

Stanisław Buda

W kierunku indywidualności osoby

Jako ideę regulatywną naszych rozważań przyjmujemy intuicyjne rozróżnienie: (1) moment związany tylko z X-em, (2) moment związany z X-em jako X-em; przy czym X oznacza nazwę własną. Pierwszy z tych momentów możemy nazwać momentem jednostkującym, drugi – momentem indywidualizującym¹. Termin „moment” wydaje mi się na tyle neutralny, że nie przesądza, czy będzie tu wchodziła w grę pewna jakość, czy raczej pewien rys formalny lub egzystencjalny.

Stanisław Buda – doktor, pracuje w Podhalańskiej Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Nowym Targu. Opublikował m.in. *Zarys metafizyki absolutności* (1999) oraz *Filozofowanie jako współstwarzanie* (2010). Zainteresowania: metafizyka, metafizyka, filozofia człowieka, aksjologia.

Obiekt rozumiany jako indywiduum nie może być po prostu inny numerycznie. Indywidualność nie polega na tym, że coś lub ktoś jest faktycznie niepowtarzalny (nie ma dwóch X-ów), lecz że jest istotnie niepowtarzalny (nie może być dwóch X-ów). Mówiąc o istotnej niepowtarzalności, mam na myśli radykalną niemożliwość zwielokrotnienia X-a pod żadnym względem – ani treściowo, ani formalnie, ani pod względem sposobu bycia (cokolwiek momenty te miałyby znaczyć).

I

Co właściwie skłania nas do mówienia o indywidualności? Dlaczego nie wystarcza nam jednostkowość, czyli takie dookreślenie obiektu,

¹ Moment jednostkujący byłby reprezentowany przez Russellowską deskrypcję określoną, natomiast moment indywidualizujący (łac. *haecceitas*, ang. *thisness*) – przez nazwę własną. Odnośnie do drugiego por. R. Ingarden: „Mówimy [...], że dwa przedmioty mają swoją odrębną «indywidualność», dzięki której jeden nie jest nigdy drugim ani się drugim stać nie może” (R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2, cz. 2, Warszawa 1987, s. 370).

że praktycznie nikt go z żadnym innym nie pomyli?² Otóż pośród rozmaitych obiektów, z którymi mamy do czynienia, większość zachowuje względem naszych aktów autonomię (przypisujemy im walor obiektywności, zaprzeczamy temu, że są rezultatem czystej konwencji lub że są czysto intencjonalne). Znaczący to, że kierowane na nie akty – czy to zmierzające do ich poznania, czy do ich modyfikacji – muszą się im podporządkowywać, muszą uszanować ich podmiotowość (tożsamość, istotę indywidualną, „sobość”, „co”)³. W przeciwnym razie albo chybiałyby celu, albo byłyby nieefektywne. Do obiektów takich odnosimy się za pomocą momentów jednostkowych. Czynimy to, dobierając w sposób jedno-jednoznaczny pewien obiekt i przynajmniej jeden moment jednostkowy. Jednemu obiektowi możemy zwykle przyporządkować nieskończenie wiele takich momentów. Jest to wszak możliwe tylko dlatego, że wiemy skądinąd, czego owe momenty dotyczą. Żaden z nich (ani żaden ich zbiór) nie tylko nie stanowi o tożsamości obiektu, ale nawet jej nie współtworzy. Gdyby (występujące zawsze w formie orzeczników) momenty jednostkowe miały tworzyć tożsamość obiektu, wówczas nie posiadałby on podmiotowości, a więc *de facto* byłby niczym.

Zadając w konkretnych okolicznościach pytanie „Co to jest?” (lub „Kto to jest?” lub „Kto ja jestem?”), szukamy utwierdzenia jedno-jednoznacznego związku pomiędzy domniemanym obiektem i jego „tu i teraz”. Mamy bowiem problem z ukonstytuowaniem go: nie wiemy, które z przypisywanych mu jakości są dlań konieczne, a które przypadkowe; nie mamy nawet dostatecznej podstawy, aby przypisywać mu określone jakości, ponieważ stajemy przed fundamentalnym pytaniem, czy w ogóle da się je przypisać czemuś jednemu⁴.

² Mówimy tu o niewystarczalności tradycyjnego rozumienia *principium individuationis*.

³ Por. R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, [w:] tenże, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972.

⁴ Por. trudności, na które natrafiają próby jedno-jednoznacznego powiązania przedmiotu konkretnego oraz reprezentującej go nazwy własnej, np.: P. F. Strawson, *Indywidualia. Próba metafizyki opisowej*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1980; S. Kripke, *Nazywanie a konieczność*, tłum. A. Grobler, Warszawa 1998; J. Hintikka, *W stronę ogólnej teorii indywidualności i identyfikacji*, [w:] tenże, *Eseje logiczno-filozoficzne*, tłum. A. Grobler, Warszawa 1992, s. 294–326.

Mogłoby się wydawać, że aby odnosić się do pewnego obiektu, aby „mieć z nim do czynienia”, wystarczy znać jego ogólną naturę i zapodmiotowane w niej momenty jednostkujące ów obiekt. Czy jednak umożliwiający nam operowanie obiektem moment jednostkujący może być zapodmiotowany w naturze ogólnej? Weźmy na przykład naturę ogólną reprezentowaną przez definicję gatunkową limby europejskiej. Chcemy rozpoznać, czy pewien domniemany obiekt, wydający się nam drzewem, jest limbą europejską. Wymagałoby to oczywiście, byśmy umieli tę ostatnią odróżnić od wielu innych gatunków sosny, w szczególności od limby syberyjskiej; a także byśmy umieli rozpoznać sosnę, drzewo, roślinę i w ogóle – organizm żywy. Rozpoznać pozytywnie (zidentyfikować) znaczyłoby tu: powiązać w tym jednym konkretnym przypadku w sposób jedno-jednoznaczny domniemaną naturę ogólną z dowolnym momentem jednostkującym domniemany obiekt. Rozpoznać negatywnie znaczyłoby wykluczyć taki związek. Powiązać w sposób jedno-jednoznaczny znaczyłoby powiązać w sposób konieczny; wykluczyć taki związek znaczyłoby wykluczyć w sposób konieczny. Jednak natura ogólna nie może być w ten sposób powiązana z momentem jednostkującym, bo wówczas albo nie przysługiwałby jej walor ogólności, albo nie mógłby on spełniać funkcji jednostkowania. Uprośćmy powyższy przykład. Chcemy rozpoznać, czy konkretne drzewo (dajmy na to, najwyższe z drzew rosnących w ogrodzie mojego sąsiada) jest limbą europejską. Mamy więc dany moment jednostkujący i – za jego pośrednictwem – konkretny obiekt. Czy jednak najwyższe z drzew rosnących w ogrodzie mojego sąsiada musi być z konieczności limbą europejską? I na odwrót: czy limba europejska musi być z konieczności najwyższym drzewem w ogrodzie mojego sąsiada?

Wszystko wskazuje na to, że jakiegokolwiek nasze odnoszenie się do obiektu, czy choćby próba jego ukonstytuowania, musi rozpoczynać i bazować na jego indywidualnie dookreślonej podmiotowości. Stanowiłby ją moment absolutnie niepowtarzalny, z istoty swej unikatory, czyli właśnie indywidualny. Reprezentuje go nazwa własna. Jednakże problem polega na tym, że indywidualna tożsamość wymyka się wszelkim próbom jej wyeksplikowania, ponieważ w żadnym wypadku

nie może być jakością ogólną ani zespołem takich jakości⁵. Jak więc jest możliwe nasze odnoszenie się do indywiduów?

II

Rozważmy krótko cztery wybrane typy tożsamości: czegokolwiek istniejącego, uniwersum, osoby ludzkiej i Absolutu. W każdym z tych przypadków jesteśmy skłonni zakładać niemożliwą do wyeksplikowania podmiotowość (a więc indywidualność), choć z odmiennych powodów.

Jeśli traktujemy coś jako istniejące, wówczas bez względu na intencjonalne lub nie-intencjonalne źródło jego istnienia zakładamy jego autonomię względem naszych odnoszących się do niego aktów. To ono samo jest teraz źródłem wszystkiego, co można o nim orzekać i wszystkiego, co można z nim uczynić. Jego tożsamość zawsze będzie poprzedzać dotyczące go akty, sytuuje się przeto zawsze głębiej niż jakikolwiek zbiór jego określeń; tym samym jest niemożliwa do wyeksplikowania.

Uniwersum (jako termin, którego konotacja sytuuje się gdzieś pomiędzy bardziej filozoficznie rozumianą „rzeczywistością” i bardziej kosmologicznie rozumianym „wszechświatem”)⁶ postulujemy jako jedność, jako jedno jedyne i jako indywiduum, choć postulaty te mają charakter czysto negatywny. Jest jednością, bo ogarnia wszelką zaistniałą wielość. Jest jedno, bo nie może być w żaden sposób ustosunkowane do innego uniwersum. Jest indywiduum, bo jego istota nie może mieć w sobie nic z przypadku. Doświadczamy go i orzekamy o nim, choć jego podmiotowość pozostaje dla nas ukryta. Zachodzą w nim zmiany, ale

⁵ Arystoteles: „[...] dla rzeczy konkretnych [...] nie istnieje definicja [...]” (*Metafizyka* 1036 a, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983). Por. nieusuwalne trudności, na jakie natrafiałaby próba wyeksplikowania jakości *haecceitas* u Dunska Szkota czy „natury konstytutywnej” u Romana Ingardena.

⁶ Por. M. Heller, *Filozofia i wszechświat. Wybór pism*, Kraków 2006; J. Such, M. Szczeciński, A. Szczuciński, *Filozofia kosmologii*, Poznań 2000; J. Barrow, *Teorie wszystkiego. W poszukiwaniu ostatecznego wyjaśnienia*, tłum. J. Czerniawski, T. Placek, Kraków 1995; S. Buda, *Natura Uniwersum*, „Hybris”, 2013, nr 22, s. 89–103.

nie można orzec, czy zmienia się ono w swej istocie. Zdawałoby się, że nie ma nic prostszego jak wyobrazić sobie uniwersum różniące się od naszego jakimkolwiek szczegółem i stwierdzić, że jest ono inne: albo byłoby to ciągle nasze uniwersum (to samo, choć nie takie samo), albo też istotnie inne (nietożsame z naszym). Jednak bez rozstrzygnięcia, o które znaczenie słowa „inny” nam chodzi, nie można tu w ogóle mówić o inności. Oba zaś znaczenia wymagają operowania kryterium istotności. Tymczasem w przypadku uniwersum nie rozporządzamy takim kryterium. Wiemy, że jest tylko jedno i może być tylko jedno. Pytanie o jego tożsamość, o to, czy musiało powstać dokładnie takie, jakie jest, wykracza już poza ontologię.

Autonomia osoby ludzkiej polega przede wszystkim na tym, że w znacznej mierze ona właśnie stanowi źródło własnej aktywności⁷. Jest przy tym źródłem wolnym. Znaczy to, że potrafi wypracować sobie taki dystans względem wszelkich swoich poczynań, który umożliwia jej modyfikowanie ich najogólniejszej strategii, a więc sfery ich sensowności. Tę jej wewnętrzną dynamikę można wyjaśnić, przyjmując, że jest ona sobie aksjologicznie dana i jednocześnie za-dana w sposób nieskończony⁸. Należy się przy tym wystrzegać paradoksalnych konstatacji w rodzaju: „W naturze osoby leży podejmowanie nieustających starań, aby naturę tę poznawać i w miarę możliwości doskonalić”. Posiadanie przez osobę takiej samodoskonającej się natury wykluczałoby jej wewnętrzny dystans względem samej siebie, jej wolność. Natura taka poprzedzałaby stale wynikającą zeń aktywność, determinując – paradoksalnie – nawet

⁷ Przynajmniej od Tomasza z Akwinu, obok rozumności, przypisujemy osobie autonomiczność działań. Por. Chantal Delsol: „Kultura europejska jest historią epifanii osoby, która w czasach nowożytnych rozwinęła się w autonomiczny podmiot, zdolny do własnego projektu i do niezależności duchowej” (*Esej o człowieku późnej nowoczesności*, przeł. M. Kowalska, Kraków 2003, s. 13). Por. Ch. Tylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. O. Latek i in., Warszawa 2001; R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2001; *Spór o osobę w świetle klasycznej koncepcji człowieka. Studia i rozprawy*, red. P. S. Mazur, Kraków 2012; M. A. Krąpiec, *Osoba*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, Lublin 2006, s. 873–887.

⁸ Chodzi więc nie tyle o potencjalnie nieskończone realizowanie tego za-dania, lecz przede wszystkim o aktualną aksjologiczną nieskończoność osoby i jej za-dania, wskazującą na aksjologiczną i metafizyczną nieskończoność podmiotu, który ją sobie samej w ten sposób za-dał.

własne modyfikacje. Wówczas jednak aktywność ta nie byłaby naprawdę aktywnością źródłową. Z drugiej jednak strony osoba nie może być najpierwotniejszym źródłem swoich aktów ani ich ostateczną racją, bo wówczas nie byłaby sobie naprawdę za-dana. Oczywiście podejmuje to za-danie w sposób wolny, mając jednak świadomość, że zostało ono za-inicjowane przez kogoś innego: kogoś, komu można i warto zawierzyć całego siebie⁹. Gra toczy się zatem o własną osobę, a zarazem o pewną relację, która ją nieskończenie przekracza.

W przeciwieństwie do uniwersum Absolut (bezwzględny transcendens) jest pojmowany jako jeden, jedność i indywidualność – w sposób czysto pozytywny. Wynika to z założenia, że jest on jedynym źródłem i racją samego siebie¹⁰. Idąc konsekwentnie tym tropem, wypada uznać, że jego podmiotowość jest czystym, doskonałym aktem: nie pozostaje w nim miejsce na jakąkolwiek potencjalność, zmianę, dopełnienie, rozwój. Utożsamiając się z własną podmiotowością, nie pozostawia też miejsca na cokolwiek, co by mu przysługiwało. Wbrew rozpowszechnionemu mniemaniu, Absolutu nie można postulować jako dostatecznego wytłumaczenia istnienia czegokolwiek innego. Nie może on pełnić roli *explanansu*, nie może tłumaczyć niczego prócz siebie. Sugerowałbym, że nasza myśl powinna wędrować w odwrotnym kierunku: postulowanie czegokolwiek (włącznie z postulowaniem samych siebie) jest ostatecznie niczym innym, jak tłumaczeniem sobie absolutności. To zaś trzeba rozumieć jako ruch, którego najpierwotniejszym źródłem i racją jest sam Absolut. Dlatego możemy pojmować Absolut jako nieskończoną wartość, zaś wspomniany ruch – jako nieskończoną powinność.

Zestawienie powyższych przypadków indywidualności pokazuje całą paradoksalność jej natury, ale też dostarcza pewnych sugestii odnośnie do dalszego jej badania. Zgódźmy się najpierw, że indywidualnej

⁹ Por. M. Scheler, *O idei człowieka*, [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 3–42.

¹⁰ Por. np. *Absolut – Najwyższa Istota – Bóg w religiach i dociekaniach filozoficznych*, red. J. Drabina, Kraków 2000; S. Buda, *Zarys metafizyki absolutności*, Kraków 1999.

podmiotowości (*resp.* tożsamości) nie można w żaden sposób wyeksplikować. Zdaje się ona zasadać na jakimś bezwzględnie własnym i bezwzględnie niepowtarzalnym momencie, sytuującym się w najgłębszym wnętrzu czegoś lub kogoś i decydującym w najpierwotniejszy sposób o jego jedności. Moment ten gwarantuje więc autonomię czegoś lub kogoś względem dotyczących go aktów. Nie sposób oprzeć się nasuwającej się w tym miejscu analogii pomiędzy tak rysującą się – niczym jakaś *qualitas occulta* – indywidualną naturą a rolą, jaką wedle Tomasza z Akwinu odgrywa w indywiduum jego istnienie¹¹. Przyjmijmy w każdym razie, że indywidualna natura wpływa bezpośrednio z indywidualnego istnienia.

W naszym rozumieniu indywidualne istnienie osoby lub przedmiotu jest niczym innym jak konstytuującym je (indywidualnym) aktem. Każdy akt ma zaś swój podmiot. Rozróżnijmy: akty konstytuujące indywidua i akty odnoszące się do (ukonstytuowanych już) indywiduów; a wśród tych pierwszych: akty konstytuujące podmiotowość samego konstytuującego podmiotu (osoby) i jego akty konstytuujące przedmioty (tudzież inne osoby). Zakładana przez nas autonomia indywiduum względem odnoszących się doń aktów nie dotyczy aktu, który je konstytuuje, nie dotyczy więc jego istnienia. Jednak nawet dla podmiotu konstytuującego indywiduum (dokładnie: jego istnienie) – wyczerpująca eksplikacja indywidualnej natury tego indywiduum nie jest możliwa. Wynika to przede wszystkim z tego, że istnienie przedmiotu nie jest tożsame z jego indywidualną naturą. Poza tym, konstytuujący indywiduum akt, choć jest wynikiem wolnej decyzji, odwołuje się do szeregu coraz głębszych źródeł i coraz bardziej nadrzędnych racji, które stopniowo wykraczają poza możliwości wyeksplikowania ich przez sam podmiot i zapewne w ostateczności transcendują całą konstytuowaną przezeń rzeczywistość.

Oczywiście wśród konstytuowanych przedmiotów znajdują się m.in. kategorie filozoficzne, więc również „uniwersum”, „Absolut”, „osoba”

¹¹ „Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet et quod profundis omnibus inest cum sit formale respectu omnium quae in re sunt” (Tomasz z Akwinu, *Summa teologiae*, I q.8 a.1 c).

czy właśnie „akt”. Dlatego kluczowe dla zagadnienia indywidualności czegokolwiek wydaje się rozważenie konstytuowania się indywidualności samego podmiotu konstytuującego, czyli osoby.

III

Postaramy się rozwinąć myśl, że indywidualność osoby (Ja) pozostaje w bezpośrednim związku z jej permanentnym aktem samoświadomości i jednocześnie samokreacji. Intuicja jest następująca: wszystko, co sobie uświadamiam (każdy mój przedmiot), uczestniczy w mojej samoświadomości; wszystko, co czynię, uczestniczy w akcie mojej samokreacji. Wszystkie moje akty partycypują w tym jednym akcie: samoświadomości-samokreacji. Co więcej, jeśli założę, że indywidualność czegokolwiek musi być indywidualnością mojego przedmiotu, moje samokonstytuowanie się (indywidualność Ja) okazuje się warunkiem wszelkiej indywidualności.

Interesuje nas – powtórzmy – indywidualność jako niepowtarzalność z istoty, co oznacza radykalną niemożliwość zwielokrotnienia, czyli zgeneralizowania X-a. Tak radykalnie rozumianego indywiduum nie można bezpośrednio odnieść do żadnego innego, ponieważ nie dałoby się wskazać żadnego różnicującego je kryterium. Nie można go więc ukonstytuować od „zewnątrz”. Pozostaje nam samokonstytuowanie się. Z oczywistych względów indywiduum samokonstytuujące się może być („dla siebie”) tylko jedno, tak jak tylko jedno może być Ja. Niewłaściwe są takie określenia, jak „moje Ja” czy „cudze Ja” (podobnie „moja indywidualność” czy „moja samoświadomość”, „czyjaś indywidualność”, „czyjaś samoświadomość”). Kiedy mówię „Ty”, nie mam na myśli innego (drugiego) Ja.

Jednak dla konstytuującego się Ja kwestia jego samoświadomej tożsamości – a więc i inności względem Ty – jest kwestią „być albo nie być”. Ja musi się konstytuować jako absolutnie niepowtarzalne w sposób pozytywny. Warunkiem tego jest radykalne przeciwstawianie siebie wszelkim możliwym przypadkom inności. Nie wystarczyłoby uświadamianie sobie (rozpoznanie) własnej inności, bo wówczas inność ta byłaby dana

jako jeden z nieskończenie wielu możliwych przypadków (nie byłaby więc bezwzględnie konieczna). Chodzi zaś o inność inną niż wszelka możliwa inność, o inność absolutną. Tak rozumiana (osobowa) Inność musi być przez podmiot konstytuowana samodzielnie jako absolutnie wykluczająca własną przypadkowość. Sposób jest tylko jeden: Ja konstytuuje się jako generujące wszelką (osobową) Inność, a więc jako podmiot stanowiący źródło i rację wszelkiej (osobowej) Inności. Generuje inność (jakiegokolwiek) Innego, ale czyni to poprzez generowanie własnej absolutnej Inności¹².

Zasadnicza trudność wynika z tego, że tożsamość Ja wymaga odniesienia do podmiotowo rozumianego nie-Ja, czyli do jakiegokolwiek Innego, ale nie istnieje przestrzeń, w której Ja i nie-Ja mogłyby się wzajemnie sytuować, ponieważ cała przestrzeń jest zawłaszczona przez Ja (Ja stanowi jakby własne uniwersum). Jedyne możliwe rozwiązanie polega na usytuowaniu Inności wewnątrz Ja. Mogłoby to zachodzić na dwa sposoby. Pierwszy z nich polegałby na odstąpieniu Innemu części własnej przestrzeni, jednak wiązałoby się to z samoograniczeniem i zarazem ograniczeniem Innego. Drugi sposób polegałby na oddawaniu Innemu całego siebie. To z kolei można rozumieć na dwa sposoby: jako przebiegające w sposób pasywny bądź aktywny. W pierwszym przypadku pozostawałbym wobec Innego całkowicie bierny, budując swoją tożsamość na bezwzględnym ustępowaniu. Odstępowałbym mu dowolną przestrzeń własnego Ja, całkowicie poddając się jego inicjatywie i nie starając się wejść z nim w jakikolwiek kontakt. Wówczas jednak moja tożsamość zależałaby całkowicie od Innego, budowałaby się w sposób dla mnie przypadkowy i czysto negatywny. Pozostaje więc rozwiązanie drugie.

¹² Ujęcie, które rozwijam, można traktować jako najogólniejszą polemikę z różnymi koncepcjami „Inności” czy „Obcości”. Por. szczególnie: B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2009; E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000; P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Warszawa 2003. Za główną słabość tych koncepcji uważam pierwotną bierność podmiotu, wykluczającą możliwość lokalizacji źródła jego aktywności w nim samym.

IV

Budowanie własnego wnętrza jest aktywnością motywowaną pierwotnym poczuciem powinności, która może być tylko powinnością względem Innego. On sam, jego Inność, uobecnia się w mojej świadomości tylko dlatego, że od samego początku konstituuje się ona jako powinna.

Na czym polega ta pierwotna powinność? Musi to być powinność konstituowania siebie jako powinnego Innemu. Możemy powiedzieć: Inny jest powinnością mojej powinności. Ponieważ moja świadomość konstituuje się jako świadomość tej powinności, jest samoświadomością podmiotu po-winnego. Jestem przeto po-winnym, moje bycie jest byciem po-winnym, czyli po-winnością. Skoro Inny jest dla mnie źródłem mej po-winności, ja sam muszę być takim źródłem dla niego (bo dla niego to ja jestem Innym). Moja po-winność względem Innego polega zatem na konstituowaniu siebie jako po-winnego wychodzenia naprzeciw wszelkiej jego powinności.

Spróbujmy przybliżyć sposób, w jaki mogę konstituować się jako po-winny. Konstruuje siebie, rozbudowując w sobie przestrzeń dla konstituowania się Innego. Moja aktywność polegałaby więc na takim poszerzaniu, czy raczej pogłębianiu własnego wnętrza, aby Inny zechciał i mógł się w nim nieskończenie zanurzać, odnajdując w nim coraz głębsze racje własnej aktywności i odpowiednią dlań przestrzeń. Jednym słowem chodzi o to, aby Inny całkowicie mi się zawierzył. Moja aktywność jest nieustającym doń apelem o takie zawierzenie. Przekonuję go, że otwierana dla niego przestrzeń będzie mu od-powiadać, czyli że będzie w niej mógł rozwijać wartościową (sensowną) aktywność. Zapewniam go, że sam zawsze będę mu od-powiadał, czyli że moja aktywność zawsze będzie wychodziła naprzeciw jego oczekiwaniom. Wyrażam tym samym gotowość do nieskończonego z nim dialogu. Biorę przeto na siebie nieskończoną za niego odpowiedzialność.

Poczucie sobości wydaje się możliwe tylko w związku z zaangażowaniem w zgłębianie samego siebie, które – jak widzieliśmy – ma charakter dynamiczny i aksjologiczny. Sobociść jest w istocie samoświadomością

z głębiającego siebie: nie tylko świadomością wertykalnego wymiaru własnej głębi, lecz również świadomością własnej strategii i determinacji do jej dalszego zgłębiania. Samozgłębianie jest samokreowaniem, ale jest kreowaniem siebie podporządkowanym Innemu. Znaczy to: kreowaniem siebie jako podporządkowanego Innemu i jednocześnie kreowaniem podporządkowanym Innemu. Jest w istocie tak, że kreuję własną głębię, przemieszczam się w nią, aby stamtąd poświadczać Innemu wartość mojej i jego głębi – tak, by stawała się ona jego głębią. Aby czynić się coraz bardziej wartym i godnym Jego zawierzenia, muszę ciągle uprzedzać Jego zawierzenie, sytuując się zawsze w jego głębi głębiej niż on sam.

V

Kim jest w tych rozważaniach Inny? Jest synonimem wszelkiej wobec mnie (osobowej) Inności, synonimem nie-Ja. Konstituując się jako po-winny Innemu, generuję zarazem siebie samego i wszelką możliwą w stosunku do mnie Inność. Inny nie jest ani jakimkolwiek Innym, ani konkretnym Innym. Inny w ogóle nie jest. Generując Inność jako powinność moich powinności, nie zakładam innego Ja, czy innej osoby, wobec której odczuwam powinność – generuję tylko własną po-winność. Zgłębiam własną przestrzeń, apeluję o zawierzenie mi się, biorę nieskończoną odpowiedzialność, jednym słowem – konstituuję się jako po-winny, bynajmniej nie dlatego, że Inny jest. Wręcz przeciwnie: Inność ma sens tylko o tyle, o ile kreuję się jako po-winny, to znaczy jako pragnący i czyniący wszystko, aby Inny zechciał sytuować się w moim wnętrzu.

Inność mieści się w Ja. Co pozostaje dla mnie, abym mógł się od Innego efektywnie odróżnić? Powiedzieliśmy, że muszę zawsze uprzedzać jego aktywność, ponieważ zgłębiona przeze mnie przestrzeń może być przezeń natychmiast wypełniona. Różni mnie więc od niego tylko dokonywany właśnie akt samozgłębiania. Można go pojmować jako permanentny akt generowania przeze mnie Inności i (własnej) indywidualności. Indywidualność Ja jest więc indywidualnością aktu.

Zapytajmy jeszcze raz, czym jest samozgłębianie. Jest ono aktywnością polegającą na rozbudowywaniu i przebudowywaniu własnego wnętrza przez włączanie doń coraz bardziej zasadniczych źródeł i coraz bardziej nadrzędnych racji. Owe źródła i racje są przeze mnie tyleż rozpoznawane, co kreowane; tyleż dane, co zadane; funkcjonują tyleż jako pryncypia zgłębiane, co jako pryncypia zgłębiania. Ogólnie rzecz ujmując, samozgłębianie odbywa się w dwóch kierunkach jednocześnie: pierwszy, który dotąd szkicowaliśmy, wychodziłby naprzeciw zawierzeniu mi się przez Innego; drugi, o którym jeszcze nie wspominaliśmy, umożliwiłaby z kolei moje zawierzenie się: aby brać na siebie nieskończoną odpowiedzialność za Innego, sam powinienem zawierzyć się Nieskończonemu. Oznacza to, że równocześnie zgłębiam: a) siebie jako źródło aktów Innego i b) Nieskończonego jako źródło moich aktów; oraz c) Innego jako rację moich aktów i d) mnie samego jako rację aktu Nieskończonego. Wszystkie te cztery procesy wydają się wzajemnie niezbędne, a powiązania między nimi dają się opisać za pomocą odpowiednio rozbudowanego systemu analogii.

Akt samozgłębiania ma więc podwójny charakter: z jednej strony jest związany z moim zawierzeniem się Nieskończonemu, z drugiej – z braniem odpowiedzialności za zawierającego mi się Innego. Akt ten nie zakłada jednak ani żadnego dookreślenia Innego, ani żadnego dookreślenia Nieskończonego; w ogóle nie zakłada ani Innego, ani Nieskończonego. Można natomiast powiedzieć, że postuluje sam siebie i swoją sensowność, więc również potencjalnie nieskończony szereg swoich coraz głębszych źródeł i takież szereg coraz bardziej zasadniczych racji; a jako ich zwieńczenie – osobę Nieskończonego.

Generowaną wewnątrznie Inność można sobie wyobrażać jako środowisko, które jest doskonale przygotowane do dynamicznego realizowania wszelkich aspiracji jakiegokolwiek osoby. Analogicznie: zawierzenie się Nieskończonemu można sobie wyobrażać jako własne zanurzenie się w owym, generowanym przez Nieskończonego środowisku. Przywołajmy tu metaforę biblijnego raju, który był dla jego mieszkańców takim właśnie środowiskiem. Można sądzić, że ze wszech miar im odpowiadał; i bynajmniej nie stanowił dla nich więzienia, bo zawsze istniało wyjście:

wystarczało złamać zakaz Pana tego ogrodu. Czym jest to wypełnione idealne środowisko? Generalnie zawiera ono jeden prosty przekaz: „Jesteś nieskończoną wartością!”. Twoja wartość jest nieskończona, bo sam Nieskończony apeluje do ciebie, abyś mu się w pełni zawierzył. Wszystko, co cię otacza, jest cię wartę. I tak to postrzegaj.

VI

Konkludując, problem indywidualności czegokolwiek, nawet osoby, jawi się jako pochodny względem problemu indywidualności Ja. Ja konstituuje się jako indywidualne, dokładniej – jako samoindywidualizujący się akt. Konstituując samego siebie, postuluję indywidualność osoby, uniwersum, substancji i Absolutu. W naszych rozważaniach odpowiadały im: indywidualność Innego, indywidualność zgłębianej przestrzeni, indywidualność wszelkich służących samozgłębianiu przedmiotów oraz indywidualność Nieskończonego. Autonomia konstituowanych indywidualności i niemożliwość wyeksplikowania ich indywidualności wynikałyby z nieusuwalnej tajemnicy towarzyszącej wszelkiemu konstituowaniu: tajemnicy Nieskończonego, któremu zawiera się konstituujące Ja.

Bibliografia

1. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983.
2. Buda S., *Zarys metafizyki absolutności*, Kraków 1999.
3. Delsol Ch., *Esaj o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2003.
4. Ingarden R., *O pytaniach esencjalnych*, [w:] tenże, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972.
5. Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. 2, cz. 2, Warszawa 1987.
6. Hintikka J., *W stronę ogólnej teorii indywiduacji i identyfikacji*, [w:] tenże, *Esaje logiczno-filozoficzne*, tłum. A. Grobler, Warszawa 1992.
7. Scheler M., *O idei człowieka*, [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987.