do późniejszego dodania figury Ducha Świętego pod postacią gołębia. Ze względu na nałożenie się tych dwóch tradycji ikonograficznych Kantorowicz mówi o piątyni (ang. *Quintity*) z Winchesteru (zob. Kantorowicz 1947: 73–85) [przyp. tłum.].

konanie binarnego, a w końcu trynitarne podziału: „My [...] określamy Ojca i Syna jako dwóch, a nawet trzech z Duchem Świętym, według prawideł ekonomii wyznaczającej wielość, aby nie wierzone [...], że sam Ojciec został zrodzony i umęczony” (XIII.5). Gdy figura Syna zostaje rozdzielona od figury Ojca, obecność Ducha nie stanowi problemu ani nie wymaga dodatkowych potwierdzeń. Nie przez przypadek najczęściej powracającym przeciwko Tertulianowi oskarżeniem, często utożsamianym z gnostycyzmem czy marcjonizmem, jest raczej „diteizm” niż „triteizm”. Zarazem jednak niezaprzeczalne jest, że dyspozytyw ekonomiczny – łacińskie tłumaczenie greckiego *oikonomia* to właśnie *dispositio* lub *dispensatio* – zakłada ten sam, binarny element, który Erik Peterson odnalazł w sercu teologii politycznej, to znaczy rozróżnienie, w obrębie ustroju monarchicznego, między wyższym autorytetem a zarządzaniem ludźmi. Dokładnie to pozwala Tertulianowi umiejscowić się w połowie drogi między monistami a politeistami:

Jeśli nawet ktoś, kto dzierży monarchię, miałby Syna, nie oznacza to zaraz, że ulega ona podziałowi i przestaje być monarchią, skoro i Syna dopuszcza się do uczestnictwa w rządach, lecz dalej należy ona głównie do tego, kto przypuścił do niej Syna, a gdy do niego należy, dalej jest monarchią to, co posiadają Ci dwaj tak ściśle ze sobą związani. (III.3)

Wprowadzona w obręb monarchii zasada Dwóch może także stać się zasadą Trzech, a wręcz mnożyć się w armii anielskich urzędników: „Jeśli więc również monarchia Boża jest zarządzana przez tak wielką ilość legionów i wojsk anielskich [...], nie przestaje należeć do jednego ani też być monarchią, chociaż sprawowana jest przez tak wielką liczbę potęg” (III.4).

Uderzające w tym ekonomicznym rozdzieleniu stron jest połączenie nawiązane między machiną teologiczno-polityczną a dyspozytywem osoby. To ten ostatni umożliwia Boski plan zbawienia człowieka, prowadząc jednocześnie do jego objawienia. Nie należy pomijać tego, że jego tajemniczy charakter – poświadczony po Pawle (Ef 3, 9) przez Klemensa Aleksandryjskiego, Ireneusza i Hippolita (Scarpata 1985: 56–55) – sprawia, że jest on zadziwiająco podobny do „machinacji”, które zostały już parę razy przywołane – nie tylko jest on ukryty przed naszym wzrokiem, ale ukazuje się czasem w formie przeciwnej samemu sobie, to znaczy w gnostycznej opowieści o stworzeniu demiurgicznym. Stworzenie świata w tym wypadku byłoby dziełem innego demona, przeciwnego prawdziwemu Bogu. Kategoria oso-

by, prezentująca Syna i Ducha Świętego jako wewnętrzne warianty jednej Boskiej substancji, ma efekt restaurujący prawdę planu zbawienia. Ale aby to zrobić, musi wzmocnić biegun jedności w odniesieniu do bieguna różnorodności. Na początku Bóg jest sam, a więc nie jest jeszcze Ojcem. Staje się nim dopiero po tym, jak zdecyduje się stworzyć Syna. Stąd też relacja oparta nie tylko na zależności, lecz także na zawieraniu się tego drugiego w tym pierwszym, od którego nie oddziela się nigdy w całości i do którego ostatecznie powraca. Jest on stworzony w ten sam sposób jak pęd z korzenia, rzeka ze źródła, promień ze słońca – bez oddzielania się od niego.

Tertulian zwraca uwagę, że różnica między Dwoma nie jest formą „separacji” (*divisio*), ale dokładnie, zgodnie z nowym leksykonem ekonomicznym, „dyspozycji” (*dispositio*) lub „dystrybucji” (*distributio*), mając przy tym na myśli jedność istoty Drugiego i Pierwszego, a później także Trzeciego, w której to Pierwszy jest jednocześnie Wszystkim i zawiera pozostałych w sobie. Ale jeśli tak jest, jeśli Drugi jest integralną częścią Pierwszego, dyspozycja musi oznaczać hierarchiczną zależność, co zresztą potwierdza sam autor, twierdząc, że: „Ojciec jest kim innym niż Syn, skoro jest większy od Syna, skoro kim innym jest ten, kto rodzi, a kim ten, kogo się rodzi, skoro kim innym jest ten, kto posyła, kim innym ten, kogo się posyła, skoro kim innym jest ten, kto tworzy, a kim innym ten, przez którego się tworzy” (Tertulian 1997: IX.2).

To zawierające-się-podporządkowanie jest nieuniknione w strukturze logicznej, jeszcze wcześniejszej niż teologiczna, związanej z systemem monoteistycznym. Ale kiedy Tertulian potwierdza, że: „Ojciec jest zatem całością substancji, Syn natomiast jakby jej wpływem i częścią” (IX.2), zbliżając się do emanatystycznego języka walentyńian, relacja pomiędzy Dwoma nabiera jeszcze bardziej zażyłego charakteru. Bardziej niż dwoma połączonymi elementami wydają się oni wewnętrznymi artykulacjami tego samego elementu, który czyni z jednej części instrument operacyjny tej drugiej. Wynika stąd wyraźna konotacja teologiczno-polityczna, dla której semantyka osoby jest zarazem efektem i wewnętrznym mechanizmem. Jej ostateczny rezultat jest ujęty przede wszystkim we fragmencie o szczególnym znaczeniu, w którym ogłoszony jest powrót całej władzy, początkowo powierzonej Synowi, do osoby Ojca – monarchia „pozostaje niezmienniona (choć powstała Trójca), aż wreszcie będzie przywrócona Ojcu przez Syna, jak to napisał Apostoł o ostatecznym końcu: «gdy przekaze królowanie Bogu i Ojcu. Trzeba bowiem, by panował, póki Bóg nie położy nieprzyjaciół jego pod jego stopy»” (IV.2).

Należy pamiętać, że to właśnie do tego psalmu odnosi się dwójnia z Winchesteru, starając się wyrazić go w sposób, który jednoczyłby Dwoje poprzez panowanie jego dominującej części. Chrystus wydaje się z jednej strony poddawać świat własnemu majestatowi, z drugiej poddaje sam siebie temu, który powierza mu chwilowo panowanie, zanim przywoła go do siebie. Rezultatem tego, aby użyć znanego nam języka, jest wyjątkowe nałożenie się na siebie podmiotowości i podporządkowania, jak widać z kontynuacji psalmu przywołanego przez Tertuliana: „Siądź po prawicy Mojej, aż położę nieprzyjaciół twych jako podnózek u stóp twoich – gdy zaś poddane mu będzie wszystko oprócz Tego, który mu wszystko poddał, wtedy i sam podda się Temu, który mu poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (IV.2). Druga osoba – z której powstaje ta ludzka – jest więc podmiotem, który może panować nad innymi, tylko jeśli nad nim panuje ten, który obdarzył go tą prerogatywą, aż do momentu gdy nie wchlonie go w siebie.

Przejsięcie od formuły trynitarnej *una substantia, tres personae* do tej chryologicznej: *una persona, duae substantiae*, która zajmuje ostatnie rozdziały traktatu, oznacza przejście dyspozytywu osoby z trybu aktywnego do pasywnego. Podczas gdy w figurze Trójcy osoba jest tym, co różnicuje jedność, w figurze Syna człowieczego jest ona punktem, w którym odbywa się podział na dwie części, również w tym wypadku odrębne, ale nie osobne od siebie; połączone, ale nie zmieszane. Chodzi raz jeszcze o artykulację Jedności z Dualnością w taki sposób, aby jedna nie zniknęła w drugiej, lecz również nie tworząc z ich połączenia trzeciego. Jak pomiędzy Ojcem a Synem nie ma przemieszania, ale dystrybucja ekonomiczna, tak w osobie Chrystusa duch i ciało się nie przenikają, lecz przecinają w sposób pozostawia je nienaruszonymi nawet w ich złączeniu.

W obrębie teologii pierwszych wieków przejście od leksykonu trynitarne do tego chryologicznego nigdy nie było łatwe ze względu na zasadniczą niejednorodność ich semantyk. Na zbiegu obu pozostaje niejednoznaczna figura osoby jako decyzyjnego dyspozytywu – w etymologicznym sensie podziału. To, co w jednym wypadku rozdziela, w innym jest rozdzielane. Jednak mimo różnorodności funkcji asymetryczny charakter podziału, typowy dla maszyny teologiczno-politycznej, pozostaje niezmienny. Nie utrzymuje on dwóch części na tym samym poziomie, przeciwnie – „rozdysponowuje” je na dwóch różnych poziomach: jednym wyższym, w kontakcie z niebem, drugim niższym, zakorzenionym w ziemi: „indywidualne właściwości każdej z tych dwóch substancji zostały zachowane, by i Duch mógł w nim czynić swe rzeczy, to jest dzieła i znaki mocy, i ciało

mogło doznać swych cierpień: głodu wobec diabła, pragnienia wobec Samarytanki, płaczu nad Łazarzem, trwogi aż do śmierci, a w końcu samej śmierci” (XXVII.11). Nawet dla chrześcijańskiego teologa, bardziej skłonego, aby nadać znaczenie ciału (zob. Alexandre 2001), takiego jak Tertulian, pozostaje ono podporządkowane innej substancji, w której osoba, choć nie traci jedności, pozostaje podzielona. Jedna przeznaczona *ad opera et signa*, druga *ad mortem* – według ekonomii nie tylko dyspozycji, ale też podporządkowania. Jak już powiedziano, niezwykle wysilek egzegetyczny Tertuliana skupia się na zmusnym zadaniu, jakim jest stawianie oporu rozpadowi, który jest wywoływany jednocześnie przez dualistów i monistów. Dyspozytyw osoby jest wielkim **katechonem**, który konstruuje on, aby uniemożliwić podwójną herezję w ramach nieznannej wcześniej figury, która z Dwóch stwarza treść Jednego, a z Jednego formę Dwóch.

### /// 2.

Pojęcie osoby w stosunku do „rzeczy” tworzy epicentrum semantyczne i kategorię, wokół której obraca się cały rzymski system prawny (zob. Stolfi 2007: 379–391; 2010: 139; Vincenti 2007; Corbino, Humbert, Negri 2010). Kategoria ta, umieszczona przez Gajusza w części otwierającej jego traktat, obejmuje wszystkich ludzi – tak jak jeden rodzaj może obejmować różne gatunki. W tym sensie nie można jej utożsamić z określonym statusem czy właściwie predykatem, ale może być ona przypisana każdej istocie ludzkiej niezależnie od jej kondycji. Świadectwem tego jest sławny fragment z *Institutiones*: „Et quadem summa divisi de iure personarum haec est, quod omnes homines aut libero sunt aut servi” (Gaius 2003: I.9).

Już to pierwsze sformułowanie stawia jednak nietatwy do rozwiązania problem, wokół którego od pewnego czasu ścierają się różne czy wręcz przeciwstawne interpretacje. W jaki sposób gatunek niewolników, sam w sobie pozbawiony jakichkolwiek cech osobowych do tego stopnia, że lokuje się dla tego samego autora w obrębie posiadanych rzeczy, może być częścią rodzaju ludzkiego? Prawdą jest, że Gajusz nie zastosuje dla *servus* prostego rzeczownika *persona*, ale zawsze wyrażenie *persona servi* czy *persona servilis*, lecz to właśnie ono jest w systemie rzymskim swego rodzaju oksymoronem, połączeniem przeciwstawnych pojęć. Jeśli Savigny (1840: 32) argumentuje, że niewolnikom, biorąc pod uwagę ich całkowitą niezdolność prawną, odmówiono tej nazwy, to Schlossmann (1906) mówi o „anomalii”, podczas gdy inni uznają to po prostu za błąd (Quadrato 2010: 2). Jakkolwiek rozległa, kategoria nie może zawierać w sobie także

swojego przeciwieństwa. Odpowiedź na tę pozorną niespójność, jakiej udzieliła najnowsza historiografia, zmierza w rozbieżnych kierunkach. Podczas gdy niektórzy interpretatorzy podkreślają aspekt podziału między dwoma typami ludzi, inni zmieniają jego znaczenie, skupiając się na jedności, która łączy w obrębie jednego zbioru warunki bardzo różne, jak te *liberi* i *servi*, jednak nie w pełni nieporównywalne. Pod wpływem tradycji stoickiej, jeśli nie także wrażliwości pochodzenia chrześcijańskiego, Gajusz posunął własną kulturę prawną do granic, łącząc w kategorii *homines* typy ludzi usytuowane na skrajach rzymskiego rozwarstwienia społecznego.

Ale nawet w tym wypadku coś jest nie tak. Jeśli wspólnym rodzajem, do którego Gajusz chciał się zwrócić, aby uwzględnić różne warunki, byli *homines*, dlaczego używałby bardziej technicznego pojęcia osoby? Nie wspominając już, że *homo* w tym czasie przybrało przede wszystkim znaczenie niewolnika, pozbawionego jakości prawnych, podczas gdy określenie *de iure* w tekście Gajusza wskazuje jasno, że poziom, na którym zostaje osadzony dyskurs, jest w istocie prawny. Jedynym sposobem na rozwianie pozornego paradoksu, raczej niż ich przeciwstawianie, jest artykulacja jedności i podziału w obrębie tej samej logiki, w której concept osoby wydaje się operatorem semantycznym. *Divisio*, o którym mówi Gajusz, jest w tym wypadku *summa* nie dlatego, że jest nieprzekraczalne, ale dlatego, że stanowi dyspozytyw tworzący jedność prawną przez formalne włączenie części w rzeczywistości wykluczonej. Skoro tak, to w prawie rzymskim kategoria pozytywna – *liber* w odniesieniu do *servus*, *ingenuus* do *libertus* czy *sui iuris* do *alieni iuris* – nie jest nigdy definiowana *per se*, a poprzez kontrast lub jako rezyduum w odniesieniu do konotacji negatywnej.

Człowiek wolny w Rzymie to ten, który **nie** przynależy innemu, tak jak *sui iuris* są ci, którzy **nie** są *alieni iuris*. Podobnie, w sposób jeszcze bardziej oczywisty, *res nec mancipi* to rzeczy, które nie są *mancipi*. W rzeczywistości, wobec braku pełnej definicji *status libertatis*, to właśnie stan niewolnictwa, oznaczający wyłączenie ze sfery prawa, jest być może najstaranniej zdefiniowaną i uregulowaną rzymską instytucją prawną. Pokazuje to, że to, co negatywne, jest zarazem zawarte na poziomie sensu – jako to, co nadaje pozytywne znaczenie swojemu przeciwieństwu – i wykluczone z poziomu jakościowych atrybutów. Tylko w ten sposób można rozumieć funkcjonalność wprowadzenia stanu poddaństwa właśnie w obręb dyspozytywu osoby, który pod innymi względami go wyklucza, spychając go w stronę bezosobowego wymiaru *res*.

Podział – nie tylko ten *summa*, ale też wszystkie inne, które za nim idą – nie jest tym, co w tym sensie rozdziela definitywnie różne klasy społecz-



ne, lecz tym, co ukazuje je w jedności stworzonej przez dwie asymetryczne części, gdzie jedna podporządkowana jest drugiej, zmierzając w ten sposób do zbieżności z całością. Z tego punktu widzenia figura niewolnika nie przynależy w pełni do sfery ani osoby, ani rzeczy, ale do niezdefiniowanej strefy, która naraz łączy dwie sfery i przeciwstawia je sobie. Jeśli weźmiemy pod uwagę stan *servus*, z łatwością rozpoznamy ten wymiar niepełności i dwuznaczności. Z tej perspektywy paradygmatyczne powiązanie teologii z prawem, które jednoczy całą semantykę osoby pod znakiem „dwóch w jednym”, powraca – tak jak osoba Chrystusa ma podwójną naturę, boską i ludzką, tak niewolnik jest, jak wykazano (Wagner 1978: 76), *Doppelnatur* – naraz osobą i rzeczą. Definiowany jako „mówiące narzędzie”, jest zarazem osobą i nie-osobą – nie-osobą w obrębie osoby, jako że nie posiada prawa do majątku, ale może działać w imieniu pana, niekiedy mogąc zarządzać częścią jego dóbr. Nie może zawrzeć związku małżeńskiego, lecz może żyć w konkubinacie (*more uxorio*) wedle prawa *contubernium*. Nie może stanąć przed sądem, ale może zeznawać, będąc poddanym torturom. Jeżeli został zabity nie przez własnego pana, to morderca może, według uznania właściciela, zostać oskarżony o szkodę pieniężną lub o morderstwo, w zależności od tego, czy ofiara jest uważana za rzecz, czy za osobę (Cricenti 2008: 35). To, co jest jeszcze bardziej symptomatyczne dla tej wiecznej oscylacji między dwoma przeciwstawnymi, ale nachodzącymi na siebie wymiarami, to zawsze możliwe przejście z jednego do drugiego zgodnie z podwójną procedurą *manumissio* i *mancipatio*.

O ile pierwsza, odnosząca się do przejścia od niewolnictwa do wolności, regulowana jest złożonym rytuałem tworzącym określone ustroje, o tyle druga stanowi jeszcze silniejszy wyraz dyspozytywu, który personalizuje jednych przez depersonalizację innych, czyniąc ich obiektem poddanym tym pierwszym. W Rzymie niewolnicy rodzą się z matek niewolnic. Tymczasem niewolnikiem można się stać również przez szereg okoliczności: od pojmania w niewolę, przez usunięcie ze służby wojskowej czy ze spisu ludności, przez jawną kradzież, aż po (w przypadku kobiet) współzycie z cudzym niewolnikiem. W przejściu od niewolnictwa do wolności istnieje jednak cały zestaw stacji pośrednich lub chwilowych, jak wyzwolenie *sub condicione* po śmierci pana, zależnie od wystąpienia wydarzenia przewidzianego w testamencie, przed którym to momentem wolność jest zawieszona, pozostawiając niewolnika w stanie przejściowym *statuliber*; czy sytuacja wyzwolonych niewolników, którzy za poważne przestępstwa są pozbawiani obywatelstwa i zrównani z mieszkańcami kolonii lacińskich – upoważnieni do handlowania, ale nie do sporządzenia testamentu, w sposób, jak zostało

powiedziane, w którym żyją jako ludzie wolni, lecz umierają jako niewolnicy. Podobnie jak wolna kobieta, która będąc skazana na niewolnictwo za współżycie z nie swoim niewolnikiem, może uniknąć sprowadzenia do niewoli, jedynie uzyskując wolność od jego pana. Na wszystkich etapach progresji do nowego stanu bądź regresji do starego to zawsze dyspozytyw osoby określa dokładny punkt, w którym każdy człowiek umieszczony jest na linii biegnącej od rzeczy do osoby i odwrotnie. Rzecz cielesna, *res corporalis*, z tego punktu widzenia nie jest wymiarem przeciwnym wymiarowi osoby, a jego wewnętrzną modalnością, chociaż zdegradowaną, ujętą w formie wykluczenia z jakichkolwiek osobistych prerogatyw.

Ten stan, który w niewolnictwie osiąga skrajność, nie jest jednak do niego redukowalny. Ktokolwiek znajdzie się w stanie zależności prawnej – *de facto* wszyscy, z wyjątkiem *patres familias* – jest jej uczestnikiem jako *subiectus*, to znaczy obiekt pod władzą innych. Jeśli byli w Rzymie ludzie zredukowani do prostego statusu rzeczy, tak jak *servi*, to było wielu innych, *alieni iuris*, których podmiotowy wymiar stopniowo osuwał się w przedmiotowość. Chodzi o *personae*, które w obrębie *summa divisio* są zakwalifikowane do sfery *liberi*, ale z ograniczeniami tak poważnymi, że zbliżają ich one do stanu *servi*. *Uxores in matrimonio, filii in potestate, mulieres in manu, liberi in mancipio, addicti, nexi, auctorati* czy *ducti* to grupy osób charakteryzujące się malejącą zdolnością prawną, aż po osunięcie się do stanu w rzeczywistości bardzo bliskiego niewolniczemu. Tym, co określało stopień podporządkowania w strukturze prawnej o tak mocno patrymonialnym charakterze jak ta rzymska, zawsze była relacja z rzeczami, w tym z ciałami, uważanymi za ich szczególny rodzaj. *Sui iuris* byli w pierwszej kolejności tymi, którzy byli właścicielami rzeczy, począwszy od ich własnego ciała, lecz również w większości przypadków także ciał innych, pozostających w różnym stopniu dostępności jako obiekty zysku, przyjemności lub władzy.

Jeśli niewolnicy zaliczali się do pierwszej kategorii, a kobiety do drugiej, to trzecia rozciągała się od synów, przedmiotów władzy ojcowskiej, aż po niewypłacalnych dłużników, poddanych bezlitosnej ręce swoich wierzycieli. Jeśli pomyśli się, że każdy, zanim się wyzwolił lub sam został ojcem, był synem, to uzyskuje się miarę podporządkowania, na które skazani byli wszyscy mieszkańcy Rzymu. *Filii* nie tylko mogli, przynajmniej w epoce archaicznej, być zabici, oskarżeni lub sprzedani z woli *pater*, ale nawet w przypadku sprzedaży pozostawali w jego mocy, przynajmniej aż do momentu uiszczenia trzeciej opłaty; po czym byli tylko chwilowo emancypowani, aby zostać definitywnie adoptowanymi, a tym samym posiadany

przez nowego ojca – uzyskując przejściową autonomię, zanim byli poddani nowej depersonalizacji.

Ekwiwalencja ciała i rzeczy, określona przez dyspozytyw osoby, wyrażała się w najokropniejszej formie w tak zwanej egzekucji osobistej, dotyczącej materialnego zakupu ciała niewypłacalnego dłużnika przez wierzyciela, jako gwarantu należnej kwoty (Peppe 2010: 435–490). To, co jest uderzające w tym przypadku, to nie sam rytuał publicznej degradacji, który w swego rodzaju odwrotnej ceremonii pogrzebowej ogłaszał *ignominiam* lub *infamiam* dłużnika, lecz jego niezwykle fizyczny charakter (Wolf 2010: 491–550). Zaatakowane, wraz z całym majątkiem, było w rzeczywistości ciało dłużnika, ciągnięte – zgodnie z dawnym zwyczajem – w kajdanach przez wierzyciela, w oczywistej dysproporcji względem szkody materialnej, z intencją raczej wyrządzenia krzywdy niż wyrównania rachunków. Tym, co się liczyło, nie była nabyta siła robocza ani nikła nadzieja na wykupienie sprawy przez rodzinę lub przyjaciół, a przede wszystkim okrutna zemsta na nim, zmuszonym do ciągnięcia się za swoim katem. Bardziej niż dość wątpliwe korzyści ekonomiczne – kredytodawca musiał wciąż utrzymać dłużnika – liczył się wzrost symbolicznego statusu własnej osoby, odwrotnie proporcjonalny do obniżenia się statusu *ductus*, co potwierdza konstytutywne połączenie między personalizacją i depersonalizacją, które charakteryzuje wewnątrz *ius personarum*.

Badania nad prawem rzymskim – z pewnymi wyjątkami – nie skupiały się w wystarczającym stopniu na tych procedurach, ograniczając je do fazy archaicznej lub datując je później w fazie średniowiecznej. Jednak wszelkie próby racjonalizacji podobnych praktyk zderzają się nie tylko z ogromną liczbą wiarygodnych świadectw, ale też ogólnie ze źródłem prawa rzymskiego, które opiera się na wykluczającym dyspozytywie osoby. W rzeczywistości takie zachowania wskazują na pewne ekstremum położone nie na zewnątrz, lecz wewnątrz *ius*, w sferze kary zawieszanej między możliwością jej zaistnienia a wykonaniem. Sługami kary czy oddanymi śmierci nazywani byli ludzie – wolni lub niewolnicy – pozostający w sferze pomiędzy skazaniem a egzekucją, której długość była zależna od kaprysu strażników (zob. McClintock 2010). Jak *homo sacer* – jedynie w sposób odwrotny do niego, jako że nie jest wygnany za mury, ale przetrzymywany w ich środku – *servus poenae*, być może od imienia jednej z Furi, która miała go dręczyć, pozostawał w pełni w dyspozycji tych, którzy utrzymywali go w stanie życia, którego jedynym celem była śmierć *ad gladius*, *ad furcam* lub *ad bestiam*. Będąc na biegunie przeciwnym biegunowi osoby, ale wewnątrz jej dyspo-

zytywu, ciało *damnatu* było jedynie ostatnią stacją zniżkowej gradacji, co do której *summa divisio* sugerowała, że jest jej negatywną przesłanką.

### /// 3.

Autorem chrześcijańskim, u którego dyspozytyw osoby i machina teologiczno-polityczna łączą się z najściślej pod znakiem Dwóch, jest św. Augustyn. Prawdą jest, że duża część jego refleksji jest poświęcona strukturze trynitarniej substancji boskiej w sposób, który jest oryginalnym przeformulowaniem perspektywy Tertuliana. Ale to on właśnie rozpoznał, nigdy do końca nieprzezwyciężoną, trudność w łączeniu monoteistycznej logiki Jednego z triadyczną logiką Osób Boskich. Nie mogąc uchwycić w koncepcji osoby punktu styku między tożsamością a relacją, jak będą robić kolejni myśliciele podlegli linii sięgającej Tomasza z Akwinu, nie znajduje św. Augustyn nic lepszego niż powiązanie użycia kategorii osoby ze swego rodzaju niedojrzałością wyrazu łacińskiego chrześcijaństwa:

Zakorzeniony u nas sposób mówienia doprowadził do tego, że mówiąc „istota”, rozumiemy to samo, co oznacza „substancja”. Dlatego nie ośmielamy się powiedzieć jedna istota, trzy substancje, ale: jedna istota albo substancja, trzy Osoby. Tak mówią liczni łacinnicy, poważni i wiarygodni, nie znajdując bardziej odpowiedniego sposobu wyrażania słowami tego, co pojęli bez słów. (Święty Augustyn 1996: *O Trójcy*, V.9; zob. też Schrijnen 1932; Mohrmann 1958–1977)

Nie chcąc hierarchizować trzech Osób, jak robili to arianie, ani mieszać ich ze sobą jak sabelianie, św. Augustyn przypisuje każdej z nich osobną tożsamość. Ale robiąc to, zatracą ich relację współsubstancjalności. Gdy kategoria osoby zostanie nałożona na kategorię hipostazy, a ta na kategorię substancji, triada nie będzie w stanie logicznie złączyć się z jednością (Milano 1984; Quatrefages 2006: 73–104). Od momentu gdy Ojciec nie jest Synem, podobnie jak nie jest Duchem Świętym, ich wewnętrzna relacja pozostaje niejasna:

Gdy jednak pytamy: Co za Trzej? – wówczas język ludzki zmagają się z wielkimi trudnościami. Odpowiada się wprawdzie: „Trzy Osoby”, ale mówi się tak nie tyle po to, żeby je wyrazić, ile raczej dlatego, żeby nie pozostać, nic nie powiedziawszy. (*O Trójcy*, V.9)

W nie mniej złożony sposób prezentuje się związek między jednością a dualnością bytu ludzkiego, złożonego z duszy i ciała, analogicznie do Wcielenia Chrystusa (Cormier 2007; Gilson 1943: 57; Drobner 1986: 117). Przypisuje się klarowny prymat duszy nad ciałem, ukazując je jako substancje nie tylko nieprzystające, ale wręcz przeciwstawne. Nie znaczy to, że autor postępuje zgodnie z koncepcją platońską, jak robi to na przykład Orygenes, który widzi w ciele więzienie dla duszy. Może się ono nim stać, lecz tylko pod warunkiem, że sama dusza, dając się zwieść na manowce, na to pozwoli. Pozostaje jednak faktem, że instrumentem upadku jest zawsze ciało, charakteryzowane z tego względu jako zwierzęca część człowieka – do tego stopnia, że ludzką skłonność do zaspokajania swoich potrzeb można rozumieć jako chorobę (*infirmitas, aegritudo* – *O Trójcy*, XI.1). Podstawowym problemem pozostaje jego relacja z boską substancją, możliwa dzięki pośrednictwu duszy. To właśnie ona i tylko ona w swojej spirytualnej naturze jest w kontakcie z Boskimi ideami, w przeciwieństwie do ciała – rozciągniętego i przez to zredukowanego do wymiaru materialnego. Stąd niezaprzeczalny priorytet duszy nad ciałem w tym sensie, że to ona daje mu życie i umożliwia przetrwanie. Prawdą jest, że także ciało jest niezbędne do zaistnienia duszy, ale zawsze jako coś pasywnego w odniesieniu do jedynej aktywnej substancji, która „używa go” (*utens corpore*) do własnych potrzeb (Święty Augustyn 1998: *O obyczajach Kościoła katolickiego i obyczajach manichejskich*, I.27.52).

Być może to list z 411 roku, a więc dość późny w myśli św. Augustyna, jest tym, który nadaje temu utylitarystycznemu językowi jasne znaczenie teologiczno-polityczne, ustanawiając analogię między użyciem ciała przez duszę a tym, co robi Bóg z człowiekiem w postaci Chrystusa: „Nam sicut in unitate personae anima utitur corpore, ut homo sit: ita in unitate personae Deus utitur hominæ” (List 137, 11). Nie zadziwia, że także w tym wypadku operatorem semantycznym w przejściu z jednego królestwa do drugiego jest paradygmat osoby. Podany w wątpliwość w odniesieniu do dogmatu trynitarnego odgrywa on rolę decydującą w podwójnej relacji binarnej, która łączy człowieka z Bogiem i duszę z ciałem. Władza, którą w każdym wypadku jeden termin sprawuje nad drugim, jest tym, co sprawia, że ich relacja jest symetryczna.

Oczywiście między Wcieleniem Chrystusa i ucieleśnieniem duszy istnieje fundamentalna różnica, która jest dokładnie tym, co odróżnia osobę boską od osoby ludzkiej. W Chrystusie elementów, które się łączą, jednocześnie pozostając osobnymi, nie ma – ściśle mówiąc – dwóch, a trzy: „Bóg, dusza i ciało”, jak wskazuje św. Augustyn (*O Trójcy*, XIII.17.22).

W osobie ludzkiej są jedynie dwa. Ale to, co jest jeszcze ważniejsze w logice dyspozytywu, to ich współprzynależność, która ma znaczenie podporządkowania jednego drugiemu. Prawdą jest, że osoba ludzka zawsze implikuje obecność ciała, bez którego nie mogłaby być, jaka jest, ale w formie, która redukuje jego rangę ontologiczną, uniemożliwiając porównanie go poprzez obraz z Bogiem: „Oto dlaczego człowieka nazywamy obrazem Bożym, rozpatrując go nie w całości jego natury, lecz jednostkowo jako osobę. A obraz Trójcy jest jedynie w jego duchu, czyli umyśle” (*O Trójcy*, XV.7.11). Stąd potrzeba teologiczno-politycznego, podwójnego poddania się człowieka – zarazem sobie samemu i innemu: tylko dominując w pełni nad ciałem, dusza będzie mogła zdecydowanie być posłuszna Bogu. Nie osiągając pierwszego rezultatu – jeśli ciało pozostaje pod prawem grzechu – także drugi pozostanie poza jej zasięgiem:

Atoli ciało ma w sobie taką niemoc, która mu nie pozwala służyć. Mniejsza o to, skąd to pochodzi; dosyć, że z woli i wyroku Boga sprawiedliwego, któremu my poddani nie chcieliśmy służyć, ciało nasze, które nam kiedyś uległo było, przykrość nam sprawia, nie służąc nam, chociaż gdy myśmy Bogu służyć nie chcieli, sobie samym mogliśmy przykrość wyrządzać, nie Jemu. (Święty Augustyn 2002: *Państwo Boże*, XIV.15)

To, że ostatni cytat zaczerpnięty jest z *Państwa Bożego* – to znaczy z pierwszego wielkiego dzieła teologii polityki w całej tradycji chrześcijańskiej – uwidocznia w sposób ewidentny przejście od poziomu antropologicznego, relacji między duszą a ciałem, do metafizycznego, starcia między przeciwnymi zasadami, które walczą o los człowieka. Również z tej perspektywy to, czego jesteśmy świadkami, to starcie pomiędzy Jednym i Dwoma – czy raczej między Dwoma o podbój Jednego.

Ziemskie państwo, zbudowane przez Kaina i częściowo ucieleśnione przez Cesarstwo Rzymskie, narodziło się z zerwania Boskiej jedności przez ludzkość, która dąży do jej zastąpienia. Cała historia jest rozumiana przez św. Augustyna jako próba podboju jedności przez podmiot ludzki, mająca na celu włączyć Boską zasadę w wymiar własnej immanencji, zabierając jej miejsce. Na polu bitwy są, w skrócie, nie tylko siły jedności i separacji, ale jedności, która rozdziela się na dwie nakładające się na siebie części, oraz separacji, która walczy o podbój jedności. Na początku Adam czerpał swoją istotę z jedności z Bogiem w warunkach, w których dusza i ciało były jednym. Taka integracja powstała z idealnego posłuszeństwa ciała duszy

i człowieka Bogu. Później przyszedł bunt, mający potwierdzić alternatywną wobec boskiego *Unus* jedność ludzką. Począwszy od tego pierwszego metafizycznego rozłamu, dochodzi również do podziału między duszą a ciałem i buntu tego drugiego wobec zasady, która je ukształtowała. Zamiast ducha ponad ciałem realizuje się wtedy, wbrew Boskiemu przykazaniu, hegemonia ciała nad duszą: „człowiek, który zachowując to przykazanie, miał się stać duchowy nawet ciałem, teraz stał się cielesny nawet duchem” (*Państwo Boże*, XIV.15). Oddzielenie od Boga załamuje się w sporze człowieka z samym sobą – nie tylko ciała względem duszy, ale też duszy między dwoma przeciwstawnymi pragnieniami. Pretendując do wcielenia jedności, porzucając Boską jedność, od której pochodzi, człowiek poddaje się podziałowi, z którego tylko Chrystus może go wyzwolić, na nowo składając to, co człowiek złamał, aby „przywrócić do pełni i przez jedynego Pośrednika z Bogiem pojednani – złączyli się z Jednym, cieszyli się jednym i trwali w jedności” (*O Trójcy*, IV.VII.11).

Jednak ten zbawczy plan – „dyspozytyw ekonomiczny” w języku Ojców – nie realizuje się w pełni, ponieważ zderza się z zawziętym trwaniem ducha rozłamu. Można powiedzieć, że całą historię jednoczy rozdzielenie dwóch państw, które w swojej metafizycznej zasadzie są przeciwstawne, ale mieszają się ze sobą w różnych proporcjach w życiu ziemskim. Dalekie od zgodności ze sobą, są podzielone także w swoich wnętrzach, nigdy nie zbiegając się w pełni ze sferami państwa i Kościoła, które je reprezentują na tym świecie. Podczas gdy państwo niebieskie jest podzielone między zastępy aniołów i świętych, z jednej strony, oraz ludzi czystych, *peregrini in saeculo*, z drugiej, państwo ziemskie jest przecięte różnicą między tymi, którzy są zagubieni, oraz tymi, którzy w obrębie instytucji państwowych szanują sprawiedliwość ludzką.

Bratobójstwo, z którego narodził się Rzym, odtwarzając morderstwo Abła z rąk Kaina, wyraża okrutny charakter zjednoczenia Rzymu. *Apetitus unitatis et omnipotentiae* imperium, które właśnie jednoczy świat pod swoim panowaniem, jest owocem zniszczenia inności, stłamszenia każdego innego elementu na rzecz własnego, który tylko w ten sposób mógł stać się wyjątkowy. Wszystkie decydujące momenty w historii rzymskiej – od samych jej początków – nie robią nic innego jak tylko odtwarzają tę samą logikę jednoczenia poprzez wykluczenie tego, co wejdzie w krąg rosnącego panowania Rzymu, jak dzieje się to w państwie Abła, którego „wszystkich [...] mieszkańców przeniesiono do Rzymu, by się złączyli w jeden naród [...] i aby z resztek ludności, pozostałych po wojnie po dwóch ludach, jedną jakąś mieszaninę marną urządzić, jakże wiele krwi z obu stron przelano!”

(*Państwo Boże*, III.14). Z takiego materiału – krwi, przemocy i śmierci – stworzony jest *pax imperium*, uczyniony absolutnym jedynie poprzez eliminację wszystkiego, co mu się przeciwstawia.

Przed nim wznosi się jedność Kościoła reprezentująca Boskie *Unus* w stopniu, w którym staje się ono uniwersalnym znaczeniem. Święty Augustyn kładzie nacisk na kontrastujące ze sobą elementy dwóch królestw, które z kolei wyrażają metafizyczne zderzenie między cywilizacjami, których są przejawami. Ale to, co w tym niezwykłym obrazie jest bardziej uderzające od podziału, nadając mu ton teologiczno-polityczny, to ich symetria – utworzona przez szereg analogii, ostatecznie opartych na zgodności między Bogiem i człowiekiem stworzonym na jego podobieństwo (Lettieri 2002: 267–298; 1988).

Widzieliśmy już, jak oba państwa dążą do Jednego, a więc wchłonięcia tego drugiego w siebie. Prawdą jest, że logika, która nimi zarządza, jest odwrotna – w jednym przypadku bezkresne poszerzanie własnej władzy, w drugim zbawienie w imię Chrystusa. Ale cel, który sobie stawiają, jest ten sam – ucieleśnienie jedności powszechnej historii. Właśnie dlatego, że rywalizują na tym samym polu, ustanawia się ich nieodzowna konfrontacja. Mają ten sam religijny cel – jedna prawdziwa teologia polityczna przeciwstawiona jest drugiej: państwo ziemskie, które Warron nazywa *teologia civilis*, mające na celu uświęcenie władzy politycznej przeciwko państwu Boga, które jest planem zbawienia pod przewodnictwem Boskim. *Amor Dei* i *amor sui*, transcendencja i immanencja, wiara i idolatria, w odwiecznym starciu odzwierciedlają się nawzajem jak dwie połowy jednej całości. Oba – zarówno państwo *aeternum* na ziemi, jak i to *aeternum* w niebie – chcą zatrzymać czas w nieskończonym trwaniu. Oba również prezentują się w trójcy, jaką tworzą *aeternitas*, *veritas* i *caritas*. Tak jak koncepcja chrześcijańska wchłania rzymską logikę prawną, tak *religio romana* jest rozumiana przez Warrona podług figury trójcy.

Tymczasem element, który jednoczy oba państwa, poza ich kontrastami i w ich obrębie w tym samym teologiczno-politycznym słowniku, to właśnie machina wykluczającego włączenia. Żadne z nich nie chce ani nie może unicestwić drugiego, przynajmniej przed końcem czasu – coś, do czego oba dążą, to ujarzmienie rywala. To, że państwo ziemskie stara się przywłaszczyć sobie *sacrum* przez własne bałwochwalcze kultury, stoi w centrum opowieści augustyńskiej. W tym sensie jego teologia polityki ma na celu zdobycie i wykorzystanie boskości do własnych celów władzy. Także *civitas Dei* realizuje swoją teologię polityczną, chociaż „negatywną”.



Z tego punktu widzenia rację mają zarówno Erik Peterson, jak i Carl Schmitt – prawdą jest, jak utrzymuje pierwszy z nich, że augustyńska teologia polityki nie ma nic wspólnego z imperialną teologią Euzebiusza czy Orozjusza. Jej przedmiotem nie jest schrystianizowane imperium odziane w ziemskie insygnia, ale raczej niezależny Kościół, mający własne cele. A jednak Imperium Rzymskie, przynajmniej po przewrocie Konstantyna, uczyniło z niej niezbędne narzędzie. Była używana, aby represjonować tych, którzy zaprzeczali chrześcijaństwu, i podbijać tych, którzy go nie znali, dokładnie tak jak Imperium Rzymskie czyniło z ludami, które nie uznawały jego wyższości. W temacie tej przymuszającej i ekspansywnej siły religii chrześcijańskiej – przeciwko, ale też poprzez Imperium – św. Augustyn jest niejednoznaczny. Jeśli pojawił się nurt teoretyczny nazywany „augustynizmem politycznym” (Arquillière 1934), jest nie do wyobrażenia, aby nie miał on żadnego związku z jego pracami. Z pewnością św. Augustyn nigdy nie myślał, że to, co polityczne, może przybrać szaty teologicznego – zawsze pozostawiał przestrzeń wolną od nadmiaru eschatologicznego na przyjście Łaski; ani tym bardziej, że to, co teologiczne, mogłoby mieć rolę bezpośrednio polityczną. Królestwo Boga z pewnością tego nie potrzebuje, a nawet unika. A jednak na jego tronie pojawiają się te same wspaniałe znaki suwerennej władzy, te same symbole ziemskiego triumfu, podczas gdy jego wola, która „jako swych posłów używa wichry, jako sługi – ogień i płomień” (Ps. 104, 4), wyraża swą absolutną władzę nad wszystkim, co dzieje się w świecie:

W następstwie tego wola Boża jest pierwszą i najwyższą przyczyną wszelkich form i procesów we wszystkich ciałach. Nic widzialnego ani zewnętrznego nie może się dziać, co by się nie stało wskutek rozkazu lub zezwolenia przychodzącego z zewnętrznego i niewidzialnego przybytku, zgodnie z tajemnym wymiarem nagród i kar, łask i zapłat w tej przeogromnej rzeczypospolitej całego stworzenia. (*O Trójcy*, III.IV.9)

#### /// 4.

Jeśli porównać dwie koncepcje osoby – powstałe z jednej strony z tradycji rzymskiej, z drugiej z chrześcijańskiej – możliwe jest wyznaczenie punktu, w którym się pokrywają, dzieląc tendencję do rozdawania lub po-

dwajania bytów, do których się odnoszą. Jeśli chodzi o pierwszą z nich, to widzieliśmy, jak rzymscy prawnicy oddzielali z niezwykłą wyrazistością konkretną jednostkę od jej roli na scenie prawnej. Osoba jest dla nich formalnym narzędziem, które oddziela rzeczywistość fizyczną i psychiczną jednostki od jej tożsamości prawnej, a więc pozbawionej statusu ontologicznego (Thomas 1998: 85–107). Jest ona artefaktem technicznym, który nie tylko nie wiąże się z daną żywą istotą, lecz wręcz dzieli ją na dwie płaszczyzny, tak że może odnosić się do wielu jednostek naraz lub sprawiać, że jednostka może stawać się różnymi osobami.

To właśnie – fakt przynależenia do ogólnej klasy bytów ludzkich, a nie do określonego podmiotu – wskazuje, że status osobowy jest raczej ciągle modyfikowalny, zależnie od wzrostu lub spadku statusu, raczej niż nadaje permanentną tożsamość. Kanoniści i komentatorzy średniowieczni, od Innocentego IV aż po Bartola da Sassoferrato, pogłębiając jeszcze różnicę między człowiekiem a osobą, stosują ten termin także do podmiotów zbiorowych, jak uniwersytety i kolegia, zgodnie z teorią osoby *ficta* lub *representata*, a więc nieistniejącej sama w sobie, ale zbudowanej przez czysty akt mentalny. Idąc w tym, coraz bardziej abstrakcyjnym, kierunku, trzeba dostrzec, że osoba, która na ogół ma za podłoże żywe ciało, może też reprezentować byt nieludzki – jako „osoba moralna” – lub nieżyjący – jako osoba martwa – niemniej jednak niepozbawiona osobowości prawnej. Mimo wszystkich wewnętrznych załamań i różnic, które będą wyznaczać jej recepcję, mowa o konstrukcji bardzo trwałej, która będzie charakteryzować nie tylko *ancien régime*, ale też powstawanie kodeksu cywilnego. Wystarczy pomyśleć, że tylko kilka lat przed rewolucją, która obwieści niezbywalne prawa obywatela, Joseph Pothier w swoim *Traité des personnes et des choses* (1823–1825) będzie mógł podzielić osoby na sześć ogólnych kategorii, przypisując każdej z nich pewne prerogatywy na podstawie definicji ich statusu, który waha się od niewolniczego po szlachecki.

Oczywiście w odniesieniu do skłonności do formalnej dysocjacji, która charakteryzuje całe prawo rzymskie, opracowanie proweniencji chrześcijańskiej, szczególnie w wersji oferowanej przez św. Augustyna, zmierza w kierunku ponownego zjednoczenia subiektywnego doświadczenia poprzez przypisanie miana osoby każdemu człowiekowi, uważanemu za nosiciela niezaprzeczalnej wartości na obraz i podobieństwo tego, który go stworzył. Ale jak już widzieliśmy, w koncepcji chrześcijańskiej dokonuje się podział, już niezależny od relacji między osobą a żyjącą jednostką, na dwa niezależne składniki, jakimi są dusza i ciało. Trójca i Wcielenie – dwa wielkie chrześcijańskie laboratoria konceptu osoby – systematyzują konstytu-

tutywny związek jedności i oddzielenia: jedna substancja w trzech osobach i jedna osoba o dwóch naturach są nieskończenie przerabianymi formułami, które warunkują jedność względem podziału na podległe części. W ten sposób w odniesieniu do prawa rzymskiego można powiedzieć, że przechodzimy od podziału o charakterze funkcjonalnym na osobę i człowieka do podziału ontologicznego w obrębie związku człowiek-osoba na jego różne substancje.

Z punktu widzenia prawa ten ostatni rozdźwięk skutkuje dokonaniem rozróżnienia w obrębie osoby, obecnie wcielonej w człowieka, na wymiar realny i sztuczny, do którego odnosi się tylko sfera prawa. Wynikiem tej przemiany, naznaczonej przez nałożenie się dwóch logik, obu binarnych, jak rzymska i chrześcijańska, jest wykluczenie *res servile* z kategorii osoby; lecz także coraz wyraźniej rysujący się podział na fakt i prawo, rzeczywistość naturalną i prawną. Nie powinno więc dziwić, że w kontekście systemu orzecznictwa *ancien régime* dla Huguesa Doneau „servus [...] homo est, non persona”, jako że „homo naturae, persona iuris civilis vocabulum”, Hermann Woehl zawęży kategorię osoby do „homo habens caput civile”, podczas gdy Arnold Vinnen stwierdza, że „persona est homo statu quo dam veluti indutus”. Krótko mówiąc, coraz wyraźniej rysuje się u nich wszystkich idea, że jeśli zgodnie z perspektywą chrześcijańską wszyscy ludzie są uznani za równych, jeśli chodzi o ich naturalne cechy, to tylko niektórym przynależne są prawa podmiotowe, których posiadanie będzie odróżniało tych, którym przypisuje się tytuł osoby, od tych, którym się go odmawia na podstawie obiektywnego porządku prawnego, opartego na prerogatywie podmiotu (Orestano 1968: 5).

Nie jest przypadkiem, że wyrażenie *subiectum iuris* pojawia się dopiero z początkiem XVII wieku. Wcześniej termin ten nie oznaczał bowiem posiadacza danych praw, a raczej obiekt regulacji prawnej. *Subiectum* – odwrotnie niż przedstawiciel państwa – jest odbiorcą przewidzianej dla niego normy. Tak więc przez prawo nie rozumie się jakiejś subiektywnej prerogatywy, ale coś odpowiadającego obiektywnemu porządkowi. Co więcej, nawet Hans Kelsen, odmawiając każdej nieuzasadnionej naturalizacji, widzi w podmiocie prawa po prostu punkt przypisania z góry ustalonych reguł prawnych. Prawdą jest, że w pewnym momencie, zgodnie z rozwojem tradycji prawa naturalnego, następuje punkt zwrotny, który chociaż nie neguje całkowicie poprzedniej semantyki, ma tendencję do naginania jej w kierunku podmiotu. Wedle tendencji przyswojonej na przełomie XVIII i XIX wieku przez pandektystykę niemiecką i doprowadzonej do jej najbardziej dojrzałej formy przez Savigny’ego *subiectum iuris* raczej niż podda-

nym obiektywnym regulacjom staje się ich motorem napędowym. Idąc tym torem, należałoby zauważyć, że po rewolucji francuskiej każdy człowiek stał się nosicielem praw podmiotowych w sposób, który odmawia systemowi normatywnemu możliwości kreowania czy modyfikowania sytuacji prawnych, pozostawiając mu jedynie funkcję ochronną dla wcześniej istniejących praw, związanych jako takie z naturą ludzką. W ten sposób także kategoria osoby zaczyna krok po kroku zmieniać swój ściśle funkcjonalny charakter, stając się punktem styku *status hominis naturalis* i *status hominis civilis*. Z tego punktu widzenia, w ścisłej symbiozie z nowym pojęciem podmiotu prawnego, jedność wydaje się odtąd przeważać nad podziałem aż do jego całkowitego wchłonięcia. Będąc jednym z podmiotem, osoba ubiega się o pozycję aktywnego fundamentu, zarazem racjonalnego i spontanicznego, obdarzonego wartościami poszczególnymi i uniwersalnymi.

Ta autointerpretacja współczesności prawnej – która widzi w paradygmacie podmiotu miejsce zjednoczenia osoby i żyjącej jednostki – nie uwzględnia decyzyjnego elementu, pozostawiając go w ukryciu. Jest nim binarny charakter samego pojęcia podmiotu, możliwy do rozpoznania w pełni jedynie przez porównanie genealogii filozoficznej, prawnej i teologicznej osoby. Na ich zbiegu znajduje się definicja Boecjusza, według którego osoba jest indywidualną racjonalną substancją (*naturae rationalis individua substantia* – *De persona et duabus naturis*, 3). Jest w niej widoczny pierwszy konceptualny fundament, który za pośrednictwem św. Tomasza i później drugiej scholastyki doprowadzi do koncepcji podmiotu działającego [oryg. *soggetto agente*], obdarzonego wolną wolą i świadomego pana swoich działań. Naturalnie u Boecjusza ta „substancja” – którą można tłumaczyć jako hipostazę, termin używany przez Ojców greckich w kluczu trynitarnym – nie powinna być rozumiana we współczesnym sensie zasady podmiotowej, a raczej w tym sięgającym *suppositum*, to znaczy podstawy, z którą związane są dane właściwości esencjalne czy akcydentalne. Oczywiście jej indywidualny charakter zwiastuje już w pewien sposób ustanowienie szczególnego bytu obdarzonego konkretną tożsamością.

Aby tak zasiane ziarno mogło odpowiednio się rozwinąć, należy poczekać, z jednej strony, na teorię *mens humana*, zorientowaną już w tradycji augustyńskiej na figurę jaźni [oryg. *figura dell'egoità*], z drugiej – na tomistyczne opracowanie arystotelesowskiego pojęcia *hypokeimenon*. Gdy te dwa nurty się spotkają, zwłaszcza poprzez tezy franciszkanina Pierre'a de Jean Olieu, w jednym bloku semantycznym, zaczną się zarysowywać pierwszy szkic bytu podmiotowego, poprzedzającego własne akty percepcyjne. Zanim przyjmie on formę prawdziwego podmiotu, konieczne będzie do-

tarcie nie tyle do Kartezjusza, jak chciałaby wulgata heideggerowska, czy Leibniza, który choć dostrzega dokonujący się zwrot, to nie potrafi go klarownie nazwać, ile do Kanta i jego pierwszej *Krytyki*. Począwszy od niego, transcendentalne warunki dostępu do obiektywności zostaną przypisane postrzegającemu i działającemu *Subjekt*. Dopiero od tego momentu pojęcie *subiectum*, które aż do teraz oznaczało mniej więcej to, co dziś rozumiemy jako „obiekt”, zyska swój status porządkującej zasady rzeczywistości (De Libera 2007).

Aby jednak zrekonstruować całą relację semantyczną paradygmatów podmiotu i osoby, należy spojrzeć na ich dialektykę w kluczu teologiczno-politycznym, który naznacza i tym samym charakteryzuje całą tę kwestię. Jeśli filozoficzne znaczenie bycia panem swoich czynów modyfikuje to prawne, orientując je subiektywistycznie, to znaczenie prawne, o korzeniach rzymskich, działa zwrotnie na rozumienie filozoficzne, nakładając je na siebie. *Subiectus* w terminologii prawno-politycznej znaczy „poddany władzy innych”, tak jak *subiectum* w swojej oryginalnej etymologii odnosi się do czegoś podrzędnego czy też do wstępnego założenia dla tego, co zostało stwierdzone.

To prawda, że z leksykalnego punktu widzenia zawsze istnieje pewien margines w różnicy między „byciem pod” a „byciem poddanym”, ale nie zmienia to ich ewidentnej relacji, rozpoznawalnej w etymologicznej przyległości współczesnych conceptów podmiotowości, poddania i podporządkowania (Balibar 2004: 1233–1254; Rodotà 2007: 365–377; 2012: 140). Otóż decydującym elementem w porządku naszego dyskursu jest to, że miejsce wspólne dla tych trzech terminów ustanowione jest właśnie przez dyspozytyw osoby – od początku operujący w obrębie rzymskiego podziału, sformułowanego przez Gajusza, na osoby *sui iuris* oraz osoby *alieni iuris* wraz ze znanymi nam efektami wykluczenia. Jest tak, ponieważ linia podziału między różnymi typologiami przechodzi dokładnie przez ogniwo logiczne, które łączy *persona* z *subiectus*. Różny stopień osobowości w obrębie rasy ludzkiej jest ustalany przez bycie poddanym sobie samemu lub innym; tak jak różny stopień podporządkowania jest wynikiem różnego umiejscowienia w obrębie kategorii osób.

Także przełom dokonany przez św. Tomasza przez ponowne opracowanie kategorii arystotelesowskich w odniesieniu do dualizmu augustyńskiego może być interpretowany w kluczu samopodporządkowania. Prawdą jest, że jego podstawową intencją jest dowartościowanie całego doświadczenia ludzkiego, jednak z wyraźną tendencją do faworyzowania części racjonalnej względem zwierzęcej (De Belloy 2007: 163–181). Święty

Tomasz do tego stopnia podkreśla tę wyższość, że czyni z niej miejsce największej doskonałości człowieka. Osoba jest dla niego sferą, w której absolutne „panowanie nad własnymi czynami” (Święty Tomasz z Akwinu 1963–1986: *Suma teologiczna*, I.29.I) sprawują substancje rozumne. Cała uwaga autora skupia się na władzy, którą w ten sposób rozum sprawuje nad ciałem. W stwierdzonej jedności żywej istoty pojawia się rozbieżność, którą moglibyśmy nazwać polityczną, pomiędzy tym, co nakazuje, i tym, co jest posłuszne. Aby być osobą, niezbędne jest posiadanie w pełni materii cielesnej, która sama w sobie pozbawiona jest wartości, będąc zamkniętą w ciele z krwi i kości.

Nie lekceważąc przełomowej roli odegranej przez św. Tomasza w kwestii spirytualizmu augustyńskiego – szczególnie w odniesieniu do koncepcji trynitarnej – trzeba podkreślić, że rozłam między rozumem a ciałem czy człowiekiem a zwierzęciem ustanowi jedną z najbardziej stabilnych przesłanek dyspozytywu osoby. Nic dziwnego, że w połowie XX wieku filozof, katolik i personalista Jacques Maritain wróci dokładnie do tych określeń, aby zdefiniować znaczenie osoby ludzkiej. Jest ona „jedynym panem siebie samej i swoich czynów” (Maritain 1947: 68) z wyszczególnieniem, że „jeśli zdrowa koncepcja polityczna zależy przede wszystkim od uwzględnienia osoby ludzkiej, musi jednocześnie brać pod uwagę fakt, że osoba ta jest zwierzęciem obdarzonym rozumem i że część zwierzęca jest w takiej mieszaninie ogromna” (Maritain 1947: 58). Człowiek jest osobą, jeśli i tylko jeśli jest panem zwierzęcej części siebie. Oczywiście nie wszyscy mają skłonność czy możliwość deanimalizacji siebie. Z jej większej lub mniejszej intensywności będzie wynikał poziom człowieczeństwa w każdym człowieku, a więc także zasadnicza różnica między tymi, którym można przypisać w pełni tytuł osoby, a tymi, którzy mogą nią być jedynie pod pewnymi warunkami.

Jeśli jest coś, co dyspozytyw osoby, rzymski i chrześcijański, projektuje na nas, to jest to właśnie teologiczno-polityczne powiązanie między podmiotowością a poddaństwem. Ponadto zwrot semantyczny między wolnością a posłuszeństwem nie jest wyrażony w grece, a w łacinie. Aby stanowić „podmiot”, należy być *subiectus* – poddanym innym lub samemu sobie. Tym, co uczyniło z posłuszeństwa modalność zbawienia, z pewnością nie jest greckie *polis*, ale teologia polityki Imperium Rzymskiego poprzez przyjęcie chrześcijańskiego *theologonmenon*. To wtedy po raz pierwszy dokonuje się transformacja *subiectus* w *subditus* – najpierw w formie służalczej narzuconej wszystkim mieszkańcom Imperium, później pod postacią podpo-

rządkowania suwerenowi w państwie absolutnym. Istotnie w tym ostatnim antynomiczna relacja między podmiotem a poddanym osiąga doskonałość poprzez Hobbesowską kategorię autoryzacji, na podstawie której władza ludzka jest oddawana temu, który uczyni wszystkich poddanymi własnego podporządkowania. Emblematiczna figura, która stanowi tło tej dynamiki, jest nazwana przez Étienne'a de la Boétie (1997) „dobrowolną niewolą”. Jej ponadtysiącletnie trwanie wykracza poza zwykłe rozróżnienie na pozornie przeciwstawne koncepcje polityczne. Wystarczy pomyśleć, że do logicznego podsumowania doprowadza złaicyzowaną teologię polityki Hobbesa właśnie jego demokratyczny przeciwnik Rousseau, który utożsamia obywatela z podmiotem posłusznym powszechnej woli. To, co się dla niego liczy, to dobrowolne podporządkowanie się. Jednak nie różni się ono od wolności podporządkowanej, podzielonej i przeciwstawionej sobie samej przez ten sam mechanizm teologiczno-polityczny, który dzieli podmiot na asymetryczne części.

Trudno nie łączyć tego wpływowego paradygmatu z tym, co teoretyzował Foucault w swoich pracach na temat władzy dyscyplinarnej. Jak wiadomo, to jemu zawdzięczamy najpełniejszą analizę związku między produkcją podmiotowości a poddaństwem. To, że filozof łączy ją z instytucją spowiedzi, jest kolejnym potwierdzeniem jej nieodłącznie teologiczno-politycznego charakteru. Jeśli odczytać w tym kluczu jego teksty, pozostaje wciąż nierozstrzygnięta kwestia braku porównania z kategorią osoby. Foucault miał wszak wszystkie narzędzia konceptualne potrzebne do zrobienia tego, zarówno od strony prawnej, jak i teologicznej: z jednej strony rozwinięcie koncepcji dyspozytywu, z drugiej – w podobny sposób rozpoznanie władzy duszpasterskiej, która charakteryzuje chrześcijańską teologię polityczną. Podczas gdy pozycja suwerenna uznaje posłuszeństwo za nieuniknioną cenę bezpieczeństwa, władza duszpasterska nad trzodą wiernych płynie z ich własnego przekonania, że wynika z niej zbawienie duszy. Inaczej niż suweren duszpasterz nie zmusza już ustanowionych podmiotów do respektowania prawa, ale sprawia, że robią to, wydobywając wewnętrzną prawdę w spowiedzi. Nigdy tak jak w tym wypadku upodmiotowienie i poddaństwo nie stapiają się w jedną całość, która oddziela podmiot od siebie samego podług zasad działania maszyny, jaką jest osoba. Gdy Foucault powróci w trakcie swoich ostatnich wykładów do pytania o rolę chrześcijaństwa w ustanawianiu podmiotowości, połączy ją, być może zbyt ściśle, z jednej strony z późną cywilizacją grecką, z drugiej – ze światem nowoczesnego świata, raz jeszcze nie zatrzymując się na kategorii osoby.

Jednak właśnie w ten sposób, pozostawiając niezbadanym to, co prześwi-  
tuje zza rewersu jego dyskursu, otworzy on miejsce na nowe badania.

### /// 5.

Związek między podmiotowością a poddaństwem, obecny w teologiczno-  
-prawnych odmianach kategorii osoby, został przeniesiony przez Hobbesa  
na teren polityki. By uchwycić znaczenie tego przejścia, należy jednak od-  
dzielić słownik hobbesowski od tradycji prawa naturalnego, z którą wciąż  
bywa utożsamiany. Daleki od zrównania *status naturalis* i *status civilis*, jak  
zwykła to czynić szkoła prawa naturalnego, Hobbes przeciwstawia je sobie  
w najczystszych formach, pozbawiając pojęcie natury wszelkich interpre-  
tacji normatywizujących. Dwie sfery nie zostają po prostu rozdzielone –  
stan cywilny musi dobitnie zaprzeczyć temu naturalnemu. Stąd konwen-  
cjonalistyczny kierunek, który przyjmuje jego dyskurs. Podobnie jak w *ius*  
rzymskim – tylko przeniesiona ze sfery prawa prywatnego do publicznego  
– kategoria osoby charakteryzowana jest przez Hobbesa *sensu stricto* funk-  
cjonalnie. Raczej niż o substancjalny byt chodzi tu o językową konstrukcję,  
która ma na celu uczynić porządek polityczny możliwym. Dlatego właśnie  
nawet wtedy, gdy mówi o „osobie naturalnej” – jako tej, której słowa i czy-  
ny uważa się za jej własne – wyraźnie odróżnia ją od człowieka empirycz-  
nego, który nosi ją w sobie (Hobbes 2009: 243–244). Osoba, nawet jeśli  
reprezentuje samą siebie, nie jest nigdy człowiekiem jako takim, ale rolę,  
którą odgrywa on na oczach innych, zgodnie z teatralną definicją, którą  
objaśnia cytat z *O mówcy* Cycerona:

Tak iż łacińskie *persona* jest tym samym co *actor*, zarówno na sce-  
nie, jak i w życiu potocznym; i **grać rolę** to tyle co **przedstawić**  
kogoś. I o tym, kto gra jakąś rolę, mówi się, że przedstawia drugą  
osobę lub działa w jej imieniu, to znaczenie ma na myśli Cyceron,  
gdy mówi: *unus sustineo tres personas, mei, adversarii et iudicis*. (Hobbes  
2009: 244)

Do określenia personifikacji potrzebne są więc trzy pojęcia: reprezen-  
tant, reprezentowany oraz ci, na których oczach powstaje reprezentacja.  
Naturalnie odnosi się to *a fortiori* do „osoby fałszywej lub sztucznej”, która  
ma reprezentować innego, a więc całkowicie niezależnej od ciała, w któ-  
rym przebywa. Krótko mówiąc, osoba nie jest czymś, czym się jest, ale co  
się **ma** na podstawie prawnej, a nie naturalnej atrybucji czy też przypisania.



Do tego zdenaturalizowanego modelu odsyła teza Hobbesa, podług której *habere personam* nie jest koniecznie człowiekiem czy grupą ludzi, ale może być też rzeczą czy instytucją, taką jak Kościół, most czy szpital.

Jeśli u Hobbesa retoryczno-teatralne znaczenie osoby odgrywa fundamentalną rolę, niemniej nie należy wyobrażać sobie, że odbywa się to kosztem znaczenia teologicznego. W przeciwnym razie umknąłby sens zdania Schmitta, zgodnie z którym w doktrynie państwa Thomasa Hobbesa można widzieć „fragment jego teologii polityki” (Schmitt 1965: 51–59). Wbrew pozorom największym osiągnięciem angielskiego myśliciela nie jest zerwanie z językiem teologiczno-politycznym, ale przełożenie go na pojęcia świeckie, uruchamiane właśnie przy pomocy dyspozytywu osoby.

Zidentyfikowano już wątek, który łączy hobbesowskie użycie tego terminu z późnośredniowieczną koncepcją *fictio*. Choć zakłada ona substancjalistyczne podstawy w typie arystotelesowskim, które Hobbes przekracza w kierunku nominalistycznym, to pozostaje z nią wspólny funkcjonalny podział na ciało naturalne i ciało polityczne. Gdy Hobbes pisze, że „człowiek bowiem nie tylko jest **ciałem fizycznym**, lecz również częścią państwa, to znaczy (że tak rzekę): częścią **ciała politycznego**” (1956: 3), rzeczywiście używa on języka, który niewiele się różni od tego zrekonstruowanego przez Kantorowicza w badaniach nad średniowieczną teologią polityki. Zmienia się w stosunku do nich jedynie relacja między ciałem i osobą. Podczas gdy w Anglii Tudorów przeważa wciąż semantyka ciała, zgodnie z daleko sięgającą tradycją, u Hobbesa centralną pozycję zajmuje zasada osobowa. To prawda, że w *Elementach prawa naturalnego i politycznego* wciąż przywołuje on metaforę ciała politycznego, ale od razu wiążąc ją z technicznie bardziej rozbudowanym terminem osoby, rozumianej jako to, co jednoczy, w przeciwnym wypadku rozproszoną, wielość ludzi:

Ten tak stworzony związek jest tym, co ludzie nazywają obecnie ciałem politycznym lub społeczeństwem obywatelskim; Grecy nazywają je *πόλις*, to znaczy miastem; co można zdefiniować jako wielość ludzi, zjednoczonych jako jedna osoba przez powszechną władzę dla ich wspólnego pokoju, obrony i korzyści. (Hobbes 2017: 203)

Później, w *De cive*, leksykon osoby dalece przeważa nad leksykonem ciała, sprawiając, że staje się on szcztąkowy. W ten sposób autor dystansuje się od tych, którzy porównując państwo do człowieka, utożsamiają suwerenność z głową, a nie z duszą (Hobbes 1956: 301). Zamiana proponowana

przez Hobbesa jest niezwykle istotna, ponieważ oznacza nabranie znaczącego dystansu wobec tego paradygmatu wcielenia, który poprzez analogię między imperium a Kościołem stanowił generatywne jądro całej średnio-wiecznej teologii polityki: jak Kościół jest *corpus mysticum*, którego głową jest Chrystus, tak imperium jest *corpus reipublicae*, którego głową jest cesarz. Artykulacja tej podwójnej metafory w obrębie jednego języka organicystycznego możliwa była dzięki logice włączenia, która w ciele Chrystusa jednoczy naturę ludzką i boską, a w organizmie politycznym łączy władzę i społeczeństwo w relacji wzajemnej implikacji.

To właśnie wobec tej logiki włączenia Hobbes nabiera dystansu poprzez kategorię reprezentacji. Nie robi tego przez zerwanie nici łączącej politykę i teologię, ale zawiązanie jej na nowo w sposób, który przesuwając semantykę osoby ze strony jedności na stronę podziału. Metaforyczne zastąpienie głowy duszą jest praktyczne przy tym przesunięciu. W przeciwieństwie do tej pierwszej, organicznie zakorzenionej w ciele, dusza jest rozumiana w obrębie ciała, nigdy jednak w pełni się z nim nie łącząc. Na poziomie teologicznym przewaga podziału nad jednością przekłada się na przeniesienie uwagi z dogmatu Wcielenia na dogmat Trójcy.

Właśnie wokół kwestii trynitarnej zrodził się w Anglii najważniejszy spór religijny drugiej połowy XVII wieku. Nie mogąc go tu zrekonstruować, należy jedynie przypomnieć, że w sporze powstałym z tak zwanej kontrowersji socyniańskiej uczestniczyli poprzez pokaźny zbiór pism tacy autorzy, jak Stephen Nye, William Sherlock, Robert South, lecz także filozofowie rangi Locke'a czy Leibniza, na sposób, który jest w dużej mierze krytyczny wobec dalekiego od ortodoksji stanowiska Hobbesa (zob. Crignon 2007: 235–263). Szczególnie we fragmencie *Lewiatana*, mocno kwestionowanym przez biskupa Bramhalla, filozof utrzymywał, że Bóg „może być uosobiony” przez Mojżesza, Syna i Ducha Świętego (Hobbes 2009: 247). Nawet pomijając wyraźną niespójność wprowadzenia Mojżesza do Boskiej Triady, element destrukcyjny konstytuowany jest tutaj przez zerwanie substancjalnej jedności boskości wskutek bezprecedensowego użycia kategorii reprezentacji. Oni trzej – Chrystus, Duch Święty i Mojżesz – nie są rozumiani jako integralna część jednej boskiej substancji, ale jako jej reprezentanci, oddzieleni zarówno od siebie, jak i względem niej do tego stopnia, że pojawiają się w różnych momentach historycznych:

Mamy tu – argumentuje autor – osobę Bożą urodzoną teraz po raz trzeci. Podobnie bowiem jak Mojżesz i najwyżsi kapłani byli reprezentantami Boga w Starym Testamencie, i jak nasz Zbawiciel był

takim reprezentantem jako człowiek w czasie swojego pobytu na ziemi, tak teraz Duch Święty, to znaczy apostołowie i ich następcy, byli później reprezentantami Boga. (Hobbes 2009: 578)

Jak taka interpretacja zrywa, teologicznie niezbędne, połączenie między Trójcą a Wcieleniem, jest oczywiste – Chrystus, będąc prostym reprezentantem Boga, nie może podzielać jego natury. Ale kończy się to także dekonstrukcją figury perychorezy, używanej przez św. Augustyna, aby wskazać na nieodwołalną, wzajemną implikację trzech Osób Boskich. Wyjęty z logiki wzajemnego włączenia dyspozytyw osoby, tak jak myśli o nim Hobbes, w rzeczywistości determinuje rozpad Boskiej jedności. Twierdzenie, że Chrystus ograniczył się do reprezentowania Boga zamiast dzielić jego istotę, znaczy, że Syn nie uczestniczy w esencji Boga. Gdy Hobbes w aneksie do łacińskiego wydania *Lewiatana*, aby obronić się przed zarzutami skierowanymi przeciwko niemu, przyznaje, że Ojcowie Kapadoccy hipostazowali Osoby Boskie, dochodząc w ten sposób do swego rodzaju tryteizmu, tylko potwierdza swoje stanowisko. I nawet gdy stawia hipotezę porównującą Trzech w Trójcy i *tres personae* objaśnionych przez mówcę cycerońskiego – siebie samego, oskarżonego i sędziego – dystansuje się jeszcze bardziej od ortodoksyjnych opracowań, podkreślając coraz mocniej aspekt podziału (Crignon 2007; Matheron 1990; Wright 1999: 397–428; Paganini 2003: 183–218).

Co ważniejsze, taka perspektywa, przyjęta przez Hobbesa w obrębie debaty trynitarnej, załamuje się na polu polityki. Ewidentny jest konceptualny związek między nieprzejechaną obroną jedności Boskiej – przeciwko jakiegokolwiek substancjalistycznej koncepcji Trójcy – a absolutnością władzy suwerena w jego królestwie. Tak jak Druga i Trzecia osoba, z pojedynczym dodatkiem w postaci Mojżesza, nie dzielają istoty Pierwszej, mogąc co najwyżej pełnić funkcje jej ministrów, tak reprezentanci systemów częściowych, politycznych i prywatnych, publiczni ministrowie wyznaczeni przez suwerena, nie dzielają jego władzy, ograniczając się do pełnienia funkcji delegowanej i podporządkowanej. To dotyczy tym bardziej jednostek, które również – poprzez umowę – stworzyły Lewiatana, są zarazem instytucjonalizowane i destytuowane jako osoby. Instytucjonalizowane, ponieważ poza systemem normatywnym stworzonym przez suwerena nie miały jeszcze osobowości prawnej; destytuowane, ponieważ gdy tylko ją otrzymają, ich osoba jest w pełni wchłaniana przez osobę suwerena zgodnie z procedurą, która wyraża włączenie prawa i wykluczenie faktu, że:

Wielość ludzi staje się **jedną** osobą, gdy ją reprezentuje jeden człowiek, czyli jedna osoba, gdy to się dzieje za zgodą każdego poszczególnego członka tej wielości. Tutaj bowiem nie **jedność** reprezentowanych, lecz **jedność** reprezentanta czyni tę wielość **jedną** osobą. I ten reprezentant jest piastunem osobowości, i on tylko jest jedną osobą – gdy chodzi o wielość, to nie można inaczej rozumieć jej **jedności**. (Hobbes 2009: 247)

Oczywiście reprezentant uwzględnia reprezentowanego, ale jednocześnie wyklucza go z aktywnej formy reprezentacji, zawieszając w ten sposób jedność w swoistym podziale.

U źródeł tej antynomii leży złożona figura prawna autoryzacji. W *Le-wiatanie* Hobbes uzależnia suwerenną władzę od upoważnienia wydanego przez jednostki, które ustanowiły umowę, do przejęcia ich reprezentacji. W ten sposób skoro każde działanie suwerena jest uprzednio autoryzowane przez wszystkich poddanych, żaden z nich nie może już sprzeciwić się czemuś, czego on sam jest autorem, co pokazuje, że nawet niewinny nie może skarżyć się na bycie niesłusznie skazanym. To właśnie tutaj dyspozytyw osoby wyznacza wspólny punkt podmiotowości i poddaństwa, ukryty w pojęciu *subiectus*. Poddani podlegają własnemu podporządkowaniu, ponieważ „gdy pełnomocnik zawiera ugodę na mocy pełnomocnictwa, to wiąże tym mocodawcę nie mniej, niż gdyby ten sam ją zawarł; i nie mniej poddaje go wszystkim konsekwencjom tego aktu” (Hobbes 2009: 245).

Oś dyspozytywu osoby, przesuwająca się od bieguna upodmiotowienia do bieguna podporządkowania, przechodzi więc przez środek relacji między autorem i aktorem<sup>2</sup>. Jak już zauważono (Lessay 1992: 155–186), właśnie dzięki temu Hobbes dokonuje wyraźnego przekształcenia semantycznego, które modyfikuje u podstaw znaczenie obu terminów. Zgodnie z łacińską etymologią *augere*, *actor* jest pierwotnie rozumiany jako ten, który przejmuje, ale też zachowuje w sobie inicjatywę na poziomie zarówno prawa publicznego, jak i prywatnego, na przykład będąc czymś opiekunem. Na tej samej zasadzie w prawie karnym autor zbrodni jest także aktorem. Wywodząc się, jak dzieje się to u Hobbesa, od czasownika *authorizē* i rzeczownika *authority*, *author* przekazuje definitywnie prawo, a co za tym idzie władzę w ręce aktora, który w ten sposób kończy, przejmując rolę tego pierwszego.

<sup>2</sup> W oryginalnej cytacie z *Leviatana* Hobbesa brzmi: „when the actor maketh a covenant by authority, he bindeth thereby the author no less than if he had made it himself; and no less subjecteth him to all the consequences of the same” (1839–1845: 148). W polskim przekładzie należy więc rozumieć słowa „pełnomocnik” jako „actor”, „pełnomocnictwo” jako „authority” oraz „mocodawca” jako „author” [przyp. tłum.].

Począwszy od tego przeniesienia leksykalnego, podmiot staje się *subditus*, a jednocześnie, w analogiczny sposób, personalizacja jest zawsze na skraju osunięcia się w rodzaj depersonalizacji. Będąc nieskończenie upoważnionym, nie na określony czas czy w konkretnym celu, suweren jako aktor staje się również autorem tego, do czego pierwotnie, raz na zawsze, został upoważniony przez tych, którzy będąc włączeni na chwilę w obręb figury osoby, oddali mu własną osobowość. Przyznając wielu tytuł jednego, którego inaczej nie mogliby mieć, osoba suwerena, stając się aktorem, przyjmuje jednocześnie rolę autora w tym sensie, że sprawuje pełnię władzy nad tymi, którzy aby stać się osobą zbiorową, stracili wszystkie indywidualne przywileje:

Że zaś wielość z natury rzeczy nie jest **jednym**, lecz **mногоością**, przeto nie można jej ujmować jako jedności; lecz trzeba ujmować jako wielu mocodawców w stosunku do każdej rzeczy, jaką w ich imieniu mówi czy czyni reprezentant – każdy członek tej wielości daje wspólnemu reprezentantowi pełnomocnictwo indywidualne od siebie; i do każdego z nich należą wszystkie działania, jakich dokonuje reprezentant w wypadku, gdy oni dają mu pełnomocnictwo bez ograniczenia. (Hobbes 2009: 248)

Ponadto, z innego punktu widzenia, najwyższy reprezentant sam może być reprezentowany – na przykład przez sędziów – nie tracąc jednak przy tym władzy nad reprezentacją. Jak w antycznym, rzymskim *ius personarum* tym, co pozostaje niezmiennie w mobilnej grze reprezentacji, jest cały czas możliwość wyrażenia jedności i podziału lub włączenia i wyłączenia w sposób, który sprawia, że jedno jest częścią drugiego.

### /// 6.

John Locke jeszcze bardziej drastycznie oddziela osobę od żyjącego ciała w sposób, który z jednej strony przyjmuje antysubstancjalistyczne stanowisko Hobbesa, z drugiej – nadaje mu odmienny ton teologiczno-polityczny. O ile jego definicja osoby – sformułowana przede wszystkim w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* – wydaje się na nowo podejmować klasyczną definicję Boecjusza, w rzeczywistości odbiera jej status substancjalny, sprawiając, że staje się zależna od wewnętrznej relacji świadomości z samą sobą. Z tego punktu widzenia – który nie pokrywa się ani ze scholastyczną formułą wcielonej duszy, ani z kartezjańskim ujęciem podmiotu jako

podzielonego na dwie substancje – Locke, jeśli już, przeformułowie austrijską ideę umysłu rozciągłego w czasie, choć jest ona pozbawiona wymiaru transcendentnego i sprowadzona do sfery zupełnie ziemskiej. Mówienie o *self* raczej niż o *subiectum* oznacza dla niego, że tożsamość osoby jest inna od tej człowieka jako przedstawiciela danego gatunku zwierzęcego. Podczas gdy tożsamość zwierzęcia-człowieka polega na „tym, że stale zmieniające się cząstki materii, które pozostają w życiowym związku z tym samym zorganizowanym ciałem, partycypują w tym samym, niemającym przerw życiu” (Locke 1955: 466), tożsamość osobowa jest definiowana jako ciągłość świadomości w czasie. To z konieczności determinuje konstytutywny związek z pamięcią do tego stopnia, że dla Locke’a zapomnienie staje się oznaką pewnego deficytu ontologicznego. Jeśli pamięć pozwala świadomości doświadczać siebie samej w ten sam sposób w różnych momentach życia, zapomnienie zakłóca dialektykę egzystencji terażniejszej i przeszłej, tworząc wyrwę w autoidentyfikacji. Stąd znaczenie przypisywane imieniu jako temu, co pozwala na przypisanie danych czynów lub słów tej samej osobie. Z tego punktu widzenia podmiot nie jest, jak w tradycji scholastycznej, sumą ciała i duszy, ale ciała i jego imienia. Będąc zarówno elementem identyfikacji siebie, jak i odróżnienia od innych, imię jest – dokładnie rzecz ujmując – protokołem, według którego każdy postrzega siebie jako osobę.

W tym tkwi powinowactwo Locke’a z Hobbesem, ale też dystans między nimi. Chociaż dla obu osoba jest niesubstancjalna, zupełnie odmienna od ciała, które zamieszkuje, to podczas gdy Locke wiąże ją ze specyfiką imienia, Hobbes łączy ją raczej z funkcją. Nie znaczy to, że w Locke’ańskiej koncepcji osoby brakuje precyzyjnej wartości prawnej – która przeciwnie, w innym sensie, jawi się wręcz jako bardziej wyrazista. Nie brakuje także głębokiego powiązania z machiną teologiczno-polityczną, wewnątrz której działa dyspozytyw osoby. Tyle że podczas gdy Hobbes podchodzi do niej od strony Trójcy, Locke robi to z dwóch stron: Zmartwychwstania i Sądu. Jego zamiarem nie jest już zdefiniowanie relacji między różnymi osobami jednej substancji, jak w sporze trynitarnym, ani wskazanie właściwego połączenia między duszą a ciałem, powstałego na drodze Wcielenia, ale wyrażenie ożywionego ciała w kategoriach osobowych, co czyni z niego przedmiot podporządkowania.

Co gwarantuje, że dzisiejszy starzec jest tą samą osobą, którą był za młodu, lub że szaleniec posiada tę samą tożsamość, co gdy był zdrowy? Widać wyraźnie, w jaki sposób te pytania wyznaczają skok paradygmatu względem uprzedniej semantyki, spychając na grunt filozofii różnicę

między człowiekiem a osobą, sformułowaną na poziomie prawa przez tradycję rzymską. Najbardziej charakterystyczne jest to, że to semantyczne przesunięcie nie zrywa powłoki teologicznej, ale odbywa się w jej środku, o czym ewidentnie świadczy odwołanie do figury Zmartwychwstania. W *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* – w szczególności w rozdziale XVII, dodanym do drugiego wydania wskutek kontrowersji teologicznych, które rozwinęły się w Anglii w latach 90. XVII wieku – Locke powraca do tego przy wielu okazjach. Podstawowym pytaniem jest, czy „przy zmartwychwstaniu może istnieć ta sama osoba, choćby nie w ciele ściśle tak zbudowanym i złożonym z takich części, jak to, które posiadała tu na ziemi?” (Locke 1955: 479). Locke’a nie interesuje samo pytanie, ile wynikające z niego konsekwencje dla definicji tożsamości osobowej i jej wyzwoleń z jakiegokolwiek perspektywy substancjalistycznej – jeśli przyjąć, że po śmierci osoba może powrócić w ciele, które nie było jej, to znaczy, że jest pozbawiona jakiegokolwiek podstawy substancjalnej i dlatego może połączyć się raz z jednym, raz z drugim.

Argument ten wprowadza nas do najbardziej problematycznej części perspektywy lockeańskiej, odnoszącej się do możliwości wyobrażenia sobie jednego człowieka, który na różnych etapach ucieleśnienia dwie osoby, lub jednej osoby dzielonej przez dwóch ludzi. Problem zwielokrotnionej osobowości łączył się ówczesnie z teologicznymi debatami na temat metempsychozy czy też wędrówki dusz, które dotarły do filozofa za pośrednictwem Ralphi Cudwortha i platończyków z Cambridge. W tym samym okresie została otwarta szeroka dyskusja nad przypadkiem dwóch bliźniąt syjamskich złączonych przez waginę i odbyty, co do których zastanawiano się, ile mają dusz – jedną czy dwie; tak jak pytano o formę chrztu zdeformowanego dziecka, urodzonego z dwoma głowami. W obu przypadkach można było powiedzieć, że chodzi zarówno o jedną osobę w dwóch ciałach, jak i o jedno ciało przynależące do dwóch osób (De Libera 2008: 121). To, co z tego wyciągnął Locke, to ostateczne przekroczenie symetrii między osobą a jednostką ludzką, wciąż obecnej w prawie rzymskim, a jeszcze w inny sposób potwierdzanej przez koncepcję chrześcijańską. Zarówno prawo rzymskie, jak i koncepcja chrześcijańska, jak widać, nie wykluczały podziału i w zasadzie zakładały rozdwojenie – w pierwszym wypadku między człowiekiem sztucznym i naturalnym, w drugim: między śmiertelnym ciałem i nieśmiertelną duszą. Nie tracąc jednak wzajemnie jednoznacznego stosunku odpowiedniości między dwoma terminami.

Średniowieczna kategoria *persona ficta* – doprowadzona do skrajnej sztuczności przez Hobbesa – pchnęła proces odcieleśniania jeszcze dalej,

dostosowując jego sposób funkcjonowania do reprezentatywnej logiki suwerenności. Locke wykonuje kolejny krok w obrębie dyspozytywu osoby, uwalniając ją od wszelkich podstaw cielesnych i sprowadzając do czystej zasady atrybucji – aby ktokolwiek mógł przyjąć miano osoby, musi udowodnić, przede wszystkim samemu sobie, że pozostaje tą samą jednostką mimo upływu czasu, a nawet jeśli przyjął dogmat Zmartwychwstania, po śmierci, kiedy to jego dusza mogłaby przejść do innego ciała. W porównaniu do binarnej logiki, którą dotychczas rekonstruowaliśmy, jest to skok jakościowy – podwojenie nie tylko się wydarza, jak w Rzymie, między osobą a ciałem, lecz przenika samą osobę, podzieloną lub zwielokrotnioną dwa lub więcej razy na podstawie różnych stanów świadomości lub, dokładniej rzecz ujmując, percepcji, jakie można mieć.

Aby jednak w pełni zrozumieć teologiczno-polityczne znaczenie dokonującego się tu przelomu, konieczne jest powiązanie semantyki Zmartwychwstania z semantyką Sądu Bożego, rozumianego jako pierwowzór wszelkiej świeckiej sprawiedliwości. Podstawą tego jest konstytutywny związek atrybucji (*to attribute*) i przypisania (*to impute*) – dwóch tłumaczeń greckiego czasownika *kategorēin*. Przypisanie czegoś komuś lub sobie – czy nu czy myśli – nigdy nie jest niezależne od moralnego osądu, który taka atrybucja za sobą pociąga. Rzeczywiście elementem decydującym w Lockeńskiej definicji osoby jest właśnie możliwość przypisania jednostce odpowiedzialności za jej działania, zgodnie z sądem o winie lub niewinności sformułowanym przez teoretycznego sędziego, którym może być ktoś inny lub ona sama. Locke mocno podkreśla ten wymiar etyczny, ale też szczególnie prawny:

[osoba] to termin prawniczy, którego się używa, przypisując komuś takie czy inne działania i działania te oceniając. Nazwa ta przysługuje zatem jedynie istotom rozumnym, zdolnym działać i podlegać prawu oraz doznawać szczęścia i nieszczęścia. Osobowość ta rozciąga się poza istnienie terażniejsze na to, co już minęło, jedynie dzięki świadomości, która sprawia, że tę osobę obchodzi jej działanie minione, że ponosi za nie odpowiedzialność, do niej one należą i że sobie przypisuje je na równi z obecnymi, na tej samej podstawie i z tej samej racji. (Locke 1955: 490)

Tutaj, zawężone przez leksykon odpowiedzialności, nadanie statusu osoby i przypisanie jej czynów wydają się dwoma stronami tego samego dyspozytywu. Nie ma znaczenia, czy ten, kto mówi „ja”, posiada określo-



ną substancję – czy jego ciało odpowiada duszy lub czy tej duszy mogą być przypisane dane cechy. Wystarczy, że jest on odpowiedzialny za siebie i swoje czyny, przyznając, że to on je popełnił. To, co Locke rozumie przez *accountability*, to zasadniczy i nieodzowny charakter osoby jako człowieka moralnego – już nie w średniowiecznym sensie *persona moralis*, to znaczy kolektywnym, ale w sensie sądu nad samą sobą. Sąd – włącznie z tym nad własnym sumieniem – musi ustalić, czy człowiek stojący przed nim jest tą samą osobą, która popełniła określony czyn, i czy jest świadomy jego konsekwencji. Oczywiście Locke dobrze wie, że ludzka sprawiedliwość nie zawsze jest w stanie odróżnić winę obiektywną od celowej, co kończy się karaniem obu w ten sam sposób. Ale właśnie dlatego sąd nad własnym sumieniem pozostaje najbardziej wiarygodny w oczekiwaniu na ten ostateczny:

Bo jakkolwiek kara przywiązana jest do osoby, a osoba związana z samowiedzą, pijak zaś, być może, nie jest świadomy tego, co zrobił, to jednak ludzkie trybunały słusznie go karzą, bo popełnione przestępstwo świadczy przeciwko niemu, gdy tymczasem nie świadczy za nim brak świadomości, którego nie można udowodnić. Wszelako można przypuścić zasadnie, iż w wielkim dniu, kiedy tajemnice wszystkich serc ludzkich zostaną ujawnione, nikt nie będzie pociągnięty do odpowiedzialności za czyny, o których nic nie wie, lecz otrzyma wyrok podług tego, czy sumienie go oskarża, czy usprawiedliwia. (Locke 1955: 486)

Ta logika kompensacji, zawieszona między etyką a prawem, pozwala powrócić do pytania o podmiotowość i jej relację, w obrębie teologiczno-politycznego dyspozytywu osoby, z poddaństwem. Gdy Locke utrzymuje, że „na tożsamości osoby ufundowane jest wszelkie prawo i słuszność nagród i kar” (1955: 482), z jednej strony przyznaje personalizacji rolę ustanawiającą samo prawo, z drugiej zaś widzi jednocześnie w osobie oś, wokół której obracają się podmiot i przedmiot prawa. Aby uchwycić sens tego kategorięcznego przesunięcia dokonującego się w obrębie semantyki osoby między podmiotem i przedmiotem, należy przeczytać, co w odpowiedzi do Josepha Butlera pisze Edmund Law w tekście opublikowanym w 1769 roku, zatytułowanym *Defence of Mr. Locke's Opinion Concerning Personal Identity*. Po przyznaniu, że pojęcie osoby jest terminem sądowym i dlatego ma być stosowane w sensie ściśle prawnym, autor opisuje, jak czyni ono człowieka moralności jednocześnie podmiotem prawa (*subject of law*) oraz obiektem

kar i nagród (*a true object of rewards or punishment*) (Law 1769: 301). Na progu nierozróżnialności między moralnością a prawem określonej przez dyspozytyw osoby człowiek staje się aktywny [oryg. *agente*], a w końcu zostaje podmiotem, wyłącznie będąc podporządkowanym prawu, a tym samym będąc obiektem oskarżenia. Z punktu widzenia genialnej operacji desubstancjalizacji przeprowadzonej przez Locke'a, zgodnie z tradycją wywodzącą się z teologii augustyńskiej, udaje się zobiektywizować ten sam podmiot, który siebie nim ogłasza. Przeniesiony w obręb etyczno-prawnego dyspozytywu osoby podlega zawsze podwójnemu sędziemu – zarazem zewnętrznemu i wewnętrznemu. Jego pozycja „usprawiedliwialnego” – w oczach sądu, a tym bardziej własnego sumienia – płynnie przechodzi w wymiar „poddanego wymiarowi sprawiedliwości”, to znaczy poddanego bezapelacyjnemu sądowi, który go przewyższa.

Z tego punktu widzenia jesteśmy również poza Hobbesowską logiką autoryzacji. Podczas gdy w jej obrębie zależność, która zobowiązuje każdego poddanego do posłuszeństwa, przechodzi przez element zewnętrzny – wolę suwerena, który go reprezentuje – w przypadku Locke'a polecenie, zanim jeszcze zostanie narzucone, jest przyswojone w samej świadomości podmiotu, przemienionego w ten sposób w obiekt własnego wewnętrznego wyroku. Ta sytuacja może oczywiście być uznana za postępowanie w procesie upodmiotowienia, lecz również za wystawienie tak ustanowionego podmiotu na działanie wewnętrznej kontroli, która ostatecznie go uprzedmiotawia. Nie przez przypadek w procesie ustanawiania osoby dwie komplementarne procedury atrybucji i przypisania zbiegają się w procedurze, o większym wydzźwięku politycznym, zawłaszczenia. Już w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* świadomość jest dostrzeganiem tego, co dzieje się we własnym duchu, ale też faktu, że ten duch jest „własny” w ścisłym sensie przynależenia, jak każde inne mienie. *Accountability* ma znaczenie odpowiedzialności – wewnętrznej konieczności, aby zdać rachunek z siebie – ale też potwierdzenia, że posiada się samego siebie. Tylko ci, którzy w pełni posiadają siebie, są w stanie opanować własne działania. Tak jak logika, moralność i prawo zbiegają się w tym samym dyspozytywie teologiczno-politycznym, tak pamięć, odpowiedzialność i zawłaszczenie nakładają się w obrazie siebie jako przedmiotu samoidentyfikacji podmiotowej (Balibar 1998: 9–101).

W politycznych pismach Locke'a, zwłaszcza w drugim *Traktacie o rządzie*, temat zawłaszczenia nabiera znaczenia ontologicznego, jeśli nie metafizycznego, ściśle związanego z leksykonem osoby. Gdy filozof pisze, że „mimo że ziemia i wszystkie niższe istoty są wspólne wszystkim ludziom, to każdy człowiek dysponuje **własnością swej osoby**” [*has a Property in his*

*own Person*] (Locke 2015: 270) i że „człowiek (będąc panem samego siebie, **właścicielem własnej osoby** [*Proprietor of his own Person*], **swego działania i pracy**) miał w sobie samym wielką podstawę własności” (Locke 2015: 281), czyni z zawłaszczenia własnej osoby architrav porządku politycznego opartego na redukcji powszechności do tego, co własne. Posiadanie samego siebie przez człowieka przypomina posiadanie przez niego dóbr w sposób, który czyni z wolności zarazem warunek i rezultat procesu przywłaszczania. Przyznając, że każdy posiada własną osobę, Locke otwiera ścieżkę, na końcu której, przywracając teologiczno-polityczne rozumienie suwerenności, Mill będzie mógł przyznać, że jednostka „ma suwerenną władzę nad sobą, swoim ciałem i umysłem” (1959: 21).

Oczywiście już Kartezjusz pisał, iż wierzy, „że to ciało, które z jakimś szczególnym uprawnieniem nazywałem swoim, bardziej należy do mnie niż jakiegokolwiek inne” (Descartes 2001: 92), ale podczas gdy u niego posiadanie ciała było wciąż wynikiem bycia nim, wraz z Lockiem stosunki się odwracają. Od tego momentu będzie mowa raczej o „posiadaniu ciała” niż o „byciu ciałem”. Powiązanie tej przesłanki z tym, co zostało powiedziane na temat tożsamości osoby, rozumianej jako świadomość własnych czynów i myśli, jest ewidentne. Tak jak w tym wypadku ustanowienie podmiotowości łączy się z samoidentyfikacją, tak w przypadku osoby cywilnej fakt posiadania samego siebie legitymizuje posiadanie dóbr. Ale jeśli posiadanie rzeczy jest wynikiem posiadania osoby, to znaczy, że oddzielenie osoby od żyjącej istoty jest odtwarzane przez przeciwstawność części posiadającej i części posiadanej. Osobie moralnej – podmiotowi prawa – odpowiada osoba-ciało, przedmiot posiadania nieróżniący się od posiadanej i konsumowanej rzeczy.

### /// 7.

Antynomiczna relacja między osobą a rzeczą zajmuje centralny punkt w *Metafizyce moralności* Kanta. W odróżnieniu od przeciwstawnych kierunków, obranych z jednej strony przez Hume’a, a z drugiej Leibniza – pierwszy w kluczu antysubstancjalistycznym, drugi w ujęciu neoarystotelesowskim – przyjmuje on lockeański leksykon odpowiedzialności prawnej, podkreślając konotacje moralne:

Osoba to inaczej podmiot, któremu przypisać można dokonane przezeń czyny i który się do tych czynów przyznaje. Osobowość moralna byłaby wobec tego tym samym co wolność określonej

istoty rozumnej, która poddaje się prawom moralnym [...] z tego zaś dalej wynika, że dana osoba nie może podlegać żadnym innym prawom z wyjątkiem tych, które sama dla siebie ustanowiła (samodzielnie bądź też wspólnie z innymi). (Kant 2005: 31)

Powraca tutaj, w formie wolnej od komponentów psychologicznych, mechanizm upodmiotowienia przez podporządkowanie – osoba jest tym sposobem ustanawiania podmiotu, który podporządkowuje ją prawu, które sama sobie narzuciła. Ale – można by zapytać – jeśli prawo nie jest narzucone przez nikogo innego niż przez sam podmiot, to w jaki sposób go podporządkowuje? Lub jeśli go podporządkowuje, jak można powiedzieć, że pozostaje on jego podmiotem? Jak może być on naraz pozwanym i twórcą prawa, którego jest autorem?

Kant nie tylko nie ukrywa trudności logicznej we własnym rozumowaniu, ale wręcz ją jednoznacznie stwierdza:

Jako jeden z równoprawnych dawców prawa dyktuję wspólnie z innymi ustawę karną i występuję tu jako całkiem inną osobą aniżeli ów mający się jej teraz poddać człowiek: głos przestępcy nie posiada bowiem nijakiej wagi dla aktu prawodawczego. (Kant 2005: 183)

Strategia wyjścia z tej trudności odnosi się po raz kolejny do semantyki osoby, używanej przez Kanta, aby podzielić podmiot między dwoma różnymi, a nawet przeciwstawnymi porządkami: tym intelektualnym, związanym z celami, i ten zmysłowym, łączącym się z przyczynami sprawczymi – podczas gdy w pierwszym wolność w pełni pokrywa się z prawem, w drugim regularnie od niego odbiega. Dlatego aby wypełnić imperatyw, człowiek *noumenon* musi poddać własnemu sądowi człowieka *phaenomenon*, uznając go za różnego od siebie pod każdym względem:

Atoli jako przestępca świadomy konieczności wymierzenia sobie sprawiedliwości zachowuję się tak, jak przystało nosicielowi czystego rozumu praktycznego (*homo noumenon*), który podporządkowuje mnie – występującego teraz jako zupełnie inną, zdolną do nieprawości osobą (*homo phaenomenon*) – ustawie karnej. (Kant 2005: 183)

To, co dla Locke'a było wciąż akademicką hipotezą – fakt, że w jednym człowieku mogą być wcielone dwie różne osoby znajdujące się w różnych stanach: rozumu i szaleństwa – dla Kanta stanie się niezmiennym faktem,

który dotyczy każdego bytu ludzkiego, podzielonego na każdym etapie swojej egzystencji na dwie odrębne osoby, z których jedna jest przedmiotem osądu ze strony tej drugiej.

Autorem, który z tej perspektywy łączy Locke'a z Kantem, jest Christian Wolff (zob. Sciacca 2000: 3–27). Jeśli z jednej strony Kant podejmuje Locke'a definicję osoby jako ustanowionej w pamięci (*persona dicitur ens, quod memoriam sui conservat*) (Wolff 1983a: 660), to z drugiej warunkuje logikę oskarżenia uprzednim podziałem istoty ludzkiej na *homo spiritualis*, któremu przynależą zdolności wyższe, oraz *homo carnalis*, charakteryzowanego tymi niższymi (Wolff 1983a–b). Jednak poza tym precedensem Kant stawia Dwoje w sercu tożsamości osobowej. To oczywiście nie znaczy, że przywraca jakiegoś rodzaju dualizm kartezjański ani tym bardziej platoński między dwoma różnymi substancjami. Rozdzielone w transcendentalnym zwrocie są dwie jakości jednej natury ludzkiej, wobec których to, co określa się jako podmiot, musi przyjąć zróżnicowaną postawę, odpowiednią względem, z jednej strony, istoty zwierzęcej, z drugiej – moralnej. Tak więc Kant może sprecyzować, że nie chce odnosić się do: „jakiejś podwójnej osobowości, wszak osobą jestem tylko Ja – ten, który siebie myśli i ogląda, natomiast Ja będące oglądanym przeze mnie obiektem jest rzeczą, tak samo jak inne przedmioty poza mną” (2007: 30). W ten sposób uwidocznia się nie tyle binarny schemat podmiotu i przedmiotu, ile bardziej złożony model, w którym osoba jest zarazem jednym z dwóch biegunów i zasadą, na podstawie której się one określają. Przywrócony zostaje w ten sposób ten szczególny efekt, dzięki któremu poprzez dyspozytyw osoby jedna część zawiera w sobie drugą jako swój negatyw, jednocześnie wypychając ją poza własne granice. Podczas gdy podmiot myślący, wyabstrahowany z jakichkolwiek uwarunkowań fizycznych, a więc zdolny do reprezentowania uniwersalnych zasad, przynależy do porządku osoby, człowiek naturalny, z jednej strony, w nim uczestniczy, z drugiej – pozostaje poza nim. Jest osobą, kiedy się rozpoznaje w użytkowym systemie, który go predeterminuje; nie jest nią, gdy zdominowany swoją częścią zwierzęcą go opuszcza.

Ta sama oscylacja zdaje się charakteryzować stosunki domowe, jak określa je Kant, dotyczące rodziny i niewolnictwa. Prawdą jest, że przeciwieństwo do rzymskiej zasady *summa divisio* – która uwzględnia niewolnika w gronie osób – wciąż przyjmowanej przez takich autorów jak Samuel von Pufendorf i Christian Wolff, Kant rezerwuje status osoby jedynie dla podmiotów mających zdolność prawną. Tylko osobie, ze względu na jej stan wolności, można przypisać obowiązki i prawa, w przeciwieństwie do niewolnika, który nią nie jest. Jednak później, po ustanowieniu tego abso-

lutnego kryterium, gdy przechodzi do konkretnego obszaru relacji między-ludzkich, Kant przedstawi szereg ograniczających specyfikacji, które ostatecznie zacierają kontury alternatywy, nakładając na siebie, przynajmniej na chwilę, dwa warunki. Jak argumentuje filozof, przedstawiając pierwsze ograniczenie dotyczące kryterium, które sam przyjął:

Skazany na niewolę (*servus in sensu stricto*) przechodzi na własność (*dominium*) innej osoby, która staje się nie tylko jego panem (*herus*), lecz także właścicielem (*dominus*); właściciel uprawniony jest do zbycia go na podobieństwo rzeczy, do korzystania zeń wedle własnego widzimisię (zawsze jednak w godziwym celu) i do rozporządzania jego siłami (wyjąwszy życie i cielesną integralność). (Kant 2005: 177)

Jeśli już niewolnik, z racji człowieczeństwa pana (nie swojego własnego), nie może zostać wykorzystany w haniebnych celach ani pozbawiony życia lub części ciała, dotyczy to *a fortiori* tych, którzy będąc pod czyjąś kontrolą, nie są w jego posiadaniu, jak to jest w przypadku służby i pracowników kontraktowych. U źródeł tego rozróżnienia tkwi różnica między panowaniem a własnością, którą autor zastosował, jeszcze zanim odniósł ją do relacji z innymi, do pierwotnej relacji ze sobą:

wszak człowiek nie jest posiadaczem (*sui dominus*), lecz panem samego siebie (*sui iuris*); w jeszcze mniejszym stopniu może on się uważać za posiadacza innych ludzi. Albowiem istota ludzka musi móc sobą rozporządzać, ponosząc odpowiedzialność za człowieczeństwo, które uosabia jako indywiduum. (Kant 2005: 96–97)

To samo rozróżnienie dotyczy użycia i nadużycia – podczas gdy można używać osoby, której jest się panem, jak rzeczy, to nie można jej nadużywać, wykraczając poza pewną granicę. Jednak – tu leży problem, na który autorowi nie udaje się udzielić prostej odpowiedzi – na czym polega ta granica? Gdzie przebiega – w istocie ludzkiej zdominowanej wedle relacji panowania, ale nie własności – granica między byciem rzeczą i osobą?

Nierozstrzygalne w obrębie semantyki osoby pytanie zostaje zadane przez Kanta dzięki opracowaniu kategorii prawnej tak płynnej, którą on sam porównuje do spadającej gwiazdy na niebie prawa (2005: 213). Chodzi o „prawo rzeczowo-osobowe”. Jeśli „prawo rzeczowe” jest tym nad przedmiotem, a „prawo osobowe” jest uprawnieniem do określania zacho-

wań innej osoby poprzez domaganie się od niej danych zachowań, prawo rzeczowo-osobowe jest mieszaniną tych dwóch – prawem „do posiadania pewnego szczególnego przedmiotu zewnętrznego w taki sposób, jakby to była rzecz, tudzież do korzystania zeń w taki sposób, jakby to była osoba” (Kant 2005: 107).

Już w tej definicji wyrazistość rozróżnienia między osobą a rzeczą chwycie się do tego stopnia, że przesuwa tę pierwszą w pobliże drugiej. Kant jednak intensyfikuje antynomię własnego rozumowania na tyle, że podważa jej wymowę prawną. Chodzi o prawo, które jest zarazem czymś więcej i czymś mniej niż prawo – przedprawo lub metaprawo, nieredukowalne czy to do rzeczywistego faktu, czy do relacji umownej, ponieważ wyrażające normy prawne zgodne z tym samym dyspozytywem osoby:

Rzeczony prawo – nie będąc ani prawem rzeczowym, ani *stricte* osobowym z racji tego, że występuje tu dodatkowo coś, co nazywać można posiadaniem osoby na własność – wyrastać musi ponad wszelkie prawo czysto rzeczowe oraz czysto osobowe, ponieważ stanowi ono w nas samych *exemplum* prawa ludzkości, mającego za swój naturalny skutek przyzwolenie na to, aby wolno nam było nabywać na własność wszystko, co wymienione zostało powyżej. (Kant 2005: 108)

Nawet gdy broniąc własnych opracowań przed krytyką, Kant pyta: „czy pojęcie prawa do osoby na wzór rzeczy wolne jest od sprzeczności wewnętrznej tudzież (jako nadane *a priori* przez rozum) koniecznie podpadać powinno pod pojęcie «Moje-Twoje» w odniesieniu do przedmiotów zewnętrznych, pozwalając nam traktować **osobę** na podobieństwo rzeczy” (2005: 212), udaje mu się uniknąć sprzeczności, ograniczając się do przeniesienia ich na poziom językowy. Rzeczywiście rozróżnienie, które jest przywoływane, między formą przymiotnikową, niekoniecznie dzierżawczą, i tą rzeczownikową – „moje”, rozumianą jako „mój” – oznacza dalsze przesunięcie w stronę nakładania się na siebie osoby i rzeczy, jak w przypadku relacji z **własną** żoną:

Kiedy zaś powiadam: „moja” żona [*mein Weib*], to wówczas oznacza to pewien osobliwy – mianowicie prawny – stosunek posiadacza do posiadanego przedmiotu (nawet jeśli jest nim osoba), czyli rzeczy. Fizyczne posiadanie rzeczy, która jest osobą, stanowi warunek możliwości korzystania z niej (*manipulatio*), ale w ramach tej rela-

cji rzecz owa musi być traktowana jednocześnie także jako osoba. (Kant 2005: 212)

Spośród trzech „przedmiotów” prawa rzeczowo-osobowego – to znaczy sługów względem pana, dzieci względem rodziców i żony względem męża – ostatni przypadek jest najbardziej przekonujący, gdyż zostaje przez Kanta uzasadniony na podstawie podwójnej nierówności: naturalnej i prawnej. W kwestii nierówności myśliciel nie waha się argumentować, że:

prawo tradycyjnie przypisywane mężczyźnie powiada: niechaj on będzie jej panem (czyli: niech on rozkazuje, a ona będzie mu posłuszna), to nie trzeba w tym widzieć czegoś zdrożnego, bo przecież przyrodzona równość między ludźmi (żyjącymi tu w parze) nie ucierpi na tym, że naturalnie silniejszy pierwiastek męski panuje nad słabszym pierwiastkiem żeńskim. (Kant 2005: 112)

W odniesieniu więc do równości prawnej zwanie między osobą a rzeczą osiąga szczyt. Powiedziawszy, że małżeństwo jest związkiem „dwóch osób płci odmiennej gwoili dożywotniego [*lebenswierig*] wzajemnego posiadania swych atrybutów płciowych” (Kant 2005: 109), Kant uznaje logiczną i etyczną niespójność w zredukowaniu ciała do czystego obiektu konsumpcji przez inną osobę, ustanowionym przez umowę prawną. Zamiast jednak zerwać więź, która tak została ustalona, między sobą a rzeczą, wyraźnie je rozdzielaając, podwaja ją, przywracając zasadę równości przez wzajemność użytkowania:

Podczas tego aktu człowiek czyni z siebie rzecz, co sprzeczne jest z prawem ludzkości, które uosabia on jako jednostka. Jest wszak możliwe, żeby uprzedmiotowienie to nie było jednostronne; do tego jednak trzeba przyjąć, że gdy jedna osoba traktowana jest przez drugą jak rzecz, to musi ona ten stosunek odwzajemnić, czyli posiadać tę drugą. Tylko w ten sposób odzyskuje ona siebie samą z powrotem, odtwarzając zatraconą osobowość. (Kant 2005: 110)

W ten sposób personalizacja staje się skutkiem depersonalizacji drugiego, pod warunkiem że pierwsza osoba także zostanie zdepersonalizowana przez drugą. Kategoria osoby pojawia się zatem w punkcie prawnego przecięcia podwójnej reifikacji – jak autor potwierdza niedługo potem,



w odniesieniu do zbrodniczej hipotezy o odsunięciu jednego małżonka od posiadania drugiego:

Okoliczność, że prawo takie, mając wyraźne znamiona prawa do osoby, działa jednocześnie w podobny sposób jak prawo rzeczowe, znajduje takie oto uzasadnienie, że gdyby jedno z małżonków porzuciło drugie lub też oddało się w posiadanie innej osobie, to tamto drugie w każdej chwili uprawnione jest do tego, by niezwłocznie odzyskać nad nim swą władzę. (Kant 2005: 110)

To kolejny dowód nieodłącznego związku dyspozytywu osoby z zasadą suwerenności. Stosunek panowania męża nad żoną, rodziców nad dziećmi czy pana nad niewolnikiem nie tylko nie jest postrzegany przez Kanta jako sprzeczny z zasadą równości, ale wręcz przeciwnie – jest przez nią implikowany. W ten sam sposób jak osoba *alieni iuris* – by użyć rzymskiego wyrażenia – jest podporządkowana tej *sui iuris*, która sprawuje nad nią panowanie, tak wszystkie osoby współtworzące państwo są *subiectae* osobie suwerena. Powraca w tej perspektywie związek między upodmiotowieniem a podporządkowaniem. *Subiectus*, zanim jest podmiotem prawa, jest poddany obowiązkowi posłuszeństwa, który nie przewiduje wyjątków i który warunkuje korzystanie z wolności. Tym, co – jeśli w ogóle – wprowadza ograniczone wyjątki jest zasada równości poddanych, na przykład w odniesieniu do dziedzicznej szlachty, której status uznany jest za nienaruszalny, chyba że poprzez naturalne wymarcie jej członków. Również w tym wypadku Kant pragnie odróżnić pod względem formalnym własność i panowanie suwerena, zastrzegając to pierwsze dla terytorium, a drugie dla ludu: „należałby do niego także lud w rozumieniu rzeszy poddanych (i zarazem jako «jego lud»); nie byłby on jednak jego właścicielem (jak zakłada prawo rzeczowe), lecz naczelnikiem (zgodnie z prawem do osoby)” (2005: 168). Nie oznacza to, że suweren jako osoba *absoluta*, posiadająca wszelkie prawa i pozbawiona jakichkolwiek obowiązków względem swoich poddanych, zajmuje w stosunku do nich pozycję zupełnie nierówną, uznaną nie tylko za niemożliwą do skontrolowania, ale wręcz „nieprzenikalną”. Z tego punktu widzenia – nie negując ani nie ograniczając kosmopolitycznego i, mówiąc szczerze, oświeceniowego wydźwięku innych swoich tekstów – Kant wydaje się cofać, przynajmniej w jednej kwestii, do tradycji kontraktualistycznej. Badaniom genealogicznym nad pochodzeniem społeczeństwa politycznego, rozpoczętym przez Hobbesa, niemiecki filozof przeciwstawia zakaz zadawania pytań o genezę władzy:

Bez znaczenia jest tutaj to, czy posłuszeństwo wobec owej władzy rzeczywiście wynika z umowy pierwotnej (*pactum subiectionis civilis*), czy władza ta istniała już wcześniej, a prawo nastąpiło później, czy też może pojawiło się dopiero w następstwie całego dotychczasowego porządku: dla ludu, który nadał sobie prawo obywatelskie, wszelkie tego typu rezonowanie jest bezcelowe, co więcej – może ono zaszkodzić także państwu. (Kant 2005: 162)

Wydźwięk teologiczno-polityczny, jaki Kant nadaje własnemu dyskursowi, jest niezwykle wyraźny. Jeśli Pawłowe przykazanie, zgodnie z którym „wszelka władza pochodzi od Boga”, nie „wyraża wszak jakiejś historycznej podstawy ustroju obywatelskiego, lecz tylko pewien ideał [...] – jako praktyczne pryncypium rozumu” (Kant 2005: 162), to wynika z tego, że suweren ma względem swoich poddanych jedynie prawa i żadnego obowiązku, tak że nie mogą oni w żadnym wypadku mu się przeciwstawić. Ten, który by to zrobił, nie tylko zostałby skazany na śmierć, lecz także wyrzucony poza granice prawa (*exlex*). Jego potępienie – ze strony osoby suwerena wobec innego, który już osobą nie jest, będąc całkowicie zajęтым przez swoją zwierzęcą część, a więc wciągniętym przez nią w nędzną sferę rzeczy – przekracza linię śmierci, aby stać się wiecznym, tak jak zniewaga, którą przyniósł najwyższej władzy: „należy traktować ową przewinę jako coś, co pozostanie przewiną po kres czasu i nigdy nie zostanie zmażane (*crimen immortale, inexipiable*); podobnie ujmują rzecz teolodzy, mówiąc o ciężkim grzechu, dla którego nie masz przebaczenia ani na tym, ani na tamtym świecie” (Kant 2005: 166).

### /// 8.

To właśnie nieuzasadnione nakładanie się na siebie osoby i rzeczy jest tym, co Hegel kwestionuje w Kantowskiej kategorii praw rzeczowo-osobowych, w obrębie polemiki, której podstawowym przedmiotem jest całość ram prawnych pochodzenia rzymskiego. Za zamieszaniem (przypisywanym Kantowi) między prawami, które dotyczą stosunków substancjalnych i prawami odnoszącymi się do czysto abstrakcyjnej osobowości, Hegel dostrzega podział na osoby *sui iuris* i osoby *alieni iuris*, z których te ostatnie składają się ku porządkowi rzeczy: „U Kanta są stosunki rodzinne całkowicie prawami **osobowymi** o charakterze **rzeczowym**. Rzymskie prawo osobowe nie jest przeto prawem osoby jako takiej, lecz przynajmniej osoby w jej **szczegółowości**” (Hegel 1969: 61). U podstaw tej krytyki – skierowanej

również wobec Savigny'ego (zob. Schiavone 1984) – stoi Hegłowska uniwersalizacja idei osoby, skondensowana w etycznym imperatywie: „bądź osobą i uznawaj drugich jako osoby” (Hegel 1969: 58). Wbrew rzymskiemu przymusowi uzależniania osobistej autonomii od posiadania określonego statusu – statusu *patres* – Hegel rozszerza ją na wszystkie istoty ludzkie zgodnie z perspektywą emancypacyjną, która uogólnia praktyczną realizację wolności.

Sprawy nie są jednak tak proste – zarówno odnośnie do związku z prawem rzymskim, jak i tym bardziej, w odniesieniu do tego, co z niego wynika dla konceptualizacji kategorii osoby (Ritter 1969). Co do pierwszego należy pamiętać, że wyraźna polemika Hegla z *ius* nie wyklucza przyjęcia jego pojęciowego leksykonu, często za pośrednictwem *Elementa iuris civilis* Heinecciusa. Rzeczywiście w pewnym sensie można powiedzieć, że generalizuje go w obrębie związków międzyludzkich. To, co filozof odrzuca w rzymskiej kategorii osoby, to włączanie w nią istot ludzkich pozbawionych jakiegokolwiek statusu prawnego, a przez to porównywalnych z rzeczą:

Według bezprawnego i nieetycznego określenia zawartego w prawie rzymskim dzieci były dla ojca **rzeczami**, a ojciec był tym samym w prawnym posiadaniu swych dzieci [...]. Dokonało się tu więc jakieś – ale zupełnie bezprawne – połączenie określeń rzeczy i nie-rzeczy. (Hegel 1969: 63)

Dla Hegla, inaczej niż dla prawników *ancien régime*, którzy wciąż różnią *persona* i *homo*, każdy człowiek – niezależnie od pochodzenia czy stanu – jest, jako taki, osobą:

Kulturze, **myśleniu** jako świadomości jednostki w formie ogólności, właściwe jest ujmowanie Ja jako osoby **ogólnej**, w której **wszyscy** są identyczni. **Człowiek ma takie znaczenie, ponieważ jest człowiekiem**, a nie dlatego, że jest żydem, katolikiem, protestantem, Niemcem, Włochem itd. (Hegel 1969: 207)

Wystarczy naturalny status, aby nadać mu pełną osobowość, tak aby nikt nie był z niej z zasady wykluczony. Ale krytyka prawa rzymskiego przez Hegla wydaje się dotyczyć nie tyle definicji zdolności prawnej, ile dostępu do niej. Prawdą jest, że w przeciwieństwie do Kanta nie rozumie on przez posiadane dobra innych osób, lecz jego analiza pozostaje pod wpływem konstytutywnej relacji między prawem a własnością do tego stopnia, że

zdaje się ona archetypem wszystkich innych praw cywilnych. To tak, jakby w perspektywie heglowskiej wszyscy obywatele byli *patres* – uczynieni takimi przez posiadanie *res*, które mogą być używane, wymieniane lub sprzedane. Osobowość prawna pokrywa się ze zdolnością majątkową właścicieli. Upoważnia do niej właśnie własność (*Eigentum*) – niekoniecznie czegoś, ale jako abstrakcyjna możliwość posiadania. To właśnie poprzez nią ludzie nawiązują ze sobą relacje na poziomie prawa: „Osoba, odróżniając siebie od siebie [samej], odnosi się do pewnej **innej** osoby i to mianowicie [w ten sposób], że obie osoby mają wzajemnie dla siebie istnienie tylko jako właściciele” (Hegel 1969: 60).

Aby zrozumieć cały ruch myśli heglowskiej, należy spojrzeć na relacje między osobą a własnością także z innej strony. Tak jak osobowość zakłada własność, tak ta z kolei jest ograniczana i niejako zawarta w osobowości. Jeśli Hegel jest daleko od Kanta, jest jeszcze dalej od Locke’a – do stopnia, w którym jego filozofia, widziana z perspektywy społeczeństwa obywatelskiego, a tym bardziej państwa politycznego, może być rozumiana jako swego rodzaju hamulec przed pełnym wdrożeniem indywidualizmu posiadaczy. Własność prywatna [oryg. *appropriazione privata*], kluczowa dla części o abstrakcyjnym prawie, osiąga w rzeczywistości rodzaj relatywizacji w sferze wobec niego nadrzędnej etyki, która klasyfikuje je w swoim obrębie jako rzecz nieuniknioną, ale zdawkową.

Jeśli – w skrócie – własność definiuje osobowość od samego początku, to ta uwzględnia ją w swoim horyzoncie znaczeniowym. Niemniej w swego rodzaju ciągłym przewrocie dialektycznym ostatecznie potwierdza to centralną pozycję posiadania, ponieważ osoba jest sama w sobie wynikiem najpełniejszego z zawłaszczeń – to znaczy samej siebie (Xifaras 2004: 63–79). Tylko posiadając siebie w pełni, można stać się osobą. Hegel wyróżnia dwa rodzaje zawłaszczenia: jeden zewnętrzny, dotyczący posiadanych rzeczy jako majątku, i drugi wewnątrz samej osoby, odnoszący się do własnych aspektów cielesnych i intelektualnych, takich jak życie, ciało, idee, talenty czy przekonania religijne. Podczas gdy pierwsze charakteryzuje się pełnym panowaniem bez ograniczeń, drugie jest objęte pewnymi restrykcjami, takimi jak na przykład pewien stopień niezbywalności. Na przykład autor książki, będąc właścicielem własnych idei, nie może ich odrzucić, nawet jeśli przekazuje je wydawcy. Ogólnie rzecz biorąc, własności wewnętrzne mogą zostać oddane, to znaczy uzewnętrznione, uczynione użytecznymi dla innych, jedynie jeśli nie narusza to interesów osoby, do której pierwotnie należą. Nie zmienia to faktu, że mimo tych ograniczeń oba stosunki osoby – do rzeczy i do samej siebie – odsyłają do kategorii zawłaszczenia,

która pozostaje logiczną osią, wokół której kręci się cały dyskurs. Rzeczywiście Hegel zwraca uwagę, że podczas gdy zawłaszczenie rzeczami nie jest nigdy całkowite – ponieważ opierają się one pełnemu przyswojeniu przez podmiot – dzieje się tak przy samozawłaszczeniu, które w swojej pełni jest zatem najdoskonalszą formą własności i modelem każdej innej. W ten sposób sytuuje się ono w punkcie przecięcia, a nawet lepiej – w obszarze nakładania się na siebie rzymskiego prawa majątkowego i nowoczesnego indywidualizmu posiadaczy. Jedno przenika i zarazem zmienia granice drugiego, co daje efekt radykalnej przemiany semantycznej. Ta dynamika pojęciowa wynika z faktu, że Hegel porusza się jednocześnie na dwóch poziomach procesu samoustanawiania się ducha.

Jeżeli z punktu widzenia prawa prywatnego, które uznaje on za abstrakcyjne, paradygmat własnościowy osoby jest jedynym sposobem nawiązywania relacji między ludźmi, to z perspektywy społeczeństwa obywatelskiego reprezentuje on jedynie częściowy i nieadekwatny sposób patrzenia na tę sferę życia, ponieważ pozostaje obojętny na konkretne potrzeby, które wymykają się sieciom systemu prawnego. Ten ostatni, będąc ograniczonym do prywatnoprawnego leksykonu kontraktu, użycia i odstąpienia rzeczy, pozostawia poza swoimi granicami wszelkie relacje substancjalne. Tak naprawdę nie chodzi tylko o to, że w społeczeństwie opartym na prostych relacjach własnościowych każda jednostka jest oddzielona od innych, ale przede wszystkim o to, że jest oddzielona od siebie samej. Jak w doskonały sposób ujmuje to Hegel, dyspozytyw osoby dzieli podmiotowość na dwie części, z których jedna stanowi przedmiot zewnętrzny względem drugiej:

Osobowość zaczyna się dopiero tutaj, gdyż podmiot nie ma tutaj wyłącznie samowiedzy o sobie w ogóle jako o Ja konkretnym, w jakiś tam sposób określonym, lecz przeciwnie – ma samowiedzę o sobie jako o całkowicie abstrakcyjnym Ja, w którym wszelka konkretna ograniczoność i ważność została zanegowana i jest nieważna. W osobowości zawarta jest przeto wiedza o **sobie** jako o **przedmiocie**... (Hegel 1969: 58)

W tym sensie, określonym przez *ius* rzymskie i przyjętym przez tradycję prawną, która – przynajmniej z tego punktu widzenia – sięga Kanta, na sformalizowanym horyzoncie osoby znowu pojawia się płaska sylwetka rzeczy. Jeśli to właśnie zawłaszczona lub możliwa do zawłaszczenia rzecz jest tym, co łączy jednostki w obrębie prawa, to znaczy, że wszystkie związki, którym nadaje ona wyraz, zostają u podstaw zreifikowane. Jak już zosta-

lo powiedziane w *Fenomenologii*, dla Hegla „Ogólność rozbita na atomy absolutnie licznych indywiduów, ten umarły duch, jest **równością**, w której **wszyscy** mają znaczenie jako **każdy** [z osobna], jako **osoby**” (2002: 310). Dalekie od odróżniania się od rzeczy osoby pozbawione unikalnej podmiotowości i idealnie ujednoczone popadają w tę samą nierozróżnialność co rzeczy. Trudno odnaleźć w nowoczesnej tradycji filozoficznej przejawy takiej precyzji krytycznej. Ustanowiona w punkcie przecięcia z rzeczą rzymska kategoria osoby traci kontakt zarówno z życiem indywidualnym, jak i powszechnym:

prawo osoby nie jest związane ani z jakimś zamożniejszym czy też obdarzonym większą władzą istnieniem jednostki jako takiej, ani też z jakimś ogólnym żywym duchem, lecz raczej z czystym Jednym jej abstrakcyjnej rzeczywistości, czyli z nią jako samowiedzą w ogóle. (Hegel 2002: 311)

W ramach prawnego dyspozytywu osoby zasada Jednego nosi w sobie trwale ślady nieredukowalnej dwoistości. Cały ustrój rzymski, któremu Hegel słusznie przypisuje prawne wynalezienie osoby, jest przez niego połączony z rozdarciem między, odnoszącą siebie do siebie samej, punktowością jednostki i absolutnością, równie abstrakcyjną, bezgranicznej władzy. Nie zestawiając logiki partykularnego interesu z tą interesu powszechnego, osoba ostatecznie nieodwracalnie przeciwstawia się obu. A zatem – mówi Hegel – „określenie jakiejś jednostki jako **osoby** jest wyrazem pogardy” (2002: 312).

Nie jest to jednak jego ostatnie słowo – nawet w *Zasadach*. Jak zawsze w jego potężnej maszynie dialektycznej także koncepcja osoby, zdekonstruowana w efekcie zdwajania i uabstrakcyjniania, zostaje odzyskana na innym poziomie dyskursu, który nie ma negować tego wcześniejszego, ale wpisać go w inny porządek argumentów. Na tym nowym poziomie analizy, odnoszącym się do sfery etyki, pojęcie osoby, początkowo zamknięte w formalizmie abstrakcyjnego prawa, wypełnia się życiodajnymi sokami w instytucjach społeczeństwa obywatelskiego, takich jak rodzina czy korporacja, połączonych w jeszcze bardziej wyraźnym kręgu państwa. Dopiero gdy jednostki – zamiast udawać, że współtworzą organizm polityczny na podstawie arbitralnej umowy – postrzegają siebie jako jego wewnętrzne wyrazy, mogą przełamać barierę, która oddziela je od samych siebie przez własnościowe powiązanie z rzeczą. W obrębie tej szerszej perspektywy kategoria osoby traci formalno-abstrakcyjną charakterystykę, którą utrzy-

mywała w sferze prawa prywatnego, zyskując inne znaczenie. Nie chodzi o figurę – uzyskaną przez nowoczesną tradycję prawną – „osoby moralnej”, zamkniętej przez Hegla w sferze przedpaństwowej, ale o samą osobowość państwa, rozumianą jako przesłanka i ostateczny cel procesu realizacji Ducha. Jak wiemy, rozumienie państwa jako osoby sięga tradycji myślowej, która najbardziej wpływowego teoretyka odnajduje w Hobbesie dzięki rozwinięciu przez niego kategorii suwerenności. Ale podczas gdy Hobbes, choć za cenę już wspomnianych antynomii, próbuje wyprowadzić ją z dobrowolnej umowy poddanych przez mechanizm autoryzacji, Hegel podkreśla w niej element autonomii.

To tak, jakby wbrew sztucznej współczesnej logice akcentował naturalistyczne cechy suwerena w sposób, który dąży do odizolowania go nie tylko od jego poddanych, lecz także innych organów państwa. Osoba w obrębie wymiaru państwowego nie odnosi się ani do instytucjonalnej funkcji, ani do procedury reprezentacji, ale do indywidualnej figury suwerena, rozumianej w konkretności jego fizycznej obecności:

Ale **prawdą** osobowości i podmiotowości, jako czegoś nieskończonego, odnoszącego siebie do siebie samego, i to ich prawdą najbliższą, bezpośrednią, jest jednak następnie wyłącznie tylko osoba, podmiot dla siebie istniejący, to zaś, co istnieje dla siebie, jest również czymś bezwzględnie **jednym**. Osobowość państwa ma rzeczywistość tylko jako **osoba, jako monarcha**. (Hegel 1969: 275)

Jak wiemy, te fragmenty ostatniej części *Zasad* podlegają różnym interpretacjom, również dlatego że same były przekształcane, w tonie i argumentacji, w szkicach poprzedzających i następujących po wersji oddanej do druku. Nie ma wątpliwości, że także z powodów politycznych w tej ostatniej Hegel akcentuje elementy absolutystyczne, filtrowane i niuansowane w innych cyklach lekcji, gdy mowa o relacjach między różnymi władzami, zgodnie z bardziej dynamicznym i zrównoważonym aparatem konstytucjonalnym. Pozostaje jednak faktem, że właśnie poprzez kategorię osoby autor nadaje własnemu dyskursowi wyraźny ton teologiczno-polityczny (Achella 2010). To tak, jakby potrzeba złożenia na nowo rozszczępionego paradygmatu osoby prawnej skłoniła go do ustanowienia go w kluczu mocno monistycznym, przeciwstawiając go, jako pojedynczy nadrzędny punkt, reszcie obrazu. Krótko mówiąc, by uleczyć rozłam między człowiekiem a osobą, zamiast czynić z każdego człowieka osobę, jak ogłasza wbrew prawu pochodzenia rzymskiego, Hegel zastrzega konkretną osobowość decyzyjną

dla jednego człowieka, odizolowanego od reszty ludzi, których reprezentuje. Również z tego punktu widzenia wydaje się on lokować bliżej Hobbesa niż Rousseau – nie dlatego, że neguje jakąkolwiek ideę suwerenności ludu, ale dlatego, że przypisuje monarsze wymiar naturalistyczny, który stawia go w sytuacji konkurowania z innymi suwerennymi jednostkami zgodnie z nagim prawem samozachowawczym:

Dlatego też monarcha zostaje w sposób istotny określony jako **to oto** indywiduum, abstrahując od wszelkiej innej treści, to oto zaś indywiduum ma w bezpośredni, przyrodzony sposób sobie przeznaczoną godność monarchy przez sam fakt fizycznego **urodzenia**. (Hegel 2002: 279)

Temu przyrodzonemu prawu odpowiada władza decyzyjna, „która wszystko, co szczegółowe, znosi w prostej jaźni, kładzie kres ważeniu przeciwnych racji, między którymi można zawsze wahać się w tę czy drugą stronę, **zamyka je konkluzją**: «Ja chcę» i zapoczątkowuje w ten sposób wszelkie działania i wszelką rzeczywistość” (Hegel 2002: 275). Nie może więc dziwić, że natychmiastowa konkretyzacja suwerennej woli w prawomocnej rzeczywistości skłania Hegła do porównania jej mechanizmu z dowodem ontologicznym na istnienie Boga, z którym dzieli „to samo przechodzenie absolutnego pojęcia w byt” (2002: 279). Motywacja podana przez niemieckiego myśliciela jako uzasadnienie przejścia semantycznego z obszaru prawa do teologiczno-politycznego polega na tym, że podczas gdy intelekt opiera się na powiązaniach przyczynowych typu dedukcyjnego, koncept monarchy nie może zostać wydedukowany, ponieważ „jest czymś, co **bezwzględnie zaczyna od siebie**. Najbardziej przeto odpowiada temu pogląd, który uważa prawo monarchy za oparte na autorytecie Boskim, gdyż zawarty jest w tym moment jego nieuwarunkowania” (Hegel 2002: 275). To, że w kolejnych wersjach Hegel unika tego apologetycznego argumentu, nie przekreśla wewnętrznej potrzeby, ze względu na którą na koniec swojej nowoczesnej przypowieści paradygmat osoby wydaje się powracać do swojej pierwotnej matrycy teologicznej.

/// 9.

Jeśli wątek suwerennego paradygmatu w teologii politycznej Hegła zostaje ostatecznie rozstrzygnięty u Carla Schmitta, to u źródeł tego, co określa się mianem bioetyki liberalnej, jawi się utilitaryzm Jeremy’ego Benthama



i Johna Stuarta Milla. To, że zamiast „teologii politycznej” mogłaby się nazywać właściwie „teologią ekonomiczną”, nie zmienia zbytnio istoty rzeczy, ponieważ począwszy od Tertuliana, dyspozytyw teologiczno-polityczny osoby przyjmuje leksykon oikonomii, aby wskazać panowanie Boskie nad ludźmi. Zarazem jednak jeśli uznamy Petera Singera i Hugona Tristrama Engelhardta za najistotniejszych przedstawicieli tego nurtu, to uderzające stanie się, że za odniesieniami do Locke’a, Kanta i Milla pojawiają się figury i kategorie zaczerpnięte bezpośrednio z prawa rzymskiego. W przeciwieństwie do chrześcijańskiej zasady świętości życia w rzeczywistości personalizm liberalny odnosi się nie tylko do współczesnych autorów, ale też do horyzontu poprzedzającego chrześcijaństwo, w którym życie ludzkie nie jest uznawane za wartość nadrzędną:

Jeśli powrócimy do źródeł zachodniej cywilizacji, do czasów greckich lub rzymskich, odkryjemy, że bycie członkiem *homo sapiens* nie było wystarczające, aby zapewnić ochronę życia. Nie szanowano życia niewolników czy innych „barbarzyńców”; a nawet wśród samych Greków i Rzymian niemowlęta nie miały automatycznego prawa do życia. Grecy i Rzymianie zabijali zdeformowane lub słabe niemowlęta, wystawiając je na działanie żywiołów. (Singer 2000: 102)

Jeśli chodzi o Engelhardta, odniesienie do *ius personarum* jest jeszcze bardziej wyraźne. By podtrzymać tezę, że dzieci są absolutną własnością rodziców, odwołuje się on oczywiście do paradygmatu własnościowego Locke’a i prawa osobistego Hegla, ale przedstawiając je jako kontynuację jednej myśli wraz z *Instytucjami* Gajusza, z których cytuje fragment (I.67), wedle którego „jeśli złapiemy dzikie zwierzę, ptaka lub rybę, to, co w ten sposób schwytamy, niezwłocznie staje się nasze i pozostaje nasze, dopóki pozostaje pod naszą kontrolą” (Engelhardt 1996: 157). W ten sam sposób – kontynuuje autor, używając sformułowania jeszcze bliższego leksykonowi rzymskiemu – „Dzieci tak długo, jak pozostają nieusamodzielnione i nie są w stanie wyjść i same się utrzymać, pozostając w rękach rodziców, są po części posiadane (lub, aby przywołać starożytne rzymskie określenie, pozostają *in manu* lub w rodzicielskim *potestas*)” (Engelhardt 1996: 156).

Gdy przypomnimy sobie, że rzymscy *patres* mogli rozporządzać zyciami swoich dzieci, szczególnie jeśli były zdeformowane, analogia z zasadami bioetycznymi naszych autorów staje się wręcz zaskakująca. To tak, jakby oni, pokonując wstecz nowoczesną filozofię moralną, o której również mówią, że chcieliby ją doprowadzić do końca, cofnęli się do samego

źródła dyspozytywu osoby wraz z hierarchicznymi i wykluczającymi tego skutkami. To, co łączy Singera i Engelhardta z semantyką pochodzenia rzymskiego, a tym samym oddala ich od tradycji prawa naturalnego, która próbowała zjednoczyć osobę i człowieka, to przywrócenie ich wyraźnego rozróżnienia. Mało tego – dla nich nie wszystkie osoby są ludźmi, o czym świadczy możliwość przypisania cech osobowych postaciom mitologicznym czy fantastycznym, ale też nie wszyscy ludzie są osobami. Niektórzy z nich ograniczają się do przynależności do żywego gatunku *homo sapiens*, nie wchodząc jednak na wyższy poziom osobowości. Jeśli jak utrzymuje Locke, cechami tej ostatniej są racjonalność, samoświadomość i poczucie moralności, oczywiście jest, że nie wszyscy ludzie są nimi obdarzeni w tym samym stopniu. Ponadto cechy te mają znacznie krótszy czas trwania niż cały okres życia biologicznego – w tym sensie, że pojawiają się na pewnym etapie dorastania i osłabiają się, ostatecznie znikając, często na długo przed śmiercią: „osoby, w ścisłym tego słowa znaczeniu, powstają dopiero pewien czas, przypuszczalnie lata, po narodzinach i prawdopodobnie przestają istnieć jakiś czas przed śmiercią organizmu” (Engelhardt 1996: 240). Osobowość w swojej najpełniejszej formie, to znaczy w pełni świadomej, osiąga szczyt tylko u ludzi w dobrym zdrowiu, po nie takim krótkim okresie utajenia i przed nieuchronną fazą zamglenia.

W tym sensie porównanie z prawem rzymskim jest nieuniknione. Podobnie jak w Rzymie w uniwersum Singera i Engelhardta relacje między ludźmi są modulowane i naznaczone szeregiem ruchomych progów, opartych na różnych wskaźnikach osobowości. Stąd malejąca skala, która przebiega od osób w pełnym tego słowa znaczeniu do osób potencjalnych (jak dzieci w młodym wieku), semi-osób (jak starcy, którzy nie są już sprawni fizycznie i mentalnie), nie-osób (jak śmiertelnie chorzy) aż do anty-osób (to znaczy głupców umieszczonych przez Singera w stosunku do jednostek inteligentniejszych w tej samej relacji, jaka istnieje między zwierzęciem a normalnym człowiekiem). Szokujące jest, jak raz jeszcze, z coraz większą siłą wykluczającą, paradygmat osoby powoduje depersonalizację tych, których miażdży na zewnętrznych marginesach kategorii:

Osoby są kluczowe dla pojęcia moralności. Tylko osoby mają problemy i obowiązki moralne. Sam świat moralności jest wytwarzany przez osoby. Problem polega na tym, że [...] nie wszyscy ludzie są osobami w ścisłym znaczeniu bycia podmiotami moralnymi. Niemowlęta nie są w tym sensie osobami. Bardzo starzy i bardzo

poważnie lub głęboko upośledzeni ludzie nie są osobami w ten, bardzo ważny i kluczowy, sposób. (Engelhardt 1996: 239)

Z tej strony wylania się realny związek, który – przynajmniej w tym rodzaju „bioetyki” – wiąże w jednym węźle teologiczno-politycznym etykę i życie biologiczne w sposób, który chcąc wyprowadzić z tej pierwszej definicję tego drugiego, czyni z niego jej założenie. Naturalnie w ramach tego niezwykle wykluczającego projektu nie-osoby ludzkie – ci, którzy jeszcze nimi nie są lub już nimi nie są – pozostają w dyspozycji osób, które jednocześnie opiekują się nimi i decydują o ich losach. Wobec nich – jednostek przynależących do gatunku *homo sapiens*, ale wykluczonych z grona osób – te ostatnie mają z pewnością obowiązek miłosierdzia, również ze względu na naturalną wewnątrzgatunkową sympatię, która jednak ma precyzyjną granicę, poza którą jest bezużyteczna i przynosi skutki przeciwnie do zamierzonych. Oczywiście umiejscowienie tej granicy, jak zresztą przypisanie „wskaźnika człowieczeństwa”, przysługuje jedynie „prawdziwym” osobom – jedynym arbitrom losów zdepersonalizowanych istot ludzkich.

Poza subiektywnym miłosierdziem osób wobec tych istot ludzkich istnieje jednak obiektywne kryterium, ustanowione przez model utylitarystyczny, które radykalnie ogranicza, teoretycznie nieskończoną, sferę uniwersalizmu kantowskiego. O ile dla Kanta żaden człowiek nie może być traktowany przez kogokolwiek innego jako środek, o tyle w przypadku utylitarystyki bioetycznej można by powiedzieć, że nikt nie może być traktowany jako cel – to znaczy, że wszyscy są częścią sieci wzajemnego wykorzystania. Aby być utrzymywanymi i chronionymi przez osoby, nie-osoby nie mogą naruszać równowagi między kosztami a korzyściami na rzecz tych pierwszych. Tymczasem na poziomie globalnym, w odniesieniu do którego wzrost liczby potencjalnych osób szkodzi ciągle tym już osobami będącymi, zmuszonymi do dzielenia się swoimi zasobami:

Rozważania na temat konsekwencji przeludnienia mogą prowadzić do racjonalnej konkluzji, że najlepiej byłoby, gdyby nie było więcej osób, które należy wyżywić, otoczyć opieką i szanować. Ponadto można dojść do wniosku, że pewnego rodzaju osoby, jak te z poważnymi fizycznymi lubi umysłowymi upośledzeniami, mogą stwarzać szczególnie poważne zobowiązania moralne, których najlepiej byłoby unikać. (Engelhardt 1996: 142)

Ale nawet w przypadku jednostek już żyjących można stwierdzić deficyt zysków względem kosztów. Ponieważ zgodnie z modelem utylitarystycznym, szczęście – podobnie jak ból – oblicza się przy użyciu ogólnych kategorii – w tym sensie, że wyprowadza się je z sumy pojedynczych szczęść – narodziny ułomnego lub zdeformowanego dziecka mogą uniemożliwić kolejne: pojawienie się tego normalnego. To już jest powód, aby udaremnić każdy poród, który podejrzewa się o krzywdzenie wraz z dzieckiem tych, którzy muszą zapewnić mu utrzymanie. Jeśli jednak to rozumowanie dotyczy jeszcze nienarodzonych, zezwalając na masową praktykę aborcyjną, jak dzieje się to w Chinach czy na Tahiti, dlaczego nie miałyby to dotyczyć także już żyjących? „Nie rozumiem, dlaczego ktoś miałby bronić poglądu, że płód może być «zastąpiony» przed narodzinami, ale niemowlę już nie. Nie ma też żadnej innej kategorii, innej niż żywotność, która mogłaby lepiej oddzielić płód od niemowlęcia” (Singer 2000: 146). Kryterium różnicujące, kontynuuje autor, mogłaby stanowić, zgodnie z podejściem Locke’a, obecność samoświadomości. Tyle że ona w rzeczywistości nie występuje ani u płodu, ani u noworodka. Żadne z nich nie jest w stanie pojąć siebie jako odrębnego bytu, wyobrażonego w przyszłości wraz ze swoim konkretnym planem życiowym, tak aby uczynić jego eliminację moralnie potępialną. Oczywiście gdyby niemowlę było przynajmniej w stanie bać się własnej śmierci – przyznaje Singer – można by znaleźć etyczny powód, aby zostawić je przy życiu, nawet jeśli okazałoby się to nieekonomiczne. Ale to właśnie można wykluczyć:

Tylko istota będąca w stanie postrzegać siebie jako istniejącą w czasie może obawiać się śmierci i wiedzieć, że jeśli ludzie mogą być bezkarnie zabijani, jej życie także może być zagrożone. Ani niemowlęta, ani zwierzęta niebędące ludźmi, nie potrafiąc postrzegać siebie jako istniejących w czasie, nie mogą obawiać się własnej śmierci. (Singer 2000: 176)

Stąd wniosek, że jeśli ochrona życia ludzkiego jest dobra i rzeczywiście moralnie konieczna, to nie dotyczy to ludzi, którzy jeszcze nie lub już nie są osobami. Jedynym środkiem ostrożności, który według autora należy przyjąć, jest upewnienie się, że eliminowana istota ludzka nie cierpi lub że jej cierpienie jest mniejsze niż korzyść z jej śmierci dla niej samej i dla społeczeństwa – dlatego też „obowiązkiem będzie po prostu upewnienie się, że dobro, do którego się dąży, takie jak uniknięcie narodzin dziecka

z zespołem Downa, będzie przeważało nad złem wynikającym z bólu zabijanego zwierzęcego organizmu” (Engelhardt 1996: 144).

Trudno byłoby znaleźć równie wyraźny przykład przeplatania się teologii politycznej i teologii ekonomicznej między teo-bio-ekonomią i teo-bio-polityką obróconą w tanatopolitykę. Tu ekonomia to nie tylko zarządzanie poprzez pośrednika światem ludzkim przez władzę boską, jak w starożytnej oikonomii zbawienia Ojców Kościoła. To raczej horyzont, w którym mieszczą się wszystkie relacje międzyludzkie, z wyjątkiem części wykluczonej ze sfery *bios*, przygniecionej nagim *ζοε*. To wygoda ekonomiczna decyduje o liczbie i statusie tych, którzy mogą być „oszczędzeni” – w podwójnym sensie tego słowa: ekonomicznym i militarnym. Ale tym, co ustala próg wykluczenia w tej ekonomii *bios*, jest – jak w archaicznym rzymskim prawie – suwerenna władza życia i śmierci, sprawowana przez *patres* nad wszystkimi istotami *alieni iuris*. Naturalnie taki rezultat nie tylko wykracza poza intencję etyczną, która kieruje autorami, ale też przeciwstawia się jej u podstaw.

Nie przez przypadek Singer wielokrotnie czuł potrzebę potwierdzenia swojego dystansu do eugenicznych praktyk nazizmu, które często pojawiały się w analizach jego perspektywy. Ta potrzeba wyjaśniania jest już jednak symptomem obiektywnej, choć nieświadomej relacji, na którą pozwala właśnie dyspozytyw osoby, który najbardziej ze wszystkich powinien był unikać jakichkolwiek porównań z nimi. Przywrócony w połowie XX wieku, właśnie w odpowiedzi na nazistowskie próby zredukowania ludzkiego doświadczenia do nagiej biologii, ostatecznie nieświadomie odtwarza, przynajmniej konceptualnie, niektóre założenia tanatologiczne. Jest to kolejny dowód na przesunięcie się perspektywy paradygmatu z natury narażonego na obrócenie się w swoje przeciwieństwo. Punkty zbieżności, a przynajmniej możliwego pokrywania się, z tanatopolityką nazistowską są zasadniczo dwa. Pierwszym z nich jest koncepcja „życia niewartego przeżycia”, znana już niestety w Niemczech lat 20. i zaciekle stosowana w następnej dekadzie. Zarówno Singer, jak i Engelhardt robią z niej duży użytek w swoich tekstach, z pewnością nie odnosząc się do tych zawstydzających precedensów. Jednak to właśnie milczenie pod ich adresem jest tym, co jeszcze bardziej uwidocznia, nie tylko leksykalną, bliskość z nimi. Gdy Singer podkreśla różnicę między własną koncepcją „życia niezasługującego na bycie przeżytym” a tą nazistowską – „życia niewartego przeżycia” (2000: 155) – w tym sensie, że tylko ta pierwsza należyście uwzględniałaby potrzeby podmiotu, o którym mowa – nie zdaje sobie sprawy z tego, że naziści głosili ten sam zamiar, posuwając się do żądania

śmierci od niektórych osób niepełnosprawnych. Problemem ewidentnie nie jest ustalanie, kto nadaje kolejność śmierci, lecz uprzednie wykluczenie z kręgu osób istot ludzkich zawczasu sprowadzonych do niższej rangi antropologicznej czy wręcz zoologicznej.

To właśnie częściowe rozróżnienie między antropologią a zoologią, obecne w bioetyce liberalnej Singera i Engelhardta, jest drugim wątkiem łączącym ją z nazistowską biokracją. Jak wiadomo, animalistyczne stanowisko obu z nich – samo w sobie nie tylko akceptowalne, lecz również zaawansowane moralnie – przewiduje zrównanie kondycji zwierząt z kondycją ludzką. Bezwarunkowa dominacja ludzi nad zwierzętami, przeznaczonymi przez nich do konsumpcji i intensywnej eksploatacji, jest przez autorów uznana za kolejne dziedzictwo kultury chrześcijańskiej, które należy odrzucić: „To, czy istota jest, czy nie jest, członkiem naszego gatunku, samo w sobie nie ma większego znaczenia dla niesłuszności zabicia jej niż to, czy jest ona członkiem naszej rasy, czy nie” (Singer 2000: 122). Nadejście dzień, w którym sposób, w jaki wciąż dzisiaj traktujemy zwierzęta, zostanie porównany w swoim morderczym natężeniu do niektórych aspektów nowoczesnych ludobójstw. Inny problem powstaje, gdy aby porównać kondycję zwierzęcą z ludzką, zamiast wywyższać niektóre rodzaje zwierząt do rodzaju ludzkiego, sprowadza się niektórych ludzi do poziomu zwierzęcia. Utrzymywanie, że „status moralny dorosłych ssaków, *ceteris paribus*, byłby wyższy niż ten ludzkich płodów lub niemowląt” (Engelhardt 1996: 253) lub że w wysoko zaludnionych krajach „inwestowanie w badania mające na celu ratowanie ssaków, które nie są ludźmi, ma większe znaczenie” (Engelhardt 1996: 257) względem tych nad ludzkimi chorobami, ma konkretne konsekwencje. Bez zauważenia, że również przywódcy nazistowscy, począwszy od Hitlera, byli zdecydowanymi animalistami, podczas gdy utrzymuje się, że „z pewnością będą jakieś nieludzkie zwierzęta, których życia, według wszelkich standardów, są bardziej wartościowe niż życia niektórych ludzi” (Singer 2000: 41), przekracza się granicę między człowiekiem a zwierzęciem, ale jedynie po to, aby stworzyć inną, równie wykluczającą, w obrębie samego gatunku ludzkiego. W tym momencie zwierzę, raczej niż naszym przodkiem czy „podobnym” do nas, staje się klinem, który wbija się między grupy ludzi, część z nich przyjmując do grona osób, innych wyrzucając poza jego obręb. Jak nigdy dotąd gatunek ludzki zostaje podzielony na dwie asymetryczne części, z których jedna twierdzi, że reprezentuje go w całości, spychając drugą do granic nicości.

*Przełożyła Małgorzata Król*

Bibliografia:

/// Achella S. 2010. *Rappresentazione e concetto. Religione e filosofia nel sistema hegeliano*, La Città del Sole.

/// Alexandre J. 2001. *Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Beauchesne.

/// Arquillière H.X. 1934. *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Âge*, J. Vrin.

/// Balibar É. 1998. *Introduction*, [w:] J. Locke, *Identité et la différence. L'invention de la conscience*, Seuil, s. 9–101.

/// Balibar É. 2004. *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, red. B. Cassin, Le Seuil, s. 1233–1254.

/// Boniolo G. 2010. *Homo, caput persona. La costruzione giuridica dell'identità nell'esperienza romana*, [w:] *Persona e diritto: trasformazioni della categoria politica fondamentale*, red. A. Corbino, M. Humbert, G. Negri, U. Vincenti, Pavia University Press.

/// Braun R. 1962. *Deus Christianorum, Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Presses Universitaires de France.

/// Cricenti G. 2008. *Persona, soggetto e corpo*, [w:] tegoż, *I diritti sul corpo*, Jovene, s. 35.

/// Crignon P. 2007. *L'altération du christianisme. Hobbes et la Trinité*, Les Études Philosophiques.

/// Corbino A., Humbert M., Negri G., red. 2010. *Homo, caput, persona*, IUSS Press.

/// Cormier P. 2007. *La fondation augustinienne de la personne*, „Les Études Philosophiques”, nr 2, s. 147–162.

/// De Belloy C. 2007. *Personne divine, personne humaine selon Thomas d'Aquin: l'irréductible analogie*, „Les Études Philosophiques”, nr 2, s. 163–181.

/// De la Boétie É. 1997. *Discours de la servitude volontaire*, Mille et une nuits.

/// De la Boétie É. 2011. *Discours de la servitude volontaire*, P. Flores d'Arcais.

/// De Libera A. 2007. *Archéologie du sujet*, t. 1: *Naissance du sujet*, Vrin.

/// De Libera A. 2008. *Archéologie du sujet*, t. 2: *La quête de l'identité*, Vrin.

- /// Descartes R. 2001. *Medytacje o piernszej filozofii*, tłum. M. Ajdukiewicz, K. Ajdukiewicz, Wydawnictwo Antyk.
- /// Drobner H.R. 1986. *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel „una persona“*, Philosophia Patrum.
- /// Engelhardt H.T. 1996. *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press.
- /// Essay F. 1992. *Le vocabulaire de la personne*, [w:] *Hobbes et son vocabulaire. Etudes de lexicographie philosophique*, red. Y.C. Sarka, Paris 1992.
- /// Gaius. 2003. *Gai institutiones = Instytucje Gajusa: tekst i przekład*, z jęz. łac. tłum., wstępem i uwagami opatrzył W. Rozwadowski, Ars boni et aequi–Przedsiębiorstwo Wydawnicze Władysław Rozwadowski.
- /// Gilson É. 1943. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, J. Vrin.
- /// Harnack A. von. 1932. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, J.C.B. Mohr.
- /// Hegel G.W.F. 1969. *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, PWN.
- /// Hegel G.W.F. 2002. *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Nowicki, Fundacja Aletheia.
- /// Hobbes T. 1839–1845. *Leviathan*, [w:] *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth*, t. 3, s. 148.
- /// Hobbes T. 1956. *O człowieku*, [w:] tegoż, *Elementy filozofii*, t. 2, tłum. C. Znamierowski, PWN, s. 3–176.
- /// Hobbes T. 2009. *Leviatan*, tłum. C. Znamierowski, Fundacja Aletheia.
- /// Hobbes T. 2017. *The Elements of Law Natural and Politic*, [w:] *Three-Text Edition of Thomas Hobbes's Political Theory. The Elements of Law, De Cive and Leviathan*, red. D. Baumgold, Cambridge University Press, s. 196–205.
- /// Kant I. 2005. *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, PWN.
- /// Kant I. 2007. *O postępach metafizyki*, tłum. A. Banaszekiewicz, posł. K. Stachowiak, PWN.
- /// Kantorowicz E.H. 1947. *The Quintity of Winchester*, „The Art Bulletin” 29, nr 2, s. 73–85.



/// Law E. 1769. *A Defence of Mr. Locke's Opinion Concerning Personal Identity, in Answer to the First Part of a Late Essay on that Subject*, [w:] *The Works of John Locke*, t. 2, Cambridge [wyd. 10 – 1823], s. 301.

/// Lessay F. 1992. *Le vocabulaire de la personne*, [w:] *Hobbes et son vocabulaire. Études de lexicographie philosophique*, red. Y.C. Zarka, J. Vrin, s. 155–186.

/// Lettieri G. 1988. *Il senso della storia in Agostino d'Ippona. Il "Saeculum" e la gloria nel "Del Civitate Dei"*, Borla.

/// Lettieri G. 2002. *Riflessioni sulla teologia politica in Agostino*, [w:] *Il Dio mortale: teologie politiche tra antico e contemporaneo*, red. P. Bettolo, G. Filoramo, Morcelliana, s. 267–298.

/// Locke J. 1955. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B.J. Gawęcki, t. 1, PWN.

/// Locke J. 2015. *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Wydawnictwo Altheia.

/// Maritain J. 1947. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Paul Hartmann Éditeur.

/// Matheron A. 1990. *Hobbes, la Trinité et les caprices de la représentation*, [w:] *Thomas Hobbes Première théorie de la science et politique*, red. J. Bernhardt, Y.C. Zarka, Vrin, s. 381–390.

/// McClintock A. 2010. *Servi della pena. Condannati a morte nella Roma imperiale*, Edizione Scientifiche Italiane.

/// Milano A. 1984. *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Edizioni Deheniane.

/// Mill J.S. 1959. *O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, De Agostini.

/// Mohrmann C. 1958–1977. *Études sur le latin des Chrétiens*, t. 4, Edizioni di storia e letteratura.

/// Moingt J. 1966–1969. *Théologie trinitaire de Tertullien*, nr II.4, Aubier.

/// Orestano R. 1968. *Il problema delle persone giuridiche in diritto romano*, Libreria Gullà.

/// Paganini G. 2003. *Hobbes, Valla and the Trinity*, „British Journal for the History of Philosophy” XI, nr 2, s. 183–218.

/// Peppe L. 2010. *Fra corpo e patrimonio. Obligatus, addictus, ductus, persona in causa Mancipi*, [w:] *Homo, caput, persona*, red. A. Corbino, M. Humbert, G. Negri, IUSS Press, s. 435–490.

/// Pothier R.J. 1823–1825. *Traité des personnes et des choses, de la propriété, de la possession, de la prescription, de l'hypothèque, du contrat de nantissement, de cens, des champarts*, [w:] *Œuvres de R.J. Pothier, contenant les traité du droit français*, t. 8, Hachette Bnf [wyd. z 2017].

/// Quadrato R. 2010. *La persona in Gaio. Il problema dello Schiavo*, [w:] tegoż, *Gaius dixit. La voce di un giurista di frontiera*, Cacucci Editore, s. 1–35.

/// Quatrefages M. 2006. *Augustin et "persona"*, [w:] *La personne et le christianisme ancien*, red. B. Meunier, Cerf, s. 73–104.

/// Ritter J. 1969. *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Shurkamp.

/// Rodotà S. 2007. *Dall soggetto alla persona. Trasformazioni di una categoria giuridica*, „Filosofia Politica”, nr 3, s. 365–377.

/// Rodotà S. 2012. *Il diritto di avere diritti*, Laterza.

/// Savigny F.K. von. 1840. *System des heutigen Römischen Rechts*, t. 1, Bei Veit und Camp.

/// Scarpat G. 1985. *Introduzione*, [w:] *Tertulian, Contro Prassea*, red. G. Scarpat, Società Editrice Internazionale.

/// Schiavone A. 1984. *Alle origini del diritto borghese. Hegel contro Savigny*, Laterza.

/// Schlossmann S. 1906. *Persona und prospon im Recht und im christlichen Dogma*, Lipsius&Tischer.

/// Schmitt C. 1965. *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationem*, „Der Staat” 4, s. 51–59.

/// Schrijnen J. 1932. *Charakteristik del altchristlichen Latein*, Dekker en van de Vegt.

/// Sciacca F. 2000. *Il concetto di persona in Kant: normatività e politica*, Giuffrè.

/// Singer P. 2000. *Writings on an Ethical Life*, Open Road.

/// Stolfi E. 2007. *La nozione di "persona" nell'esperienza giuridica romana*, „Filosofia Politica”, nr 3, s. 379–391.

- /// Stolfi E. 2010. *Il diritto, la genealogia, la storia. Itinerari*, il Mulino.
- /// Święty Augustyn. 1996. *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Wydawnictwo Znak.
- /// Święty Augustyn. 1998. *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Wydawnictwo ANTYK–Marek Derewiecki.
- /// Święty Augustyn. 2002. *Pisma Monastyczne*, tłum. P. Nehring, M. Starowieyski, R. Szaszka, Tyniec. Wydawnictwo Benedyktynów.
- /// Święty Grzegorz z Nazjanzu. 1967. *Mowy wybrane*, Instytut Wydawniczy „PAX”.
- /// Święty Tomasz z Akwinu. 1963–1986. *Suma teologiczna*, t. 1–34, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas.
- /// Tertulian. 1997. *Przeciw Prakseaszowi*, tłum. E. Buszewicz, [w:] *Trójca Święta*, red. H. Pietras, Wydawnictwo WAM, s. 33–86.
- /// Thomas Y. 1998. *Le sujet de droit. La personne et la nature*, „Le Débat”, nr 100, s. 85–107.
- /// Vincenti U. 2007. *Persona e diritto: trasformazioni della categoria politica fondamentale*, [w:] G. Boniolo, G. De Anna, U. Vincenti, *Individuo e persona. Tre saggi su chi siamo*, Bompiani.
- /// Wagner H. 1978. *Studien zur allgemeinen Rechtslehre des Gaius*, Terra Publishing Co.
- /// Wolf J.G. 2010. *Lo stigma dell'ignomia*, [w:] *Homo, caput, persona*, red. A. Corbino, M. Humbert, G. Negri, IUSS Press, s. 491–550.
- /// Wolff C.F. 1983a. *Psychologia naturalis, methodo scientifica pertractata*, [w:] tegoż, *Gesammelte Werke*, t. 2, Deutsche Schriften, sekcja IV, ustęp 741, s. 660.
- /// Wolff C.F. 1983b. *Jus naturae, methodo scientifica pertractatu*, [w:] tegoż, *Gesammelte Werke*, t. 8, cz. I, Deutsche Schriften, sekcja I, ustęp 40.
- /// Wright G. 1999. *Hobbes and the Economic Trinity*, „British Journal for the History of Philosophy” VII, nr 3, s. 397–428.
- /// Xifaras M. 2004. *L'individualisme possessif, spéculatif (et néanmoins romain) de Hegel. Quelques remarques sur la théorie hégélienne de la propriété*, [w:] *Hegel penseur du droit*, red. J.F. Kervégan, G. Marmasse, CNRS Éditions, s. 63–79.