



Dawid Winław

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

ORCID: 0000-0002-0738-4057

e-mail: dawid.winclaw@uwm.edu.pl

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2025.040>

Przeciw „osobie”. Roberta Esposito postulat eliminacji kategorii „osoby” z dyskursu o człowieku

Wstęp

Współcześnie obserwuje się wzmożone zainteresowanie kategorią osoby. Odwołują się do niej działacze na rzecz walki o prawa zwierząt¹, aktywiści i ekolodzy usiłujący uchronić określone obiekty geograficzne przed szkodliwą działalnością człowieka², zwolennicy zastąpienia wyrażenia „prawa człowieka” wyrażenia „prawa osoby”³, jak i propagatorzy tzw. języka inkluzywnego,

¹ Por. „Orangutan z prawami osoby”, dostęp 17.03.2025, www.rp.pl/swiat/art12086031-orangutan-z-prawami-osoby.

² Por. „Osobowość prawna gór i rzek”, dostęp 17.03.2025, www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/2105563,1,osobowosc-prawna-gor-i-rzek.read oraz „Bug tak chciał. Rzeki dostają osobowość prawną”, dostęp 17.03.2025, <https://krytykapolityczna.pl/swiat/bug-tak-chcial-rzeki-dostaja-osobowosc-prawna>.

³ Robert Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś* (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2001), 8.

postulujący posługiwanie się w praktykach językowych, prócz neutratywami i dukatywami – także osobatywami⁴. Niezależnie jednak od tego, czy pojęcie to wykorzystuje się w znaczeniu prawnym, filozoficznym, językoznawczym czy potocznym – jego niemal zawsze towarzyszy przesłanka głosząca, że indywiduum określone pojęciem „osoba” zostało rozpoznane jako nosiciel wartości, a zatem należy włączyć je do wspólnoty moralnej i zapewnić mu ochronę prawną. W tym miejscu należy jednak podkreślić, że chociaż jest to tendencja dominująca – przynajmniej we wzmiankowanych tu pokrótce dyskursach – przekonanie o tym, że osoba jest *nomen dignitatis*, pojęciem z silnymi konotacjami aksjologicznymi, nie jest jedynym stanowiskiem oraz spotyka się na gruncie filozofii z radykalną krytyką.

Filozofem, który z pewnością może uchodzić za przykład sprzeciwu wobec tejże tendencji, jest współczesny włoski filozof, Roberto Esposito. Celem niniejszego artykułu jest krytyczna rekonstrukcja jego dość odosobnionego stanowiska w debacie na temat szeroko pojętej tożsamości osobowej⁵, niemal nieznanego w polskiej literaturze, oraz wstępna ocena zasadności postulatu wysuwanego przez badacza. Głosi on konieczność eliminacji pojęcia⁶ „osoba” ze wszelkich dyskursów (w szczególności prawnego i filozoficznego) odpowiedzialnego za – niech wybrzmi radykalność i kontrowersja stawianej przez niego tezy – całkowitą niefunkcjonalność praw człowieka⁷.

Stanowisko to zasadniczo trudno umiejscowić w tradycji filozoficznej namysłu nad „osobą”. Z jednej strony, z nie sposób umiejscowić go w obrębie

⁴ Aleksandra Walkiewicz, „Językowe wykładniki niebinarności płci w polszczyźnie. Część 1: Wprowadzenie do problematyki i próba systematyzacji”, *Prace Językoznawcze*, XXIV/1 (2022), 85-100 oraz Małgorzata Gębka-Wolak, „Językowe wykładniki niebinarności płci w polszczyźnie. Część 2: Innowacje a system i tendencje rozwojowe”, *Prace Językoznawcze*, XXIV/1 (2022), 101-116.

⁵ Rekonstrukcja ta nastąpi przede wszystkim w oparciu o teksty autora pisane w języku oryginalnym (włoskim) oraz nieliczne polskie tłumaczenia. Tam, gdzie nie wskazano inaczej, cytaty zostały przetłumaczone przez autora.

⁶ Esposito w odniesieniu do ‘osoby’ posługuje się zamiennie terminami: pojęcie (*concetto*), termin (*termine*), idea (*idea*), kategoria (*categoria*), które zarówno w języku polskim, jak i włoskim, mogą przyjmować odmienne znaczenia. Różnice te stają się jednak mniej istotne w rozumieniu jego poglądów na „osobę” z uwagi na fakt, że Włoch niejako „spaja” je kategorią nadrzędną – „dyspozytywem” (wyjaśnienie tego terminu i jego specyfiki językowej nastąpi w dalszej części artykułu).

⁷ Roberto Esposito, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, przeł. Katarzyna i Mateusz Burzyk i in. (Kraków: Universitas, 2015), 172.

wywodzącego się od Emmanuela Mouniera personalizmu, opisującego osobę jako byt cielesno-duchowy wolny i odpowiedzialny oraz zdolny do relacji, gdy Esposito uderza właśnie w ustanowiony przezeń paradygmat podmiotu „samoposiadającego się”, separującego się od siebie i od innych. Z drugiej, poglądy Esposito odzęgają się również od Husserlowskiej fenomenologii, a zwłaszcza jej „etycznych” kontynuatorów, jak Emmanuel Levinas czy Edith Stein, ze względu na fakt, że jego wizja wspólnoty daje ontologiczne pierwszeństwo relacyjności jako takiej nie tylko przed „ty”, ale nawet przed „ja”.

Stosunek Esposito do „osoby” i – szerzej – humanizmu, badacze niebezzasadnie odnoszą do projektu biopolityki Giorgio Agambena, a ich obu – do Michela Foucaulta. Zarówno Esposito, jak i Włoch, są „synami” francuskiego myśliciela w tym sensie, że podążając za jego przekonaniem, że nowoczesna władza operuje na życiu i cielesności, uważają biopolitykę za klucz do rozumienia nowoczesności oraz postrzegają podmiot jako produkt praktyk władzy-wiedzy, a sam humanizm – jako opresyjną maskę władzy (stąd jest on często określany mianem „antyhumanizmu”).

Mimo że genealogię krytyki podmiotowości w duchu Foucaulta Agamben rozwijał od wczesnych lat osiemdziesiątych, to jego konstatacja, że osoba jako wytwór teologiczno-polityczny jest narzędziem na usługach aparatu władzy – powiązana z pojęciem dyspozytywu, o którym w dalszej części artykułu – pada dopiero w roku 2006⁸, rok przed ukazaniem się fundamentalnej dla niniejszej analizy książki Roberta Esposito *Terza persona*. Problematyka osoby ujawnia zasadnicze różnice między filozofami – i w tym sensie izoluje stanowisko Esposito od, zdawałoby się najbardziej mu pokrewnej foucaultowskiej tradycji rozwijanej przez Agambena.

Zarówno Francuz, jak i Agamben, poprzestają na projekcie biopolityki negatywnej (Włoch dodatkowo go radykalizuje). Esposito – z kolei – mimo że w dużej mierze dzieli z Agambenem przekonanie o teologiczno-politycznej proveniencji „osoby” (ze wszystkimi tego negatywnymi skutkami), to jego krytyka ma również wymiar afirmatywny (pojęcie „osoby” – mimo że zjadliwie krytykowane – ma być nie tyle odrzucone, co „przepracowane” w duchu rozwijanej przez niego myśli impersonalnej⁹). Teologiczno-polityczny wymiar kategorii osoby jest u Esposito w pełni obecny, jednak rozwijany w zupełnie

⁸ Giorgio Agamben, „Czym jest urządzenie?”, w: *Giorgio Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*, red. Zespół KP (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2010).

⁹ Z racji złożoności tematyki tę część projektu pomijam w niniejszym artykule, ograniczając się jedynie do przedstawienia *pars deconstruens* projektu Esposito.

innym kierunku niż w filozofii Agambena – nie jako genealogia dyspozytywu władzy, lecz jako element jego filozofii wspólnoty i ontologii relacji.

Kluczowa dla zrozumienia krytyki „osoby” u Esposito jest triada jego głównych prac – *Communitas*¹⁰, *Immunitas*¹¹ oraz *Bios*¹² – które wyznaczają architekturę całej jego filozofii biopolitycznej. W pierwszej Włoch opisuje wspólnotę jako strukturę relacyjną opartą na *munus*, jednocześnie darze i zobowiązaniu, poprzedzającym wszelką indywidualną podmiotowość. W drugiej analizuje proces immunizacji, który – odgradzając jednostkę od wspólnoty – chroni ją przed nadmiarem zobowiązania; rezultatem tego procesu jest nowożytny podmiot ukształtowany w logice separacji. Trzecia praca z kolei skupia się na immunologicznej strukturze podmiotowości dla nowoczesnych społeczeństw.

Głosą do tej triady jest – kluczowa dla niniejszego studium – *Terza persona*, w której Esposito koncentruje się na kategorii osoby, pojęciu, w którym logika immunizacji osiąga swój punkt kulminacyjny: izoluje podmiot zarówno od innych, jak i od niego samego, a zarazem odcina go od wspólnoty, często w formie społecznego wykluczenia. W *Pensiero vivente*¹³ z kolei Włoch rozwija projekt filozofii impersonalnej, zarysowanej pod koniec *Terza persona*. Natomiast w *Due* analizuje logikę dwoistości (*due*) – strukturę polityczno-metafizyczną, która wytwarza separację między osobą jako właścicielem (posiadającym duszę, rozum) a jego życiem.

Badania nad myślą Esposito – rozwijane przede wszystkim w świecie anglosaskim i włoskim – koncentrują się głównie na jego relacji do biopolityki oraz włoskiej filozofii postfocaultowskiej. Kluczową rolę odgrywają tu prace Timothy’ego Campbella¹⁴, tłumacza i komentatora Esposito, a także prace Grega Birda¹⁵. We Włoszech są to Davide D’Alessandro, Laura Bazzicalupo oraz Salvatore Spina. W polskiej literaturze wymienić należy przede wszystkim

¹⁰ Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità* (Torino: Einaudi, 1998).

¹¹ Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita* (Torino: Einaudi, 2020).

¹² Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia* (Torino: Einaudi, 2004).

¹³ Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana* (Torino: Einaudi, 2010).

¹⁴ Por. zwłaszcza: Timothy C. Campbell, *Improper Life: Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben* (London; Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011).

¹⁵ Por. zwłaszcza: Greg Bird, Giovanbattista Tusa, *Dispositif: A Cartography* (Cambridge, MA: MIT Press, 2023).

Mikołaja Ratajczaka¹⁶, autora wielu tekstów dotyczących włoskiej filozofii politycznej, a także Mateusza Burzyka – autora wstępu do jedynej w Polsce publikacji książkowej Esposito – zbioru esejów¹⁷. Istotnym kontekstem rodzimej dyskusji jest również książka Andrzeja Kobylińskiego¹⁸ dokumentująca spór między bioetyką laicką a bioetyką katolicką, w której Esposito stanowi jeden z punktów odniesienia.

Mimo rosnącego zainteresowania myślą Włocha ze strony badaczy zagranicznych i polskich, dotychczasowe badania koncentrują się głównie na biopolitycznym wymiarze *communitas* oraz logice immunizacji. Problematyka „osoby” – choć stanowi jedno z kluczowych pojęć tego projektu – nie doczekała się jak dotąd osobnej, systematycznej rekonstrukcji. Jest to o tyle istotne, że w ujęciu włoskiego filozofa to właśnie w kategorii osoby – niczym w soczewce – skupia się logika immunizacji. Stąd, dalsze rozważania należy rozpocząć od zarysowania specyficznego sposobu, w jaki Esposito pojmuje samo pojęcie „osoby”, a w szczególności od jego genealogicznej struktury.

Dyspozytyw osoby

Esposito rozumie „osobę” nie jako synonim człowieka, lecz jako *status* lub kwalifikację – raczej *modus* bycia człowiekiem niż bycie człowiekiem samo w sobie. Pojęcie to – obecne w prawie, jak i w filozofii – nosi w sobie dziedzictwo trzech tradycji, które kolejno je kształtowały: teologicznej, prawnej i filozoficznej. Tworzą one: *persona cristiana*, *persona romana* oraz *persona moderna*¹⁹ – trzech figurach, które wyłaniają się z badań nad genealogią tego pojęcia.

¹⁶ Por. zwłaszcza: Mikołaj Ratajczak, *Forma życia i dobro wspólne. Geneza i aktualność współczesnej włoskiej filozofii politycznej* (Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2020).

¹⁷ Por. Mateusz Burzyk, „Wprowadzenie”, w: R. Esposito, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, przeł. K. i M. Burzyk i in. (Kraków: Universitas, 2015).

¹⁸ Por. Andrzej Kobyliński, *Osoba w centrum? Specyfika debaty bioetycznej we Włoszech* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2024).

¹⁹ Zaproponowany podział na trzy figury czerpie z udzielonego przez Esposito wywiadu. Por. Roberto Esposito *Politiche della vita sul margine dell'impersonale. Dialogo con Roberto Ciccarelli*, w: *Dall'impolitico all'impersonale: conversazioni filosofiche*, red. M.L. Saidel, G.V. Arias (Milano – Udine: Mimesis Edizioni, 2012).

Pojęcie „osoba” – niezależnie od jakiej wyjdzie się dziedziny ludzkiej *praxis* – nie jest jednak wedle Esposito zwykłym, słownikowym terminem, lecz dyspozytywem²⁰: pojęciem o charakterze performatywnym oddziałującym na rzeczywistość pozajęzykową. Pojęcie to filozof zaczerpnął od Michela Foucaulta. Łacińskie *dispositio*, z którego pochodzi włoski termin *dispositivo* i francuski *dispositif*, ma być tłumaczeniem greckiego *oikonomia*, oznaczającego zarządzanie nie tylko domem (gr. *oikos*), lecz każdą dziedziną tego się domagającą. Pojęcie to, począwszy od II w.n.e., było używane także przez pisarzy wczesnochrześcijańskich (choćby przez Klemensa Aleksandryjskiego) do opisywania Trójcy. Ontologicznie jeden Bóg – jest potrójny w swojej *oikonomia* – to jest sposobie zarządzania światem. Pojęcie to pozwoliło zatem na „oddzielenie w Bogu bytu i działania, ontologii i praktyki²¹”, co miało w mniemaniu Agambena o wiele bardziej dalekosiężne skutki, pozostawiając w spadku zachodniej kulturze ufundowanej na tym pojęciu „schizofrenię”, przez którą każde działanie „straciło wszelką podstawę w bycie²²”. „Schizofrenia” ta – niczym rak toczyć będzie przede wszystkim politykę i ekonomię zarządzającymi działaniami ludźmi i kierującymi ich myśli na – „właściwy” i „odpowiedni” tor²³.

Drugi skutek, istotniejszy z punktu widzenia diskutowanego problemu, dotyczy innej funkcji, którą pełni dyspozytyw, a mianowicie opisywanej przez Foucaulta dialektyki u- i odpodmiotowania²⁴. „Wiadomo, że Foucault – stwierdza Esposito – nigdy nie oddzielił znaczenia tego wyrażenia od symetrycznego i przeciwstawnego mu pojęcia, jakim jest ujarzmienie: jedynie będąc ujarzmionym – przez innych lub przez siebie samych – stajemy się podmiotami²⁵”. Dyspozytywy oferują pewną formę podmiotowości, w oparciu o

²⁰ W polskiej literaturze francuski termin *dispositif* tłumaczony był m.in. jako „aparat” i „urządzenie”. Za bezpośrednią inkorporacją tego terminu do polszczyzny przemawiają argumenty sformułowane przez M. Burzyka. Por. M. Burzyk, „Wprowadzenie”, w: R. Esposito, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, przeł. K. i M. Burzyk i in. (Kraków: Universitas, 2015). Z powodu utrwalenia się w literaturze tych trzech propozycji przekładu będę używał ich zamiennie.

²¹ Giorgio Agamben, „Czym jest urządzenie?”, w: Giorgio Agamben. *Przewodnik Krytyki Politycznej*, red. Zespół KP (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2010), 90.

²² Agamben, „Czym jest urządzenie?”, 90.

²³ Agamben, „Czym jest urządzenie?”, 91.

²⁴ Tadeusz Komendant tłumaczy „assujettissement” jako „ujarzmianie”. Por. Michel Foucault, *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*, przeł. Tadeusz Komendant (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2009).

²⁵ Roberto Esposito, „Dyspozytyw osoby”, tłum. K. Burzyk, *Znak* 734-735 (2016): 68.

którą jednostka może się definiować za cenę odpodmiotawiającego „ujarzmienia”, nakładającego na jednostkę „jarzmo” kontroli. W sensie Foucaultowskim dyspozytywami mogą być instytucje funkcjonujące w ramach władzo-wiedzy: takie jak więzienie czy szpital psychiatryczny, ale również spowiedź czy środki przymusu prawnego.

Bardziej zasadnicza – niezależnie od rodzaju rozpatrywanego dyspozytywu – wydaje się jednak różnica między nowożytnymi dyspozytywami a tymi z postindustrialnych demokracji. Polega ona na – by tak rzec – zupełnie odmiennym potencjale upodmiotowienia jednostki. O ile odpodmiotawiające „ujarzmienie” było elementem konstytutywnym urzędu od zawsze (penitent przystępujący do spowiedzi musiał zanegować starą, grzeszną tożsamość), to oferowały jednak uczłowieczającą, względnie czytelną i wyrazistą podmiotowość (penitent na powrót odzyskiwał łaskę i utraconą godność). Nowoczesne dyspozytywy zasadniczo przestały produkować podmioty, a procesy upodmiotowienia i uprzedmiotowienia uniezależniły się od siebie, oferując jedynie „szczętkową” bądź widmową tożsamość. Zrzeczenie się części własnej autonomii przez jednostkę na rzecz instytucji nie daje już gwarancji, że jednostka zyska atrakcyjną i dyskursywnie wypracowaną rolę społeczną. „W nieprawdzie podmiotu – konkluduje Agamben – nie ma już nic, co prowadziłoby do jego prawdy²⁶”.

W jakim sensie można mówić jednak o dyspozytywie osoby? Na czym polega jego uprzedmiotawiający – co zakrawa na paradoks, zważywszy na humanizujące dyskursy, z którymi to pojęcie jest związane – charakter? Mimo że Agamben w żadnym miejscu nie zestawia pojęcia „osoby” z dyspozytywem, to jednak nie ulega wątpliwości, że pojmując „osobę” jako „społeczną rozpoznawalność” poprzez rozmaite role społeczne, zredukowaną współcześnie do uprzedmiotawiającej „nagiej egzystencji” – danych numerycznych i identyfikacji biometrycznej²⁷ - nadaje jej właśnie charakter dyspozytywu²⁸.

²⁶ Agamben, „Czym jest urządzenie?”, 98.

²⁷ Por. Giorgio Agamben, „Tożsamość bez osoby”, w: Giorgio Agamben, *Nagość*, przeł. K. Żaboklicki (Warszawa: Wydawnictwo W.A.B. 2010), 56-65.

²⁸ Por. Connal Parsley, „The Mask and Agamben: the Transitional Juridical Technics of Legal Relation”, *Law Text Culture* 14 (2010): 12-39 oraz Dawid Winław, „Czy bezosobowa tożsamość jest możliwa? O «zdemaskowanej» idei osoby Giorgio Agambena”, *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, sectio I (Philosophia-Sociologia)* 42 (2017): 55-68.

Persona romana

Osobę i dyspozytyw – w jego trzech, póki co jedynie wspomnianych odsłonach – zestawia ze sobą współrodak Agambena, Roberto Esposito. Również i on powołuje się na Foucaultowską (a także Agambenowską i Deluezzańską) proveniencję dyspozytywu. Dyspozytyw osoby miałby być zaś czystej postaci wytworem opisywanej przez Foucaulta dialektyki u- i odpodmiotowania, personalizacji i depersonalizacji. „Opiera się on – stwierdza Esposito – na przyjętym z założenia rozdzieleniu (nieustannie powracającym) osoby jako sztucznej jednostki (*entità artificiale*) od człowieka jako bytu stanowiącego część natury (*essere naturale*), któremu można przypisać (bądź nie) status osobowy²⁹”. W tej separacji w obrębie podmiotu nie chodzi bynajmniej o żaden rodzaj dualizmu ontologicznego, który głosiłby współistnienie w człowieku dwóch odrębnych substancji, osobowej i ludzkiej, lecz o fakt, że dyspozytyw osoby – na usługach teologii, filozofii i prawa – postrzega poszczególne istoty nie tyle jako stanowiące integralną całość tu-oto konkretne istnienie, lecz wydziela w nich pewien ukonstytuowany prawnie i społecznie *modus* zwany osobą, głęboko podatny na ostracyzm społeczny oraz opresyjność ze strony aparatu prawa. Oczywiście staje się zatem, że w takim ujęciu – „osoba” nigdy nie będzie synonimem słowa „człowiek”.

Dla zrozumienia owego wykluczającego potencjału dyspozytywu osoby – wprowadzającego niebezpieczne podziały zarówno w obrębie jednostki, jak i społeczeństw – kluczowa okazuje się etymologia słowa „osoba”, której Esposito nie postrzega, w odróżnieniu od choćby personalistów, jako jedynie wczesnego stadium rozwoju semantycznego tego pojęcia, lecz także istotową treść, bez której nie sposób zrozumieć jego performatywnego charakteru³⁰. Włoskie słowo *persona* pochodzi z łaciny (łac. *persona*), które to słowo jest odpowiednikiem

²⁹ Roberto Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale* (Torino: Giulio Einaudi Editore, 2007), 13.

³⁰ Takie ujęcie z konieczności napotyka sprzeciw zwolenników personalizmu: „W dzisiejszych debatach antropologicznych toczonych w ramach technologicznego i scjentystycznego redukcjonizmu wielu autorów paradoksalnie powraca do pierwotnego pojęcia osoby jako *prosopon*, honorując jedynie jej nieszczęśliwe skojarzenie z maską, z pominięciem dalszych jego znaczeń, jak twarz, oblicze, obecność żywa czy indywidualny podmiot” [Robert Skrzypczak, *Filozofia i teologia osoby* bł. Antonio Rosminiego ojca personalizmu europejskiego (Kraków: Wydawnictwo AA, 2013), 71].

greckiego *prosopon*, oznaczającego pierwotnie maskę noszoną przez aktora w teatrze. Jego etymologię rekonstruuje Marcel Mauss:

Słowo *πρόσωπον* miało mniej więcej ten sam sens co *persona*, maska. Może ono jednak oznaczać indywiduum, którym każdy jest lub chciałby być (te dwa słowa są często powiązane), prawdziwe oblicze. Bardzo szybko, począwszy od II wieku p.n.e. przybrało ono sens *persona* [...]. Rozciągając słowo *πρόσωπον* na jednostkę, na jej niczym nieosłoniętą naturę, na każdą oderwaną maskę, zachowuje ono także sens czegoś sztucznego: sens tego, co należy do intymnej sfery osoby, i sens tego, co jest związane z indywiduum³¹.

Historia idei osoby jest zatem przejściem od „maski” do „indywiduum” („osoby” w dzisiejszym, najbardziej potocznym znaczeniu), choć intuicje zawarte w tej krótkiej rekonstrukcji sugerują, że słowo to – zyskując już swoje dojrzałe znaczenie, nie utraciło konotacji z „maską” („czymś sztucznym”). Do tej nietożsamości „maski” i jej „nosiciela” – i to jest moment, w którym pojęcie to zaistniało w refleksji moralnej – chętnie nawiązywali stoicy. Przed zbytnim utożsamianiem się z interpretowaną przez siebie postacią (*persona* od III w. p.n.e. odnosi się już także do odgrywanej roli³²) przestrzegał aktorów Epiktet: „Twoją bowiem jedynie jest rzeczą powierzona ci rolę odegrać pięknie, sam wybór natomiast roli jest sprawą kogo innego³³”. Zdanie to urastało w nauczaniu stoickim do imperatywu moralnego – prawdziwym ideałem etycznym był człowiek, który niezależnie od tego, czy los wyznaczył mu w *theatrum mundi* rolę żebraka czy króla, odegrał ją z godnością.

Wyłaniająca się z metaforyki teatralnej idea osoby, strukturalnie antynomiczna, gdyż skrywająca w sobie opozycję między maską a skrywanym pod nią obliczem, między wyobrażeniem i pozorem a rzeczywistą treścią, fikcją a rzeczywistością w mniemaniu Esposito umocni tę antynomię – wywołując dalekosiężne skutki – także w obrębie prawa rzymskiego (*persona romana*) oraz w łonie chrześcijaństwa (*persona cristiana*), tradycjach, które wspólnie na to semantyczne dziedzictwo się złożyły³⁴.

³¹ Marcel Mauss, *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki (Warszawa: Wydawnictwo KR, 2001), 381.

³² Por. Andrea Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo* (Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 2017), 65.

³³ Epiktet, „*Encheiridion*”, XVII, w: Epiktet, *Diatryby. Encheiridion*, przeł. L. Joachimowicz (Warszawa: Wydawnictwo PWN, 1961), 463.

³⁴ Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, 92-93.

Mechanizm podwojenia, czy raczej oddzielenia konkretnej i „naturalnie” danej indywidualności od jej wtórnie wytworzonego wizerunku, wedle Esposito tkwi u źródeł rzymskiej kultury społeczno-prawnej. Rzymska *persona* jest bowiem niczym innym, jak terminem technicznym (*terminus technicus*), który „oddziela zdolność prawną od naturalności bytu ludzkiego³⁵”. Separację tę dobrze uwidacznia rzymska paremia *servus non habet personam* (dosł. „niewolnik nie ma osoby”)³⁶. Konotacja ze źródłową etymologią „persony” zyskuje tutaj uzasadnienie historyczne: jako że patrycjusze w atriach swoich domostw wystawiali woskową maskę przodka (pośmiertny odlew jego twarzy), od którego wywodzą oni swój ród (*gens*) – niewolnikowi, będącego tego przywileju pozbawionym, odmawiano nazwiska (*nomen gentile*), podstawy do rozpoznania jego zdolności prawnej. Z racji tego, że rzymska jurysprudencja zasadniczo nie wiązała podmiotowości prawnej z przyrodzoną człowiekowi godnością to – znacznie upraszczając – człowiek nieobdarzony społeczno-prawną kwalifikacją „persony” pozostawał dla niej niewidoczny (fakt, że niewolników często określano mianem *homines*³⁷ w gorzki sposób uwypukla ich nieuprzywilejowaną kondycję). W związku z tym jego status społeczno-prawny, a raczej jego brak, zrównywał go z częścią inwentarza, wchodzącego w skład patrycjuszowskiego *peculium*.

Rzymski aparat prawny nie tylko uznawał „osobę” za „podstawowy fakt prawny³⁸”. Wedle włoskiego filozofa wytwarzał również – by tak rzec – specyficzny krajobraz ontologiczny, w którym tworzone z iście kreatywną fantazją abstrakcyjne kategorie, dalece rzutowały na warunki egzystencjalne jednostek, które nimi drobiazgowo opisywane i równie precyzyjnie podług nich segregowane. Jakie elementy składały się zatem na ten „szczelny” krajobraz?

Rzymski jurysta Gajusz z II w.n.e. w *Instytucjach* – podręczniku przeznaczonym do nauczania adeptów prawa – wyodrębnia trzy jego zasadnicze składowe: „Wszelkie zaś prawo, którym się posługujemy, dotyczy albo osób (*personae*), albo rzeczy (*res*), albo postępowań (i) powództw (*actiones*)³⁹”. Wymienienie osób – jak argumentuje Esposito – jednym tchem obok rzeczy nie jest przypadkowe, a wręcz emblematyczne dla *persona romana*. Personalizacja i

³⁵ Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, 100.

³⁶ Mauss, *Socjologia i antropologia*, 380.

³⁷ Roberto Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero* (Torino: Giulio Einaudi, 2013), 98.

³⁸ Mauss, *Socjologia i antropologia*, 377.

³⁹ Gaius, *Instytucje*, tłum. C. Kunderewicz (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1982), 31.

depersonalizacja okazują się dwoma równoległymi i zasadniczo od siebie zależnymi procesami wywoływanymi przez tę samą kategorię – *persona*.

Tuż po podziale prawa Gajusz wyprowadza *summa divisio de iure personarum*: „najogólniejszy [...] podział jest ten, że wszyscy ludzie są albo wolni (*liberi*), albo niewolni (*servi*)⁴⁰”. Jest to prawo osobowe, stanowiące fundament prawa rzymskiego, na którym to zasadzała się jego normatywność. Już pierwsze zdanie inaugurujący „najwyższy podział” skrywa w sobie pewną antynomię. Jeśli bowiem, zapytuje Esposito uciekając się do analogii z kategorii systematycznych w biologii, potraktować kategorię osoby jako „rodzaj”, mieszczący w sobie wszystkie warstwy rzymskiego społeczeństwa, to jak uzasadnić w obrębie tego rodzaju umieszczenie „gatunku” niewolników (często zresztą określanych przez Gajusza mianem *personae servi*) *de facto* przynależących do „gatunku” rzeczy (*res*)? Wedle Włocha *persona romana* okazuje się nie tyle kategorią uniwersalną i egalitarną, stojącą na straży poszanowania prawa jednostek (nawet w jego wąskim rozumieniu jako przysługującym im prerogatyw i przywilejów), lecz dyspozytywem o trwałych, negatywnych społecznie konsekwencjach.

Jak zauważa Władysław Bojarski: „Rzymianie nie mieli terminu technicznego dla oznaczenia zdolności prawnej, tzn. zdolności do tego, aby być podmiotem, aby mieć prawa i zaciągać zobowiązania⁴¹”. Aby móc jednak wyróżnić spośród innych te jednostki, które posiadają zdolność prawną (czyli podmioty prawa – współcześnie definiowane nieznanym przez Rzymian określeniem „osoby fizyczne”), podmiot prawa powiązano z osobą (*persona*)⁴². Zdolność prawną posiadały także korporacje i fundacje (osoby prawne w dzisiejszym rozumieniu), jednak to, co niepokoi Włocha i czyni z terminu „osoba” dyspozytyw, to przede wszystkim fakt, że w ojczyźnie prawa cywilnego do przyznania zdolności prawnej nie wystarczała kwalifikacja „człowiek”⁴³. Czyni to z rzymskiej jurysprudencji (a w szczególności terminu *persona* na jej usługach) istną machinę wykluczenia prawnospołecznego – *dei iure* i *de facto*.

Trzeba przyznać, że pod adresem *persona romana* Esposito formułuje dość odważne zarzuty, z którymi zgodziłaby się część badaczy rzymskiego prawodawstwa, a niemal w zupełności – filozofowie moralności i etycy. Jako

⁴⁰ Gaius, *Instytucje*, I.9.

⁴¹ Władysław Bojarski, *Prawo rzymskie* (Toruń: TNOiK, 1999), 83.

⁴² Bojarski, *Prawo rzymskie*, 83.

⁴³ Mimo że wraz z rozwojem prawa rzymskiego sukcesywnie utrwala się tendencja łączenia zdolności prawnej z kwalifikacją „człowieka”, „typowy podmiot prawa (*paterfamilias*) nie został zastąpiony przez «człowieka»” Por. Bojarski, *Prawo rzymskie*, 84.

„formalny filtr” (*filtro formale*) separuje ona prawo od „konkretnej egzystencji i od wymiaru cielesnego poszczególnego człowieka⁴⁴”, umieszczając go w ciasnej i nieprzezwycięzalnej, abstrakcyjnej kategorii, do której zaszeregował go aparat prawny. Wydawać by się mogło, że bycie osobą wśród tylu „nie-osób” jak niewolnicy („nie-osoby w obrębie najogólniejszej kategorii osób⁴⁵”) czy jednostek formalnie pozostających *personae*, jednak *de facto* pozostających *alieni iuris* w stosunku do *patres familias* (osób *sui iuris* – *stricte* podmiotów prawa) jest zatem najszcześniejszą kondycją, jaka może przypaść w udziale mieszkańcowi starożytnego Rzymu. Jeśli z perspektywy jednostki jest to konstatacja częściowo prawdziwa (choć jak się okaże godność oraz bezpieczeństwo interesów *personae sui iuris* nie były zagwarantowane przez całą ich egzystencję), to z całą pewnością efekty działania tego dyspozytywu uwidaczniają się najbardziej na poziomie społecznym.

Summa divisio de iure personarum, to jest prawo osobowe, jest fenomenem o tyle badawczo interesującym, że tworzone przez niego abstrakcyjne kategorie same w sobie są puste, pozbawione sensu. Jeśli zyskują takowy, to tylko poprzez negatywną konotację z inną kategorią. „Człowiekiem wolnym w Rzymie – stwierdza Esposito – jest ten, kto *nie* należy do nikogo innego, podobnie *sui iuris* jest ten, kto *nie* jest *alieni iuris*⁴⁶”. Każda „jednostka prawna” powstaje zatem w ten sposób, że dokonuje się „inkluzja formalna części faktycznie wykluczonej⁴⁷”.

Kluczowym jednak pozostaje pytanie, kto spośród wyjściowego podziału Gajusza na *liberi* oraz *servi*, w pełni mógł cieszyć się przywilejami płynącymi z posiadania kwalifikacji *persona*? To, że będą to jednostki należące do tej pierwszej grupy jest konstatacją graniczącą z truizmem. Ale wymaga ona koniecznego dopowiedzenia. Wśród *liberi* tylko niewielka grupa pozostawała *personae sui iuris*. Przywileje reszty, podzielonej na rozmaite i wymyślne kategorie, mimo posiadanej wolności, miały sukcesywnie w miarę schodzenia po szczeblach prowadzących od *personae* do *servi*, a zatem jednostek niewolnych (choć formalnie przecież będących wytworem *ius personarum* i nazywanych *personae servi*, co przynajmniej na poziomie językowej konwencji sugerowałoby ich przynależność do „osób”). Nie jest to miejsce na studium z podstaw rzymskiej cywilistyki, ale – dla zyskania lepszego wyobrażenia krytykowanej przez

⁴⁴ Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, 95.

⁴⁵ Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, 96.

⁴⁶ Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, 98-99.

⁴⁷ Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, 98.

Esposita *persona romana*, warto pokrótce przyrzeć się niektórym kategoriom będących jej tworem.

Na szczycie drabiny rzymskiego społeczeństwa stali – należący do wewnętrznie różnorodnej grupy *liberi* – *patres familias* (dosł. „ojcowie rodzin”), czyli *stricte* podmioty prawa. Aby móc się cieszyć pełną zdolnością prawną, musieli oni spełniać trzy warunki: odznaczać się wolnością (*liber*), rzymskim obywatelstwem (*cives*) oraz pełnić rolę zwierzchnika rodziny jako jednostka własnowolna (*sui iuris*)⁴⁸. Czy był to jednak status, który – raz dany, stabilizował egzystencję aż po jej kres? Podmiotami prawa w ścisłym znaczeniu nie byli nawet wysoko postawieni *fili in potestate* (synowie będący pod władzą ojca), a zatem przyszli dziedzice i *patres familias*. „To, że każdy syn (przynajmniej w epoce antycznej) mógł być podmiotem, nad którym władzę życia i śmierci pełnił jego ojciec (uprawniony do zabicia go, sprzedania, pożyczenia lub porzucenia), oznaczało, że nikt w Rzymie, nawet jeśli urodził się jako wolny, nie miał zagwarantowanego statusu osoby⁴⁹” – rekapitułuje Esposito.

Kondycja innych grup wchodzących w skład *liberi* niech zostanie przedmiotem oddzielnego omówienia (ich zróżnicowany status łączy wspólna kondycja mocno ograniczonej zdolności prawnej – bycie *alieni iuris*) – to nie ich istnienie wedle Esposita dowodzi depersonalizującego potencjału dyspozytywu osoby. Przypadek najbardziej interesujący tej złożonej typologii jest figura leżąca – by tak rzec – na przeciwległym biegunie rzymskiego społeczeństwa: figura niewolnika (*servus*). Jego istnienie jest rezultatem logiki zakładanej przez to pojęcie: jeśli ubierze się jednych w szaty *personae*, pozostałym przypadnie status ignorujący ich podmiotowość, przypominający status rzeczy. W tym sensie „mechanizm personalizacji był niczym więcej jak dokładną odwrotnością depersonalizacji i *vice versa*⁵⁰”.

Ta pobieżna analiza mechanizmów działania dyspozytywu jako *persona romana* rodzi jednak pewną wątpliwość: dotyczy ona jedynie pewnego zamierzchniego i szczęśliwie minionego fenomenu historycznego czy raczej jest ona częścią dziedzictwa prawnego – przekazanego w spadku w takiej czy innej formie współczesnym społeczeństwom? Czy skutki wywoływane przez *persona romana* można zaobserwować także współcześnie? Esposito nie pozostawia co do tego złudzeń:

⁴⁸ Bojarski, *Prawo rzymskie*, 83.

⁴⁹ Esposito, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, 174.

⁵⁰ Esposito, „Dyspozytyw osoby”: 70.

Jak zdolali zauważyć niektórzy historycy, ta charakterystyczna dla prawa rzymskiego, dokonująca się poprzez osoby, procedura selekcji i wykluczenia, została – oczywiście w przekształconej formie [...] – przelana do nowoczesnych systemów prawnych. Obecnie, nie pomijając wielowiekowego kontrastu między obiektywistyczną cechą prawa rzymskiego a indywidualistycznym subiektywizmem prawa nowożytnego, wspólną cechę, umieszczającą je w tej samej perspektywie semantycznej, odnaleźć można w założonej różnicy między statusem osoby i ciałem człowieka, w które ta pierwsza okazuje się wszczepiona⁵¹.

Dziedzictwem prawa rzymskiego, które przetrwały istotne zmiany w nowoczesnych systemach prawnych jest zatem nieusuwalna niewspółmierność między ciałem a osobą, analogiczna do tej źródłowej, wywodzonej z etymologii – maski i jej nosiciela. Biorąc jednak przywoływaną we wstępie powszechność tego pojęcia w wielu dyskursach – zwłaszcza we współczesnych debatach na temat praw człowieka – problematyczną staje się kwestia owej niewspółmierności. Czyżby hiatus ten został zażegnany?

Sprzymierzeńca w negatywnej odpowiedzi na to pytanie Esposito znalazł w osobie Hannah Arendt. Obaj badacze niefunkcjonalność praw człowieka wiążą ze zbytnim uzależnieniem podmiotowości prawnej z posiadaniem pewnej wąskiej kwalifikacji. Autorka *Korzeni totalitaryzmu* niefunkcjonalności praw człowieka upatrywała przede wszystkim w ich powiązaniu z kategorią obywatela (co skutkowało ekskluzywizmem), co skutkowało marginalizacją bezpaństwowców w okresie przedwojennym. Esposito z kolei fiasko w wypełnieniu powstałej luki między człowiekiem a prawem obwinia powojenną już tendencją do znoszenia jej poprzez odwołanie do bardziej uniwersalnej kategorii: osoby⁵². „Jeżeli istota ludzka – stwierdza Arendt – traci swój status polityczny, zgodnie z tym, co wynika z wrodzonych i niezbywalnych praw człowieka, znaleźć się w takiej dokładnie sytuacji, jaką przewidują takie prawa ogólne. W rzeczywistości jest zupełnie odwrotnie. Wydaje się, że człowiek będący tylko człowiekiem i niczym innym, właśnie utracił te cechy, które umożliwiały innym traktowanie go jako bliźniego⁵³”. Trawestując słowa Arendt – jeśli „osoba” miałaby być swego rodzaju statusem – już nie politycznym i przez to jeszcze bardziej uniwersalnym – skąd wziąć gwarancję, że jeśli maska przystanie przylegać do twarzy jej nosiciela, a ten utraci chroniący go status „osoby”, prawo dostrzeże w nim człowieka i stanie w jego obronie?

⁵¹ Esposito, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, 174.

⁵² Por. Esposito, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, 170.

⁵³ Hannah Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, M. Szawie (Warszawa: Wydawnictwo Świat Książki, 2023), 365.

Persona cristiana

Swoisty klin, dzielący na dwa asymetryczne składniki w ramach pozornej jedności, wbija wedle Włocha także chrześcijaństwo oraz jego dziedzictwo – *persona cristiana*. Osoba w tej tradycji religijnej – z przyjętej przez niego perspektywy – jest nie tylko narzędziem artykulacji wielości w boskiej jedności w Trójcy oraz utrzymania dwóch odrębnych natur w jednej osobie Chrystusa, lecz także wyraża, wspartą na obu tych fundamentach metafizycznych, konkretną antropologię. W każdym z tych trzech przypadków, dogmatów trynitarnego i chrystologicznego oraz wizji ludzkiej natury, ujawni się mechanizm separacji (niekiedy skutkujący wykluczeniem), typowy dla dyspozytywu osoby.

Trójca jest rzeczywistością, w której – zgodnie z tym, co zostało powiedziane – zostają od siebie rozdzielone byt i praktyka, ontologia i rządzenie („administracja i rządzenie ludźmi sprawowane przez Boga poprzez drugą osobę Trójcy, a więc Chrystusa⁵⁴”). Tajemnica Wcielenia odsłania jeszcze inny wymiar tej separacji: „Także w tym przypadku – konkluduje Esposito – mamy do czynienia z jednością utworzoną przez rozdzielenie i również tu dyspozytywem, który pozwala na jej sformułowanie jest, aczkolwiek po odwróceniu ról – osoba: jeśli w Bogu trzy osoby są utworzone z jednej substancji, Chrystus jest jedyną z nich, która łączy, nie mieszając ich, dwa stany czy też dwie zasadniczo różne natury⁵⁵”. Natury te jednak nie są „jakościowo” równe, co dodatkowo podkreśla misterium *kenozy* Syna Bożego – jego dobrowolnego upokorzenia się poprzez znoszenie niedoli ludzkiej kondycji przy jednoczesnym ukryciu jego boskiej godności⁵⁶. Wykluczający mechanizm dyspozytywu osoby wedle Włocha ujawni się w chrześcijańskiej antropologii – wizji człowieka stworzonego na podobieństwo Trójcy.

Persona cristiana na usługach teologii wykazuje istotowe podobieństwo do mechanizmu rozdzielenia i wykluczenia typowego dla rzymskiego prawa osobowego. Istnieje jednak różnica co do tego, gdzie owa separacja zachodzi:

Jeśli w prawie rzymskim podział obejmuje całą ludzkość, dzieląc ją na warstwy o różnym statusie, w teologii chrześcijańskiej przecina, rozdzielając, tożsamość

⁵⁴ Esposito, „Dyspozytyw osoby”: 68.

⁵⁵ Esposito, „Dyspozytyw osoby”: 68.

⁵⁶ Esposito, „Dyspozytyw osoby”: 68.

poszczególnych jednostek. Owszem, prawdą jest, że chrześcijaństwo, w przeciwieństwie do tego, co ma miejsce w starożytnym Rzymie, zasadniczo postrzega każdego człowieka za osobę, na obraz i podobieństwo jego stwórcy. Jednak jest tak właśnie dlatego, że człowiek podzielony jest na dwie natury, duchową i cielesną, ostatnią podporządkowaną pierwszej. W ten sposób następuje przejście od podziału funkcjonalnego na człowieka i osobę, jak ma to miejsce w prawie rzymskim, do podziału o charakterze ontologicznym, w obrębie złożenia człowiek-osoba, na dwie substancje, które je tworzą⁵⁷.

Ten asymetryczny hiatus między duszą, upodabniającą do Boga, a grzesznym i będącym siedliskiem pokus ciałem, wedle Włocha można odnaleźć u wielu pisarzy chrześcijańskich, szczególnie u jednego z najpłodniejszych pisarzy starożytności – Augustyna z Hippony. Posługuje się on terminem „osoba” nie tylko w debacie nad kwestią trynitarną (świadomy jego niebiblijnej proveniencji⁵⁸ i ograniczeń językowych podchodzi doń z rezerwą⁵⁹), lecz także w refleksji nad ludzką naturą.

Osoba ludzka zawdzięcza swoją wyjątkową kondycję podobieństwu do Stworzyciela, jednak w owym podobieństwie zdaje się uczestniczyć zaledwie jeden składnik. „Oto dlaczego człowieka nazywamy obrazem Bożym – precyzuje Augustyn – rozpatrując go nie w całości jego natury, lecz jednostkowo, jako osobę. A obraz Trójcy jest jedynie w jego duchu, czyli umyśle⁶⁰”. Podobieństwo człowieka do Boga jest zatem podobieństwem *secundam solam mentem*, „wedle umysłu”, a jedynym niezawodnym poznaniem jest poznanie duchowe. Wiąże się ono także z postulatem etycznym. Na drodze do chrześcijańskiej doskonałości stają bowiem „dziwaczne ześlizgnięcia w kierunku świata cielesnego⁶¹”, świata, którego biskup z Hippony w żaden sposób nie neguje (odrzuca spirytualizm), uznając go za dzieło Stwórcy, choć w jego późnej twórczości pobrzmiewa jeszcze gdzieś manichejska deprecjacja materii.

Osoba wedle Augustyna to, owszem, *compositum* ciała i duszy, lecz jak podkreśla Esposito – jest to jedność pozorna, powstała wskutek analogicznego

⁵⁷ Roberto Esposito, *Le persone e le cose* (Torino: Giulio Einaudi Editore, 2014), 18.

⁵⁸ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1996), IV.8, 249.

⁵⁹ Jak na przykład w tym miejscu: „Gdy jednak pytamy: Co za Trzej? – wówczas język ludzki zмага się z wielkimi trudnościami. Odpowiada się wprawdzie: «Trzy Osoby», ale mówi się tak nie tylko po to, żeby je wyrazić, ile raczej dlatego, żeby nie pozostać nic nie powiedziawszy” (Augustyn, *O Trójcy Świętej*, 206).

⁶⁰ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, XV.VII.11, 472.

⁶¹ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, XII.I.1, 330.

do tego, funkcjonującego w prawie rzymskim, mechanizmu typowego dla dyspozytywu. Powstała ona nie inaczej, jak poprzez „wyłączające włączenie” (*inclusionem escludente*): włączenie ciała w obręb bytu ludzkiego jawi się niejako wymuszony kompromis, fatalny w skutkach dla ludzkiej natury w nurtach chrześcijaństwa żywo czerpiących z Augustyna, który ludzką osobę będąc utożsamiać raczej z jej duszą, aniżeli z ciałem⁶². Wedle Włocha relacja między tymi dwoma składnikami jest w tej tradycji nie tylko asymetryczna, ale także instrumentalna i uprzedmiotawiająca. By zobrazować tę zależność biskup z Hippony, ucieka się do bogatej w treści teologiczne analogii: „Jak bowiem w jedność osoby dusza czyni użytek z ciała, żeby powstał człowiek – stwierdza Augustyn – tak w jedność osoby Bóg posiłkuje się człowiekiem, aby był Chrystus⁶³ [tłum. – D.W.]”.

Filozofia Tomasza z Akwinu, w której zarysowany tu dualizm zostaje złagodzony za sprawą kategorii Arystotelesa, w opinii Esposito nie tylko nie jest wolna od tego rodzaju antagonizującego myślenia osoby jako bardziej „duszy” aniżeli podległego jej „ciała”, co jeszcze ten rodzaj myślenia radykalizuje. „Użytek”, który dusza czyni z ciała w myśli Augustyna, u Akwinaty staje się „panowaniem” nad „własnymi działaniami”⁶⁴. Panowanie to wiąże on z rozumnością, funkcją ludzkiej duszy będącą władzą „człowieka nad swoimi czynami, wolne determinowanie się do działania⁶⁵”. Semantyka użytku zostaje zastąpiona zatem semantyką władzy wprowadzającą w byt ludzki „polityczny rozdźwięk [...] na to, co rozkazuje, oraz na to, co wykonuje polecenia⁶⁶”. „Żeby być osobą – komentuje filozofię Akwinaty Esposito – konieczne jest posiadanie pełni władzy nad materią cielesną, samą w sobie pozbawioną wartości, ponieważ zamkniętą w cielesnej powłoce⁶⁷”.

Wymóg samostanowienia – a wraz z nim mechanizmy funkcjonowania dyspozytywu osoby – zostanie postawiony też ludzkim istnieniom przez

⁶² Esposito, „Dyspozytyw osoby”: 19.

⁶³ Augustinus, *Epistula* 137, cyt. za: Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, 104. Esposito przytacza fragment listu Augustyna bezpośrednio po łacinie, nie podając przy tym wydania łacińskiego.

⁶⁴ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. O Trójcy Przenajświętszej* (I, q. 27-43), t. 3, tłum. P. Bełch (Londyn: „Veritas”, 1978), q. 29, a. I.

⁶⁵ Marek Piechowiak, „Tomasza z Akwinu koncepcja godności osoby ludzkiej jako podstawy prawa. Komentarz do rozdziałów 111-113 księgi III Tomasza z Akwinu *Summa contra gentiles*”, *Poznańskie Studia Teologiczne*, 14 (2003): 224.

⁶⁶ Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, 113.

⁶⁷ Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, 113.

współczesnego filozofa i teologa, Jacquesa Maritaina. W jego definicji osoby wyraźnie widać inspirację antropologią Akwinaty: osoba to „pełny, indywidualny byt o naturze intelektualnej, rządzący swoimi czynami⁶⁸”. Rządzenie to jest w istocie dyktatem rozumu nad swoją częścią zwierzęcą – jako spadkobierca Akwinaty Maritain jest dziedzicem Arystotelesowskiego pojmowania człowieka jako *zoon logon echon*. W ujęciu tym znowuż – wedle Włocha – przeziara konstytutywna podwójność, tkwiąca u fundamentu „osoby”: część rozumna (*logos*), by istnieć, potrzebuje „zwierzęcia” (*zoon*) w człowieku, z kolei „zwierzę” nie może istnieć bez części rozumnej.

„Jeśli cała koncepcja polityki – stwierdza Maritain – polega przede wszystkim na uwzględnieniu kategorii osoby ludzkiej, to trzeba wziąć pod uwagę fakt, że ta osoba bierze się od zwierzęcia obdarowanego rozumem i że ta zwierzęca część jest ogromna⁶⁹”. Zakładając, że polityka jest troską o dobro wspólne racjonalnych podmiotów, ta zaś winna, w personalistycznym duchu, w swoim centrum stawiać ludzką osobę, nosiciela godności i podmiot prawa, to godnym uwagi staje się wymóg stawiany wszystkim tym, którzy – by tak rzec – ubiegać będą się o akces do wspólnoty osób. Może się on okazać – jak sugeruje Esposito – wymogiem supererogacyjnym, a dla niektórych jednostek wręcz nieetycznym (gdyż niemożliwym do spełnienia). Jeśli bowiem miarą personalizacji jest zdolność do własnej „deanimalizacji” przez podmiot, trzymania przezeń „własnego zwierzęcia na smyczy⁷⁰”, jaki status społeczno-prawny mają otrzymać ci do tego, trwale bądź czasowo, niezdolni: jak choćby ludzie z różnymi rodzajami niepełnosprawności intelektualnej⁷¹? Czy i nie tu – zapytuje Esposito - ujawniają się fatalne skutki działania dyspozytywu osoby?

⁶⁸ Jacques Maritain, *Trzej reformatorzy. Luter. Kartezjusz. Rousseau*, przeł. K. Michalski (Warszawa-Ząbki: Wydawnictwo Fronda, 2005), 51.

⁶⁹ Jacques Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale* (Milano: Vita e Pensiero, 1991), 52; cyt. za: Esposito, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, 176 [tłum. cytatu: K. i M. Burzykowie].

⁷⁰ Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, 110.

⁷¹ Por. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, 114.

Persona moderna

Jeśli *persona cristiana* „dzieli istotę żywą na ciało i ducha”, to w filozofii nowożytnej dyspozytyw osoby „przedziera się samej świadomości jednostki⁷²”. Rzecz jasna, opozycja analogiczna do pierwszej skutkująca „odcieleśnieniem” człowieka występuje także w głównym nurcie filozofii nowożytnej pod postacią kartezjańskiego podziału na *res cogitans* i *res extensa*. O wiele dalej idące konsekwencje płyną wedle Esposito z definicji terminu „osoba” zaproponowanej przez Johna Locke’a. Jest ona „istotą myślącą i inteligentną, obdarzoną rozumem i zdolnością refleksji, istotą, która może ujmować siebie myślą jako samą siebie, to znaczy: jako tę samą w różnych czasach i miejscach myślącą rzecz⁷³”.

Obecność „elementu” racjonalności i zdolności do refleksji przywodzi na myśl klasyczną definicję osoby sformułowaną przez Boecjusza – operującą kategoriami Stagiryty i rozwiniętą później przez Akwinatę: osoby jako „indywidualnej substancji rozumnej natury⁷⁴”. Wprawdzie mowa jest tu o *natura rationalis*, jednak w definicji Locke’a nie ma już śladu po „substancji” (jako empirysta dystansuje się od tego metafizycznego pojęcia), która dawała definicji ontologiczny fundament. W jej miejsce pojawia się, z jednej strony, kryterium pamięci i zdolność do autoidentyfikacji (rozpoznawania siebie z przeszłości), z drugiej – co wybrzmi za chwilę – przyjmowania odpowiedzialności za własne czyny. Wprowadzenie tego warunku rodzi szereg problemów: czy człowiek dotknięty postępującą demencją jest tą samą osobą, którą był w latach swojej, pozostając w pełni sprawności umysłowej, przeszłości?⁷⁵

Nietożsamość „osoby” i „ciała” to tylko jedna z konsekwencji – wedle Esposito – spowodowanych przez dyspozytyw osoby. Jeśli pierwsza dotyczy podziału na „osobę” – uzależnioną od kryterium pamięci – oraz „ciało”, druga dotyczy hiatusu, jaki dyspozytyw ten powoduje w obrębie samej świadomości podmiotu. „«Osoba» - stwierdza w innym miejscu Locke – to termin prawniczy, którego się używa przypisując komuś takie czy inne działania i działania te

⁷² Esposito, *Le persone e le cose*, 22-23.

⁷³ John Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 2, tłum. Bolesław J. Gawecki (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1955), 471.

⁷⁴ Boecjusz, „Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi”, w: Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, przeł. A. Kijewska (Kęty: Wydawnictwo ANTYK, 2001), 70.

⁷⁵ Por. Esposito, *Le persone e le cose*, 23.

oceniając⁷⁶”. W takim ujęciu świadomość podmiotu staje się – by posłużyć się metaforą – rodzajem trybunału, który dzieli ją na część, która przypisuje określone działania sobie (bądź komuś innemu), oraz część, która poddaje je pod osąd. Określenie człowieka mianem „podmiotu moralnego” oznacza zatem „uznać go jednocześnie za podmiot prawa i przedmiot osądu⁷⁷”, a dychotomia ta zasadniczo przypomina ten z prawa rzymskiego (oddzielający człowieka od jego roli i statusu) czy z doktryny chrześcijańskiej (separujący duszę od ciała)⁷⁸. Ten podział, u Locke’a jedynie funkcjonalny, powróci także – jak zaznacza Włoch – u Kanta, który osadzi go na terminologii metafizycznej, ustalając relację podległości człowieka jako istoty naturalnej (*homo phaenomenon*) wobec człowieka jako istoty moralnej (*homo noumenon*). Wprowadzona przezeń asymetria w obrębie podmiotu nie skutkowała, co prawda, powstaniem dualizmu, ale jest przejawem działania mechanizmu dyspozytywu: aby ukonstytuował się podmiot konieczne jest, żeby „Ja-oglądające” uprzedmiotowiło „Ja-oglądane”, nieodróżnialne od innych rzeczy⁷⁹.

Punkt kulminacyjny swojej performatywnej mocy dyspozytyw osoby osiąga wedle Esposito w tak zwanej bioetyce neoutylitarnej, stojącej w opozycji do etyki świętości życia (chrześcijańskiej proveniencji). Peter Singer i Hugo T. Engelhardt – najczęściej przywoływani filozofowie tego nurtu – z jednej strony oprą założenia swoich projektów etycznych na kryterium tożsamości osobowej sformułowanym przez Locke’a, z drugiej – będą *explicite* nawiązywać do prawa rzymskiego. Co więcej, stwierdzenie Singera, że „nie wszyscy członkowie gatunku *homo sapiens* są osobami, a nie wszystkie osoby należą do gatunku *homo sapiens*⁸⁰” powiększa powstałą przepaść między „człowiekiem” a „osobą” w sposób o wiele bardziej radykalny, niż zrobiło to *ius personarum* Gajusza. Żeby można było orzec o tożsamości osobowej, należy wykazać się odpowiednimi „wskaźnikami człowieczeństwa” (*indicators of humanhood*), do których zalicza się samoświadomość, samokontrolę, poczucie przyszłości i przeszłości, zdolność odniesienia się do innych, troskę o innych, komunikację i ciekawość⁸¹.

⁷⁶ Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, 490.

⁷⁷ Esposito, *Le persone e le cose*, 25.

⁷⁸ Esposito, *Le persone e le cose*, 25.

⁷⁹ Immanuel Kant, *O postępach metafizyki*, tłum. A. Banaszkiewicz (Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/obraz terytorium, 2007), 30.

⁸⁰ Peter Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1997), 225.

⁸¹ Por. Joseph Fletcher, „Indicators of Humanhood: A Tentative Profile of Man”, *Hastings Center Report*, 5 (2): 1-4 (1972).

Wedle Esposito także i ten deskryptywny rodzaj ujęcia osoby poprzez wskazanie kryterium empirycznego w pełni nosi znamiona mechanizmu typowego dla dyspozytywu. „Aby móc się nazywać osobą – konstatuje Włoch – trzeba podkreślić cechę wyróżniającą w stosunku do tych, którzy już nie są, jeszcze nie są albo wcale nią nie będą⁸²”. Akces do wspólnoty osób wymaga odznaczania się konkretnymi predykatami – ci, którzy nie spełnią tego warunku progowego, „płód ludzki, noworodki, upośledzeni umysłowo, będący w głębokiej śpiączce⁸³”, by wymienić tylko niektórych, okreśłani są mianem nie-osób (*nonpersons*). Między tymi biegunami rozpościerają się stadia pośrednie – nie sposób nie zauważyć analogii do rozlicznych kategorii, do których przynależały rzymskie *personae alieni iuris* – „prawie-osób, pół-osób i osób tymczasowych⁸⁴”.

Jeśli dodać do tego postulat podległości (wysuwany choćby przez Engelhardta⁸⁵) tak zdefiniowanych nie-osób i nie-w-pełni osób wobec tych, którzy spełniają postawione warunki, i decydują – na mocy kryteriów medycznych, ale i utylitarnych – o życiu i śmierci tych z „defektami”, związki bioetyki neoutylitarnej z prawem rzymskim okażą się jeszcze bliższe. Także i w tym obszarze wedle Włocha zauważyć można niewspółmierność „człowieka” i „osoby”, personalizację zachodzącą przy jednoczesnej depersonalizacji, a dyspozytyw osoby kolejny raz jawi się jako narzędzie koncepcyjne do utrwalania podziałów.

Krytycznemu nastawieniu do dyspozytywu osoby towarzyszy postulat wyrugowania tego pojęcia ze wszelkiego dyskursu (w innych miejscach Esposito ogranicza się jedynie do unicestwienia implikowanego przezeń mechanizmu depersonalizacji i urzeczowienia oraz zachowaniu wszystkich pozytywnych aksjologicznych konotacji⁸⁶). Miejsce „osoby”, a przynajmniej tych kontekstów, w których ujawniają się jej performatywne i negatywne (wedle filozofa) skutki, miałyby zająć – szeroko rozumiana – praktyka impersonalna, która jest tym, „co w obrębie osoby blokuje mechanizm dyskryminacji i separacji w stosunku do tych, którzy jeszcze nie są, już nie są lub którzy nigdy nie byli zaklasyfikowani

⁸² Por. Esposito, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, 177.

⁸³ Hugo T. Engelhardt, *The Foundation of Bioethics* (New York: Oxford University Press, 1996), 138; cyt. za: B. Brożek, „Pojęcie osoby w dyskusjach bioetycznych”, 43 [tłum. cytatu – B. Brożek].

⁸⁴ Esposito, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, 176.

⁸⁵ Hugo T. Engelhardt, *Manuale di bioetica* (Milano: Feltrinelli, 1994), 153.

⁸⁶ Por. Esposito, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, 177.

jako osoby⁸⁷”. Z racji jej złożoności i faktu, że jej opisanie jest wciąż otwartym projektem – jej rekonstrukcja została tu pominięta.

Ku odnowieniu osoby?

Rekonstrukcja trzech genealogicznych figur: *persona romana*, *persona cristiana* oraz *persona moderna* pokazała, że w ujęciu Esposito pojęcie „osoby” nie opisuje ludzkiej podmiotowości w sposób pełny, lecz kwalifikuje ją poprzez określone kryteria prawne, metafizyczne bądź nowoczesne kategorie samoposiadania. W obrębie każdej z tych tradycji „osoba” działa jako filtr, który eksponuje jedne aspekty ludzkiej egzystencji, a inne marginalizuje, co uzasadnia tezę Esposito o ambiwalentnym charakterze tej kategorii. Zwłaszcza tam, gdzie filtr ten w konkretnych kontekstach historycznych – jak w prawie rzymskim – ustawiał te aspekty w wykluczającej hierarchii, co z konieczności prowadziło do społecznego wykluczenia.

Jednocześnie analiza ta uwidoczniła ograniczenia propozycji włoskiego filozofa. Ujęcie trzech odmiennych tradycji jako wariantów jednej struktury prowadzi do ich silnego ujednolichenia i utrudnia odczytanie każdej z nich w jej własnym kontekście historycznym. Krytyka oparta na genealogii i etymologii budzi też wątpliwości metodologiczne: trudno bowiem przypisać pojęciu „osoby” tak szeroką sprawczość, jaką sugeruje Esposito, bez uwzględnienia intencji i praktycznych zastosowań podmiotów nim się posługujących. Trafna pozostaje jego intuicja dotycząca skłonności niektórych tradycji – zwłaszcza chrześcijańskiej – do spirytualizowania „osoby” i jej „odcieśniania”⁸⁸, choć nie prowadzi ona wprost do konieczności całkowitego porzucenia tej kategorii.

Z tego względu bardziej przekonujące wydaje się nie wyeliminowanie pojęcia „osoby”, lecz jego krytyczne przemyślenie. Zasygnalizowana przez Esposito niewspółmierność „człowieka” i „osoby” nie musi skutkować wyborem jednej z tych perspektyw kosztem drugiej. Jak zauważa Roger Scruton, człowieka można ujmować zarazem jak organizm (istotę biologiczną) i jako osobę nie

⁸⁷ Esposito, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, 179.

⁸⁸ Choć w krytyce tej tendencji Esposito pomija zasługi dwudziestowiecznej teologii ciała, ale także już autorów starożytnych, jak Tertulian.

niweczy praktyk opartych na obu ujęciach⁸⁹. Podobnie Tadeusz Gadacz stwierdza, że: „pojęcie osoby jest kłopotliwe, ale nie wiem, czy mamy jakiegokolwiek lepsze”⁹⁰.

W świetle powyższych analiz krytyka Esposito stanowi więc istotny impuls do przewartościowania tej kategorii, nie zaś konieczny argument na rzecz jej eliminacji. Pojęcie „osoby” – choć niekiedy historycznie obciążone – zachowuje potencjał normatywny, który może zostać zachowany i, zgodnie z intencją Esposito, powinien być przemyślany na nowo.

Bibliografia

- Agamben Giorgio. 2010. „Tożsamość bez osoby”. W: Giorgio Agamben, *Nagość*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Agamben Giorgio. 2010. „Czym jest urządzenie?”. W: *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*, red. Zespół KP, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 82-100.
- Arendt Hannah. 2023. *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel. Warszawa: Wydawnictwo Świat Książki.
- Augustyn. 1996. *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Bird Greg, Tusa Giovanbattista. 2023. *Dispositif: A Cartography*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Boecjusz A.M.S. 2001. „Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi”. W: Boecjusz A.M.S., *Traktaty teologiczne*, przeł. A. Kijewska, Kęty: Wydawnictwo ANTYK.
- Bojarski Władysław. 1999. *Prawo rzymskie*, Toruń: TNOiK.
- Burzyk Mateusz. 2015. „Wprowadzenie”. W: Roberto Esposito, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, przeł. K. i M. Burzyk i in., Kraków: Universitas.
- Burzyk Mateusz. 2016. „Pojęcie niedoskonałe [wywiad z P. Augustyniakiem i T.

⁸⁹ Roger Scruton, *O naturze ludzkiej*, przeł. T. Biedroń (Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2020), 85.

⁹⁰ Mateusz Burzyk, „Pojęcie niedoskonałe [wywiad z P. Augustyniakiem i T. Gadaczem]”, w: *Znak* 734-735 (2016): 81.

- Gadaczem]”. *Znak* 734-735: 76-81.
- Campbell C. Timothy. 2011. *Improper Life: Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*, London; Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Engelhardt Hugo T. 1994. *Manuale di bioetica*, Milano: Feltrinelli.
- Engelhardt Hugo T. 1996, *The Foundation of Bioethics*, Oxford University Press, New York.
- Epiktet. 1961. „Encheiridion, XVII”. W: Epiktet, *Diatryby. Encheiridion*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Esposito Roberto. 1998. *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino: Einaudi.
- Esposito Roberto. 2004. *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino: Einaudi.
- Esposito Roberto. 2007. *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino: Giulio Einaudi Editore.
- Esposito Roberto. 2010. *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana* (Torino: Einaudi, 2010).
- Esposito Roberto. 2012. „Politiche della vita sul margine dell'impersonale. Dialogo con Roberto Ciccarelli”. W: *Dall'impolitico all'impersonale: conversazioni filosofiche*, red. M.L. Saidel, G.V. Arias, Milano – Udine: Mimesis Edizioni.
- Esposito Roberto. 2013. *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino: Giulio Einaudi Editore.
- Esposito Roberto. 2014. *Le persone e le cose*, Torino: Giulio Einaudi Editore.
- Esposito Roberto. 2015. *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, przeł. K. i M. Burzyk i in., Kraków: Universitas.
- Esposito Roberto. 2016. „Dyspozytyw osoby”, tłum. K. Burzyk. *Znak* 734-735: 66-75.
- Esposito Roberto. 2020. *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino: Einaudi.
- Fletcher Joseph. 1972. „Indicators of Humanhood: A Tentative Profile of Man”, *Hastings Center Report*, 5 (2): 1-4.
- Foucault Michel. 2009. *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Gaius. 1982., *Instytucje*, tłum. C. Kunderewicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Gębka-Wolak Małgorzata. 2022. „Językowe wykładniki niebinarności płci w polszczyźnie. Część 2: Innowacje a system i tendencje rozwojowe”, *Prace Językoznawcze*, XXIV/1.

- Kant Immanuel. 2007. *O postępach metafizyki*, tłum. A. Banaszkiewicz, Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/obraz terytoria.
- Kobyliński Andrzej. 2024. *Osoba w centrum? Specyfika debaty bioetycznej we Włoszech*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Locke John. 1955. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 2, tłum. Bolesław J. Gawecki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Maritain Jacques. 1991. *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Milano: Vita e Pensiero.
- Maritain Jacques. 2005. *Trzej reformatorzy. Luter. Kartezjusz. Rousseau*, przeł. K. Michalski, Warszawa-Ząbki: Wydawnictwo Fronda.
- Mauss Marcel. 2001. *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Milano Andrea. 2017. *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo*, Bologna: Centro Editoriale Dehoniano.
- Parsley Connal. 2010. "The Mask and Agamben: the Transitional Juridical Technics of Legal Relation", *Law Text Culture*: 14, 12-39.
- Piechowiak Marek. 2003. „Tomasza z Akwinu koncepcja godności osoby ludzkiej jako podstawy prawa. Komentarz do rozdziałów 111-113 księgi III Tomasza z Akwinu *Summa contra gentiles*”, *Poznańskie Studia Teologiczne*, 14.
- Ratajczak Mikołaj. 2020. *Forma życia i dobro wspólne. Geneza i aktualność współczesnej włoskiej filozofii politycznej*, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Scruton Roger. 2020. *O naturze ludzkiej*, przeł. T. Biedroń, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Singer Peter. 1997. *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Skrzypczak Robert. 2013. *Filozofia i teologia osoby bł. Antonio Rosminiego ojca personalizmu europejskiego*, Kraków: Wydawnictwo AA.
- Spaemann Robert. 2001. *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Tomasz z Akwinu. 1978. *Suma teologiczna. O Trójcy Przenajświętszej (I, q. 27-43)*, t. 3, tłum. P. Bełch, Londyn: „Veritas”.
- Walkiewicz Aleksandra. 2022. „Językowe wykładniki niebinarności płci w polszczyźnie. Część 1: Wprowadzenie do problematyki i próba systematyzacji”, *Prace Językoznawcze*, XXIV/1.
- Winław Dawid. 2017. „Czy bezosobowa tożsamość jest możliwa? O «zdemaskowanej» idei osoby Giorgio Agambena”, *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, sectio I (Philosophia-Sociologia)*, 42: 55-68.

Artykuły internetowe

- Kazimierczuk Agnieszka. „Orangutan z prawami osoby”. *Rzeczpospolita*, 22.12.2014. Dostęp: 25.03.2025. <https://www.rp.pl/swiat/art12086031-orangutan-z-prawami-osoby>.
- Wilk Paulina, „Osobowość prawna gór i rzek”. *Polityka*, 28.02.2021. Dostęp: 25.03.2025. <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/2105563,1-osobowosc-prawna-gor-i-rzek.read>.
- Kowalik Mateusz, „Bug tak chciał. Rzeki dostają osobowość prawną”. *Krytyka polityczna*, 09.03.2021. Dostęp: 25.03.2025. <https://krytykapolityczna.pl/swiat/bug-tak-chcial-rzeki-dostaja-osobowosc-prawna/>, [dostęp: 18.11.2024]

Streszczenie

Artykuł jest rekonstrukcją poglądów współczesnego włoskiego filozofa, Roberta Esposito, dotyczących jego stanowiska w sprawie posługiwania się terminem „osoba” w dyskursie o człowieku oraz wstępnym omówieniem krytycznym tegoż stanowiska. Jego zasadnicza teza głosi, że niefunkcjonalność praw człowieka wynika nie tyle z niedostatecznego rozwoju myśli posiłkującej się pojęciem „persona” (a więc głównie stoicyzmem, prawem rzymskim, chrześcijaństwem Augustyńskim i tomistycznym, filozofią nowożytną i przede wszystkim – personalizmem) i niewydolnością dyskursu etycznego i prawnego w objęciu nim wszystkich ludzkich istnień, co raczej bezrefleksyjną natarczywością w posługiwaniu się nim przez owe dyskursy. Kłopotliwość tego terminu wynika z jego specyfiki językowej: nie jest on zwykłym pojęciem słownikowym pełniącym funkcję wyłącznie informatywną, lecz swoistym performatywem. Roberto Esposito zestawia jego charakter z dyspozytywem Michela Foucaulta – opisującym przy jego pomocy mechanizmy jednoczesnego „upodmiotowienia” i „ujarzmienia”. Wedle Esposito oferowana przez pojęcie „osoby” (etymologicznie *prosopon* – „maska” aktorska) tożsamość w specyficzny dla dyspozytywu sposób wprowadza w obrębie ludzkiego istnienia podział na to, co w niej naturalne („aktor”), oraz „sztuczne” („maska”), to jest „treść” konstruowaną historycznie oraz społecznie, nierzadko opresyjną dla jednostki opisanej tym pojęciem. Podjęta w artykule rekonstrukcja podąża za intencją Esposito, rozpatrującego potrójne dziedzictwo „osoby” w dyskursie teologicznym, prawnym i filozoficznym. W konkluzji autor dokonuje wstępnej oceny postulatu eliminacji pojęcia „osoby” z dyskursu o

człowieku, wskazując na jego teoretyczne słabości (wyprowadzanie faktów normatywnych z etymologii, nieostrość pojęcia „dyspozytywu”, a także na jego potencjalną etyczną szkodliwość. Bardziej szczegółowa ocena domaga się jednak dalszych badań.

Słowa kluczowe: Roberto Esposito, osoba, krytyka, genealogia, Foucault, dyspozytyw, impersonalność, *communitas*, *immunitas*, immunizacja

Against the 'Person'. Robert Esposito's Postulate for the Elimination of the Category of 'Person' from the Discourse on Human Being

Summary

The article is a reconstruction of the views of the contemporary Italian philosopher, Roberto Esposito, concerning his position on the use of the term 'person' in discourse about the human being, and a preliminary critical discussion of his position. His main thesis is that the non-functionality of human rights is due not so much to the insufficient development of thought using the term 'persona' (thus mainly Stoicism, Roman law, Augustinian and Thomistic Christianity, modern philosophy and, above all, personalism) and the failure of ethical and legal discourses to include all human beings, but rather to the unreflective insistence in its use by these discourses. The awkwardness of the term stems from its linguistic specificity: it is not a mere dictionary term with a purely informative function, but a kind of performative. Esposito juxtaposes its nature with Michel Foucault's *dispositif* - describing with it the mechanisms of simultaneous 'empowerment' and 'subjugation'. According to Esposito, the identity offered by the concept of the 'person' (etymologically *prosopon* - actor's 'mask'), in a manner specific to the *dispositif*, introduces within human existence a division between the natural ('actor') and the 'artificial' ('mask'), i.e. a historically and socially constructed 'content', often oppressive for the individual described by this concept. The reconstruction undertaken in the article follows Esposito's intention, considering the threefold heritage of 'person' in the theological (*persona cristiana*), legal (*persona romana*) and philosophical (*persona moderna*) discourse, influencing in turn the anthropological-ethical discourse. In the conclusion, the author makes a preliminary assessment of the postulate to eliminate the concept of 'person' from the discourse on human being,

pointing out its theoretical weaknesses (the derivation of normative facts from etymology, the vagueness of the concept of ‘dispositive’, as well as its potential ethical harm. A more detailed assessment, however, calls for further research.

Keywords: Roberto Esposito, person, critique, genealogy, Foucault, dispositif, impersonality, *communitas*, *immunitas*, immunization