

M a ł g o r z a t a M a l i c k a

Człowiek rozumiany jako osoba i pułapki jego przedmiotawiania

Tożsamość osobowa jako szczególny przejaw mentalności europejskiej

Na ogół nie zdajemy sobie sprawy z tego, że samo myślenie i mówienie o tożsamości osoby wydaje się możliwe wyłącznie w ramach kultury europejskiej. Zwrócił na to uwagę już Denis de Rougemont. Zauważył on przede wszystkim, że tylko mieszkaniec Europy nie chce być taki sam jak wszyscy, ale pragnie wyróżniać się, pragnie być kimś wyjątkowym, co więcej, pragnie być sobą. Bycie sobą – to dla Europejczyka po prostu zaszczyt, a nie niewybaczalny grzech wobec panujących obyczajów. Nie będzie w taki sposób myślał o sobie np. Chińczyk czy Hindus, który ciągle ma jeszcze poczucie przynależności do określonej kasty i pragnienie, aby się wyróżnić spośród innych, musi mu wydawać się czymś zupełnie niewłaściwym.

Tak więc tylko Europejczyk chce kształtować swoją drogę życiową zgodnie z osobistymi preferencjami i przekonaniem, przy czym te przekonania mogą być u niego odmienne od powszechnie obowiązujących. Chce tę drogę kształtować także w zgodzie ze swymi możliwościami, które nieustannie wypróbowuje, czy w końcu w zgodzie ze swym powołaniem, o którym jest zwykle głęboko przekonany¹.

Tylko Europejczyk przejawia także silną potrzebę, aby wciąż wyrażać siebie i potwierdzać w ten sposób swoje twórcze możliwości. I tylko Europejczyk potrafi kochać miłością namiętną. Żywi bowiem szczególną wiarę w niepowtarzalną wartość ukochanej istoty i dlatego owa istota tak nieskończenie różna od pozostałych, wydaje mu się nie do zastąpienia².

Do podtrzymania własnej tożsamości Europejczykowi potrzebna jest przede wszystkim wolność – bez wolności życie traci dla niego sens. Toteż z reguły

¹ D. de Rougemont, *List otwarty do Europejczyków*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, „Literatura na Świecie” 1991 nr 10 (243), s. 11.

² Tamże, s. 14.

przeciwstawia się on wszystkiemu, co budzi jego oburzenie, bądź wydaje mu się absurdalne. Łatwo więc staje się buntownikiem, rewolucjonistą, reformatorem, poszukującym prawdy badaczem naukowym albo odkrywającym nowe środki wyrazu artystą, czy przynajmniej kimś, kto odznacza się poczuciem humoru. Poczucie humoru w swej istocie stanowi bowiem również roztropną, choć zarazem zakamuflowaną formę buntu wobec rutyny i przesądów, a nawet wobec prawa mocniejszego³.

Ponadto Europejczyk wierzy na ogół w postęp, wierzy w możliwość jakiegoś lepszego, swobodniejszego jutra, które pozwoli mu na pełniejszą realizację swoich marzeń i zamierzeń. Europa stanowi więc taką szczególną część naszej planety, której mieszkaniec nieustannie wątpi i szuka samopotwierdzenia oraz tak pragnie zmieniać świat, aby jego życie osobiste uzyskało jakiś sens⁴.

1. Pojęcie osoby mogło ukształtować się tylko w Europie

Przekonanie o szczególnej godności, jaka przysługuje każdej jednostce ludzkiej, żywili już starożytni Grecy. W Grecji narodziło się też najbardziej pierwotne pojęcie osoby. Według tradycyjnej wykładni termin grecki – *prosopon* oznaczał początkowo po prostu maskę, jaką nakładał na twarz każdy grający w teatrze aktor, by przez jej nałożenie przeistoczyć się w tę fikcyjną postać, którą był na scenie. Maskę więc, w pewnym sensie, ją symbolizowała.

Podobne znaczenie miał zasadniczo łaciński termin – *persona*. Zarazem jednak pojęcie osoby zostało użyte w nowym sensie właśnie w prawie rzymskim, w pismach prawnika rzymskiego Ulpiana na oznaczenie tego, co dziś nazwalibyśmy osobowością prawną.

Z czasem termin osoba znalazł także szerokie zastosowanie w teologii i filozofii chrześcijańskiej. Począwszy od III – IV wieku zaczął pojawiać się w dyskusjach teologicznych na temat bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa. Używany początkowo niechętnie ze względu na swe wcześniejsze teatralne koneksje w obawie, by nie sprowadzić osób czy Osoby Boskiej do poziomu kogoś, kto jedynie odgrywa swoją rolę. Obawy te jednak stopniowo ustępowały, w miarę jak umacniało się i precyzowało nowe rozumienie terminu. W rezultacie już na wielkich Soborach Kościoła: Efeskim (431 r.) i Chalcedońskim (451 r.) termin osoba posłużył do wyrażenia wiary w dwie natury Jezusa Chrystusa – boską i ludzką, i zarazem w to, że mając dwie natury pozostaje On wciąż jedną osobą⁵.

³ Tamże, s. 14 – 15.

⁴ Tamże, s. 12.

⁵ *Słownik teologiczny* pod red. A. Zuberbiera wyd. 2 Katowice 1998, hasło: Osoba, s. 371-373.

Denis de Rougemont wysuwa przy tym tezę, że na tych wielkich Soborach Kościoła od Nicejskiego (325 r.) poprzez Efeski (431 r.) aż po Chalcedoński (451 r.) zrodziło się właśnie charakterystyczne dla mentalności europejskiej pojmowanie człowieka. To w ciągu tych burzliwych posiedzeń zostały po raz pierwszy sformułowane pewne sposoby myślenia, które zadecydowały na dłuższą metę o charakterze naszej europejskiej cywilizacji i mentalności⁶. Chodzi zwłaszcza o trzy spośród nich:

- Otóż pierwszemu z tych sposobów uutorować miał drogę świeżo sformułowany dogmat o Trójcy Świętej, ponieważ właśnie Sobór – jak już była o tym mowa – do wyrażenia relacji między Ojcem, Synem i Duchem Św. użył łacińskiego terminu *persona*. Tym samym nadał więc dawnemu pojęciu nową, chrześcijańską zawartość. W rezultacie ukształtowało się pojęcie osoby ludzkiej, które oznacza jednostkę obdarzoną powołaniem społecznym w odniesieniu do „bliźniego” w ramach pewnej wspólnoty i zarazem jednostkę obdarzoną powołaniem duchowym w odniesieniu do Boga. „Ten człowiek – pisze de Rougemont – zarazem wyróżniający się niepowtarzalnym powołaniem i powiązany tym właśnie powołaniem z bliźnim i z Ojcem wszystkich ludzi, stanie się prawdziwym źródłem nowego prawa, poszanowania człowieka, zachodnioeuropejskiej etyki i charakterystycznych dla Europy instytucji, których zadaniem jest zapewniać wolność jednostce”⁷.
- Wedle de Rougemonta, drugi sposób myślenia, który się wówczas uformował i następnie wywarł szczególny wpływ na kształt mentalności europejskiej, miał się z kolei wywodzić z chrześcijańskiego dogmatu o Bogu, który stał się człowiekiem, tj. objawił się w ludzkim ciele. Dogmat ten dowartościowywał bowiem w sposób szczególny cielesną, tj. materialną rzeczywistość człowieka, jako rzeczywistość uświęconą przez samego Boga i zachęcał równocześnie do badania tejże rzeczywistości⁸.
- Trzeci z tych nowych i ważnych sposobów myślenia miał się wywodzić z nicejskiego *Credo*, które mówi o śmierci Chrystusa jako o konkretnym wydarzeniu historycznym. Odtąd więc, od tego określonego momentu, od opatrzonej datą chwili Wcielenia, Europa będzie liczyć lata. W ten sposób pojawi się po raz pierwszy czas linearny, czas równocześnie nieprzewidywalny, który zmierza ku przyszłości, ku nieznannej przygodzie. Przygoda zaś jest ze swej istoty niepowtarzalna, tak jak niepowtarzalna bywa życie chrześcijanina, który zawsze realizuje własne powołanie. I próbując żyć zgodnie z tym powołaniem staje się zarazem odpowiedzialny tak za swe czyny, jak i za ich skutki.

⁶ Tamże, s. 3.

⁷ Tamże, s. 6.

⁸ Tamże, s. 4-5.

Momentem decydującym dla nowego rozumienia terminu osoba, także w zastosowaniu do człowieka, okazało się chyba dzieło rzymskiego filozofa i komentatora filozofów starożytnych – Seweryna Boecjusza [ok. 480 – 526] *Przeciw Eutychesowi*. Sformułował tam bowiem Boecjusz klasyczną definicję osoby powtarzaną i wyjaśnianą do dnia dzisiejszego. Brzmi ona jak następuje: „Osoba jest jednostkową substancją natury rozumnej (*rationalis naturae individua substantia*)”⁹.

Najpełniejszej interpretacji doczekała się definicja Boecjusza jeszcze w średniowieczu u Tomasza z Akwinu [1225 – 1274] oraz u Dunska Szkota. Zanim zajmiemy się obszerniej jedną z tych interpretacji, warto może zauważyć, że inną tradycję w rozumieniu osoby zapoczątkował także w średniowieczu Alkuin z Yorku (zm. 804) działający na dworze Karola Wielkiego. W jego ujęciu osoba to tyle, co podmiot niezbywalnych praw. Oba te uzupełniające się określenia osoby spełniały następnie bardzo ważną rolę w teologii średniowiecznej.

Dla Tomasza znamieniem wyróżniającym osobę od zwykłej jednostki jest niewątpliwie rozumność. Jednak rozumność ta musi zawsze mieć jakiś realny podmiot, którego jest rozumnością. Chodzi oczywiście o element materialny, czyli o ludzkie ciało. To bowiem materia stanowi wedle Tomasza zasadę jednostkowania i to ona jest ostatecznym źródłem jednostkowości oraz osobowości człowieka. To ona stanowi zarazem źródło wszelkich różnic i właściwości wyróżniających danego człowieka spośród wszystkich innych ludzkich jednostek. Człowiek jest oczywiście bytem cielesnym, bytem – jak pisał Tomasz – rozciągotym, ale dopiero forma nadaje mu konkretny kształt i utrzymuje jego byt w istnieniu, czyli pozwala mu się urzeczywistnić. Z tego właśnie względu każdej istocie ludzkiej przysługuje tylko jedna taka forma. Tomasz nazywał ją duszą i był przekonany, że owa dusza gwarantuje każdemu z nas jedność psychofizyczną i zarazem niepowtarzalność. Każda dusza jest bowiem z natury *commensurata*, czyli przystosowana do konkretnego ciała. Właśnie owo przystosowanie duszy do ciała sprawia, że pozostaje w nas coś, co trwa, trwa nawet po śmierci umożliwiając nieśmiertelność jednostkową. To przystosowanie sprawia także, że dusze są różne, że Bóg stwarzając je działa jak artysta, a nie jak mennica. Człowiek pozostaje więc zawsze „wcielony” i stoi mocno na gruncie rzeczywistości materialnej, choć jednocześnie najwyższymi przejawami swego umysłu sięga świata duchowego.

Zatem o ile jednostkami jesteśmy z racji czynnika materialnego, który pozostaje w każdym z nas, o tyle osobami stajemy się z racji posiadania duszy rozumnej, obdarzonej życiem umysłowym, poznaniem i chceniem duchowym. Osoba więc – w ujęciu Tomasza – to *individua substantia*, czyli pełny i jednolity byt jednostkowy, byt złożony z materii i formy, inaczej człowiek całkowity –

⁹ S. Świeżawski, *Osoba ludzka – jej natura i zadania*, „Znak” 1950, nr 5 (26), s. 362.

compositum humanum. Dlatego Tomasz tak mocno podkreśla, że osoba jest tym, co najdoskonalsze wśród wszystkich istot i rzeczy stworzonych i nazywa osobę „węzłem wszechświata” oraz „mikrokosmosem”.

2. Rozwój i dojrzewanie pojęcia osoby

Od wieku XVI i XVII filozofowie europejscy mówią coraz częściej o osobie jako o podmiocie rozumnych i wolnych działań. I tak John Locke [1632-1704] wprowadza kolejny element do pojęcia osoby, uznaje mianowicie, że jest to ktoś, kto posiada świadomość własnego istnienia oraz pamięć, która zapewnia kontynuację świadomości swej tożsamości.

Z kolei inni filozofowie rozważają na ogół wyodrębnione przez Tomasza cechy osoby, rozumianej jako podmiot niezbywalnych i nieprzekazywalnych praw. W tym podmiotowym znaczeniu osoba staje się ostatecznie ważnym tematem filozofii współczesnej, zapoczątkowanej w wieku XVIII przez Emmanuela Kanta oraz spirytualistów francuskich końca XIX wieku. Emmanuel Kant [1724-1804] wprowadza nawet pojęcie osoby do refleksji pedagogicznej. Jest bowiem przekonany, że każda jednostka ludzka, niezależnie od czasu i miejsca, pozostaje zawsze indywidualnym bytem, który definiować należy w kategoriach indywidualnego celu. Dlatego dla Kanta każdy człowiek jest celem samym w sobie i z tego względu nie powinien być nigdy traktowany w sposób instrumentalny. Pozostaje takim celem niezależnie od swego pochodzenia społecznego, poglądu na świat, religii, rasy, narodowości i wszelkich innych możliwych przeszkód.

Bo każda istota ludzka od początku swego istnienia jest – według niego – obdarzona godnością, ponieważ jest właśnie osobą, której przysługują pewne niezbywalne prawa, przede wszystkim zaś prawo do swobodnego rozwoju zdolności i sił w niej drzemiących¹⁰. Jednak z tego właśnie względu, każdy człowiek ma pewne obowiązki nie tylko względem innych, ale i względem samego siebie i wychowanie powinno to uwzględniać. „Obowiązek względem samego siebie – pisze dosłownie Kant – polega na (...) tym (...) że człowiek strzeże godności ludzkiej we własnej osobie”¹¹.

Soren Kierkegaard [1813-1855] odkrywa z kolei, że człowiek istnieje inaczej niż inne byty. Dostrzega on przede wszystkim, że poznanie ludzkie jest z natury niepewne. Dlatego możliwe jest co najwyżej subiektywne poczucie prawdy. Toteż jedynym jej sprawdzianem może być realne życie człowieka. Tylko konkretne istnienie człowieka, który żyje wolny i cierpi, jest w gruncie rzeczy czymś rzeczywistym. Człowiek istnieje egzystując zawsze jako indywidualność, jako konkretna jednostka. I właśnie jako konkretna jednostka posiada swój

¹⁰ H. Kanz, *Immanuel Kant*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1997, nr 3-4 (165-166), s. 69.

¹¹ I. Kant, *O pedagogice*, tłum. D. Sztobryn, wyd. Dajas, Łódź 1999, s. 51.

wewnętrzny świat. Przy czym ów świat wewnętrzny nie daje się w żaden sposób uzgodnić ze światem zewnętrznym. Kierkegaard próbuje nawet to ludzkie wnętrze bliżej scharakteryzować. I wskazuje przede wszystkim na jego czasowość. Dlatego istnienia człowieka nie można ująć w żadne formuły, bo ono zawsze rozwija się, staje się coraz to inne i nigdy nie ma zakończenia. Można byłoby ująć je myślą jedynie wtedy, gdyby dało się zatrzymać. Ale zatrzymuje je wyłącznie śmierć.

Mimo to człowiek patrzy na swe życie pod kątem wieczności. Podobne spojrzenie okazuje się jednak niewygodne, ponieważ wytrąca z doczesności i staje się źródłem ludzkiego cierpienia. Dlatego wewnętrzny świat człowieka trzeba by określić jako nie tylko nieustanne stawanie się. Bo jest to zarazem nieustanne poszukiwanie pewnego porządku, który może być osiągnięty poprzez ustosunkowywanie się do antynomii tkwiących w istnieniu. Kierkegaard nie używa właściwie określenia osoba – mówi natomiast o jaźni i stwierdza, że jaźń, czyli swoiste centrum wewnętrznego świata, konstytuuje się dopiero wówczas, gdy człowiek potrafi już ustosunkować w sobie „nieskończoność i wieczność, wolność i konieczność”, tzn. gdy potrafi niejako ulokować się w punkcie przecięcia różnych antynomii. Ale jaźń jest przede wszystkim umiejętnością ustosunkowania się do siebie samego, która to umiejętność otwiera możliwość formowania siebie. Co zresztą staje się możliwe dopiero wówczas, gdy człowiek ustosunkowuje siebie do innego, do Tego, który ustanowił wszelkie stosunki¹².

Z kolei Max Scheler [1874-1928] podejmuje, co prawda, chrześcijańską koncepcję osoby zakorzenioną transcendentnie, ale jednocześnie ujmując ją w nieco odrębny sposób. W samym punkcie wyjścia zakłada bowiem, że człowiek pozostaje wolny i otwarty wobec świata, ponieważ nie warunkują go całkowicie ani wrodzone popędy, ani też otoczenie. Bo potrafi posługiwać się także czymś, co Scheler nazywa duchem. Pozwala mu to na swoiste ześrodkowanie własnej egzystencji, tzn. na uświadomienie sobie duchowego centrum aktowego w sobie samym¹³.

Otóż właśnie to duchowe centrum aktów, czyli samoświadomość stanowi – wedle Schelera – osobę. Tak rozumiana osoba przejawia się więc wyłącznie w swoich aktach i poprzez nie. Przy czym te akty dokonują się zawsze w sposób uporządkowany i tworzą „monarchiczny” układ¹⁴. W rezultacie wywołują swego rodzaju duchowe chcenia. Nasze dążenia i chcenia są zatem ufundowane ostatecznie na emocjonalnych ujęciach wartości¹⁵. Wartością wszystkich wartości jest zaś niewyraźna osoba ludzka. Dlatego jej gloryfikacja stanowi sens wszel-

¹² Wł. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, tom 3 – *Filozofia XIX wieku i współczesna*, PWN, Warszawa 1970, s. 65, 66.

¹³ M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie. Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, PWN, Warszawa 1987, s. 82.

¹⁴ Tamże, s. 113, 115.

¹⁵ Tamże, s. 103.

kiego porządku moralnego¹⁶. Poszczególne osoby są przy tym odmienne w swym uposażeniu jakościowym, dlatego pozostają zawsze niepowtarzalnymi indywidualiami. Scheler nie przeciwstawia jednak osoby świata, lecz sądzi, że każda osoba ma po prostu swój własny świat. Duchowe centrum człowieka nie jest też – według niego – zwyczajnym członem tego świata, ale może tkwić jedynie w samej najwyższej zasadzie bytu¹⁷.

Osoba więc – w jego przekonaniu – przez całe życie i wszelkimi siłami wznosi się ponad siebie do otwarcia wobec świata, by jakby z centrum znajdującego się poza światem czasoprzestrzennym, uczynić przedmiotem swego poznania wszystko, włącznie z samą sobą. Ale zakorzenia się naprawdę dopiero wówczas, gdy uda jej się jakoś zakotwiczyć właśnie poza światem, tzn. gdy odda się aktywnie idealnemu wymaganiu *deitas* i gdy będzie usiłowała spełniać to wymaganie¹⁸. Ostatecznie osoba okazuje się – wedle Schelera – po prostu taką istotą, która poszukuje Boga¹⁹.

W naszych już czasach myśl Tomasza interpretują wnikliwie zwłaszcza Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Romano Guardini oraz Karol Wojtyła. Jacques Maritain [1882-1973] próbuje przede wszystkim dokonać analizy tej rzeczywistości metafizycznej, jaką stanowi podmiot. Dochodzi do przekonania, że podmiot jest bytem, który po prostu trwa w istnieniu, tzn. zachowuje pewną ciągłość²⁰. Trudno jednak określić za pomocą pojęć czy wyobrażeń, czym w istocie jest podmiotowość. Jest ona bowiem – jak pisze Maritain – „niepoznawalną otchłanią, która wymyka się wszelkim próbom definiowania. Możemy ją, co najwyżej, odczuwać, tak jak odczuwa się przyjazną, otaczającą nas noc”²¹. Maritain zauważa przy tym, że inni ludzie znają nas wyłącznie jako przedmioty, a nie jako podmioty. Nie mogą bowiem dostrzegać naszego „ja” w podejmowanych działaniach, nie dostrzegają całej złożoności naszych wewnętrznych warunkowań, nie znają naszych danych naturalnych ani upodobań, słabości cnót, miłości i cierpień. Być znanym jako jedynie przedmiot – znaczy dla Maritaina – być odłączonym od siebie samego, znaczy – co więcej – być zranionym w swej tożsamości, znaczy więc zawsze być znanym niesprawiedliwie²². Każde uprzedmiotowienie jest zatem zdradą wobec podmiotu²³.

Możemy jednak poznawać, nie popełniając przy tym zdrady, same struktury podmiotu. Podmiot przyjmuje zaś u człowieka strukturę osoby. *Persona*, czyli

¹⁶ Tamże, s. 132.

¹⁷ Tamże, s. 93- 94.

¹⁸ Tamże, s. 148.

¹⁹ Tamże, s. 32.

²⁰ J. Maritain: *Podmiotowość człowieka*, [w:] *Pisma filozoficzne*, Społ. Instytut Wyd. Znak, Kraków 1988, s. 82.

²¹ Tamże, s. 87.

²² Tamże, s. 92.

²³ Tamże, s. 93.

osoba, jest szczególną substancją, której formę stanowi dusza duchowa i która dzięki temu żyje nie tylko życiem biologicznym kierowanym przez instynkty, lecz także życiem intelektu i woli. Osoba posiadająca duszę duchową działa zatem z własnej woli, tzn. stawia sama przed sobą cele, ma też swoistą wewnętrzność, gdyż panuje nad swą wolą i samą siebie bada²⁴. To właśnie w tym wewnętrznym świecie zakorzeniona jest – wedle Maritaina – jedyność i niepowtarzalność osoby. Najistotniejszą potrzebą osoby jest jednak nie tyle samo dokonywanie wolnego wyboru, ile przede wszystkim komunikowanie się z inną osobą, przez wspólnotę zrozumienia i wspólnotę uczuć²⁵. Bo dopiero miłość znosi niemożność poznania drugiej osoby, inaczej niż jako przedmiot. Poprzez zjednoczenie w miłości kochana przez nas istota staje się dla nas niejako naszym drugim „ja”, tzn. po prostu staje się dla nas drugą podmiotowością²⁶.

Emmanuel Mounier [1905-1950] z kolei próbuje definiować pojęcie osoby na swój własny sposób, odwołując się do tradycji filozoficznej szerszej niż tylko chrześcijańska. I już na samym wstępie stwierdza – podobnie jak Maritain – że jakakolwiek definicja osoby jest w istocie niemożliwa. Bowiern osoba nie jest przede wszystkim przedmiotem; co więcej jest właśnie tym, co w człowieku nie może być traktowane jako przedmiot²⁷. Jest nawet jedyną realnością, którą poznajemy wyłącznie od wewnątrz, Stanowi zarazem taką realność, którą tworzymy sami. Mounier nie utożsamia przy tym osoby z samoświadomością. Nie stanowią o niej ani role, jakie ktoś odgrywa w życiu społecznym, ani pragnienia, które odczuwa. Nie są to także ani jego dążenia czy nadzieje, ani nawet jego osobowość. Bo dla Mouniera – osoba wydaje się być jakimś niewidzialnym centrum, w którym to wszystko się łączy²⁸. Jednak sama pozostaje jakby ponad tym wszystkim – ponadświadoma i ponadczasowa jako człowiekowi dana, a nie jedynie przez niego zbudowana. Wyraża więc całego człowieka. Osoby nie należy jednak utożsamiać z indywidualnością, tzn. z pewną izolowaną od świata i od innych „ja” rzeczywistością. Osoba jest bowiem zdolna do bezpośredniego komunikowania siebie, jest zawsze skierowana ku drugiej osobie i ku światu oraz istnieje już w nich, zanim zaistnieje sama w sobie²⁹.

Jeśli więc osobę można w ogóle uchwycić – to jedynie w określonej sytuacji, jako objawiającą się poprzez swe związki z otoczeniem. Można ją uchwycić jako

²⁴ Tamże, s. 85.

²⁵ Tamże, s. 96.

²⁶ Tamże, s. 97.

²⁷ E. Mounier, *La personnalisme*, Cyt za: Tadeusz Mrówczyński, *Mouniera tragiczny optymizm* [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku* cz. II, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965, s. 48.

²⁸ T. Płużański, *Emmanuel Mounier – twórca personalizmu*, [w:] *Filozofia współczesna* t. 2, Z. Kuderowicz (red.), Wiedza Powszechna, Warszawa 1983, s. 347.

²⁹ E. Mounier, *Co to jest personalizmu?*, tłum. Donata Eska, Społ. Inst. Wyd. Znak, Warszawa 1960, s. 201.

kogoś, kto stawia czoła sytuacjom, jako kogoś, kto potwierdza siebie w proteście przeciwko światu bezosobowemu, w którym nie ma odpowiedzialności, w którym panują rozproszenie, ideologie i frazesy³⁰.

Osoba – w pojęciu Mouniera – jest zatem takim bytem, który nieustannie się staje, który wciąż jest jakby w drodze. Ciągłe postępuje naprzód, co zmusza ją do wychodzenia poza siebie, a nawet do przekraczania siebie i zobowiązuje niejako do nieustannego odnawiania się. Owo dążenie stanowi właśnie siłę jednoczącą dla życia osobowego, jest tym, czym szybkość dla roweru czy samolotu, czyli podstawą stabilności ruchu³¹. Jest to równocześnie siła, która wciąż na nowo przywraca równowagę między skierowaniem ku temu, co zewnętrzne, a nakierowaniem ku temu, co wewnętrzne³².

Dlatego osobie nieustannie zagrażają z jednej strony subiektywizacja, z drugiej zaś uprzedmiotowienie. Symbolem pierwszej może być zagubiony w sobie Narcyz. Trawi go choroba pięknoduchów, którzy traktują świat jak sen i zajmują się niemal wyłącznie swym życiem wewnętrznym. Symbolem zaś drugiej – Herkules spalający się w ogniu swych zewnętrznych zwycięstw³³. Zachowanie równowagi życiowej wymaga więc, by człowiek zwrócony do wewnątrz znajdował zawsze oparcie w człowieku zwróconym na zewnątrz i *vice versa*. Nie można przecież osiągnąć pełnego realizmu bez uwewnętrzniania tego, co zewnętrzne ani też bez uzewnętrzniania tego, co wewnętrzne.

Czym jednak może być w tym układzie świat wewnętrzny, bez którego nie można w ogóle mówić o osobie? Otóż przede wszystkim nie jest on miejscem ucieczki przed światem rzeczywistym. Stanowi może raczej obszar pewnego wycofania, który umożliwi nabranie dystansu wobec zbyt absorbującej działalności. Ale może jeszcze bardziej jest obszarem, na którym dokonuje się – jeśli to konieczne – skupienie sił, by podjąć na nowo walkę o siebie samego i o swoją własną drogę. Nawet jeśli początkowo podobny manewr może wyglądać na brak przystosowania czy na niepowodzenie, to naprawdę chodzi w nim o to, by zebrane siły na nowo i we właściwy sposób zaangażować.

Wszelkie skupienie wewnętrzne wymaga przede wszystkim ciszy, ponieważ właśnie w ciszy przygotowuje się nowy kształt życia i dzięki ciszy człowiek odnajduje siebie. Toteż właśnie w świecie wewnętrznym dokonuje się ciągłe odnawianie osoby działającej, a przez nią odnawianie samego działania. Dlatego też walki człowieka zwróconego do wewnątrz są zawsze walkami, których wynik pozostaje niepewny: wszystko w podobnej walce jest podawane w wątpliwość przez dialektykę wydarzeń. Ale przecież wszelka refleksja człowieka i jego poczucie odpowiedzialności wszystko podają w wątpliwość. Już Platon uważał,

³⁰ Tamże, s. 202.

³¹ Tamże, s. 225.

³² Tamże, s. 204-205.

³³ T. Mrówczyński, *Mouniera tragiczny optymizm...*, dz. cyt., s. 99.

że człowiek w swej najgłębszej naturze jest wiecznym pytaniem i zdziwieniem, co oznacza równocześnie – że jest świeżością i niepokojem³⁴.

W ujęciu Mouniera – człowiek musi więc nieustannie zmagać się z rzeczywistością, zwłaszcza z oporem materii, poczynając od oporu swego ciała i to zmaganie się stanowi zasadniczy czynnik jego wewnętrznej równowagi oraz jego kultury³⁵. Prawdziwe przezwyciężenie grożących człowiekowi alienacji staje się jednak możliwe dopiero wówczas, gdy uzna on transcendencję, tzn. gdy uzna konieczność wyjścia poza siebie i odniesienia swego bytu do Absolutu, czy ujmując to jeszcze inaczej, kiedy przekroczy granice swego wewnętrznego świata, aby ów świat wzbogacić i rozwinąć. Toteż, żeby zaistnieć jako osoba, każdy z nas potrzebuje przede wszystkim zaistnieć dla drugiego. „Trzeba porzucić własny punkt widzenia – pisze dosłownie Mounier – i zobaczyć siebie oczami innego człowieka, trzeba też wziąć na siebie jego troski i radości oraz jego zadania. Trzeba przyjąć postawę wspaniałomyślności aż do bezgranicznej ofiary bez oczekiwania na rewanż. Oddanie się drugiej osobie – miłość czy przyjaźń dla niej – muszą okazać się trwałe i wciąż twórczo odnawiające się”³⁶.

Wedle Mouniera można więc wskazać na trzy istotne wymiary osoby:

- Osoba pozostaje zawsze wcielona, tzn. w warunkach, w jakich się znajduje, nie może całkowicie uwolnić się od materii i uznając to swoje wcielenie – angażuje się w sprawy świata.
- Osoba rozmyśla i szuka swojej drogi, dzięki czemu odnajduje swe powołanie, które wzywa ją do nieustannego przekraczania samej siebie.
- Osoba wreszcie potrzebuje także wspólnoty, która pozwala jej odnaleźć siebie przez dobrowolne oddanie się innym, bowiem dopiero przez wyrzeczenie i uczynienie się dyspozycyjną dla innych staje się bardziej przejrzysta nie tylko dla innych, ale i dla samej siebie. Jeśli jednak osoba owych wymogów nie spełnia – to z konieczności skazuje się na upadek³⁷.

Ale ostatecznie najważniejszym wymiarem życia osobowego okazuje się – dla Mouniera – wolność. Sądzi on nawet, że człowiek teoretycznie rzecz biorąc, kiedy tylko chce, pozostaje zawsze i całkowicie wolny wewnątrz. Wolność duchowa nie wymaga bowiem żadnych konkretnych swobód. Ponieważ jednak wolność człowieka jest zawsze wolnością konkretnej osoby, tzn. osoby w pewien sposób ukonstytuowanej i usytuowanej, tak w sobie samej, jak w świecie i wobec wartości – okazuje się ona w praktyce ściśle uwarunkowana i ograniczona. Wolność nie sprowadza się jednak wyłącznie do wolności wyboru, choć zakłada,

³⁴ Tamże, s. 218 – 219.

³⁵ Tamże, s. 211.

³⁶ E. Mounier, *Struktury świata osobowego*, [w:] T. Płużański, *Mounier*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1967, s. 223-228.

³⁷ T. Płużański, *Emmanuel Mounier*, dz. cyt., s. 348-349.

że wolny jest ten, kto może przyrzec i zdradzić, ale polega – przede wszystkim – na wyborze trafnym, tj. zgodnym z ruchem personalizacji³⁸.

Zewnętrzne swobody są natomiast – w przekonaniu Mouniera – zaledwie szansami ofiarowywanymi duchowi wolności. Dlatego każdy z nas musi niezmordowanie tropić sytuację, w której jak przedmiot poddaje się działaniu sił nieosobowych, bo nie ma właściwie sytuacji ludzkiej, która nie byłaby uwikłana mniej lub bardziej w alienację. A niekończące się dążenie do autonomii, która w istocie jest nieosiągalna, wypływa z samej kondycji człowieka. „Każdy etap walki jest jednak znaczony i konsolidowany przez chrzest wyboru. – pisze dosłownie Mounier – Wybór zjawia się najpierw jako władza tego, kto wybiera. Wybierając to czy owo, wybieram za każdym razem samego siebie i buduję sam siebie tym wyborem. Dzięki temu, że się narażę, że zaryzykuję w ciemności i niepewności – odnalazłem się w jakimś stopniu, choć siebie właściwie nie szukałem”³⁹.

Zatem ruch wolności nie jest – dla Mouniera – wyłącznie zrywaniem i podbojem, jest ostatecznie przyjęciem wartości. Wolny okazuje się bowiem człowiek, któremu świat stawia pytania i który na nie odpowiada. To jest właśnie człowiek odpowiedzialny. Toteż wolność nie izoluje, ale właśnie łączy. Okazuje się więc ostatecznie po prostu sposobem istnienia osoby⁴⁰.

Dorobek współczesnego już nam Karola Wojtyły [1920-2005] jest szczególnie interesujący, ponieważ w swoich poszukiwaniach dokonuje on swoistej syntezy całej myśli antropologicznej. Konstruując taką syntetyczną koncepcję osoby, Wojtyła czyni jej punktem wyjścia doświadczenie człowieka. A człowieka można – według niego – doświadczać w sposób dwojaki: Tak jak doświadczamy innych ludzi, tzn. od zewnątrz, oraz tak, jak doświadczamy samych siebie, tzn. niejako od wewnątrz. Siebie zaś doświadczamy nieustannie. Po prostu nie można doświadczyć czegokolwiek, nie doświadczając równocześnie samego siebie.

Całe to doświadczenie człowieka – jak sądzi Wojtyła – pokazuje, że człowiek istnieje i działa jako podmiot swego istnienia i swego działania. Zawsze bowiem istnieje jakiś „ktoś” i działa jakiś „ktoś”. Ktoś – czyli byt metafizyczny „położony” niejako pod wszelkim istnieniem i pod wszelkim działaniem, zatem fundament, który jednoczy i zarazem gwarantuje tożsamość jednostki. Ale człowiek – w ujęciu Wojtyły – objawia się zwykle jako konkretne, ludzkie „ja” ze swoją niepowtarzalną duchowością. To „ja” konstytuuje się – co prawda – na gruncie owego metafizycznego fundamentu, ale dopiero stopniowo staje się osobą. Staje się więc osobą przez to wszystko, czego doznaje i co przeżywa, w pierwszym rzędzie jednak przez to, co sam czyni, czyli w sumie dzięki sobie samemu (łac. *persona* pochodzi być może od *per se* – co znaczy: przez siebie).

³⁸ E. Mounier, *Struktury świata osobowego – Wolność*, dz. cyt., s. 223-228.

³⁹ Tamże, s. 223-228.

⁴⁰ Tamże, s. 228.

Istnienie osobowe – w rozumieniu Karola Wojtyły – jest przede wszystkim istnieniem świadomym. Każdy z nas oczywiście uświadamia sobie otaczający świat, ale też uświadamia sobie własne akty poznawcze i wszystko, co dzieje się w nim samym, tzn. rozmaite czucia, emocje i uczucia. Ma również świadomość tego, co czyni. Posiada więc dzięki temu pewną samowiedzę. Ponadto jest świadom samego siebie w tym sensie, że przeżywa siebie jako pewną subiektywność, to znaczy, potrafi jakby od wewnątrz oglądać swoje czyny oraz przeżywać je jako czyny i to jako własne czyny.

Gdy przeżywam własny czyn, na pierwszy plan wysuwa się przeżycie „jestem sprawcą”. Jestem sprawcą, tzn. znajduję siebie u początku swego działania, jako kogoś, kto daje temu działaniu początek. Sprawczość zawiera więc w sobie moment woli, a nawet moment wolności. Swoją wolność odnajduję bowiem w przeżyciu: „mogę – nie muszę”. Właśnie między „mogę” a „nie muszę” sytuuje się każde ludzkie „chcę”. Wydaje się też, że chcę tylko tego, co jawi mi się jako dobre. I chcę tego dobra nie dlatego, że mnie ono w jakiś sposób zniewala, ale dlatego, że z własnej woli wychodzę ku temu, co spostrzegam jako dobro.

Otóż – jak zauważa Karol Wojtyła – człowiek podejmujący wolną i świadomą działalność okazuje się sprawcą wielu skutków nie tylko w swoim otoczeniu, ale też w samym sobie. Bo właściwie nie można spełnić jakiegokolwiek czynu, który nie dotykałby również w pewien sposób jego samego. Wychodząc ku pewnym wartościom zawsze wchodzi zarazem we własne „ja”. W rezultacie każdy jego czyn sprawia, że staje się lepszy, bądź gorszy. Skutki czynu okazują się więc trwalsze od niego samego. Toteż każdym swym czynem człowiek stanowi równocześnie sam o sobie, pod warunkiem jednak, że sam siebie posiada i sam sobie panuje.

Spełniając jakiś czyn zawsze też w jakimś sensie spełnia samego siebie, ponieważ ludzkie „ja” wymaga spełnienia, bo nigdy nie jest pełne, bo nigdy nie jest już bezwzględnie zakorzenione w dobru ani też całkowicie pewne swej wolności. Wynika z tego, że byt człowieka jest jedynie bytem przygodnym, który musi nieustannie przekraczać siebie w swym dążeniu ku dobru. Ujawnia się to zwłaszcza w sumieniu. Rozpoznanie dobra zawsze jakoś przecież zobowiązuje, co znajduje swój wyraz w naszym poczuciu powinności. Bo znając prawdę o dobru powinniśmy tego dobra chcieć i to dobro wybierać. Każdy z nas staje się więc coraz bardziej osobą przez to właśnie, że przekracza siebie w stronę dobra prawdziwego. Spełniając pewien czyn, spełnia jednak siebie o tyle, o ile ten czyn jest moralnie dobry, tzn. zgodny z sumieniem, gdyż zło przynosi mu raczej niespełnienie.

Skoro osoba posiada zdolność odpowiadania wolą na wartości – to jest również indywidualnie odpowiedzialna za swoje czyny. Stanowi więc o sobie także w tym sensie, że sama za siebie odpowiada i poniekąd sama przed sobą odpowiada. W rezultacie więc – jak twierdzi Wojtyła – to wszystko, co składa się na transcendencję osoby w czynie, ujawnia – tym samym – jej duchowość,

czyli obszar, na którym owa osoba się staje. Toteż jedynie przekraczając siebie ku dobru, które rozpoznała jako dobro prawdziwe, osoba tak naprawdę nakreśliła kształt swego życia i tylko poprzez ten kształt jej duchowość bywa w ogóle dostępna. Ów kształt życia staje się przy tym wyrazem jedności osoby. Każdy czyn bowiem ujawnia nie tylko transcendencję, ale i integrację osoby działającej.

Integracja osoby działającej okazuje się w praktyce konieczna, ponieważ tak istotny dynamizm jak chcenie, czy inaczej wola nie jest u człowieka dynamizmem jedynym. Przecież każdy z nas reaguje na bodźce, a naszym postępowaniem kierują do pewnego stopnia także popędy, czy dynamizmy somatyczne, które pozwalają na utrzymywanie procesów życiowych, ale wzbudzają się bez udziału woli. Dlatego, nie będąc ich sprawcami, nie możemy za nie odpowiadać. Swoistym dynamizmem są również emocje, które zwykle „popychają” nas w kierunku właściwym popędowi, ale zarazem w wymiarze psychicznym oznaczają naszą samorzutną i spontaniczną wrażliwość na wartości. Dostarczają więc woli odpowiedniego tworzywa, aby mogła dokonywać właściwych wyborów. Innym takim dynamizmem, ale o charakterze już czysto psychicznym są uczucia. Pojawiają się one w naszej świadomości samorzutnie i spontanicznie w postaci podnieceń i wzruszeń i mogą również wpływać na wolę ukierunkowująco. Pod warunkiem jednak, że nie są zbyt silne. Gdy bowiem uczucia zaczynają wyrastać ponad ich aktualne rozumienie, tzn. gdy załamuje się nasza samowiedza i dochodzi do tzw. emocjonalizacji świadomości, czyli gdy przestajemy nad uczuciami rozumnie panować, zaczyna to w sposób oczywisty zagrażać naszej integralności osobowej.

Najpełniejsza integracja wszystkich właściwych osobie dynamizmów somato-psychicznych dokonuje się natomiast w momencie czynu. Poza czynem te dynamizmy „dzieją się” tylko w człowieku. Zintegrowane zaś w momencie czynu osiągają nową jakość. Dlatego człowiek spełniający jakiś czyn posługuje się po prostu swoją reaktywnością psychosomatyczną. Ale – jak sądzi Wojtyła – integracja osoby w czynie może dokonać się jedynie dzięki tzw. sprawnościom, które z punktu widzenia etyki można by nazwać cnotami. I na koniec całego wywodu podkreśla, że rzeczywistość duchowa człowieka nie da się wyrazić inaczej, jak tylko w kategoriach metafizycznych, tj. jako forma ciała, czyli ostatecznie jako źródło zasady transcendencji i zasady integracji osoby w czynie razem wzięte⁴¹.

Karol Wojtyła akcentuje przy tym w sposób szczególny, że człowiek jako osoba może tak naprawdę spełnić się dopiero we wspólnocie z innymi, a nawet niejako poprzez tę wspólnotę. Już same początki naszego bytowania i stosunkowo długi okres naszego rozwoju realizuje się w układach ja – ty. Tylko w tych układach może dokonać się także wzajemne ujawnienie podmiotowości. Wspól-

⁴¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, [w:] *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wyd. Tow. Naukowe KUL, Lublin 1994.

nie bytować i działać może jednak również wielu ludzi. „Oznacza to – zdaniem Wojtyły – że bytowanie i działanie tych ludzi pozostaje właśnie w relacji do jakiejś jednej wartości, która przez to zasługuje na nazwę dobra wspólnego”⁴². Dobro wspólne jest więc tym, co ludzi jednoczy, ponieważ ma charakter nadrzędny w stosunku do dobra jednostkowego. Dlatego jednostka odnajduje siebie we wspólnocie w sposób pełniejszy i gruntowniejszy, niż gdyby pozostawała samotna.

Wydaje się zatem, że to relacja do dobra wspólnego stanowi sam rdzeń wspólnoty i że wspólnota jest człowiekowi nie tyle dana, co raczej zadana. Wspólnotę tworzą bowiem zawsze poszczególne osoby, aby realizować dobro wspólne. Wspólnota więc z samej swej istoty ani nie pomniejsza, ani nie zniekształca istnienia jednostkowego, co więcej konkretne osoby kształtują się właśnie przez działanie i bytowanie wspólnie z innymi. Jeśli jednak niekiedy dzieje się inaczej, to tylko z powodu niewłaściwej relacji do dobra wspólnego. Wówczas jednostka zamiast uczestniczyć we wspólnocie, staje się wyalienowana, odcięta od życia wspólnotowego, które dzieje się poza nią, a niekiedy nawet jej kosztem. Dlatego nie może spełnić się w tym życiu. Alienacja, jako zaprzeczenie uczestnictwa, godzi więc w osobę jako podmiot, podczas gdy rzeczywiste uczestnictwo zawsze ją uwydatnia i potwierdza.

Wojtyła zauważa przy tym, że możliwe są zarówno autentyczne, jak i nieautentyczne postawy wobec wspólnoty. Naturalną konsekwencją faktu, że człowiek, jako osoba, bytuje i działa wspólnie z innymi, wydaje się przede wszystkim postawa solidarności. Oznacza ona, że w danej wspólnocie dobro wspólne prawidłowo warunkuje i wywołuje uczestnictwo, a z kolei uczestnictwo służy realizacji dobra wspólnego. Solidarność oznacza przecież stałą gotowość do przyjmowania i realizowania takiej części, jaka każdemu przypada w udziale, z tej racji, że jest członkiem jakiejś wspólnoty. Człowiek solidarny spełnia przy tym to, co do niego należy, nie tylko z racji członkostwa we wspólnocie, ale przede wszystkim dla dobra całości, czyli dla dobra wspólnego. Toteż właśnie mocą tej postawy znajduje zwykle swe spełnienie w dopełnieniu innych.

Postawa solidarności nie wyklucza jednak możliwości sprzeciwu. Ludzie, którzy się sprzeciwiają, nie chcą przez to odchodzić ze wspólnoty. „Wręcz przeciwnie – pisze Karol Wojtyła – szukają własnego miejsca w tej wspólnocie. Szukają więc uczestnictwa i takiego ujęcia dobra wspólnego, aby oni mogli lepiej, pełniej i skuteczniej uczestniczyć we wspólnocie”. Taki konstruktywny sprzeciw powinien więc mieć w prawidłowej wspólnocie prawo obywatelstwa, choć czyni on współżycie i współdziałanie ludzi niewątpliwie trudniejszym. Wymaga bowiem dialogu, aby wydobyć to, co w sprzeciwie prawdziwe i słuszne, pozostawiając zarazem na boku czysto subiektywne nastawienia czy usposobie-

⁴² K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, [w:] *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wyd. Tow. Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 405-408.

nia. Bo nastawienia i usposobienia bywają zarzewiem napięć, konfliktów i walk między ludźmi. Natomiast to, co prawdziwe i słuszne zawsze pogłębia osobę i bogaci wspólnotę. Należy więc przyjąć zasadę dialogu bez względu na trudności, jakie wyłaniają się na drodze jej urzeczywistniania.

Z kolei postawa konformistyczna oznacza w istocie obojętność wobec dobra wspólnego. Konformista bowiem zewnętrznie tylko dostraja się do wspólnoty i czyni to przede wszystkim dla korzyści lub dla oszczędzenia sobie przykrości. W tej sytuacji zarówno osoba, jak i wspólnota ponoszą niepowetowane straty.

Również postawa uniku jest wobec wspólnoty postawą nieautentyczną. Jest – można powiedzieć – niejako postawą zastępczą dla człowieka, który nie może zdobyć się na solidarność, a równocześnie nie wierzy w możliwość sprzeciwu. Postawa tego rodzaju stanowi właściwie oskarżenie dla wspólnoty. Jeśli uczestnictwo w niej okazuje się niemożliwe – to można sądzić, że wspólnota nie żyje prawidłowo, że brak w niej prawdziwego dobra wspólnego. A podobna sytuacja niszczy w rezultacie osobę⁴³.

W dzisiejszej filozofii postmodernistycznej mamy do czynienia ze zjawiskiem podważania idei podmiotu. Fakt ten stanowi poważne wyzwanie dla wszelkich obszarów praktyki i myśli społecznej, które odwołują się do ludzkiej aktywności, do kategorii sprawstwa, czy do odpowiedzialności. Bez podmiotu czy raczej z podmiotem rozproszonym, zdecentrowanym, pozbawionym decyzyjnego centrum i poczucia własnej tożsamości – wszystkie te kategorie osadzone są jakby w próżni. Nie tylko więc w abstrakcyjnej płaszczyźnie wartości kulturowych, ale także w sferze indywidualnego doświadczenia i społecznego działania pojawia się niebezpieczeństwo ześlizgnięcia się w nihilizm⁴⁴.

Negowanie podmiotu oznacza więc równocześnie kwestionowanie fundamentów naszej tożsamości. Cóż to może oznaczać dla wychowania? Angielski filozof Charles Taylor zauważa, że porzucenie perspektywy „ja” nie może tak łatwo się udać, ponieważ nie jest ona jedynie rzeczą poglądów, które można by uznać za niedostatecznie ugruntowane i po prostu porzucić. Czy rzeczywiście moglibyśmy obejść się bez takich terminów, jak: świadomość, wolność i prawda? Czy można w ogóle zrozumieć siebie samego i rozważać z sensem lepsze i gorsze drogi życia, nie odwołując się zupełnie do tych ideałów sukcesu, które zostały wbudowane w naszej kulturze w praktyki instrumentalnego rozumu? – pyta Taylor. I powiada, że jeśli zdamy sobie sprawę, iż te pojęcia, którymi określamy siebie, są nie tylko ideami, ale również autointerpretacjami – to podobne pytania nie muszą nawet wydawać się głupie.

⁴³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, [w:] *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wyd. Tow. Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 322-329.

⁴⁴ T. Szukdlarek, *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego postmodernizmu*, Oficyna Wyd. Impuls, Kraków 1993 s. 256.

Autointerpretacje zaś, jak się wydaje, są dla nas szczególnie ważne, ponieważ pomagają nam w kształtowaniu naszego życia. Bo są nie tylko ideami, które nas dotyczą, ale też współkonstruuje to, czym w istocie jesteśmy. Toteż – zdaniem Taylora – nowoczesną tożsamość można by uznać za konstelację autointerpretacji, które przenikają naszą kulturę, i określają sposoby rozumienia oraz osądzania samych siebie, a także sposoby rozważania naszego życia, jakich – przynajmniej od razu – nie jesteśmy w stanie się wyzbyć. Jeżeli w ogóle będziemy kiedyś w stanie owe sposoby porzucić, to prawdopodobnie dopiero wówczas, gdy zrozumiemy ich miejsce w naszym życiu. A będzie to chyba możliwe jedynie na drodze rozważań genetycznych. Gdy jednak sobie to miejsce już uświadomimy, to z pewnością stanie się jasne, że całkowita ucieczka od naszej indywidualistycznej tożsamości przekracza nasze obecne siły lub jest nawet czymś, czego tak naprawdę nie chcemy⁴⁵.

Pułapki uprzedmiotowienia

Ta tradycyjnie europejska perspektywa, jeśli idzie o rozumienie tego, kim jest człowiek, przestaje już dzisiaj być perspektywą dominującą, nie tylko zresztą z powodu procesów globalizacyjnych. Walnie do tej zmiany przyczynił się też niewątpliwie niezwykle szybki rozwój cywilizacyjny, a zwłaszcza – choć może zabrzmi to nieco paradoksalnie – rozwój nauk o człowieku. O ile badaczom, którzy zajmują się człowiekiem, towarzyszy na ogół szlachetna intencja podniesienia jakości ludzkiego życia, o tyle rezultaty ich badań mogą w praktyce sprowadzać na nas zupełnie nieprzewidziane i nieznanne wcześniej zagrożenia.

Yuval Noah Harari – autor publikacji: *Homo Deus. Krótka historia jutra*⁴⁶, w bardzo sugestywny sposób ukazuje, że współczesny człowiek właściwie przewyciężył największe plagi, jakich doznawała od wieków ludzkość, mianowicie: głód, zarazy i wojny, co daje nam dziś poczucie wszechmocy. Nie umieramy już z głodu, ponieważ udało się przewyciężyć biologiczną granicę ubóstwa i większość współczesnych nigdy nie doświadczyła tej udręki. W razie katastrof naturalnych mamy zaś odpowiednie systemy zabezpieczeń tak naturalnych, jak i społecznych.

Odeszły też w niepamięć nękające zarazy i choroby zakaźne, jak: dżuma, czarna ospa, dur brzuszny, kiła, czy grypa hiszpanka, na którą zmarła 1/3 ówczesnej ludności ziemi. Przyczynił się do tego rozwój medycyny, zwłaszcza wynalezione szczepionki i antybiotyki, jak również wyższe standardy higieniczne oraz coraz lepsza opieka medyczna, w tym odmienne od dawniejszych me-

⁴⁵ Ch. Taylor, *Humanizm i nowoczesna tożsamość*, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castelgandolfo 1983*, Editions du Dialogue, Paris 1988, s. 152-154.

⁴⁶ Y.N. Harari, *Homo Deus. Krótka historia jutra*, Wyd. Literackie oraz audioteka.pl 2018.

tody leczenia. Ludzkość dysponuje już dziś odpowiednią wiedzą, która pozwala na zapobieganie zarazom. Ale nowe zagrożenia, jeśli chodzi o zdrowie, tkwią nadal w samej naturze człowieka. Biotechnologia bowiem pozwala terrorystom i sferom wojskowym na konstruowanie jeszcze straszniejszych chorób i patogenów w służbie różnych bezwzględnych ideologii.

Ludzkości udało się wreszcie przełamać prawo dżungli, dlatego wojny nie panoszą się już na świecie tak bardzo, jak dawniej. Zaczynają być nawet czymś nie do pomyślenia. Zwłaszcza obecność broni jądrowej sprawia, że jej użycie stałoby się szalonym aktem zbiorowego samobójstwa. Sprawia to zarazem fakt, że dzisiejsza gospodarka nie opiera się na posiadaniu takich surowców jak: złoto, nafta czy węgiel, ale raczej na wiedzy, której nie można po prostu zawłaszczyć, tak jak zawłaszcza się surowce. Dlatego rentowność wojny spadła, a konflikty staramy się rozwiązywać w sposób pokojowy; zaczyna też górować handlowa wymiana wiedzy, a słowo „pokój” oznacza dziś nie tyle chwilowy brak wojny, co raczej brak prawdopodobieństwa wojny. Oczywiście, możliwe stają się równocześnie inne postaci wojny, jak wojna cybernetyczna, bomby logiczne, wysadzanie rafinerii, wyłączenie prądu, czy rozsyłanie złośliwego oprogramowania komputerowego.

W rezultacie jednak współczesny człowiek coraz bardziej nabiera przekonania, że uda mu się bez Bożej pomocy jakoś uporządkować świat, w którym przychodzi nam żyć, ponieważ mamy już możliwości, aby znacząco zmniejszać ludzkie cierpienie. Ale tym bardziej musimy dziś chronić ludzkość przed zagrożeniami tkwiącymi w samej naszej władzy nad światem. Bo rozwój ekonomiczny, który – co prawda – zapewnia obfitość dóbr, destabilizuje zarazem równowagę ekologiczną planety.

Jednak ludzkość nie potrafi zatrzymać się na obecnym poziomie rozwoju i wciąż poszukuje czegoś jeszcze. Dobrobyt i bezpieczeństwo zdrowotne nie wystarczają. Dlatego ludzie nauki stawiają sobie coraz śmielsze cele, zaczynają nawet starać się o nieśmiertelność człowieka, o maksymalizację jego szczęścia, a w istocie o jego boski status. Sądzą bowiem, że podnieśliśmy już właściwy zwierzętom poziom walki o przetrwanie, a teraz naszym celem powinno stać się awansowanie ludzi do poziomu bogów, tj. przekształcanie gatunku *Homo Sapiens* w *Homo Deus*, czyli mówiąc inaczej pokonanie śmierci. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka głosi przecież, że „Prawo człowieka do życia jest najbardziej fundamentalną wartością ludzkości.” A skoro śmierć narusza to prawo – to stanowi w istocie zbrodnię przeciwko ludzkości, dlatego powinniśmy prowadzić z nią wojnę totalną.

Konkluzja autora brzmi bardzo obiecująco, ale cóż może to oznaczać dla medycyny? Otóż medycyna, choć w istocie nie potrafi jeszcze przedłużyć życia ludzkiego, to jednak coraz skuteczniej ratuje przed przedwczesną śmiercią. Jedną z takich nowych jej metod, jakiej warto może bliżej się przyjrzeć, jest praktykowana od roku 1954 możliwość transplantacji ludzkich organów. Albowiem

23 grudnia tegoż roku Joseph E. Murray po raz pierwszy przeszczepił pacjentowi nerkę jego brata bliźniaka, a następnie w roku 1967 Christian Nethling Bernard podjął próbę pierwszego przeszczepu serca. Od tego momentu możliwości medycyny zaczęły rysować się oszałamiająco. Okazało się, że chory organ w ludzkim organizmie można skutecznie zastąpić zdrowym organem pobranym z organizmu innego człowieka i tym samym przedłużyć życie pacjenta o długie lata.

Z etycznego punktu widzenia podstawowym problemem okazuje się jednak kwestia pozyskiwania tego przeznaczonego do transplantacji organu. Bo nerkę można – co prawda – bratu ofiarować, ale serca już nie. Dawcą musi być jednak drugi człowiek, oczywiście, że człowiek zmarły. Byłoby przy tym najlepiej, żeby ten jego – tak potrzebny komuś innemu organ – był wciąż zdolny do funkcjonowania, tzn. żywy. No i rysuje się dylemat, a nawet pułapka uprzedmiotowienia dawcy organu. Czy można bowiem uratować życie chorego nie zaniedbując równocześnie, a nawet nie krzywdząc owego dawcy organu? Nie traktując po prostu jego ciała jako pewnego zasobu materii żywej, czy swego rodzaju magazynu, z którego dałoby się ewentualnie pobierać żywe organy do transplantacji?

Dostrzegający ów dylemat pracownicy Harvard Medical School utworzyli więc w roku 1968 tzw. Ad Hoc Komitet, który sformułował nową definicję śmierci i następnie opublikował ją w czasopiśmie medycznym JAMA. We wspomnianym dokumencie uznano, że długotrwała, nieuleczalna, nieodwracalna śpiączka, jest właściwie równoznaczna ze śmiercią pnia mózgu, co pozwala na pobieranie, bez kolizji z prawem, od znajdującego się w tym stanie pacjenta organów do transplantacji. I biznes transplantacyjny zaczął kwitnąć.

Istnieją jednak lekarze, dla których śmierć mózgu nie oznacza rzeczywistej, czyli jakby „całkowitej” śmierci pacjenta, lecz stanowi jedynie etyczny wymóg dostawy narządów. Bo wiadomo już dziś, że umieranie nie dokonuje się na ogół w jakimś określonym momencie, ale jest dość długim procesem⁴⁷. Lekarze ci opierają swoje przeświadczenie na wieloletniej, prowadzonej z dobrymi skutkami rehabilitacji wielu osób, które wskutek wypadku doznały poważnych urazów mózgu i długo, niekiedy nawet przez wiele lat, pozostawały w tzw. stanie apalicznym. Mam tu na myśli przede wszystkim prof. Jana Talara, który stworzył i pracuje w Centrum Neurorehabilitacji i Wybudzeń przy Gołębim Dworze. Występował też po wielokroć publicznie wraz ze swoimi wybudzonymi pacjentami, szczegółowo prezentując poszczególne przypadki. I tak np. – jak zapamiętałam – współpracującemu z nim zespołowi rehabilitantów udało się wybudzić konkretną osobę, tj. Jarosława Lubiszewskiego z Elbląga, który po wypadku przez dwa lata pozostawał w śpiączce. Profesor na jednym ze spotkań omawiał też przykład dziewczyny, której lewy płąt czołowy po koszmarnym wypadku

⁴⁷ A. Zwoliński, *Ars moriendi. Sztuka towarzyszenia umierającym*, Wyd. Monumen, Poznań 2016, s. 382.

został na jezdni wraz z częścią kości czaszki, a mimo to, ona nie tylko żyje, ale ukończyła nawet z wyróżnieniem studia wyższe, jest magistrem prawa i pracuje samodzielnie. Takich przykładów można by mnożyć jeszcze wiele. Na podobnych zasadach działa również założona przez Ewę Błaszczuk Klinika Budzik, w której to klinice udało się już wybudzić wielu pacjentów. Oczywiście, zabiegi rehabilitacyjne trwają w takich przypadkach niekiedy wiele lat i z pewnością są bardzo kosztowne. A przecież równocześnie tylu majątnych ludzi, aby nadal cieszyć się pełnią życia, potrzebuje wymienić sobie serce czy nerkę. Nieśmiertelność nie wydaje się więc perspektywą dostępną dla wszystkich, a jedynie dla wybranych i to zawsze kosztem kogoś innego, kogo należałoby uprzednio uprzedmiotowić, aby organy jego ciała mogły zostać przeszczepione innemu pacjentowi.

Jeszcze inną, nową drogę rozwoju uitorowała medycynie inżynieria genetyczna. O ile początkowo biotechnologów najbardziej fascynowała możliwość sklonowania człowieka, o tyle później, kiedy możliwa okazała się rekonstrukcja DNA w ludzkich komórkach rozrodczych, ich apetyty niepomiaralnie wzrosły. „Dzięki poznaniu tzw. mapy genowej oraz dzięki dostępnym technikom diagnostyki i inżynierii genetycznej, ludzka prokreacja może zostać całkowicie podporządkowana jakościowej kontroli genetycznej – pisał niedawno zmarły bioetyk prof. Stanisław Warzeszak. Zatem obecny rozwój wiedzy w dziedzinie genetyki oraz jej praktyczne zastosowania stwarzają na gruncie prokreacji niezwykłą szansę genetycznego doskonalenia ludzkiego gatunku oraz opanowywania indywidualnych anomalii⁴⁸. Możliwość tego rodzaju ingerencji genetycznych stanowi oczywiście dla medycyny wielką szansę i w przypadku niektórych anomalii może znacząco poprawiać kondycję zdrowotną człowieka, ale może także mieć konsekwencje trudne do przewidzenia.

Szybki rozwój genetyki i wzrastające możliwości ingerowania w dziedziczny plan budowy organizmu sprawiły bowiem, że istnieje obecnie możliwość tworzenia nowych istot według projektów determinujących nowy sposób ich funkcjonowania. Tym samym rekombinacja DNA daje początek stosowanej biologii jądrowej, która podobnie jak stosowana fizyka jądrowa otwiera drogę ku nie do końca przewidywalnym możliwościom technologicznym. Istnieje więc duże ryzyko utraty kontroli nad funkcją zmodyfikowanych genów w środowisku delikatnej równowagi biologicznej. Ale może pojawić się też jeszcze inne ryzyko, tj. ryzyko nadużyć wynikających z ludzkich ambicji, z próżności czy nawet arogancji oraz idących za tym prób realizacji jakichś indywidualnych czy nawet zbiorowych kaprysów.

Nie wolno przy tym zapominać, że inżynieria biologiczna posługuje się uformowanym już i niezwykle złożonym materiałem genetycznym i tak naprawdę

⁴⁸ St. Warzeszak, *Kryteria autokreacji człowieka na gruncie inżynierii genetycznej*, [w:] *W trosce o ekologię człowieka. Wybór tekstów*. Warszawa 2020 s. 70.

nie może sobie pozwolić na tworzenie czegoś zupełnie nowego na bazie materii pierwszej. Dlatego może – co najwyżej – dokonać rekonstrukcji już uformowanego materiału genetycznego, zgodnie z możliwościami, jakie on stwarza dla skomplikowanych procesów życiowych. Inaczej mówiąc, modyfikacje i wzbogacanie genetyczne mogą zachodzić tylko na bazie obiektywnie danych możliwości biologicznych. Toteż każda ingerencja w strukturę dziedziczną powstającego życia jest w istocie eksperymentem, a ewentualne defekty biogenetyczne mogą rozszerzyć się potem na całe środowisko życia i cały gatunek.

Istnieje poza tym poważne ryzyko, że genetyczne doskonalenie organizmu będzie miało charakter utylitarny, bo człowiek będący – co prawda – celem samym w sobie, bywa też zwykle dla drugich w jakiś sposób użyteczny⁴⁹. A jak napisał gdzieś Johann Wolfgang Goethe: „Ten, kto działa, jest zawsze bez skrupułów”. Chodzi więc o możliwość projektowania organizmu ludzkiego niejako „na zamówienie”, czy na sprzedaż, być może nawet z nadzieją na stworzenie jakiejś nowej wersji „nadczołowieka”. Stworzenie wedle precyzyjnie przemyślanego projektu, podobnie jak projektuje się różne inne, pożyteczne przedmioty. Czy warto jednak otwierać tę „puszkę Pandory”?

Wydaje się jednocześnie, że tak spektakularne uprzedmiotowienie osoby ludzkiej, dokonuje się nie tylko na terenie nauk medycznych. Czyż bowiem współczesna wiedza psychologiczna nie wspiera także w jakiś sposób politycznych czy społecznych manipulatorów? A manipulator z pewnością sprowadza osoby, z którymi ma do czynienia, do roli swego narzędzia, przede wszystkim przez to, że nie usiłuje nawet wchodzić z nimi w żadną rzeczywistą relację, a także dzięki temu, że owe łatwowierne i poddające się jego manipulacji osoby, w istocie godzą się na swą rolę narzędzia. W rezultacie on sam, dzięki umiejętności wykorzystywaniu innych, łatwiej osiąga swe cele i zawsze tylko zyskuje.

Podobnej sytuacji z pewnością sprzyja też postmodernistyczny stosunek do pojęcia prawdy. Pewien internauta wyraził go kiedyś w sposób następujący pisząc, że „Wolność słowa jest dla wszystkich, a nie tylko dla tych, co mówią prawdę”. Sprzyja również uprawianie tzw. postpolityki, czyli zarządzanie ludźmi poprzez zawiadywanie ich emocjami.

Nasza odpowiedzialność

Wszystkie te nowe zagrożenia, których oczywiście tak krótki tekst nie wyczerpuje, wołają przede wszystkim tak o naszą osobistą, jak i o zbiorową odpowiedzialność. Wedle Stanisława Warzeszaka, znakomitego znawcy i propagatora koncepcji odpowiedzialności Hansa Jonasa, odpowiedzialność, w swym najbardziej podstawowym znaczeniu, oznacza zdolność osoby do zrozumienia i przy-

⁴⁹ Tamże, s. 70-76.

jęcia moralnego wezwania do dobrowolnego działania w sytuacji jasno określonych i akceptowanych jego konsekwencji. Zawsze też wiąże się ze sposobem zachowania wobec kogoś drugiego⁵⁰. Zaś ze szczególną odpowiedzialnością za stany, które mogą pojawić się dopiero w przyszłości, mamy – według niego – do czynienia wówczas, gdy ktoś jest za kogoś albo za coś odpowiedzialny ze względu na przypisane mu obowiązki i powinności, np. gdy w danej sytuacji ma obowiązek troski o życie drugiego człowieka czy obowiązek zabezpieczenia możliwości jego rozwoju, albo też gdy ten ktoś odnosi się do zadań, jakie przed nim stoją z racji pełnionej funkcji lub przysługującej mu społecznej roli, a więc zawsze, gdy zachodzi swego rodzaju powinność podmiotu względem przedmiotu działania. Ten typ odpowiedzialności przejawia się w sposób najbardziej widoczny w relacji lekarza do pacjenta, rodzica wobec dziecka oraz męża stanu wobec obywatela, ponieważ to właśnie konsekwencje ich decyzji i czynów uderzają bezpośrednio w osoby, które zostały im powierzone⁵¹.

Dlatego autor podkreśla, że elementem determinującym w ocenie tego typu odpowiedzialności musi być zawsze możliwość przewidywania. Pojęcie to zakłada przecież powinność moralną redukcji do minimum przewidywalnego ryzyka, co bywa niełatwym zadaniem każdej praktyki⁵². Zauważa zarazem, że kwestia odpowiedzialności pojawia się nie tylko w odniesieniu do ewentualnych konsekwencji działania, lecz także w odniesieniu do wartości (zagrożonych niekiedy) tymi działaniami⁵³, jak np. gdy życie ludzkie poddawane zostaje działaniom bio-techno-medycyny⁵⁴. Stwierdza dalej, że odpowiedzialność musi mieć także swój zakres i granice. Podmiot jest więc odpowiedzialny jedynie za to, nad czym sprawuje władzę, lub co zostało mu podporządkowane z tytułu funkcji lub spełnianej roli i pozycji⁵⁵.

Autor konstatuje równocześnie, że odpowiedzialność stanowi w istocie pewną moralną sprawność w działaniu, dlatego z punktu widzenia etyki należałoby zaliczyć ją do grona cnót kardynalnych. Mogłaby wówczas stać się swego rodzaju fundamentem dla innych sprawności moralnych, takich jak: pokora, umiar, zdolność przewidywania czy kompetencja, oznaczając swoistą reakcję kogoś, kto, zanim podejmie jakiegokolwiek skuteczne działanie, przede wszystkim przyjmuje odpowiednią, osobową postawę. Pierwszorzędną kwestią dla podmiotu odpowiedzialności jest bowiem zawsze to, jak powinien się zachować będąc podmiotem działania, zanim jeszcze odpowie sobie na pytanie, co powinien w danej sytuacji uczynić.

⁵⁰ St. Warzeszak, *Odpowiedzialność w bioetyce*, Warszawskie Studia Teologiczne, t. XVII, 2004 s. 267.

⁵¹ Tamże, s. 268-269.

⁵² Tamże, s. 270.

⁵³ Tamże, s. 271.

⁵⁴ Tamże, s. 283.

⁵⁵ Tamże, s. 284.

Podsumowując swe rozważania autor wyraża głębokie przekonanie, że nasza odpowiedzialność za świat powinna zabezpieczać sens istnienia człowieka i celowość jego trwania w świecie, a nie tylko zwyczajnie przedłużać istnienie naszego gatunku. Toteż dopiero sens życia w świecie, który należy do człowieka, może stać się ostatecznym kryterium jego odpowiedzialności. Na poziomie przekonań religijnych znajduje on dodatkowe i ostateczne uzasadnienie teologiczne.

Zasada odpowiedzialności nie jest bowiem w stanie odnaleźć swej racji dostatecznej wyłącznie na gruncie ontologii. Dlatego konieczne okazuje się jej odniesienie do uzasadnień metafizycznych. Choć sposób istnienia człowieka dostarcza nam ważnej wiedzy na temat tego, za co jesteśmy odpowiedzialni, nie wyjaśnia jednak ostatecznie, dlaczego odpowiedzialność jest nam bezwzględnie dana i zadana. Toteż wyjaśnienia metafizyczne wydają się po prostu niezbędne⁵⁶.

Bibliografia

- De Rougemont D., *List otwarty do Europejczyków*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, „Literatura na Świecie” 1991, nr 10 (243).
- Harari Y.N., *Homo Deus. Krótka historia jutra*, tłum. Michał Romanek, Wyd. Literackie oraz audioteka.pl 2018.
- Kant I., *O pedagogice*, tłum., Dorota Sztobryn Wyd. Dajas, Łódź 1999.
- Kanz H., *Immanuel Kant*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1997 nr 3-4 (165-166).
- Maritain J., *Podmiotowość człowieka*, [w:] *Pisma filozoficzne*, Wyd. Znak, Kraków 1888.
- Mounier E., *Co to jest personalizm?*, tłum. D. Eska, Społ. Inst. Wyd. Znak, Kraków 1960.
- Mounier E., *Struktury świata osobowego. Wolność*, [w:] Płużański T., *Mounier*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1967
- Mrówczyński T., *Mouniera tragiczny optymizm*, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku t. 2*, Z. Kuderowicz red., Wiedza Powszechna, Warszawa 1965.
- Płużański T., *Emmanuel Mounier – twórca personalizmu*, [w:] *Filozofia współczesna t. 2*, Z. Kuderowicz red., Wiedza Powszechna, Warszawa 1965.
- Płużański T., *Mounier*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1967.
- Scheler M., *Stanowisko człowieka w kosmosie. Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, PWN, Warszawa 1987.
- Słownik teologiczny – hasło: Osoba*, A. Zuberbier (red.), wyd. 2, Katowice 1998.
- Szkudlarek T., *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego postmodernizmu*, Oficyna Wyd. Impuls, Kraków 1993.
- Świeżawski S., *Osoba ludzka – jej natura i zadania*, Znak 1950 nr 5 (26).

⁵⁶ Tamże, s. 285.

- Tatarkiewicz Wł., *Historia filozofii*, t. 3. – *Filozofia XIX wieku i współczesna*, PWN, Warszawa 1970.
- Taylor Ch., *Humanizm i nowoczesna tożsamość*, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castelgandolfo 1983*, Editions du Dialogue, Paris 1988.
- Warzeszak St., *Odpowiedzialność w bioetyce*, *Warszawskie Studia Teologiczne* 2004 t. XVII.
- Warzeszak St., *Kryteria autokreacji człowieka na gruncie inżynierii genetycznej*, [w:] *W trosce o ekologię człowieka. Wybór tekstów*, Warszawa 2020.
- Wojtyła K., *Osoba: podmiot i wspólnota*, [w:] *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wyd. Tow. Naukowego KUL, Lublin 1994.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, [w:] *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wyd. Tow. Naukowego KUL, Lublin 1994.
- Zwoliński A., *Ars moriendi. Sztuka towarzyszenia umierającym*. Wyd. Monumen, Poznań 2016.