

nowi optyka względem zagadnień religijnych. (I w tej dziedzinie zdarza się autorowi humorystyczna nieco „rewelacja” dydaktyczna. Oto próba popularyzacji fenomenu „śmierci Boga”: „Bóg przecież nie może umrzeć w tym sensie, w jakim umiera fizyczna ludzka istota” — s.346–347). W książce widoczna jest redukcja religii, w szczególności chrześcijaństwa, do wymiarów ogólnofilozoficznych i — żeby się tak wyrazić — wąskoracjonalnokulturowych. W szczególności zupełnie brak istotnej dla Hegla relacji pomiędzy filozofią ducha absolutnego a filozofią Boga. Żelazny „jak święconej wody” unika w swoich analizach porównań Boga z Heglowskim duchem absolutnym czy rozumem ogólnym — choć analogie takie są uzasadnione i podejmowane przez najwybitniejszych interpretatorów tego systemu.

Gdy dokładnie przyjrzeć się koncepcji ducha absolutnego zakładanego w recenzowanej pozycji jako swoista matryca pojęciowa do rekonstrukcji ducha Heglowskiego, dostrzec można, że autor eksponuje w niej cechę determinizmu proveniencji — trzeba to powiedzieć — marksistowskiej. „To się po prostu dzieje samo” — ostatnie efektowne zdanie książki — wydaje się określać ten typ odczytywania przez Żelaznego absolutności według Hegla.

Wojciech Chudy

Robert Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przełożył Jarosław Merecki SDS, Wyd. Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, 345 s.

O kłopotach z tłumaczeniem na język polski literatury prozornicznej. Uwagi na marginesach *Osób* Roberta Spaemanna

Wydawnictwo Oficyna Naukowa sprawiło nie lada jaką przyjemność wydając z końcem ubiegłego roku pracę żyjącego niemieckiego filozofa, Roberta Spaemanna, zatytułowaną *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*. Książka została wydana jako 22 pozycja serii „Terminus”. Tłumaczenie trafia do polskiego czytelnika już w sześć lat po tym, gdy oryginał wydarzył się językowi niemieckiemu, co jak na polskie standardy jest osiągnięciem niebywałym¹, natomiast na tle innych tłumaczeń publikowanych w ramach serii nie jest niczym niezwykłym.

O autorze można prawdziwie orzec, że zajmuje się filozofią prawa, filozofią polityki, antropologią filozoficzną i etyką; jest też członkiem Rady Naukowej wiedeńskiego Instytutu Nauk o Człowieku. Może być znany polskiemu czytelnikowi z tekstu *O poję-*

¹ Starczy wspomnieć, że dwa dzieła o takim znaczeniu dla filozofii dwudziestowiecznej jak powstałe w tym samym 1960 r., *Wahrheit und Methode* zmarłego niedawno H.G. Gadamera i *Word and Object* zmarłego nieco wcześniej W.V.O. Quine’a musiały czekać na pojawienie się w języku Fredry odpowiednio 33 i 39 lat.

ciu natury ludzkiej, znajdującego się w pierwszym tomie *Rozmów w Castel Gandolfo* zatytułowanym *Człowiek w nauce współczesnej*, a wydanym przez Editions du Dialogue w Paryżu w 1988 roku (gwoździ ścisłości można dodać, że pierwszy przekład Spaemanna na polski miał miejsce 6 lat wcześniej — tekst *Pytanie o znaczenie pojęcia „Bóg”* w tłumaczeniu K. Czulaka SAC ukazał się w 1. numerze z 1982 r. polskiej edycji *Communio*). Przekłady tekstów Spaemanna można też znaleźć w późniejszych tomach *Rozmów w Castel Gandolfo*, a także w polskich czasopismach, z czego najwięcej w „Ethosie”. Dostępne są w przekładach dwie książki, a mianowicie *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce* (RW KUL 1996) oraz *Podstawowe pojęcia moralne* (RW KUL 2000) obie, tak jak omawiana obecnie, w tłumaczeniu J. Mereckiego SDS, który jest pracownikiem naukowym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Dodam jeszcze tylko, że przełożył on również znakomitą większość spośród opublikowanych w Polsce artykułów niemieckiego filozofa.

Oryginał nosi tytuł *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen*² „etwas” und „jemand”. W tłumaczeniu pominięto więc tylko jedno słowo: *Versuche*, co po polsku oddajemy jako „próby”. Zapewne lepiej się stało, że słowo to zostało pominięte, aniżeli gdyby, jak się to zwykle czyni, próbowano je zastąpić poprzez monstrualnie w polszczyźnie rozchwaszczony makaronizm *eseje*. W podtytule autor sygnalizuje więc czytelnikowi, że spróbuje się z uchwyceniem różnicy między tym, o czym mówimy coś, a tym, o kim mówimy ktoś. Sam tytuł *Personen* zaś, przetłumaczyć jest tyleż banalnie łatwo, co wcale się tego zrobić nie da. W niemieckim słowie *Person* (podobnie zresztą w odpowiednim słowie angielskim czy francuskim) wyraźnie pobrzmiewa łacińskie *persona* wraz ze swymi wszystkimi greckimi, etruskimi i nie wiedzieć jeszcze jakimi korzeniami. Natomiast w polszczyźnie, na skutek decyzji jakiegoś prastarego tłumacza, zapewne dość przypadkowej i nie do końca zrozumiałej, wprowadza się na to miejsce, etymologicznie nijak z oryginałem niespokrewnione, słowo „osoba”, które znaczy samoodniesienie się mówiącego (o sobie)³. Ryzykować twierdzenie, że ta rozbieżność etymologiczna nie wpływa na różnice konotacji mógłby tylko ktoś bardzo nierozważny. Zresztą w wypadku tej pracy owa niedogodność translatorska jest szczególnie dotkliwa, gdyż autor rozmyślnie używa formy *Personen* (tj. 1 os. lm.). Służy mu to do tego, by wskazać, że osoby (*Personen*) istnieją tylko w liczbie mnogiej (s. 4 i wielokrotnie później). Tymczasem z tego samego źródła, co rzeczownik „osoba”, pochodzi też przymiotnik „osobny”, który znaczy tyle, co „oddzielny”, „odłączny” czy „odizolowany”. Takie pokrewieństwo jest tak w kontekście tego, co się w omawianej tu pozycji mówi, jak i w samym języku niemieckim nie do pomyślenia. Skoro jednak w środowisku ludzi, którym zdarza się używać tzw. polskiego języka filozoficznego, co do słuszności takiego przekładu panuje zgoda (jakkolwiek mętna w treści), jestem

² W oryginale *zwischen*, a nie jak błędnie podano w polskim wydaniu *Zwischen*.

³ Skależ zamęt, jaki przyniosło ze sobą to rozwiązanie widać chociażby w zabawnym pomysle Brücknera, by etymologię *persona* wyprowadzać z *per se*.

względnie usprawiedliwiony z tego, że nie będę tymczasem drażyć tego problemu głębiej.

Pole myślenia dokonywanego w książce Spaemanna, zarysowane jest w dwóch pierwszych rozdziałach: *Dlaczego mówimy o osobach?* i *Dlaczego osoby nazywamy osobami?* W rozdziale pierwszym nazwany zostaje problem tej książki; problem, na który odpowiedzią próbowała być filozofia posługująca się słowem „osoba”. Idzie mianowicie o to, że w tym kawałku świata, który zwykliśmy nazywać „człowiek”, mieści się ktoś, kto wystaje poza pojęcie «człowiek», które według Spaemanna (zresztą nie tylko według niego, to dość powszechnie przyjęty przesąd) „jest zrazu biologicznym pojęciem gatunkowym” (s. 13). Autor poszukuje powodów owego niepokoju, jaki budzi człowiek w sobie samym, a którego ślady odnajduje w swoistości użycia językowego słów odnoszących się do człowieka. Idzie tu przede wszystkim o słowo „osoba”. „Z jednej strony temu, co tak nazywamy, przypisujemy wyjątkową godność, z drugiej zaś słowo to służy do charakterystyki czysto liczbowej, pomijającej wszelkie dalsze uszczegółowienia. Z jednej strony nie jest to pojęcie gatunkowe [...] z drugiej [...] nie jest to również cecha” (s. 10). Zwraca się też uwagę, że w stosunku do człowieka możemy używać zarówno przymiotnika „ludzki”, jak i „nieludzki”⁴. „Okazuje się zatem, że z człowieczeństwem związane jest również «to, co nieludzkie»” (s. 12). Poddaje się analizie specyfikę użycia osób gramatycznych, zwłaszcza 1 os. lp., jak i zdolności człowieka użycia 3 os. lp. w odniesieniu do samego siebie (w tym kontekście przywołuje autor „pozycję ekscentryczną” Helmuta Plessnera, a później „widok znikąd” Thomasa Nagla). Wymienione zachowania językowe interpretuje Spaemann, jako wyrażające fenomen „wewnętrznej różnicy człowieka w stosunku do niego samego” (s. 16), który sprawia, że mówiąc o człowieku, nie mówimy już o czymś, ale „o «kimś», czyli o osobie” (s. 3). Tak wygląda bilans otwarcia.

Czeka nas teraz solidny traktat antropologiczny, którego bohaterem będzie ten, „kto jest tym, czym jest, w inny sposób, aniżeli wszystkie inne rzeczy lub istoty żyjące są tym, czym są” (s. 10) Spaemann z istic niemiecką systematycznością będzie poddawał analizie kolejne obszary życia tego, kogo nazywamy osobą. Wykaże, dlaczego o osobach możemy mówić tylko w liczbie mnogiej. Opowie o roli „uznania” (*Anerkennung*), bo jako osoby jesteśmy sobie nawzajem dani „tylko w akcie uznania” (s. 222). Wszystko po to, aby na pytanie będące tytułem ostatniego rozdziału książki *Czy wszyscy ludzie są osobami?* udzielić odpowiedzi twierdzącej.

Nim jednak wyruszymy za autorem ku rzeczy samej, zatrzymajmy się przy rozdziale drugim, konstruującym odpowiedź na pytanie: dlaczego ów wskazany w rozdziale pierwszym fragment rzeczywistości zwykliśmy nazwać słowem „osoby” (*Personen*).

⁴ W oryginale czytelnik łatwiej dostrzeże paradoksalność tego fenomenu językowego; „ludzki” i „nieludzki” to *menschlich* i *unmenschlich*, gdy człowiek — *Mensch*. Trudno to oddać w przekładzie, gdyż „ludzie” nie mają liczby pojedynczej, natomiast przymiotniki „człowieczy” i „nieczłowieczy”, jakkolwiek występują w polszczyźnie, to rzadko, „nieczłowieczy” zaś nie dzieli z „nieludzkim” konotacji; mawiamy o „postępowaniu nieludzkim”, nigdy o „nieczłowieczym”.

Odpowiedź na to pytanie ma, wedle autora, być również odpowiedzią na pytanie, dlaczego „użycie pojęcia «osoba» jest równoznaczne z aktem uznania określonych zobowiązań wobec tego, kogo się tak określa” (s. 24). Prześledzimy zatem historię tego słowa, by zrozumieć, dlaczego Spaemann twierdzi, że „to, co dzisiaj nazywamy osobą, bez teologii chrześcijańskiej pozostałoby nie nazwane, a ponieważ osoby nie są po prostu zdarzeniami naturalnymi, byłoby w świecie nieobecne” (s. 25). W pierwszym kroku przejrzymy aporie antycznych koncepcji człowieka (w szczególności platońskiej) rozwiązane dopiero przez radykalnie nowy pomysł Nowego Testamentu, mianowicie przez wprowadzenie czegoś takiego, jak „tożsamość serca, [która] jest głębsza niż wszelkie jakościowe określenia” (s. 29).

Dlaczego jednak rzeczoną tożsamość nazwaliśmy akurat łacińskim słowem *persona*? Dlatego łacińskim, że akt nominacji dokonał się w strefie języka łacińskiego. Dlaczego *persona*? Autor wzmiankuje o źródłowym użyciu tego pojęcia w kontekście dramatycznym i misteryjnym; pisze o tym jednak niewiele, tak iż zda się, że brak tu pola dla dalszych badań: „początkowo «persona» była po prostu maską” (s. 29). Przyjmuje też brak ciągłości tego znaczenia omawianego słowa ze znaczeniem, jakie przypisuje mu współcześnie pisząc o nim „relikt starszego, zupełnie innego użycia słowa «osoba»” (s. 9, podkreślenie moje). Więcej pisze o wtórnym, wobec właśnie wzmiankowanego, użyciu w sensie „rola w społeczeństwie” (s. 30) i jego pochodnych, jak osoba prawna w systemie prawa rzymskiego czy użycie tego słowa przez stoików w kontekście życia pojmowanego jako rola do odegrania. Wspomina też o pojawieniu się kategorii osób gramatycznych w filologii aleksandryjskiej. Wszędzie tu jednak *persona* nie znaczy najgłębszej tożsamości, a wręcz przeciwnie, zdaje się wskazywać, że jest jeszcze coś poza nią. Zdaniem autora jest to „jako jej założenie i nosiciel — ludzka natura” (s. 31).

Filozoficzna kariera słowa *persona* bierze swój początek w pierwszych wiekach naszej ery, kiedy to dokonuje się, wedle Spaemanna, radykalna zmiana w użyciu tego słowa na skutek zastosowania tegoż do interpretacji nauki chrześcijańskiej. Wśród za taki stan rzeczy odpowiedzialnych wskazuje się przede wszystkim dwa nazwiska: Tertuliana i Boecjusza⁵. Podczas gdy pierwszy, poprzez osoby jako kategorie gramatyczne, usiłuje pojąć tajemnicę Trójcy Świętej; Boecjusz, zmagając się z problemem jednoczesności bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa, zapisuje swoją słynną definicję *Persona est naturae rationalis individua substantia*. Definicję, która głęboko wbije się w tkankę kultury intelektualnej Zachodu i będzie powracać coraz bardziej oślepiła i coraz mniej rozumiała (a więc i coraz mniej pozwalająca zrozumieć) u Locke’a, Kanta czy we współczesnym anglosaskim piśmarstwie etycznym. Dlaczego jednak słowo *persona*? Trudno dojść tego z tekstu samego Boecjusza, który 1) ucieka się do dość dyskusyjnie

⁵ Stosowne teksty są dostępne w polskim przekładzie, a mianowicie: Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, przeł. Elwira Buszewicz, w: *Trójca Święta*, opr. Henryk Pietras SJ, Wyd. WAM Księży Jezuici, Kraków 1997 („Źródła Myśli Teologicznej”, t. 4); Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, w: Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, przeł. Rafał Bielak, Agnieszka Kijewska, Wyd. Antyk, Kęty 2001.

i wymyślnej rzekomej etymologii (*personare* — *sonus* „dźwięk”); 2) nie ma poczucia dokonywania jakiegoś przewrotu czy nowego ustalenia pojęciowego, wprost przeciwnie, argumentuje z określonego, przyjętego użycia językowego słowa *persona*. W takiej sytuacji czytelnik mógłby się spodziewać, że Spaemann spróbuje wytłumaczyć powody, dla których Boecjusz właśnie tym słowem określa nowotestamentową „tożsamość serca”. Przypomnijmy, że idzie nie o byle co, ale o istotny przewrót pojęciowy tworzący rzeczywiste podwaliny dla obszernej sfery, również współczesnego, dyskursu etycznego. Wyjaśnienia co do tego jednak nie otrzymamy. Możemy tylko zgodzić się z autorem, że takie wydarzenie rzeczywiście miało miejsce i nieobznajomieni z jego przyczyną czy ewentualnym uzasadnieniem, podążać za Spaemannem przez wszechstronną i kompetentną analizę tego, co dla jakichś przyczyn, tak zostało nazwane.

Wskazane tutaj obszary zagadki są nie tyle charakterystyczne dla tej pozycji, co dla całej literatury prozopicznej (być może winienem napisać prozorpologicznej), która zwykła je pomijać jako niegodne zainteresowania. Raczej więc wskazują możliwe horyzonty dalszych badań, niż świadczą na niekorzyść książki Spaemanna. Książka jest bardzo dobra.

Jakub Mach