

Persona in societate

Jan Mazur OSPPE

Persona in societate

Wybrane zagadnienia
chrześcijańskiej
nauki o człowieku

SKRYPT DLA STUDENTÓW
NAUK SPOŁECZNYCH

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2014

Recenzenci

ks. prof. dr hab. Stanisław Kowalczyk, Lublin (KUL)

ks. prof. dr hab. Andrzej Zwoliński, Kraków (UPJPII)

Korekta

Janusz Poniewierski

Małgorzata Letniańska

Cum auctoritatis Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae permissione

Publikacja finansowana z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
przyznanej przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2013.

Copyright © 2014 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-385-1

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

tel./faks (12) 422 60 40

e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

www.ksiegarnia.upjp2.edu.pl

Wstęp

Nie jest łatwo pisać o człowieku, a tym bardziej uprawiać naukę o człowieku, który – jak po wielekroć powtarzał to Jan Paweł II, nawiązując do wielu wybitnych myślicieli, takich chociażby jak św. Augustyn – stanowi tajemnicę dla samego siebie. Spojrzenie na człowieka z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej czyni dyskurs może bardziej zwarty treściowo, ale bynajmniej nie przełamuje tajemnicy. Jednakże wiara wynosi ową tajemnicę na wyższy poziom, umieszczając ją w relacji do misterium Boga. Jakkolwiek by było, nie sposób nie rozważać tajemniczej prawdy o człowieku, gdyż tego rodzaju refleksja jest przywilejem i zarazem wymogiem ludzkiej rozumności.

Wydaje się, że aby dokonać pewnego wglądu w chrześcijańską naukę o człowieku, która w zasadzie jest antropologią zarówno filozoficzną, jak i teologiczną, najpierw trzeba uświadomić sobie oczywisty skądinąd paradygmat, na którym skonstruowana jest wszelka myśl religijna. Otóż wyznacza go triada osobliwych zestawień, utworzonych przez pozornie przeciwstawne kategorie: niebo–ziemia, wieczność–czas, Bóg–człowiek. Zważywszy na ów wzorzec myślowy, trzeba przyznać, że chrześcijaństwo jawi się w nim jako religia uprzywilejowana, zdolna w jego obrębie przełamać wszelkie przeciwieństwa i kontrasty myślowe. Jest to możliwe dzięki Jezusowi Chrystusowi, który jako jedna osoba (tożsąma z Drugą Osobą Boską) kryje w sobie naturę Boga i naturę człowieka. W tej perspektywie nietrudno dostrzec wspomniany paradygmat jako uosobiony, w którym sam Jezus Chrystus, Bóg–Człowiek, występuje w jednym i tym samym podmiocie (osobie).

W chrześcijańskiej refleksji antropologicznej można więc wyjść od stwierdzenia, że w Jezusie Chrystusie Bóg objawia człowieka, człowiek zaś w pewnym sensie jest objawieniem Boga jako Jego tajemnicza ikona. Jezus Chrystus wspaniale wpisuje się w owe słowa klucze: niebo–ziemia, wieczność–czas, Bóg–człowiek. Nabierają one szczególnego sensu w antropologii, gdyż integrują przesłanki wiary i rozumu, wskazując na człowieka jako byt cielesno-duchowy, stworzony na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1, 26) i powołany w Chrystusie do miłości i świętości.

Niezwykłą wartość dla chrześcijańskiej nauki o człowieku ma słynny tekst św. Pawła z Listu do Efezjan, który stawia Chrystusa niejako w centrum każdej antropologii. Oto wybrane fragmenty przywołanego Listu:

Niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa;

On napełnił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich – w Chrystusie.

W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem.

Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli, ku chwale majestatu swej łaski, którą obdarzył nas w Umiłowanym [Chrystusie].

W Nim mamy odkupienie przez Jego krew – odpuszczenie występków, według bogactwa Jego łaski.

Szczodrze ją na nas wylał w postaci wszelkiej mądrości i zrozumienia, przez to, że nam oznajmił tajemnicę swej woli według swego postanowienia, które przedtem w Nim powziął dla dokonania pełni czasów, aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi.

W Nim dostąpiliśmy udziału my również, z góry przeznaczeni zamiarem Tego, który dokonuje wszystkiego zgodnie z zamysłem swej woli, po to, byśmy istnieli ku chwale Jego majestatu – my, którzyśmy już przedtem nadzieję złożyli w Chrystusie [...].

Wykazał Bóg [swoją potęgę i siłę], gdy wskrzesił [Chrystusa] z martwych i posadził po swojej prawicy na wyżynach niebieskich, ponad wszelką Zwierzchnośćią i Władzą, i Mocą, i Panowaniem, i ponad wszelkim innym imieniem wzywany nie tylko w tym wieku, ale i w przyszłym. I wszystko poddał pod Jego stopy [...].

A Bóg, będąc bogaty w miłosierdzie, przez wielką swą miłość, jaką nas umiłował, i to nas, umarłych na skutek występków, razem z Chrystusem przywrócił do życia (Ef 1, 3–12. 20–22; 2, 4).

Przytoczony *passus* Nowego Testamentu w lapidarnej formie streszcza to, co stanowi podstawę antropologii chrześcijańskiej, a ponadto jawi się jako rodzaj szansy dla wszelkiej autentycznej antropologii. Dzięki przyjęciu tego rodzaju perspektywy możliwe jest kształtowanie odpowiednich stosunków międzyludzkich, które przynaglają do uznania określonych postaw wobec drugiego człowieka i całej społeczności. Nie ulega wątpliwości, że pod tym względem ogromnie

ważna jest wizja człowieka, jaką przyjmuje się w danym społeczeństwie. W praktyce nie tyle chodzi o wizję powszechnie uznawaną za dominującą czy formalnie obowiązującą, ale o tę, która na co dzień faktycznie respektowana jest w relacjach między ludźmi. Od niej bowiem zależy „jakość” życia politycznego, społecznego, gospodarczego, a także rodzinnego.

Medytacja nad tajemnicą człowieka, intelektualna analiza jego natury, istnienia i powołania jest celem niniejszej książki, która pomyślana jest jako rodzaj skryptu dla słuchaczy chrześcijańskiej antropologii wykładanej na studiach z zakresu nauk społecznych, zwłaszcza na takich kierunkach, jak praca socjalna, nauki o rodzinie czy polityka społeczna. Wszystkie te obszary wiedzy stanowią wyraz troski o człowieka, gdyż *ex definitione* mają charakter humanistyczny. Niepodobna, aby zarówno pracownik socjalny, jak i polityk społeczny, kurator dysfunkcyjnej rodziny czy w ogóle każdy, kto usiłuje przyjść z pomocą drugiemu człowiekowi, nie był zainspirowany tajemnicą człowieka.

Książka, którą Czytelnik weźmie do rąk, ani nie wyczerpuje poruszanych zagadnień, ani też nie jest oryginalnym ujęciem, które odbiegałoby znacznie od dotychczasowych publikacji na ten temat. Autor w znacznej mierze wykorzystał literaturę należącą do dziedziny antropologii filozoficznej i teologii człowieka. Spośród licznych dzieł, których lista widnieje na końcu każdego rozdziału, szczególnie pomocne okazały się trzy pozycje książkowe: *Teologia człowieka* (Wydawnictwo KUL, Lublin 2006), którą napisał ks. Krzysztof Gózdź; *Kim jest człowiek* (Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2009) pióra ks. Władysława Szewczyka i *Antropologia filozoficzna* (Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1998) – podręcznik hiszpańskiego jezuita Carlosa Valverde’a.

Chociaż chrześcijaństwo jest religią, doktryną, systemem, wydarzeniem w życiu człowieka i ludzkości, drogą wiodącą do upragnionego celu ostatecznego, to jednak tego rodzaju określenia nie wyczerpują prawdy o jego nadprzyrodzonym wymiarze, a tym bardziej nie odsłaniają w pełni prawdy antropologicznej. Na gruncie chrześcijańskiej nauki o człowieku dociekania intelektualne, filozoficzne, a nawet teologiczne wydają się niewystarczające. Aby wejść w głąb tajemnicy człowieka, potrzebna jest mistyka. Wspaniałych jej przykładów dostarcza doświadczenie chrześcijańskie.

W tym miejscu wystarczy odwołać się do przemyśleń słynnego André Frossarda, francuskiego pisarza, Żyda z pochodzenia, który dzięki otrzymanej w cudowny sposób łasce wiary stał się wiernym synem Ko-

ścioła katolickiego. Ogromnie interesujące jest jego spojrzenie na misterium człowieka. Wychodzi bowiem od prawdy objawionej w Biblii, że człowiek to obraz (gr. *eikón*) i zarazem podobieństwo (gr. *homioisís*) Boga. Pojęcie obrazu ma sens statyczny i oznacza, że Bóg obdarował człowieka swoim obrazem. Innymi słowy, obraz jest darem Boga danym człowiekowi w akcie stwórczym. Natomiast pojęcie podobieństwa ma sens dynamiczny i oznacza zadanie człowieka, jego powołanie do tego, by coraz bardziej stawał się podobny do Boga.

Jak nietrudno zauważyć, w ludzkim życiu musi nieustannie zachodzić swego rodzaju spójność pomiędzy darem i zadaniem, obrazem i podobieństwem; ta myśl wydaje się niezwykle cenną intuicją dotyczącą wglądu w tajemnicę człowieka. Frossard miał jednak świadomość, że ów wgląd ma swoje nieubłagane granice wyznaczone przez misterium Boga. Wedle francuskiego myśliciela człowiek stanowi tajemnicę nawet dla samego siebie. Albowiem może poznać jedynie kopię swojej własnej osoby, gdyż jej oryginał jest w Bogu.

8

Trzeba w tym momencie odwołać się do personalizmu, który przychodzi w sukurs całej dotychczasowej myśli chrześcijańskiej na temat człowieka. Dla pracy socjalnej czy całej polityki społecznej, adresowanej szczególnie do rodzin, personalizm jest formułą, która wydaje się dziś niezastąpiona w dziedzinie autentycznej troski o człowieka. Szczególnie ważna jest zasada personalistyczna ze swoją opcją na rzecz ubogich, wykluczonych, zmarginalizowanych, zwłaszcza ludzi doświadczających głodu, bezdomnych czy bezrobotnych. Profesjonalne wsparcie społeczne świadczone poszczególnym jednostkom, rodzinom i całym grupom społecznym nie może ani na moment odejść od zasady pierwszeństwa osoby przed rzeczą.

Celem niniejszej książki jest nie tylko prezentacja wiedzy teologicznej i filozoficznej o człowieku, ale także, a może przede wszystkim, wyzwolenie wrażliwości na człowieka. Chodzi o to, aby odsłonić tajemnicę człowieka w jego ziemskiej egzystencji i nadprzyrodzonym powołaniu do komunii z Bogiem. Oby intuicja Frossarda przyczyniła się do odkrycia w każdym człowieku, zwłaszcza tym, który objęty jest społecznym wsparciem, przedziwnego obrazu Bożego! Jest to wszakże obraz szczególny, gdyż stanowi zaledwie – czy aż – kopię, wzór osoby, której oryginał jest w samym Bogu.

Lekturze poniższych rozważań, wprowadzających w misterium człowieka, niechaj towarzyszą natchnione słowa psalmu, będące pochwałą godności człowieka i wielkości Jego Stwórcy:

O Panie, nasz Boże,| jak przedziwne Twe imię po wszystkim ziemii!| Tyś swój majestat wyniósł nad niebiosy.| Sprawiałeś, że [nawet] usta dzieci i niemowląt oddają Ci chwałę,| na przekór Twym przeciwnikom,| aby poskromić nieprzyjaciela i wroga.| Gdy patrzę na Twe niebo, dzieło Twych palców,| księżyc i gwiazdy, któreś Ty utwierdził:| czym jest człowiek, że o nim pamiętasz,| i czym – syn człowieczy, że się nim zajmujesz?| Uczyniłeś go niewiele mniejszym od istot niebieskich,| chwałą i czcią go uwieńczyłeś.| Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich;| złożyłeś wszystko pod jego stopy:| owce i bydło wszelakie,| a nadto i polne stada,| ptactwo powietrzne oraz ryby morskie,| wszystko, co szlaki mórz przemierza (Ps 8, 2–9).

1. Antropologia chrześcijańska

Termin „antropologia” jest zbitką pojęciową dwóch wyrazów greckich: *anthropos* (człowiek) i *logos* (słowo, nauka). W najbardziej podstawowym ujęciu oznacza więc naukę o człowieku. Natomiast termin „antropologia filozoficzna” odwołuje się do intelektualnego, mądrościowego rozumienia człowieka, na co wskazuje specyfika słowa „filozofia” (gr. *philein* – kochać; gr. *sophia* – mądrość). Z kolei „antropologia teologiczna” (gr. *Theos* – Bóg) podejmuje refleksję nad człowiekiem, jego losem, godnością i przeznaczeniem w świetle objawienia Bożego (wiarę religijnej). O ile antropologia filozoficzna jest wiedzą tylko przyrodzoną, z gruntu racjonalną (jej pozytywnym źródłem poznawczym jest rozum), o tyle dla antropologii teologicznej podstawowym źródłem jest Objawienie.

10

Od razu trzeba zauważyć, że z logicznego, a także epistemologicznego punktu widzenia bardziej uzasadniona byłaby nazwa „filozofia człowieka” zamiast „antropologia filozoficzna”, podobnie zresztą jak zamiast „antropologii teologicznej” nierzadko stosuje się termin „teologia człowieka”. Przy okazji trzeba zauważyć, że znalazły się już w niemal powszechnym użyciu takie terminy, jak filozofia historii, filozofia przyrody, filozofia Boga czy filozofia nauki. Niemniej jednak wyrażenie „antropologia filozoficzna” zadomowiło się w naukach o człowieku do tego stopnia, że trudno byłoby je wyeliminować, między innymi z uwagi na szacunek dla Maxa Schelera, który je wprowadził do nauki w 1928 roku.

Ukazując specyfikę antropologii jako takiej, nie sposób nie uwzględnić jej rodzajów: przyrodniczej, biologicznej, medycznej, cybernetycznej, paleontologicznej, psychologicznej, pedagogicznej, kulturowej (społecznej) itd. Wszystkie one mają to do siebie, że badają wybrane aspekty ludzkiego istnienia. W szczególności antropologia filozoficzna zajmuje się objaśnianiem istoty człowieka, wskazywaniem na cechy decydujące o tym, czy dany byt jest istotą czy osobą ludzką. Natomiast antropologia teologiczna sięga głębiej, obejmując wymiar całego człowieka, jego powołanie i przeznaczenie. Nie ogranicza się do filozofii, która rozpatruje

go w świetle rozumu, ale odwołuje się także do Objawienia chrześcijańskiego, wykorzystując przy tym dane antropologii biblijnej.

Biblia (Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu), nauczanie Kościoła katolickiego i poglądy teologów pozwalają bowiem na skonstruowanie spójnego obrazu człowieka, który może być podstawą do odpowiedzi na pytanie o to, kim jest człowiek. Już Stary Testament widzi człowieka jako stworzonego na obraz i podobieństwo Boże, co oznacza, że w swoim życiu i działalności pozostaje on w relacji z Bogiem. Jeszcze bardziej podkreśla to Nowy Testament, wskazując na fakt upadku człowieka, jego odkupienie i powołanie do życia wiecznego w tajemnicy ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa. Pismo Święte nie upatruje celu życia człowieka w nim samym jako jestestwie doczesnym, ale przesuwają go w sferę transcendentną, ku Bogu. Cel ten możliwy jest do osiągnięcia poprzez wewnętrzną przemianę, metanoję.

Teologowie, podejmując refleksję nad człowiekiem, zawsze uwzględniają dane Objawienia. Jednakże nie zawsze dokonują interpretacji zgodnych z autentycznym przekazem wiary. Dlatego nie bez znaczenia pod tym względem pozostaje Urząd Nauczycielski Kościoła. Na przykład encyklika programowa papieża Jana Pawła II *Redemptor hominis* stanowi swego rodzaju traktat antropologii teologicznej, zawierający pogłębiony wykład na temat człowieka postrzeganego w kategoriach zbawczego planu Boga.

Podstawową cechą antropologii chrześcijańskiej jest jej chrystologiczny charakter. Według teologii katolickiej sens istnienia i powołania człowieka interpretowany jest w świetle osoby Jezusa Chrystusa. Sobór Watykański II odwołuje się w tym miejscu do tajemnicy człowieka. Odnosi ją do tajemnicy Słowa, które stało się ciałem (por. J 1, 14). Konstytucja pastoralna *Gaudium et spes* zawiera bowiem następujący passus:

Misterium człowieka w istocie wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego. Adam bowiem, pierwszy człowiek, był typem Tego, który miał przyjść, to znaczy Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, właśnie w objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i odsłania przed nim jego najwyższe powołanie. Nic więc dziwnego, że wspomniane prawdy w Nim mają źródło i w Nim osiągają punkt szczytowy. Ten, który jest *obrazem Boga niewidzialnego* (Kol 1, 15), jest zarazem doskonałym człowiekiem, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone przez grzech pierworodny. Ponieważ w Nim natura ludzka została przyjęta, a nie odrzucona,

tym samym także w nas została wyniesiona do wysokiej godności. On sam bowiem, Syn Boży, poprzez wcielenie zjednoczył się w pewien sposób z każdym człowiekiem¹.

Najważniejsze powołanie człowieka, o którym wspomina powyższy dokument soborowy, polega na przyjęciu zaproszenia do komunii z Bogiem. Ową zdolność i zarazem przywilej osoba ludzka ma dzięki temu, że została stworzona na obraz Boga (por. Rdz 1, 26–27), co z kolei oznacza, że jest istotą rozumną, wolną i zdolną do miłości. Są to istotne treści, składające się na obraz antropologii teologicznej. Często przypominał je Jan Paweł II. Na przykład w jednej ze swoich homilii powiedział, że Chrystus stanowi

klucz do rozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek. Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa².

12

Jednakże antropologia chrześcijańska nie jest wyłącznie chrystologiczna. Ma również wymiar trynitarny, wszak Jezus Chrystus jest prawdziwym człowiekiem i jednocześnie prawdziwym Bogiem – Drugą Osobą Trójcy Świętej. W tajemnicę człowieka wpisane jest misterium Trójcy Świętej, zwłaszcza działanie Ducha Świętego. Próbą wyjaśnienia tej kwestii jest chociażby wypowiedź Jana Pawła II na temat godności i wielkości człowieka. Wskazując na problem miary tej wielkości, jako najważniejszą, zgodnie zresztą z tradycją teologiczną, papież wymienił miarę „serca”, a więc w gruncie rzeczy miarę „ludzkiego sumienia”, miarę „ducha”, który jest otwarty na Boga. Ostatecznie duchowe wnętrze człowieka może napęłnić (doprowadzić do spełnienia przez miłość i mądrość) tylko Duch Święty. On jest „miarą, którą trzeba mierzyć człowieka”³.

¹ Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, 22.

² Homilia Ojca Świętego (plac Zwycięstwa [Piłsudskiego] w Warszawie, 2 VI 1979 r.), [w:] *Jan Paweł II w Polsce. 2–10 VI 1979. 16–23 VI 1983. 8–14 VI 1987. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1989, s. 36.

³ Przemówienie Ojca Świętego (Warszawa, 3 VI 1979 r.), [w:] *Jan Paweł II w Polsce...*, dz. cyt., s. 41–42.

Łatwo zauważyć, że chrześcijańscy teolodzy i filozofowie uprawiają antropologię w dwóch różnych perspektywach – *fides* (wiara) i *ratio* (rozum), o których nie sposób założyć, że są one sobie przeciwstawne. Przeciwnie, konieczna jest ich integracja poznawcza, pozwalająca na całościową syntezę prawdy o człowieku.

Wydaje się konieczne, aby te zróżnicowane „aspektowo” antropologie (nie tylko teologiczną i filozoficzną, ale także np. społeczną czy kulturową) połączyć w ramach pewnej syntezy. Chodzi wszakże o otwarcie się na pełną prawdę o człowieku. Takie założenie powinno znajdować się u podstaw antropologii chrześcijańskiej jako takiej, gdyż właśnie chrześcijaństwo jest wiarą w Boga jako Świadka prawdy i Stwórcy człowieka. Słusznie więc ks. Wincenty Granat napisał, że

odrzućcie jakiegokolwiek fragmentu prawdy [o człowieku] jest w jakimś sensie odrzuceniem Boga. Kościół prowadzi do zbawienia całego człowieka, w jego rzeczywistości indywidualnej i społecznej, stąd też obojętna, a tym bardziej wroga postawa wobec danych różnych antropologii szczegółowych byłaby sprzeczna z naturą jego posłannictwa⁴.

Można skonstatować, że antropologia chrześcijańska winna być integralna (podejmująca refleksję nad „całym” człowiekiem), uniwersalistyczna (ponadczasowa), realistyczna (adekwatna do rzeczywistego statusu człowieka), jasna w przekazie i wierna prawdzie, wedle której istnieją powinności człowieka także poza i ponad nim. Aż trudno sobie wyobrazić, że chrześcijanin, a więc człowiek zainspirowany i żyjący Ewangelią, mógłby nie być zainteresowany budowaniem lub krzewieniem takiej właśnie integralnej antropologii. Jest to szczególnie wyzwanie dla chrześcijaństwa we współczesnym świecie. Albowiem nie bez racji jeszcze w 1927 roku napisał Max Scheler: „W historii trwającej około dziesięć tysięcy lat jesteśmy pierwszą epoką, w której człowiek całkowicie i bez reszty stał się «problematyczny», w której już nie wie, czym jest, a zarazem też wie, że tego nie wie”⁵.

⁴ Cyt. za: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, *Antropologia*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1989, kol. 694.

⁵ M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 151.

Trzeba więc wyrwać się z owej „antropologicznej” ignorancji, na którą wskazywał Scheler. Chrześcijaństwo ma pod tym względem bodaj najwięcej możliwości. Filozofia człowieka uprawiana po chrześcijańsku, a więc dochowująca wierności prawdzie wskazanej przez rozum, odsłania niezgłębione bogactwo człowieka, także jego duchowość i zdolność transcendencji. Z kolei teologia człowieka, z natury swej dochowująca wierności prawdzie wskazanej przez wiarę, rzuca światło na jego relację osobową z Bogiem.

Ostatecznie antropologia chrześcijańska ma w sobie coś z mistyki. W tym ujęciu można ją uznać za jeden z działów teologii. Na przykład w XIV-wiecznych pismach św. Katarzyny ze Sieny widnieją słowa modlitwy: „Oglądając siebie w Tobie, mój Boże, ujrzałam, że jestem Twoim obrazem”⁶. Innymi słowy, w Bożej naturze rozpoznała swoją ludzką naturę. Jan Paweł II, nawiązując do tej myśli, napisał: „[Chodzi o to], aby człowiek – poznając Boga i miłując Go – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie”⁷. Sens tego zdania można wyrazić następująco: „Aby poznać człowieka, trzeba wpieryw poznać Boga”⁸. Oto niezwykle pouczająca inspiracja dla antropologii!

14

Poszukując przekonującej odpowiedzi na pytanie o to, kim jest człowiek, nie wystarczy zatrzymać się na poziomie filozofii, a tym bardziej na poziomie nauk empirycznych. Trzeba odwołać się również do teologii, gdyż tylko na jej gruncie można znaleźć odpowiedzi na temat ostatecznego przeznaczenia człowieka. Filozofia wobec tych pytań jest raczej bezradna. A należy uświadomić sobie, że są to pytania, które dotyczą każdego człowieka: Jaki jest ostateczny cel ludzkiego życia? Co dzieje się z człowiekiem po jego śmierci? Dlaczego człowiek niewinnie cierpi? Dlaczego człowiek zdolny jest do czynienia zła, pomimo że zasadniczo pragnie dobra? Są to pytania stawiane od zarania dziejów ludzkości, towarzysząc niejako całej ludzkiej egzystencji⁹. W zasadzie może na nie odpowiedzieć tylko teologia oparta na Objawieniu.

⁶ Św. Katarzyna ze Sieny, *Dialog o Bożej Opatrzności*, [w:] *Liturgia godzin*, t. 2, Poznań 1984, s. 1370.

⁷ Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, słowo przedwstępne.

⁸ Jan Paweł II, enc. *Centesimus annus*, 55.

⁹ Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* (nr 1) nadał owym podstawowym pytaniom następującą postać: Kim jestem? Skąd przychodzę i dokąd zmierzam? Dlaczego istnieje zło? Co czeka mnie po tym życiu? W przekonaniu papieża wspólnym

Zatem antropologia chrześcijańska to nie tylko teologia człowieka, lecz także filozofia człowieka oraz antropologia empiryczna. Wszystkie te trzy drogi muszą się spotkać, aby wspólnie poszukiwać odpowiedzi na pytanie o to, kim jest człowiek. Nie można się zbyt ludzić, że pełna odpowiedź jest możliwa. Człowiek stanowi przecież tajemnicę, co z niezwykłą klarownością zauważył już w V stuleciu św. Augustyn. Nie powinno to nikogo dziwić, wszak – wedle przekazu biblijnego – człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1, 26). Skoro Bóg jest misterium, to i w pewnym sensie tajemniczy musi być Jego „obraz” i „podobieństwo”. A ileż tajemnicy kryje w sobie fakt, że Bóg – przedwieczne Słowo – stał się Człowiekiem! Przyjął ludzkie ciało ze względu na każdego człowieka, aby podzielić się z nim wiecznym szczęściem, proponując mu status przybranego synostwa. Z kolei przybrane synostwo „czyni człowieka przez łaskę uczestnikiem natury Bożej”¹⁰. Ileż w tej najbardziej podstawowej prawdzie wiary chrześcijańskiej tajemnicy człowieka?

Jednakże rozumność człowieka determinuje jego pragnienie poznania i zrozumienia samego siebie. Człowiek z natury swej interesuje się sobą, sensem życia, swoim działaniem i przeznaczeniem, jak również stosunkiem do innych ludzi i otaczającego świata. Mimo że na skutek postępu nauk przyrodniczych i empirycznych wiele zagadek dotyczących człowieka zostało rozwiązanych, to jednak każde nowe odkrycie ma to do siebie, że rodzi nowe pytania i wątpliwości. Człowiek dzisiaj jest dla siebie tajemnicą chyba w nie mniejszym stopniu aniżeli przed wiekami. W każdym razie stanowi istotę, która w większym stopniu pozostaje sobie nieznana aniżeli empirycznie zbadana i racjonalnie wyjaśniona.

Antropologia chrześcijańska jest koncepcją, którą Karol Wojtyła, późniejszy papież Jan Paweł II, postulował i w pewnym sensie tworzył i promował. Określał ją mianem „antropologii adekwatnej”¹¹. Chodzi o taką antropologię, która „stara się zrozumieć i tłumaczyć człowieka

źródłem tych pytań jest potrzeba sensu, którą człowiek od początku bardzo mocno odczuwa w swoim sercu. Od odpowiedzi na te pytania zależy kierunek, jaki czuje się on zobowiązany nadać swojemu życiu.

¹⁰ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002, nr 2009.

¹¹ J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000, s. 14.

w tym, co istotnie ludzkie¹². Czyż nie jest czymś istotnie ludzkim odniesienie człowieka do Boga?

Otóż na tej drodze można uzyskać odpowiedź na pytanie o to, kim jest człowiek. Kryje ono w sobie pytania ściśle filozoficzne, mianowicie: Jak można zdefiniować człowieka? Jaka jest natura bytu ludzkiego? Na czym polega, w czym wyraża się duchowość człowieka? Jakie są podstawy godności człowieka (indywidualnej i społecznej)? Nietrudno jednak dojść do wniosku, że adekwatna odpowiedź jest możliwa dopiero w kontekście szerszym, a więc takim, który uwzględnia także teologię. Ten kontekst jest szczególnie niezbędny dla rozważań nad sensem życia, jego transcendentnym, religijnym wymiarem. Wyjaśnia on sens ostatecznego powołania i przeznaczenia człowieka.

Wydaje się, że na ideę spójności pomiędzy obydwoma rodzajami antropologii, filozoficznej i teologicznej, z ogromną trafnością wskazuje następująca opinia:

Światło filozofii chrześcijańskiej nie jest, jak światło teologii, światłem oświecającym rozum, by osiągnął on jakieś zrozumienie tajemnic objawionych, lecz światłem rozumu wzmocnionego przez wiarę, by lepiej pełnił właściwe sobie zadanie prowadzenia badań intelektualnych – a to upoważnia filozofię chrześcijańską do tego, by u szczytu swych możliwości na swój sposób zajmowała się treściami teologii¹³.

16

Bibliografia

- Galarowicz J., *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000.
- Granat W., *Antropologia teologiczna*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski Z., Lublin 1985, kol. 694.
- Jan Paweł II w Polsce. 2–10 VI 1979. 16–23 VI 1983. 8–14 VI 1987. *Przemówienia i homilie*, Warszawa 1989.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 1 V 1991.

¹² Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. O Jana Pawła II teologii ciała, red. T. Styczeń, Lublin 1981, s. 51.

¹³ J. Maritain, *Łaska i człowieczeństwo Chrystusa*, tłum. A. Ziernicki, Warszawa–Ząbki 2001, s. 15–16.

Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 14 IX 1998.

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 4 III 1979.

Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. O Jana Pawła II teologii ciała, red. T. Styczeń, Lublin 1981.

Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 2002.

Krąpiec A., *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1991.

Maritain J., *Łaska i człowieczeństwo Chrystusa*, tłum. A. Ziernicki, Warszawa–Ząbki 2001.

Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. A. Węgrzeczki, Warszawa 1987.

Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, Poznań 2002.

Valverde C., *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. Ostrowski, Poznań 1998.

2. Metodologia

Antropologia chrześcijańska kryje w sobie związane ze sobą integralnie teologię człowieka i filozofię człowieka, które w procesie poznawania prawdy o człowieku posiłkują się także wiedzą dostarczaną przez nauki przyrodnicze, empiryczne. W tego rodzaju refleksji zasadniczo stosowana jest metodologia filozoficzna, typowa dla antropologii filozoficznej. Natomiast metoda teologiczna, stosowana na gruncie antropologii teologicznej, wzorowana jest na metodzie filozoficznej, jako że jest ona naukowo bardziej dopracowana i pogłębiona.

18

Jeśli mowa o metodologii, to trzeba zapytać o własny **przedmiot, metodę i cel** antropologii chrześcijańskiej, a konkretnie – filozofii i teologii człowieka. Od razu trzeba zaznaczyć, że wzajemna relacja pomiędzy obydwiema antropologiami, filozoficzną i teologiczną, odzwierciedlająca relację **nauka – wiara**, bynajmniej nie odznacza się obojętnością, konfliktem czy niezależnością, lecz dialogiem i integracją.

Punktem wyjścia antropologii filozoficznej jest doświadczenie ludzkie, fakt ludzki. Człowiek może być postrzegany (analizowany) niejako od zewnątrz i od wewnątrz. Patrząc na człowieka z zewnątrz, można dostrzec to, że jest: 1. organizmem biologicznym (ma budowę biologiczną), 2. „twórcą narzędzi” (wytwarza i używa coraz bardziej skomplikowanych narzędzi, które wciąż udoskonala), 3. zdolny do myślenia i tworzenia dzieł kultury dzięki zasobom uczuć i decyzji (woli). Natomiast „obserwując siebie” od wewnątrz, człowiek doświadcza tego, że myśli, kocha, poznaje, wybiera, decyduje; że jest pewną jednością, którą otacza przyroda; że obok niego są inni ludzie.

Dzięki pierwotnemu doświadczeniu siebie człowiek poznaje, że przekracza otaczającą go rzeczywistość (przyrodę), czyli ją transcenduje. Według Mieczysława Alberta Krąpca OP doświadczenie to nie jest aktem intuicji ani też poznaniem bezpośrednim swojej natury (duszy), ale dopiero początkiem drogi, która prowadzi do poznania duchowości człowieka poprzez rozumowanie¹. W tym miejscu filozofia proponuje drogę

¹ A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1991, s. 6.

rozumu, teologia zaś drogę wiary; obie mogą spotkać się na gruncie tej samej tajemnicy, jaką jest człowiek.

Przedmiotem materialnym antropologii filozoficznej jest człowiek jako istota rozumna i wolna, czyli osoba ludzka. Carlos Valverde SI identyfikuje ów przedmiot jako „ja” ontologiczne w odróżnieniu od „ja” psychologicznego². Jest przekonany, że do „ja” ontologicznego można dotrzeć poprzez fenomenologiczną analizę „ja” psychologicznego, gdyż bezpośrednia droga nie jest możliwa. W człowieku kryje się bowiem jakieś „jądro”, które nie poddaje się opisowi fenomenologicznemu. Na tym polega tajemnica człowieka, którą można zgłębić, podążając drogą od „ja” psychologicznego (oznacza ono sumę aktów i przeżyć pojawiających się w polu ludzkiej świadomości refleksyjnej) w kierunku „ja” ontologicznego.

W tym miejscu na gruncie antropologii chrześcijańskiej rodzi się pytanie o przedmiot materialny teologii człowieka. Trzeba jasno zaznaczyć, że jest nim człowiek, ale postrzegany w kontekście Objawienia, czyli stworzony przez Boga i odkupiony przez Chrystusa, będącego prawdziwym Bogiem i prawdziwym Człowiekiem; człowiek, którego dusza jest nieśmiertelna, ciało zaś śmiertelne, jednak mające być przywrócone do życia.

Można oczywiście wyodrębnić także przedmiot formalny antropologii filozoficznej. Jest nim człowiek ze swoimi fundamentalnymi pytaniami o własną istotę, pochodzenie i przeznaczenie. W szczególności chodzi o człowieka pytającego o naturę swojego „ja”. Jak słusznie zauważył wspomniany już Valverde, w odniesieniu do ludzkiego „ja” pojawiają się liczne wątpliwości. Oto niektóre z nich: Jeśli „ja” jest jedno, to jaki to rodzaj jedności? Czy jest nią ciało i dusza? Skąd się biorą i jaki jest ich koniec? Jakie mają właściwości? Czy „ja” jest substancją w znaczeniu arystotelesowskim? Czym jest ludzkie poznanie? Jakie są jego rodzaje? Jaki sens ma działanie człowieka? Czy jest ono wolne i nieskrępowane? Dlaczego człowiek cierpi? Jaką wartość i znaczenie mają relacje człowieka z innymi ludźmi? Czym jest ludzka miłość?³ Ponadto przedmiotem antropologii filozoficznej jest problem godności człowieka i wypływających z niej praw i obowiązków. Filozof usiłuje znaleźć odpowiedzi na powyższe pytania w oparciu o badanie „ja” ontologicznego, czyli racjonalną analizę osoby ludzkiej.

² C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. Ostrowski, Poznań 1998, s. 18.

³ Tamże, s. 21.

Jednakże przedmiot formalny filozofii człowieka w pewnym sensie może, a nawet powinien być zintegrowany z przedmiotem formalnym teologii człowieka. Tym przedmiotem jest człowiek z fundamentalnymi pytaniami, które stawia, i odpowiedziami, które znajduje w świetle wiary, na podstawie przesłanek płynących z Objawienia chrześcijańskiego. Chodzi przede wszystkim o ludzkie powołanie i przeznaczenie do komunii z Bogiem, o nadprzyrodzony status człowieka, o jego szczęście wieczne, jak również o niebezpieczeństwo potępienia.

Wskazując na przedmiotowy aspekt antropologii chrześcijańskiej, nie sposób nie zauważyć pewnej trudności związanej z dyskursem na ten temat. Otóż człowiek jest zarówno przedmiotem antropologii, jak i podmiotem poznającym, uprawiającym ową filozofię czy teologię. Czy podmiot może być jednocześnie przedmiotem nauki? Cytowany powyżej Valverde odpowiada na to pytanie twierdząco. Uważa, i chyba słusznie, że „tylko człowiek [jako osoba, podmiot] jest w stanie sformułować pytanie dotyczące jego własnej istoty, a pytając, czyni samego siebie przedmiotem obserwacji i badań”⁴. Dlatego proponuje mówić o człowieku jako osobie, która jest „podmiotem-przedmiotem”. Innymi słowy, osoba, ludzkie „ja”, *suppositum* osobowe (K. Wojtyła) manifestuje się w doświadczeniu jako podmiot i przedmiot.

20

W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o to, kim jest człowiek i co jest jego istotą, wartością i sensem, niezbędne są odpowiednie metody. Przez metodę na ogół rozumie się narzędzie lub sposób, w jaki nauka dochodzi do swych twierdzeń i je uzasadnia. Pozycję dominującą pod tym względem zajmuje filozofia, gdyż teologia na ogół zapożycza metody od filozofii.

W tym miejscu z konieczności wystarczy przywołać metody najczęściej stosowane w filozoficznej interpretacji faktu człowieka. Wspomina o nich chociażby ks. Stanisław Kowalczyk. Oto ich szczegółowy wykaz: intuicja, dedukcja, indukcja, redukcja fenomenologiczna, hermeneutyka, dialektyka, introspekcja i retrospekcja⁵. Antropolodzy posługują się także bardziej skomplikowanymi narzędziami, niekoniecznie mającymi oparcie w metafizyce. Wykorzystują na przykład opis fenomenologiczny. Chętnie posługiwał się nim Karol Wojtyła. Był bowiem zdania, że metoda fenomenologiczna w interpretacji rzeczywistości ludzkiej „daje nie tylko ogląd, ale wgląd”⁶, a więc pozwala sięgnąć do jej głębi.

⁴ Tamże, s. 32.

⁵ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 35–39.

⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1974, s. 189.

Dla jasności niniejszych wywodów warto nieco więcej uwagi poświęcić podstawowym metodom, które wykorzystywane są zarówno w filozofii człowieka, jak i w teologii.

2.1. Intuicja (łac. *intuitio* – wejrzenie)

Etymologicznie rzecz ujmując, polega na intelektualnym „przypatrywaniu się” jakiemuś przedmiotowi badań. Oznacza wstępne rozważanie pojęć, przypuszczeń, przesłanek, hipotez, twierdzeń, problemów, projektów. Może być rozumiana jako pierwotna forma poznawania umysłowego; poznawania wstępnego, tymczasowego, niedoskonałego, ale nierzadko pozwalającego na zrozumienie związku określonych pojęć lub zjawisk. W takim sensie metoda intuicyjna jest niezbędna w każdej pracy badawczej. Nie powinna jednak dominować, gdyż wtedy mogłoby to oznaczać poprzestanie na domysłach i przypuszczeniach. Innymi słowy, metoda intuicyjna to taki sposób interpretacji, w którym argumenty na uzasadnienie twierdzeń ogólnych są czerpane z osobistego doświadczenia badacza. W antropologii intuicja ma szczególne zastosowanie w interpretacji przeżyć osoby w sferze wartości.

21

2.2. Dedukcja (łac. *deductio* – wyprowadzenie, wywód)

Oznacza sposób rozumowania, którego celem jest dojście do określonego wniosku na podstawie założonego wcześniej zbioru przesłanek. Rozumowanie dedukcyjne polega na prostym wyciąganiu wniosków, gdyż w całości zawarte jest wewnątrz swoich założeń, czyli nie wymaga tworzenia nowych twierdzeń czy pojęć. Jeśli jest przeprowadzone poprawnie, a zbiór przesłanek nie zawiera zdań fałszywych, to wnioski wyciągnięte w wyniku rozumowania dedukcyjnego muszą być prawdziwe i nie można ich logicznie zakwestionować. Jednak na gruncie filozofii i teologii nadal występuje dawne rozumienie dedukcji jako przechodzenia od ogółu do szczegółu, od całości do części, pomimo że tego rodzaju ujęcie nie jest dziś przyjmowane przez nauki ścisłe. Przykładem takiej dedukcji jest następujące wnioskowanie: Wszyscy ludzie obdarzeni są nadprzyrodzoną godnością. Indianie należą do rodzaju ludzkiego. Stąd wynika, że Indianie mają nadprzyrodzoną godność.

2.3. Indukcja (łac. *inductio* – wprowadzenie)

To wnioskowanie polegające na przechodzeniu od szczegółu do ogółu, od części do całości. Z prawdziwości racji wynika prawdziwość przesłanek. Nie jest to jednak proste rozumowanie (jak w przypadku dedukcji), gdyż niekiedy wymaga tworzenia dodatkowych (wzmocniających) twierdzeń i pojęć – w przeciwnym razie może okazać się zawodne. Indukcja (a dokładniej indukcje, ponieważ przyjmuje wiele postaci: enumeracyjną niezupełną, enumeracyjną zupełną, eliminacyjną i statystyczną) stanowi główne narzędzie nauk empirycznych czy humanistycznych, w przeciwieństwie do nauk ścisłych posługujących się rozumowaniem dedukcyjnym. Sama zaś indukcja matematyczna uznawana jest za specyficzne rozumowanie dedukcyjne.

Metoda indukcyjna opiera się głównie na zastosowaniu eksperymentu, obserwacji, indukcji enumeracyjnej i indukcji eliminacyjnej. Indukcja enumeracyjna niezupełna polega na uznaniu jakiejś ogólnej prawidłowości na podstawie skończonej liczby zdań stwierdzających niektóre jej wystąpienia. Indukcja enumeracyjna zupełna (wyczerpująca) opiera się na wszystkich możliwych przypadkach tego wystąpienia. Natomiast indukcja eliminacyjna polega na tym, że wychodząc od dwóch lub więcej przeciwstawnych hipotez, dokonuje się eliminacji nieprawidłowo postawionych hipotez przy użyciu eksperymentu. Zakłada się, że jeżeli lista hipotez jest wyczerpująca, to wśród nich musi znajdować się hipoteza poprawna. Nietrudno zauważyć, że ostatecznie rozumowanie to odwołuje się do związku przyczynowego, a więc nawiązuje do metody klasycznej.

22

2.4. Redukcja (łac. *reductio* – sprowadzanie [do mniejszych rozmiarów], przywracanie)

Polega na rozumowaniu wskazującym na dostateczną przyczynę wyjaśniającą, co w logice oznacza znalezienie racji dla następnika. Postacią redukcji jest wspomniana wyżej indukcja, o ile przyjmuje się podział wszystkich metod dowodzenia na dedukcyjne i redukcyjne. Przykładem dowodzenia redukcyjnego jest chociażby zdanie: Jeśli pada deszcz, to używam parasola; dziś idę z rozłożonym parasolem, więc pada deszcz. W przeciwieństwie do rozumowania dedukcyjnego redukcja może okazać się zawodna. Możliwa jest bowiem sytuacja, że

prawdziwe następstwo prowadzi do fałszywej racji. Jest to wnioskowanie, które nie zawsze daje pewność. Zwykle jest tylko „uprawdopodobniające”. Aby wnioskować za pomocą tej metody, należy być przekonanym, że inne racje są mało prawdopodobne. Niemniej jednak metoda redukcyjna ma szerokie zastosowanie w filozofii czy teologii, kiedy znając skutek, poszukuje się jego przyczyny.

Szczególne znaczenie ma dziś redukcja fenomenologiczna. Polega ona na „wzięciu w nawias” tych elementów bytu, które nie są koniecznościowe. Wedle Husserla w analizie antropologicznej wszystko można „wziąć w nawias”, zakwestionować – z wyjątkiem samego siebie, a więc **tego, który wątpi**. Dzięki takiemu ujęciu – zdaniem Husserla – ujawnia się niezbędność ludzkiego „ja”.

2.5. Hermeneutyka

(gr. *hermeneuein* – objaśniać, interpretować;
hermeneutikos – przydatny do objaśniania)

W sensie ogólnym hermeneutyka jest umiejętnością interpretacji tekstów literackich i źródeł historycznych, w szczególności przekazów biblijnych, a także wszelkich treści symbolicznych. Skupia uwagę na analizie językowej sensu słów i symboli. Dla teologii człowieka ogromne znaczenie ma hermeneutyka biblijna, która stara się odpowiedzieć na pytania o właściwy sposób rozumienia Biblii. Nie powinna być mylona, a tym bardziej utożsamiana z egzegezą. Albowiem egzegeza jest praktyczną wykładnią tekstu biblijnego, hermeneutyka zaś wyjaśnia cele owej wykładni.

Metody hermeneutyczne w ogólnym znaczeniu dotyczą badania czy wydobywania sensu struktur lub zbiorów znakowych. Badany przedmiot ujmowany jest jako tekst, znak, względnie symbol (czegoś). To, co zastane, traktuje się jako powierzchnię czegoś głębszego, niejako z konieczności przyjmując warstwową budowę tego, co się bada. Natomiast to, co znajduje się na powierzchni, na ogół ma charakter zakrywająco-ujawniający (to ujawnianie może być niewyraźne, jakby tylko zapowiadające, sugerujące). Chodzi o wydobywanie tego, co nieujawnione, a jednak zawarte w tekście.

Poszukiwanie głębszego (ukrytego) sensu zakłada wszakże jakiś określony kontekst, w którego świetle można tekst eksplikować lub interpretować. Kontekst może być związany z kodem danego

symbolu, z systemem znaków; może być kulturowy, społeczny, historyczny bądź nawet okolicznościowy. W tej sytuacji trudno się dziwić, że odkrywanie ukrytego sensu nierzadko polega na przypadkowym odkryciu właściwej interpretacji lub na pomysłowości w stawianiu hipotez interpretacyjnych.

2.6. Dialektyka

(gr. *diálogos* – rozmowa, *diálektos* – sposób mówienia)

W filozofii pełni rolę metody rozumowania albo teorii ontologicznej ujmującej rzeczywistość w aspekcie dynamicznym. W starożytności i średniowieczu mianem dialektyki określano głównie sztukę prowadzenia dyskusji i dochodzenia do prawdy przez ukazywanie sprzeczności w sposobie myślenia rozmówcy lub przez obalanie zaprzeczeń dowodzonych tez. Słynny Abelard uczynił z dialektyki narzędzie teologii. Scholastyka traktowała dialektykę jako rodzaj logiki, Immanuel Kant zaś wskazywał na dialektykę transcendentálną, czyli taką, która bada krytycznie roszczenia poznawcze i antynomie czystego rozumu. Najpełniejszy wyraz znalazła w klasycznej filozofii niemieckiej, zwłaszcza u Georga W. F. Hegla, który za pomocą dialektyki opisał rozwój „ducha obiektywnego”, opierając na niej metodę jego poznania, tj. rozumowanie wedle schematu: teza + antyteza = synteza.

24

W czasach nowożytnych, choć przeważa pojmowanie dialektyki jako teorii bytu ukazującej rozwój rzeczywistości w postaci procesu, którego istotę stanowi ścieranie się i jednoczenie przeciwieństw, to jednak nadal stanowi ona jedną z metod filozoficznej interpretacji faktu człowieka. Polega głównie na konfrontacji różnych stanowisk, niekiedy przeciwstawnych, aby w sposób bardziej dokładny uchwycić ludzką złożoność.

2.7. Introspekcja

(łac. *introspectio* – wglądanie do wnętrza, analiza własnych stanów psychicznych, myśli, uczuć i motywów)

Metoda stosowana w psychologii. Polega na swego rodzaju samoobserwacji, która sprowadza się do: kierowania uwagi ku własnym przeżyciom, ich badania, analizowania, obserwacji własnych procesów świadomości celem poznania ich przebiegu oraz wysnucia nauko-

wych wniosków. Chociaż w psychologii wciąż toczy się spór o wartość introspekcji jako metody badawczej, to jednak może być ona wykorzystana w antropologii do analizy „wiadomych i niewiadomych” przeżyć ludzkich.

2.8. Retrospekcja (łac. *retrospicere* – patrzeć wstecz, wspominać)

W psychologii oznacza odtwarzanie przez człowieka przeżytych zdarzeń, cofanie się myślą. Jako metoda znalazła zastosowanie w powieści psychologicznej (bohater przywołuje zdarzenia wcześniejsze od momentu właściwego rozpoczęcia fabuły). Może być, podobnie jak introspekcja, wykorzystana w analizie antropologicznej.

W antropologii chrześcijańskiej można zatem przyjąć określony punkt wyjścia, przedmiot i metodę, ale najważniejszy wydaje się cel, który nie pozostaje bez znaczenia dla jej uprawiania. Celem tym – warto podkreślić to raz jeszcze – jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek i co jest jego istotą, wartością i sensem? Innymi słowy, chodzi o wysiłek zmierzający do sformułowania swego rodzaju definicji człowieka. Oczywiście już teraz należy zauważyć, że skoro człowiek jest tajemnicą, to pełna definicja nie jest możliwa. Niemniej jednak nie musi to oznaczać rezygnacji z jej poszukiwań. W tym miejscu nie bez racji można by przywołać słynne starożytne adagium, według którego „zdefiniować to znaczy poznać”⁷. Warto zatem pochylić się przynajmniej nad niektórymi próbami definicji człowieka, które można odnotować w dziejach myśli ludzkiej.

25

Bibliografia

- Kamiński S., *Filozofia i metoda*, Lublin 1993.
 Kamiński S., *Metoda w teologii*, [w:] *Dogmatyka katolicka*, red. W. Granat, tom wstępny, Lublin 1965, s. 147–162.
 Kowalczyk S., *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990.
 Krąpiec A., *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1991.

⁷ W. Szewczyk, *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 2009, s. 37.

Mazurek F. J., *Katolicka nauka społeczna – status metodologiczny i główne obszary problemowe*, [w:] *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego*, red. S. Fel, J. Kupny, Katowice 2007, s. 11–30.

Metodologia teologii praktycznej, red. W. Przyczyna, Kraków 2011.

Szewczyk W., *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 2009.

Valverde C., *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. Ostrowski, Poznań 1998.

Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1974.

Wójcicki R., *Wykłady z metodologii nauk*, Warszawa 1982.

Stępień A. B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 2001.

3. Człowiek w aspekcie definicji

Trzeba od razu uświadomić sobie, że wszelkie dotychczasowe wysiłki myśli ludzkiej nie wyczerpują zagadnienia będącego przedmiotem niniejszych rozważań. Pełna definicja człowieka nie jest możliwa. Wszystkie ujęcia mają to do siebie, że koncentrują się na pewnych wybranych aspektach prawdy o człowieku. Warto je zatem prześledzić, gdyż – mimo wszystko – tworzą one pewną całość, której wartości poznawczej nie sposób zakwestionować. Skoro definicja oznacza poznanie, to nie bez poznawczej wartości pozostaje także definicja niepełna, mająca charakter opisowy. Oto skrócony, ale w miarę lapidarny i syntetyczny przegląd ważniejszych określeń.

3.1. Mikrokosmos

27

Zdanie, że człowiek to mikrokosmos, przypisuje się Talesowi z Miletu (zm. ok. 545 r. p.n.e.). Słowo „mikrokosmos” można by przetłumaczyć jako „mały świat” czy „mały wszechświat”. Oznacza to, że człowiek jest specyficznym obrazem kosmosu. Jednak nie sposób dopatrywać się w tym określeniu głębi ontologicznej, gdyż autor, przedstawiciel słynnej jońskiej szkoły filozofii przyrody, nie wnikał zbyt w naturę bytu człowieka. Chciał tylko powiedzieć, że w człowieku znajdują się te same pierwiastki chemiczne co w kosmosie, mianowicie: ciała stałe (np. żelazo, wapń), ciecze (np. kwas solny) czy gazy (np. tlen, wodór).

Zdecydowanie głębsze rozumienie człowieka jako mikrokosmosu przyniosła myśl chrześcijańska. Przykładowo, św. Hildegarda z Bingen (1098–1179), mistyczka benedyktyńska, ogłoszona przez papieża Benedykta XVI doktorem Kościoła, używała tego wyrażenia dla podkreślenia, że człowiek jest obrazem świata. Więcej, kryje w sobie tajemnicę wszechświata. Cały świat został bowiem stworzony w Słowie – Synu Bożym, który stał się Człowiekiem. Do tej myśli nawiązą z czasem pisarze bardziej współcześni, tacy chociażby jak niemiecki filozof Max Scheler (1874–1928), przedstawiciel fenomenologii, czy rosyjski myśliciel prawosławny Mikołaj Bierdiajew (1874–1948). Ich zdaniem człowiek to nie tylko obraz wszechświata

(mikrokosmos), ale także Boga, co wyrazili terminem greckim *mikrotheos* (mały Bóg, Bóg w pomniejszeniu). Zresztą, określenie *mikrotheos* pojawiło się już w chrześcijańskim średniowieczu jako niezbędne dopełnienie prawdy kryjącej się w starożytnym określeniu **mikrokosmos**.

3.2. Miara wszechrzeczy

Autorem słynnego określenia człowieka jako miary wszystkich rzeczy jest Protagoras z Abdery (V w. p.n.e.) – grecki filozof należący do sofistów. Jednakże zdanie to, zawarte w jego *Rozprawie polemicznej o prawdzie i bycie*, nie przypisuje człowiekowi jakiejś szczególnej roli we wszechświecie, ale ma charakter wyłącznie teoriopoznawczy. Protagoras chciał przez to powiedzieć, że poznanie uzależnione jest od człowieka poznającego. Człowiek jest ostatecznym kryterium poznania; rzeczy, względnie zjawiska, są takie, jakimi je rozpoznaje człowiek. Na przykład miecz jest dobry i zły. Dobry w rękach tego, kto się nim skutecznie broni, i zły dla tego, kto od niego ginie. Człowiek nadaje miarę (etyczną) rzeczom. Stanowisko Protagorasa dało podstawę do późniejszego relatywizmu poznawczego (nie ma stałych zasad i wartości) i subiektywizmu (nie ma obiektywnej prawdy), jak również współczesnego antropocentryzmu.

28

3.3. Istota etyczna, poszukująca siebie

Przedmiotem filozofii uprawianej przez Sokratesa (zm. 399 r. p.n.e.) jest człowiek jako istota etyczna. Jego zdaniem wszelkie problemy filozoficzne mają odniesienie „do człowieka” i podejmowane są „ze względu na człowieka”. Sokrates starał się poznać człowieka, wnikając w motywacje jego zachowań i analizując szczegółowo jego cechy i cnoty. Zdaniem ateńskiego filozofa właściwym człowiekiem jest indywidualna dusza, jego „ja”, które jest siedzibą cnot (*areté*). Cnota stanowi dobro bezwzględne i najwyższe, o które człowiek winien zabiegać, nie licząc się nawet ze śmiercią. Drogą do cnotliwego życia jest poznanie tego, co dobre, albowiem cnotę Sokrates utożsamiał z wiedzą (*episteme*). Wiedza o tym, co jest dobre, oznacza dobre postępowanie. Innymi słowy, **wiedzieć** w gruncie rzeczy oznacza to samo, co **być dobrym** (intelektualizm etyczny).

Człowiek według Sokratesa to nie tylko istota etyczna, ale także poszukująca siebie. Musi on ustawicznie, w każdej chwili, badać i roztrząsać

warunki swojego istnienia. Platon w dziele zatytułowanym *Obrona Sokratesa* przytoczył jego wypowiedź: „Ja sam z sobą rozmawiam i własne i cudze zdania rozrząsam, a bezmyślnym życiem żyć człowiekowi nie warto”¹. Sam Sokrates rozważał warunki swojego istnienia przy osobliwym założeniu, które wyraża przypisywane mu zdanie: „Wiem, że nic nie wiem” (gr. „oida ouden eidos”, łac. „scio me nihil scire” lub „scio me nescire”).

3.4. Dusza władająca ciałem

Niekiedy przywoływana jest myśl Platona (zm. 347 r. p.n.e.), wedle której człowiek to jestestwo żywe, dwunożne, bezskrzydłe i nieopierzone. Trzeba jednak stanowczo podkreślić, że wypowiedzi tej nie można uznać za rodzaj definicji człowieka, nawet jeśli miałyby wchodzić w grę określenie wyłącznie opisowe. Spojrzenie Platona jest znacznie głębsze i bardziej refleksyjne. Platon widział w człowieku odzwierciedlenie struktury kosmosu. Podobnie jak w kosmosie są dwa elementy: świat idei – wieczny, niezmienny, i świat materialny – zmienny, tak i w człowieku istnieje połączenie nieśmiertelnej, niematerialnej duszy i śmiertelnego, materialnego ciała. Dusza i ciało są to dwie całkiem odrębne rzeczywistości, z tym że dusza przewyższa ciało, podobnie jak świat idei jest czymś wyższym od świata materii. Dusza jest nie tylko różna od ciała, ale jest przez to ciało ograniczana w tym, co związane ze światem idei i prawdą. Ciało jest niejako więzieniem duszy, z którego powinna się uwolnić. Człowiek to przede wszystkim „dusza” („trójwarstwowa”: rozumna jako najważniejsza, zmysłowa i wegetatywna) – dusza władająca ciałem, używająca ciała, *per analogiam* do relacji: sternik – okręt lub jeździec – koń.

29

3.5. Istota rozumna i byt społeczny

Wedle Arystotelesa (zm. 322 r. p.n.e.) człowiek to *dzóon logikón* (łac. *animal rationale* – żywa istota rozumna²), ale także *dzóon politikón* – żywa

¹ Cyt. za: W. Szewczyk, *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 2009, s. 42.

² Termin „istota żywa” w języku greckim to *dzóon*, co język łaciński oddaje jako *animal*. Chodzi oczywiście o zwierzę, ale zważywszy na pochodzenie słowa, trzeba

istota polityczna (społeczna). W języku łacińskim zwykło się tłumaczyć ów grecki termin jako *ens sociale* (byt społeczny). Słowo „polityczny” (gr. *politikón*) wskazuje na fakt, że człowiek z natury swej musi żyć w *pólis*, a więc w społeczności (państwie-mieście), o ile pragnie zachować godność (status) osoby. W tym kontekście polityczny oznacza tyle co społeczny. Arystoteles określił człowieka, posługując się rodzajem najbliższym i różnicą gatunkową. Rodzajem najbliższym jest istota żywa obdarzona zmysłowością, a więc zwierzę (*dzóon*), zaś różnicę gatunkową stanowi rozumność. Stąd człowiek może być zdefiniowany jako istota rozumna. Jeden biegun człowieczeństwa stanowi animalność (wegetatywność i zmysłowość, czyli cielesność), drugi zaś rozumność (duchowość).

Specyfika człowieka polega na tym, że jest on materialnym ciałem, którego dusza jest formą, czyli zasadą określającą, pozostającą z ciałem w doskonałej jedności. Pojęcie duszy w człowieku jako „formy istoty żywej” da się odnieść do roślin, które żyją, i do zwierząt, które żyją i czują, ale w człowieku dusza (*psychē*) jest także duchem (*noos, pneuma*), czyli wyższą i niematerialną zasadą bycia i działania, jakościowo odmienną od materii, zdolną zarówno do ożywiania fizycznych funkcji człowieka, jak i do rozumienia i wolności.

Zdaniem Arystotelesa dusza jest tym, dzięki czemu ciało wyposażone w organy posiada życie i pełni wielorakie funkcje. O tej zasadzie życia, czyli duszy, mówi jako o boskim pierwiastku w człowieku i określa go słowem *entelecheia* (gr. *én* – w, *télos* – cel, *échein* – mieć), czyli „mieć cel w sobie”³. Ontologiczny wymiar człowieka jest bowiem znacznie głębszy. Obejmuje on także relacje z innymi ludźmi i społeczeństwem. Należą one do istoty człowieka, dlatego jest bytem społecznym (politycznym)⁴.

uwzględnić to, że zwierzę oznacza taką istotę żywą, która w odróżnieniu od roślin porusza się, do jej natury należy animacja (łac. *animo* – ożywiam). Dlatego wydaje się, że zamiast posługiwać się wyrażeniem „zwierzę rozumne”, mogącym budzić niepotrzebne skojarzenia, lepiej przyjąć zaproponowany przekład „żywa istota rozumna”, gdyż w języku polskim jest on bardziej zgodny z oryginałem.

³ W. Szewczyk, *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 2009, s. 38.

⁴ Akcent na społeczną naturę człowieka położył także Karol Marks (zm. 1883). Jednakże termin „byt społeczny” wyjaśniał on na płaszczyźnie gospodarczej i historycznej, nadając tej interpretacji ideologiczny sens. Nie ma potrzeby się nad nią roz-

3.6. Tajemnica dla samego siebie

Oto jedna z myśli przewodnich św. Augustyna (354–430) na temat człowieka. W pismach Biskupa Hippony nie ma systematycznego wykładu antropologii, ale jego wypowiedzi mimo to tworzą pewien obraz człowieka, naznaczony z jednej strony wpływem myśli neoplatońskiej, z drugiej zaś własnymi przemyśleniami przenikniętymi głęboko przeżywaną wiarą chrześcijańską. Definiuje on człowieka za pomocą zdań prowadzących do konkluzji, że człowiek jest tajemnicą. Świadczy o tym chociażby myśl, że życie człowieka jest spragnione Boga: „Stworzyłeś nas [Boże] jako skierowanych ku Tobie i niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie”⁵.

Wnikając w psychologię własnego „ja”, w historii swej duszy św. Augustyn odczytał historię ludzkości poszukującej Boga. Człowiek tęskni za Bogiem, którego poszukuje z całego serca, wszak może się zrealizować tylko w miłości (Bóg jest miłością). Umiłowanie Boga jest umiłowaniem prawdy i prowadzi do jej poznania, co daje człowiekowi radość.

Człowiek w myśli św. Augustyna jest duszą rozumną używającą śmiertelnego i ziemskiego ciała, przy czym dusza definiowana jest jako pewna substancja rozumna, przysposobiona do kierowania ciałem. Dusza ludzka jest także miejscem, w którym mieszka Bóg. Dlatego zgłębić tajemnicę człowieka można jedynie w świetle Boga, który jest najwyższą zasadą ludzkiego istnienia, absolutną doskonałością, jedynym mieszkaniem prawdy, źródłem wszelkiego ludzkiego poznania, początkiem, wzorem i kresem każdego człowieka. O duszy ludzkiej w ujęciu św. Augustyna będzie jeszcze mowa w innym miejscu. Dlatego kończąc tę prezentację, wypada przytoczyć choćby takie oto jego stwierdzenie: „Wielka to rzecz, człowiek, albowiem Bóg uczynił go na swoje podobieństwo, lecz człowiek pozostaje dla samego siebie tajemnicą”⁶.

31

wodzie w ramach chrześcijańskiej nauki o człowieku. Wystarczy uświadomić sobie jej tragiczne skutki w postaci praktyki społecznej. Zbrodnicze totalitaryzmy XX wieku, socjalizm stalinowski i niemiecki narodowy socjalizm (nazizm), stanowią wystarczający dowód na antropologiczny błąd (kłamstwo) marksizmu.

⁵ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994, s. 75.

⁶ Tenże, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Poznań 1930–1934–1937, cyt. za: W. Szewczyk, *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, s. 26.

3.7. Jedność duszy i ciała

Św. Tomasz z Akwinu (ok. 1225–1274) przyjmował złożoność człowieka z dwóch różnych elementów – duszy i ciała. Jednak nie są to elementy ontologicznie równorzędne, jak utrzymywał Platon, lecz wzajemnie się dopełniające, tworzące razem jedność bytowo-substancjalną. Według św. Tomasza każdy byt ma wymiar materialny i formalny. Dzięki „materii” (gr. *hylē*) byty materialne stają się dostępne dla zmysłów, dzięki „formie” (gr. *morphē*) – dla umysłu. W ramach tej ogólnej interpretacji Akwinata wyjaśniał naturę człowieka, zwłaszcza naturę jego duszy (gr. *psychē*, łac. *anima*). Dusza jest nazwą, którą nadaje się formie, kiedy jest ona formą ciała zdolnego do życia. Podobnie zresztą można mówić o duszy roślin i zwierząt, o ile ma się na myśli formę żywego organizmu (rośliny czy zwierzęta bez „duszy” są martwe – nie są już roślinami ani zwierzętami).

32

Jednak św. Tomasz w swojej interpretacji nie odwołał się w całości do myśli Arystotelesa. Według Akwinaty dusza nie jest wyłącznie formą ciała, ale substancjalną formą osoby. Człowiek jest wcielonym „ja”, ożywionym ciałem i jednocześnie wcieloną duszą, ale w taki sposób, że jest duszą i ciałem zarazem. Innymi słowy, człowiek jest jednością, której przyczyną jest dusza rozumna, będąca w człowieku jedyną formą substancjalną, jedyną zasadą kształtującą i konstytuującą, która sprawia, że człowiek jest organizmem cielesnym.

Akwinata inspirowany wiarą religijną, wskazując na substancjalny związek duszy i ciała, które tworzą jeden byt (człowieka), podkreśla niezniszczalność, czyli nieśmiertelność duszy. Dusza po śmierci nie jest pełnym człowiekiem. Dlatego dla tej pełni niezbędne jest zmartwychwstanie, które – w ujęciu św. Tomasza – zarówno wynika z przesłanek teologicznych, jak i stanowi swego rodzaju konieczność filozoficzną. O zagadnieniu duszy ludzkiej w ujęciu św. Tomasza będzie jeszcze mowa w innym miejscu.

3.8. Istota („rzecz”) myśląca

Kartezjusz, czyli René Descartes (1596–1650), uważany przez wielu za prekursora nowożytnej kultury umysłowej, „zdefiniował” człowieka jako istotę myślącą. Koncepcja tego rodzaju określenia kryje się w jego słynnym zdaniu: „Myślę, więc jestem” (łac. *cogito ergo sum*). Swoje rozumowanie starał się utrzymać w konwencji nauk ścisłych, argumentował bowiem, że

jeśli jest myśl, to musi być ktoś, kto myśli. Jako punkt wyjścia swojej filozofii, także antropologii, przyjął nie byt jako taki (rzeczywistość), ale subiektywną myśl. Ta jego koncepcja opiera się na metodycznym wątpieniu, które wyraża schemat: Skoro wszystko zakwestionuję, to pozostaje mi tylko jedno – to, że wątpię, a więc to, że myślę.

Człowiek w myśli Kartezjusza to dusza (jaźń) myśląca i rozciągłe ciało; dusza i ciało połączone akcydentalnie, ale odmienne substancjalnie. Jeżeli zatem ciało jest faktem (substancja rozciągła) oraz dusza jest faktem (substancja myśląca), to człowiek jest istotą dwoistą. Kartezjusz wierzył, że człowieka można objaśnić za pomocą jasnych i wyrażalnych idei, jakie istnieją w umyśle, gdyż do rzeczywistości należy przechodzić od świata myśli, a nie odwrotnie. Konsekwencją przyjęcia tej zasady jest konstatacja: „O tym, co w naszej myśli jasno i wyraźnie jawi się jako należące do natury, niezmiennej i prawdziwej, albo istoty lub formy danej rzeczy, można powiedzieć, iż takim jest naprawdę”⁷.

Idee, które posiada przychodząca na świat dusza ludzka, będąca substancją myślącą, odpowiadają obiektywnej rzeczywistości, wszak – jak zaznaczył Kartezjusz – dobry Bóg nie może człowieka wprowadzać w błąd. Jednak człowiek ujmowany jako istota myśląca interpretowany był przez Kartezjusza raczej jako „rzecz myśląca”⁸, gdyż za punkt wyjścia filozof przyjął subiektywną świadomość, mającą w sobie idee dotyczące wszystkich rzeczy, których tajemnicę odsłania logika.

3.9. Istota przeżywająca siebie

Søren Kierkegaard (1813–1855) – duński filozof i teolog (protestancki), jeden z prekursorów chrześcijańskiego egzystencjalizmu, nazywany niekiedy „Sokratesem Północy” – za najważniejszy rys ludzkiej egzystencji uważał przeżywanie przez człowieka siebie, swojego konkretnego „bycia”. Każdy człowiek jest niejako skazany na subiektywne przeżywanie swojej jednostkowej egzystencji. Musi ciągle wybierać, stając ustawicznie w sytuacjach granicznych: albo – albo.

⁷ Cyt. za: C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. Ostrowski, Poznań 1998, s. 71.

⁸ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 46.

O przemyśleniach Kierkegaarda będzie jeszcze mowa w rozdziale poświęconym egzystencjalizmowi, ale już teraz trzeba zaznaczyć, że w jego określenie człowieka wpisuje się idea poszukiwania sensu. Jego zdaniem człowiek przeżywający siebie poszukuje absolutności w rozpacz czy sensu w pięknie, bądź też dialektycznie rezygnuje z sensu, a jego poszukiwanie zawiesza w sytuacji powołania religijnego. Poszukiwanie sensu jest poszukiwaniem ocalenia. Rozpaczający zdaje się nie wierzyć w możliwość istnienia Ocalającego, którego jednak mimo wszystko pragnie. Rozpacz jest dialektycznym przełamaniem stanu samotności, a jednocześnie szczególnym jego wariantem. Samotność przełamywana jest w rozpacz przez przecucie powołującego głosu. Ostatecznie przed rozpaczą może człowieka uchronić „skok wiary”.

3.10. *Homo oeconomicus*

34

Adam Smith (1723–1790) – szkocki ekonomista i filozof, czołowy przedstawiciel oświecenia, uznawany za twórcę liberalizmu gospodarczego oraz ojca klasycznej ekonomii (autor słynnego dzieła *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, będącego jedną z pierwszych prób usystematyzowania wiedzy na temat historii rozwoju przemysłu i handlu w Europie) – określił człowieka jako istotę ekonomiczną, a więc zdolną do gospodarowania (*homo oeconomicus*).

Ekonomię rozumiał on w kluczu „niewidzialnej ręki rynku”, czyli wolnej konkurencji, przyjmując tezę, iż dbające o własny interes podmioty gospodarcze w sposób niezaplanowany i niezamierzony przez siebie prowadzą do sytuacji optymalnej dla społeczeństwa. Wedle Smitha wszelkie bogactwo powstaje tylko w wyniku pracy ludzkiej, i to pracy produkcyjnej, czyli takiej, która stwarza materialne środki zaspokojenia potrzeb ludzi w społeczeństwie. Człowiek z natury swej włączony jest w proces gospodarowania, dlatego jego ideałem powinien być „człowiek przedsiębiorczy”, którego przykładem jest Robinson Crusoe ze słynnej powieści Daniela Defoe.

3.11. *Homo religiosus*

Człowiek jest istotą z natury swej religijną – *ens religiosum*. Określenie to upowszechnił Rudolf Otto (1869–1937), niemiecki filozof,

przedstawiciel fenomenologii, teolog protestancki, religioznawca. Relacją z sacrum (Bogiem) jest podstawowym wymiarem człowieka. Jednak doświadczenie sacrum, możliwe do wskazania jedynie za pomocą ideogramów czy pojęć interpretacyjnych, ma swoje nieredukowalne czynniki: *mysterium tremendum* (elementy grozy, majestatu, mocy i tajemnicy) i *mysterium fascinans* (elementy zachwytu, miłości, łaski i zbawienia).

Sam zaś termin *homo religiosus* wprowadził Mircea Eliade (1907–1986), rumuński religioznawca, historyk religii i filozof kultury. Przyjął bowiem koncepcję, zgodnie z którą człowiek jest istotą religijną, czego obiektywnym korelatem jest istnienie sacrum – nieredukowalnego jądra wszelkich zjawisk religijnych. Samą zaś religię traktował w sposób antyredukcyjny, antyewolucyjny i holistyczny.

Wedle Maxa Schelera, o którym będzie mowa poniżej, człowiek interpretuje swój byt w świecie jako *homo religiosus*. Ludzkie doświadczenie Boga (sacrum, boskości) jest także wydarzeniem antropologicznym. Fenomen religijny należy uznać za jeden z istotnych sposobów samorealizacji osoby ludzkiej zarówno w sferze indywidualnej, jak i społecznej.

35

3.12. *Ens amans*

Człowiek w myśli wspomnianego Maxa Schelera to nie tylko *homo religiosus*, mikrokosmos czy *mikrotheos*, ale także, a może i przede wszystkim, istota kochająca (łac. *ens amans*). W określeniu tym akcent pada nie na rozumność, lecz na „serce”, a więc sferę uczuciową (emocje, wolę) i dążenia, co oznacza „współodczuwanie sercem” (współradowanie i współcierpienie). W tej perspektywie należy interpretować często przywoływane sentencje Schelera: „Miłośnik poprzedza znawcę”, „Nic nie jest poznane, co wcześniej nie jest kochane” czy „Człowiek jest szczęśliwy tylko wtedy, kiedy kocha i coś daje, bo większym szczęściem jest dawać niż brać”. Wedle Schelera miłość człowieka do *Ens a se*, czyli tego, co bytuje samo w sobie, daje fundament antropologiczny; jest fundamentem człowieczeństwa i staje się zarzewiem wszelkich aktów duchowych człowieka, a nade wszystko miłości osobowej. Schelerowska idea *ens amans* w pewnym sensie zbieżna jest z biblijną intuicją, według której kogoś „poznać” oznacza „pokochać”, zwłaszcza w sensie miłości zmysłowej (np. Łk 1, 34).

3.13. *Homo historicus*

Niemiecki filozof Friedrich Georg Hegel (1770–1831), podejmując próbę stworzenia całościowego systemu obejmującego wszystkie działy filozofii, określił na nowo jej przedmiot i zadania, by stała się racjonalna, czyli została nauką o rozumie, w której wszystko, co rzeczywiste, jest rozumne (logiczne), i wszystko, co rozumne – rzeczywiste. W tym „paradygmacie” uznał człowieka za istotę historyczną – *homo historicus*.

Świat – w myśli Hegla – jest historią rozwoju absolutnego ducha, który mając puste pojęcie samego siebie w logice metafizycznej, przechodzi przez uzewnętrznienie się w świecie zewnętrznym do pełnej świadomości absolutnego ducha. Świat jest historią rozwoju absolutnego ducha, który mając puste pojęcie samego siebie w logice metafizycznej, przechodzi poprzez etap uzewnętrznienia się w świecie zewnętrznym do pełnej świadomości absolutnego ducha. Filozof tłumaczył dzieje świata za pomocą metody dialektycznej, albowiem istotą rzeczywistości i prawdy jest sprzeczność równoznaczna z pojęciem zmiany, z nieustającą pamięcią nieskończonego zadania. Teza, antyteza (przeczenie) i synteza to prawdziwe życie rzeczywistości i prawdy.

36

Innymi słowy, rzeczywistość i prawda to nieustannie dokonująca się synteza niekończących się sprzeczności. W przekonaniu Hegla tak oto rozwija się duch, indywidualium, natura. Ten rozwój jest nie tylko dialektyką filozoficznego myślenia, ale także rzeczywistym rozwojem świata. Człowiek jest jakby owocem dziejów rozwoju absolutnego ducha. Ciągłe zmienia się i staje. Nie jest ani przedmiotem, ani częścią świata, lecz jego panem albo niewolnikiem. Tworzy siebie i historię poprzez pracę i walkę.

Człowiek u Hegla jest przejawem pewnego momentu w dialektycznym rozwoju idei. Idea ma wszakże większą wartość niż pojedyncza osoba, rozpatrywana jako sam w sobie nic nie znaczący moment historycznej i rozumnej rzeczywistości. To, co przygodne, spontaniczne i paradoksalne, przyjemność i cierpienie, radość i smutek, miłość i nienawiść, a więc to, co jest tak bardzo ludzkie, w absolutnie idealistycznej antropologii Hegla ma niewielkie znaczenie i nie mieści się w wizerunku człowieka.

3.14. *Homo esteticus*

Neapolitańczyk Giambattista Vico (1668–1744) – filozof, przedstawiciel włoskiego oświecenia, uważany za prekursora antropologii społecznej,

względnie etnologii – widział w człowieku przede wszystkim miłośnika piękna, który ze swej natury dąży do ładu, harmonii i tego, co estetyczne. W swoim dziele noszącym tytuł *Nova nauka* (wł. *Principi di scienza nuova*) wyróżnił trzy etapy rozwoju ludzkości: państwo prawa, siły i autorytetu (epoka religii); państwo etyki (epoka bohaterów); państwo wolności i sztuki (epoka ludzi). Zdaniem włoskiego filozofa powtarzalność w historii tych trzech cykli kryje w sobie wciąż powracające narzędzia poznania, którymi są: wiara, wyobraźnia (ujawniana w pięknie) oraz intelekt. Vico dowodził historycznej zmienności ludzkiego poznania, wskazując na wyobraźnię jako władzę poznawczą. Piękno, w szczególności poezję, traktował jako poznanie metafizyczne. W epoce człowieka, czyli w państwie wolności i sztuki, a więc tego, co piękne, człowiek ujawnia się najbardziej jako istota dążąca do piękna i miłująca piękno – *homo esteticus*.

3.15. *Homo culturalis*

Zapoczątkowana przez Vica etnologia, będąca w gruncie rzeczy antropologią kultury, pozwoliła na głębszą analizę szczególnego rysu natury człowieka, mianowicie jego twórczości i dynamiczności w sferze kultury. Człowiek bowiem potrafi tworzyć nie tylko dobra (rzeczy) użyteczne w codziennym życiu (zaspokajające potrzeby materialne), ale także dzieła kultury – literaturę, muzykę, rzeźbę, malarstwo. Dzięki tego rodzaju twórczości człowiek wyraża i zarazem przekracza siebie (transcenduje). Określenie człowieka jako *homo culturalis* nierzadko łączy się z określeniem *homo oeconomicus*. Tego rodzaju refleksję snują między innymi niemieccy myśliciele w dziedzinie nauk społecznych i ekonomicznych: Hans G. Nutzinger (ur. 1945) czy Stephan Panther (ur. 1961).

37

3.16. *Homo viator*

Określenie pochodzące z książki pod takim tytułem, której autorem jest Gabriel Marcel (1889–1973) – francuski filozof, dramaturg, jeden z głównych przedstawicieli egzystencjalizmu chrześcijańskiego. Akcentował on prawdę o człowieku jako „wędrowcu”, istocie dynamicznej, będącej nieustannie „w drodze”. Koncepcja *homo viator* wyraża stałą zdolność człowieka do rozwoju i doskonalenia siebie; człowieka, który nie tyle „jest”, ile ciągle „się staje”. Dla swej egzystencji

w świecie pragnie on sensu i prawdy, jak również transcendencji, co oznacza pragnienie przekraczania siebie. Dlatego ustawicznie dąży do pełni człowieczeństwa, podejmując trudy życia, które dzieli z innymi. Drugi człowiek – wedle słów Marcela – jest dla mnie darem, a więc tym, na którym ja powinienem się oprzeć, aby stawać się sobą. W ten sposób francuski egzystencjalista wskazał na relacyjny wymiar osoby ludzkiej. „Wędrowiec” jest człowiekiem nadziei, w której doświadczeniu kluczową rolę odgrywają próby. Ostatecznie jednak miłość toruje drogę wierze w Boga (całkowitemu zawierzeniu). Trzeba przyznać, że *homo viator* jest koncepcją interesującą, będzie jeszcze o niej mowa w rozdziale dotyczącym egzystencjalizmu.

3.17. Istota tragiczna

38

Jean-Paul Sartre (1905–1980), czołowy francuski przedstawiciel egzystencjalizmu ateistycznego, interpretował życie ludzkie jako absurdalne, bezsensowne, tragiczne. Odpowiedź Sartre’a na pytanie, co to znaczy być istotą ludzką, kryje się już w samym tytule jednej z jego książek: *Byt i nicość*. Wedle filozofa, który w pewnym okresie swojego życia uważał się za nihilistę, istota człowieka polega na tym, że nie posiada on żadnej istoty. Jego powieść nosząca tytuł *Mdłości* zawiera myśli o przypadkowości istnienia; przypadkowości, która jest absurdalnością. Nie ma nic, co poprzedzałoby istnienie i było jego przyczyną. Przypadkowość stanowi sedno rzeczy. Sprawia, że istnienie świata nie ma żadnego sensu.

Tragizm człowieka jest tym, co niejako go definiuje, wskazując na życie ludzkie jako daremną udrękę, bezsens (fr. *non-sens*). Fundamentalnym doświadczeniem egzystencjalnym człowieka są „mdłości”, czyli świadomość absurdalności wszystkich rzeczy, zaś najwyższym przejawem absurdalności ludzkiego życia jest śmierć. Współistnienie z innymi ludźmi nie daje człowiekowi żadnej pociechy, ponieważ ci inni są „piekłem” z tej racji, że stanowią zagrożenie wolności.

Za trwałe elementy struktury człowieka jako istoty tragicznej Sartre uznał trwogę, przed którą ludzie uciekają, tworząc uśmierzające ją mity (prawa człowieka, wzorce postępowania, normy moralne). Jest to wiza człowieka przepełniona pesymizmem i nihilizmem, odwołująca się do absurdalności i bezsensu, choć paradoksalnie Sartre uważał się za obrońcę człowieka i jego praw. Do myśli Sartre’a będzie jeszcze okazja powrócić przy rozważaniach dotyczących personalizmu.

3.18. Istota pełna sprzeczności

Friedrich W. Nietzsche (1844–1900) – niemiecki filozof, prozaik i poeta – postrzegał człowieka w perspektywie życia, które w tej optyce stanowi najwyższą wartość (duch skrajnego witalizmu). Życie ludzkie jest dla niego instynktem, wolą mocy (pragnieniem panowania nad innymi), pogardą dla prawdy, wywyższeniem moralności „panów” nad moralność chrześcijańską (moralność „niewolników”).

Nietzsche, będąc pogromcą wszelkich zasad dotyczących prawdy i dobra, postulował, by ludzie drogą ewolucji stworzyli nadczłowieka. Wyobrażał go sobie jako istotę wolną (wyzwoloną od wartości przyjmowanych przez masy) oraz jako twórcę (wszystkie wartości tworzy sam, także dobro i zło) i prawodawcę (sam tworzy prawo dla „trzody” ludzkiej, której jest panem i tyranem). Nadczłowiek jest dumny, waleczny, odporny na wszelkie cierpienia, góruje nad tłumem. Pokonuje także śmierć, gdyż jest istotą akceptującą powtarzalność historii świata (wedle zaczerpniętej z mitologii greckiej idei wiecznego powrotu).

W antropologii Nietzschego człowiek jest więc istotą pełną sprzeczności, która w świetle idei wiecznego powrotu domaga się uprzedniego przewartościowania wartości. Proponowana filozofia życia prowadzi do zanegowania istnienia ukrytego sensu i układu świata – esencji, a tym samym do uznania, iż świat w rzeczywistości stanowi chaos, w którym uczestniczy także człowiek⁹.

⁹ W ramach antropologii chrześcijańskiej można by myśl Nietzschego całkowicie pominąć, zwłaszcza że w jego dziełach przewija się obsesyjna nienawiść do moralności chrześcijańskiej. Trzeba jednak uwzględnić fakt, że jego brutalna nauka o człowieku zdołała wywrzeć ogromny wpływ na XX-wiecznych filozofów i pisarzy. Ów skrajny witalizm z ideą nadczłowieka doczekał się praktycznego przełożenia, przynajmniej po części, na niektóre elementy ideologii niemieckiego nazizmu. Interpretując antropologię Nietzschego, koniecznie należy zwrócić uwagę na jego stan zdrowia psychicznego. Towarzysząca jego twórczemu życiu choroba rozwijała się bowiem bez przerwy i w końcu przerodziła się w obłąd. Została zdiagnozowana jako zespół maniakalno-depresyjny z waskularną demencją. Listy Nietzschego z końca grudnia 1888 i początku stycznia 1889 roku wydają się świadczyć o gwałtownej utracie rozeznania w sytuacji i kontaktu z otoczeniem. Przed śmiercią przez kilka lat przebywał w klinikach psychiatrycznych, pozostając pod opieką matki, a następnie siostry. Ostatnie trzy lata życia spędził pogrążony w apatii, całkowicie „oderwany” od świata.

3.19. Istota nieznaną

Alexis Carrel (1873–1944) – francuski lekarz, filozof i moralista – określił człowieka jako istotę nieznaną. W kontekście postępu naukowego zasugerował on, że im bardziej człowiek podporządkowuje sobie świat, tym mniej wie o samym sobie. Wiedza o człowieku ginie bowiem w gąszczu informacji o świecie. Będąc biologiem, Carrel usiłował zbudować podwaliny integralnej antropologii, stawiając zasadnicze pytanie o to, kim jest człowiek. Przyznając, że człowiek jest istotą nieznaną, daleki był jednak od respektu dla ludzkiej godności.

Pomimo ogromnych zasług w dziedzinie medycyny (był laureatem Nagrody Nobla), jego poglądy trzeba uznać za bardzo odległe od prawdziwego humanizmu. Wystarczy nadmienić, że był gorącym zwolennikiem eugeniki. W swojej książce *Człowiek istota nieznaną* (fr. *L'Homme, cet inconnu*), opublikowanej w 1935 r., postulował realizację programu udoskonalania społeczeństwa naukowo opracowanymi metodami. Zachęcał do stosowania eutanazji, czyli – jak sam to określił – szeroko rozumianej eliminacji osobników kryminalnych i szkodliwych dla społeczeństwa. W tym celu proponował wykorzystanie komór gazowych.

40

3.20. Byt realizujący wartości

Roman Ingarden (1893–1970) – jeden z najwybitniejszych filozofów polskich, przedstawiciel fenomenologii – na pytanie o to, kim jest człowiek, odpowiadał, że jest osobą, która żyje na granicy dwóch światów (bytów): przyrody i świata specyficznie ludzkiego. Człowiek, żyjąc w przyrodzie, przekracza ją przez poznanie siebie i otaczającego świata, jak również przez realizację wartości moralnych i estetycznych (Dobra i Piękna). Wartości te nadają ludzkiemu życiu sens, a przejawiają się w wytworach kultury, które są synonimem człowieczeństwa. Realizacja owych wartości daje człowiekowi wewnętrzną pewność, że nie żyje nadaremnie. Innymi słowy, człowiek jako osoba realizuje wartości, co sprawia, że zdolny jest on wnikać w głębię tajemnicy swojego życia. Ingarden odniósł się do kwestii antropologicznych głównie w swoim dziele *Książeczka o człowieku*, w którym nie tylko odsłania tajemnicę życia ludzkiego, ale także wskazuje na możliwości i kierunki działania oraz uświadamia potrzebę odpowiedzialności.

3.21. Najwyższa wartość

Uznanie człowieka za najwyższą wartość na ziemi nie jest pozbawione głębokich racji. Autorem tego rodzaju ujęcia jest Jacques Maritain (1882–1973) – wybitny francuski filozof, teolog i myśliciel polityczny, czołowy przedstawiciel personalizmu chrześcijańskiego, kontynuator myśli św. Tomasza z Akwinu (jeden z inicjatorów tomizmu egzystencjalnego). Wartość człowieka, i to wartość najwyższą na ziemi, francuski filozof widział przede wszystkim w ludzkiej godności. Człowiek został obdarzony przez Boga godnością i nikt nie może mu jej odebrać.

Wedle Maritaina każdy człowiek, jakkolwiek by był i skądkolwiek by pochodził, zawsze zasługuje na szacunek ze względu na swoją wartość. Pojedynczy człowiek jako osoba jest ważniejszy od politycznej zbiorowości. Dlatego naród, społeczeństwo czy organizacja polityczna nie powinny podporządkowywać sobie pojedynczych ludzi. A jeśli to czynią, to tym samym uprawiają totalitaryzm, który w każdej swojej postaci zasługuje na potępienie, ponieważ uderza w godność człowieka. Spojrzenie Maritaina jest oczywiście znacznie głębsze. Zostanie zaprezentowane w innym miejscu przy okazji rozważań na temat personalizmu.

41

* * *

Widać wyraźnie, że każde z przytoczonych powyżej określeń opisowych wskazuje na wybrane tylko aspekty prawdy o człowieku, jego niektóre istotne cechy, wyróżniające go spośród innych stworzeń. Mimo pewnych zastrzeżeń określenia te w zasadzie spełniają wymagania stawiane definicjom rzeczowym. Przy okazji należy wspomnieć także o takich określeniach, z których każde eksponuje wybraną cechę człowieczeństwa, ale nie wydaje się ona wyróżnikiem absolutnym czy rodzajem niekwestionowanego atrybutu, choć niewątpliwie jest bardzo charakterystyczna i ważna. Przykładowo do tego rodzaju określeń opisowych należą:

- *homo consumens* (człowiek jako konsument dóbr materialnych, a niekiedy także duchowych, które stanowią jego własny wytwór bądź pochodzą od innych ludzi);
- *homo faber* (człowiek „zręczny”; twórca narzędzi, którymi potrafi posłużyć się w sposób uporządkowany, logiczny i przewidujący; człowiek pracy);

- *ens ludens* (człowiek jako istota bawiąca się, zdolna do tworzenia różnych form szeroko rozumianej zabawy, rozrywki – niesłużących zaspokajaniu potrzeb koniecznych do życia);
- *ens symbolicum* (człowiek istotą tworzącą symbole, mity, które są wyrazem świadomości lub podświadomości grupowej; ma zdolność odczytywania szyfru symboliki świata);
- *homo politicus* (człowiek jako istota z natury swej polityczna, tzn. czynnie lub biernie uwikłana w stosunki i działania polityczne; dla swego rozwoju potrzebuje społeczności politycznej, która starając się o dobro wspólne, stanowi zabezpieczenie jego dobra osobowego);
- *homo mysticus* (człowiek zdolny do bezpośredniego kontaktu z tym, co absolutne; skłonny do głębokich przeżyć wewnętrznych, na ogół motywowanych silną wiarą w Boga);
- *homo familiaris* (człowiek jako istota z natury swej rodzinna, a więc potrzebująca dla swej realizacji środowiska rodzinnego).

Bibliografia

42

- Carrel A., *Człowiek istota nieznana*, tłum. R. Świętochowski, Warszawa 1938.
- Dembiński B., *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej*, Katowice 2004.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958.
- Gajda J., *Platońska droga do idei*, Wrocław 1993.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 2009.
- Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982.
- Kierkegaard S., *O trudnościach bycia chrześcijaninem (antologia)*, red. K. Frączek, Kraków 2004.
- Kowalczyk S., *Człowiek jako mikrokosmos i mikrotheos*, „Gość Niedzielny” 60 (1983), nr 5, s. 4–5.
- Kowalczyk S., *Jacques Maritain – filozofia dla trzeciego tysiąclecia*, „Ethos” 13 (2000), z. 1–2, s. 229–238.
- Krońska I., *Sokrates*, Warszawa 2001.
- Kurdziałek M., *Koncepcje człowieka jako mikrokosmosu*, [w:] *O Bogu i o człowieku: problemy filozoficzne*, t. 2, red. B. Bejze, praca zbiorowa, Warszawa 1969, s. 109–125.
- Leśniak K., *Tales z Miletu*, http://www.wiw.pl/filozofia/filozofowie/tales_z_miletu (10.12.2013).

- Nietzsche F. W., *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Kęty 2004.
- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Wrocław 1993.
- Panther S., Nutzinger H. G., *Homo oeconomicus vs. homo culturalis: Kultur als Herausforderung der Ökonomik*, http://www.iim.uniflensburg.de/vwl/upload/Aufsaezte/Nu-tzinger_Panther_letzte.pdf (16.12.2013).
- Piętka R., *Mikro- i makrokosmos w starożytności – od presokratyków do Ojców Kościoła*, [w:] *Makrokosmos versus Mikrokosmos*, red. A. Magowska, Poznań 2009.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2000.
- Safranski R., *Nietzsche. Biografia myśli*, tłum. D. Stroińska, Warszawa 2003.
- Stróżewski W., *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 1992.
- Szewczyk W., *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 2009.
- Valverde C., *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. Ostrowski, Poznań 1998.
- Żelazny M., *Nietzsche – „Ten wielki wzgardziciel”*, Toruń 2007.

4. Człowiek jako osoba

Mając na uwadze przedstawiony powyżej opis podejmowanych prób określenia człowieka, warto teraz skupić uwagę na personalizmie, który akcentuje prawdę o człowieku jako osobie. Zatem nie sposób nie rozpocząć od refleksji najbardziej istotnej, mianowicie od pytania o to, czym (kim) jest człowiek, odwołując się do pojęcia osoby.

4.1. Jednostkowa substancja rozumnej natury

44

W sensie metafizycznym osoba (gr. *prosopon* – maska w teatrze, rola, twarz, oblicze; łac. *persona*) oznacza substancję, która istnieje sama przez się, naturę rozumną, konkretną i zarazem doskonałą, czyli taką, której w porządku rozumnej bytowości niczego nie brakuje. Osobę cechuje zatem odrębność od innych bytów. Posiada ona świadomość własnego istnienia, wolną wolę, własny charakter i system wartości. We współczesnej myśli ludzkiej stanowi pojęcie kluczowe dla chrześcijańskiego i niechrześcijańskiego personalizmu, mającego swoje źródło w chrześcijańskim (zwłaszcza tomistycznym) rozumieniu człowieka.

W tym ujęciu człowiek uważany jest nie za rodzaj rzeczy, lecz za osobne pojęcie ontologiczne. Nadal jednak nie traci nic ze swojej przejrzystości tradycyjne ujęcie osoby jako bytu indywidualnego, samoistnego, rozumnego i substancjalnego, co słynny Boecjusz (łac. Anicius Manlius Severinus Boethius), rzymski filozof i polityk z końca V i początku VI wieku, streścił w lapidarnym stwierdzeniu: „Osoba to niepodzielna (jednostkowa) substancja natury rozumnej” (substancja indywidualna o naturze racjonalnej)¹. W tym miejscu warto uświadomić sobie, że definicji zaproponowanej przez Boecjusza bronił i ją wyjaśniał św. Tomasz z Akwinu, dzięki czemu została ona przyjęta niemal powszechnie przez myślicieli chrześcijańskich.

¹ „Persona est naturae rationalis individua substantia”, cyt. za: C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. Ostrowski, Poznań 1998, s. 41.

Można wskazać na takie właściwości (cechy) osoby, jak zdolność do intelektualnego poznania, zdolność do miłości, wolność, podmiotowość wobec praw, godność czy zupełność. Widać wyraźnie, że trzy pierwsze akcentują rozumną naturę osoby, charakteryzują jej odrębność i transcendentność w stosunku do całej natury. Natomiast trzy następne określają stosunek osoby do innych osób, do społeczności. Otóż tak rozumiana osoba ludzka jest uznawana przez myśl chrześcijańską za najwyższą formę istnienia na ziemi. W tym znaczeniu człowiek jako osoba jest kimś jedynym w swoim rodzaju, niepowtarzalnym, „osobnym”.

Na gruncie takiego postrzegania osoby ludzkiej, czyli na personalizmie, opiera się katolicka etyka społeczna. Nie bez racji do wspomnianych powyżej cech osoby ludzkiej dodaje się także zdolność rozpoznawania dobra i zła moralnego. Ów chrześcijański personalizizm jest teocentryczny, chrystocentryczny i antropocentryczny. Zatem w centrum jego refleksji nad rzeczywistością znajduje się Bóg, gdyż całe stworzenie, a więc i każda osoba skierowana jest ku Bogu, który jest źródłem i celem wszechrzeczy. Jednocześnie w owym centrum znajduje się Jezus Chrystus jako Osoba stanowiąca zjednoczenie dwóch natur: ludzkiej i Boskiej. Z tego też względu jest źródłem nowego rozumienia człowieka jako osoby. Centralne miejsce w personalizmie zajmuje wreszcie sam człowiek. Jako osoba stanowi on ośrodek wszystkich działań ludzkich.

Powyższe ujęcie osoby prowadzi do sformułowania następujących tez:

1. Osoba ludzka jest bytem indywidualnym, czyli takim, który w swojej swartości wyodrębniony jest od wszystkich rzeczy na świecie i od wszystkich innych osób;
2. Wszyscy ludzie są równi z natury i posiadają tę samą godność;
3. Człowiek jest celem sam w sobie;
4. Osoba ludzka w swoim postępowaniu może kierować się własną wolą;
5. Prawa osoby są uprzednie wobec wszelkiego ustawodawstwa stanowionego przez inne osoby;
6. Osoba ludzka jest skierowana ku transcendencji².

Nietrudno zauważyć, że każde z powyższych stwierdzeń zasługuje na uwagę. W sumie tworzą one integralną wizję człowieka jako osoby. Na potrzeby niniejszych rozważań wystarczy jedynie raz jeszcze podkreślić

² J. Mazur, *Ad bonum per politicam. Wybrane zagadnienia z etyki życia politycznego*, Lublin 2011, s. 19.

najistotniejsze cechy osoby: człowiek to byt indywidualny, odznaczający się godnością i wolnością, będący celem sam w sobie, posiadający swoje prawa i ukierunkowany na transcendencję, czyli otwarty na Boga.

4.2. Personalizm Mouniera i Maritaina

Analizując znaczenie pojęcia osoby ludzkiej, warto nieco więcej miejsca poświęcić na ukazanie głównych wątków myślowych koryfeusza personalizmu chrześcijańskiego. Jednym z nich jest Emmanuel Mounier (1905–1950)³. W jego dziele *Manifeste au service du personnalisme* widnieją słowa:

Osoba od swego początku jest ruchem w stronę tego, co nią nie jest. Osoba to nie istnienie w sobie, ale ku czemuś [...]. Osoba odnajduje się tylko wtedy, gdy gubi siebie. Człowiek – osoba nie jest człowiekiem żyjącym w odosobnieniu, jest to człowiek otoczony wokoło, wciągnięty, wezwany [...]. Tylko rzeczy – przedmioty są definiowalne, natomiast osoba ludzka nie poddaje się definicjom, ciągle się staje, jest zwrócona na zewnątrz [...]. [Osoba] jest egzystencją tworzącą egzystencję wśród zjawisk i poprzez nie⁴.

46

Formułując swój program personalistyczny, Mounier starał się wyjść od określenia osoby możliwego do przyjęcia przez wszystkich. Określenie to ma charakter opisowy i zarazem jest nieprecyzyjne, zwłaszcza że ujęte zostało w formuły językowe, z których każda wymagałaby osobnego definiowania. Jest jednak w tej definicji pewien dynamizm; chodzi bowiem

³ Mounier był nie tylko filozofem, ale także działaczem społecznym, publicystą, krytykiem literackim, założycielem i redaktorem prestiżowego czasopisma „Esprit”. Dzięki głębokiej i żywej wierze wyniesionej z domu rodzinnego, pomimo iż zarzucano mu przekonania lewicowe, „nigdy nie musiał bronić się przed samym sobą”, pozostał zawsze „autentycznym katolikiem”. Na jego poglądy nie miały wpływu wywarła fascynacja osobowością Ch. Peguy, zainteresowanie filozofią M. Schele-
ra, wykłady J. Chevaliera, będącego uczniem H. Bergsona, jak również kontakty z J. Maritainem, J. Daniélou, N. Bierdiajewem czy G. Marcellem. Koncepcję człowieka jako osoby najlepiej wyraził w dziele *Manifeste au service du personnalisme* (Collection Esprit. Fernand Aulier, Editions Montaigne, Paris 1936).

⁴ E. Mounier, *Co to jest personalizm oraz wybór innych prac*, tłum. A. Turowiczowa, A. Krasieński, D. Eska, Kraków 1960, *passim*.

o konieczność stawania się osobą, ciągłego przeobrażania się, nawracania, realizacji swojego powołania. Mounier przyjął jasne rozróżnienie między *indywiduum* i *osobą*. Indywiduum bowiem wiąże się z materią, rozproszaniem, skąpstwem, egoizmem i kierunkiem „ku-sobnym”; osoba natomiast jest opanowaniem, świadomym wyborem, zobowiązaniem się, przekraczaniem siebie, dawaniem siebie i ogołoceniem.

Trzeba przyznać, że Mounier, jeden z najwybitniejszych filozofów XX wieku, usiłował stworzyć syntezę istniejących kierunków myślowych na gruncie wspólnej płaszczyzny spotkania i porozumienia, jaką mogłaby stać się afirmacja osoby ludzkiej. W ten sposób pragnął postawić chrześcijaństwo niejako w pierwszym szeregu na froncie wspólnych zmagających o rozwój ludzkiej osobowości. Dlatego swoje tezy personalistyczne sformułował tak, by wpisywały się w realizację warunków społecznych, politycznych i gospodarczych, promujących rozwój i doskonalenie osobowe człowieka.

Mounierowski personalizm stanowi nie tyle system czy sprecyzowaną doktrynę, ile raczej postawę, dyspozycję, metodę stawiania pewnych zagadnień. Za personalistyczną uznaje bowiem każdą doktrynę, każdą cywilizację, która afirmuje prymat osoby ludzkiej. Jest to taka cywilizacja, której duch i struktura umożliwiają każdemu człowiekowi spełnienie się jako osoby.

Wedle Mouniera cywilizacja personalistyczna musi być oparta przede wszystkim na uspołecznieniu w rzeczywistych wspólnotach, które mogą powstawać jedynie „od wewnątrz” dzięki rozwojowi osoby. Wprawdzie ważne jest także tworzenie instytucji, ale powinny spełniać one rolę wyłącznie pomocniczą. Instytucje należy tak konstruować, aby tworzyły odpowiedni „klimat wolności” dla rozwoju osobowości i kształtowania cywilizacji personalistycznej.

Emmanuel Mounier podjął ideę ekonomii personalistycznej. Ma ona strukturę pluralistyczną, gdyż przewiduje i dopuszcza wszystkie formy działalności gospodarczej: od tej reglamentowanej przez państwo aż po twórczą inicjatywę jednostek. Tego rodzaju ekonomia winna zmierzać do przywrócenia właściwego porządku rzeczy. Zysk winien być uzależniony od produkcji, produkcja od spożycia, spożycie od potrzeb, potrzeby od etyki. Etyka zaś ma mieć bezpośrednie odniesienie do osoby.

Z punktu widzenia dobra osoby ludzkiej Mounier opowiadał się za ekonomią personalistyczną i jednocześnie kwestionował taką demokrację, która w sposób „mechaniczny” odwołuje się do arytmetycznej większości. Jego zdaniem demokracja winna polegać na szacunku dla każdego człowieka, co niejako zakłada potrzebę decentralizacji władzy i pluralizmu.

W świetle personalizmu Mounier dokonał krytyki indywidualizmu i liberalizmu z jednej strony, a faszyzmu i marksizmu z drugiej, dostrzegając w nich rzeczywistości anty-personalistyczne, a więc takie, które godzą w człowieka jako osobę. Jego zdaniem wolność indywidualizmu jest pseudowolnością, gdyż kryje w sobie uprawnienia polityczne bez pokrycia ekonomicznego, mogące prowadzić nawet do gospodarczego zniewolenia. Faszyzm natomiast nie jest niczym innym jak kultem irracjonalnej siły, emocji, instynktów, wyrosłych na gruncie pogardy dla intelektu. Na zewnątrz przejawia się on jako kult zbiorowości, narodu, państwa, rasy, którym usiłuje podporządkować całą sferę życia publicznego, prywatnego i osobistego, stając się w konsekwencji totalnym „rządem dusz”. Faszyzm nie wyzwala osoby, lecz powoduje jej dalsze zniewolenie, podporządkowując ją zbiorowości. Z kolei odnośnie do marksizmu Mounier wyraził przekonanie, że jest to system, w którym nie ma miejsca dla człowieka jako osoby. Dostrzegł w nim ideologię, która stała się jakby duchowym imperializmem człowieka kolektywnego, uniemożliwiającym prawdziwy rozwój osoby ludzkiej.

48

Interesująca jest polemika Mouniera z lewicowymi ideologiami rewolucji, które deklarują kierowanie się troską o człowieka. Paradoksalnie opowiadał się on za rewolucją, ale w specyficznym znaczeniu, postulując rewolucję wewnętrzną. Miałaby ona polegać na duchowym rozwoju osoby ludzkiej, czyli na społecznym dojrzewaniu ludzi w taki sposób, aby nowe formy społeczne stały się neutralną koniecznością.

Słynny *Manifest* Mouniera ukazał się w tym samym czasie, co wielkie dzieło *Humanizm integralny* (fr. *Humanisme intégral*), którego autorem jest inny wybitny personalista, Jacques Maritain (1882–1973)⁵. Maritain,

⁵ Maritain wywarł bardzo duży wpływ na chrześcijańską filozofię społeczną, w szczególności na antropologię. Jego dzieła w znacznej mierze ukształtowały współczesne poglądy społeczne i polityczne nie tylko katolików. Uczestniczył w pracach nad słynną Powszechną Deklaracją Praw Człowieka, był bowiem przewodniczącym Komitetu UNESCO, mającego za zadanie przygotować jej projekt. Jako ambasador Francji przy Watykanie pozostawał w kontakcie z papieżem Piusem XII, który był rzecznikiem idei personalistycznej. Z czasem wywarł niemały wpływ na Sobór Watykański II. Nie bez znaczenia były jego bliskie, przyjacielskie relacje z papieżem Pawłem VI. Sztandarowym dziełem Maritaina na temat personalizmu społecznego jest właśnie *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté* (Fernand Aubier, Editions Montaigne, Paris 1936).

wychodząc od tomistycznego pojęcia osoby, doszedł do sformułowania podstaw i zasad kierunku filozoficzno-społecznego oraz koncepcji ustrojowej, którą nazwał humanizmem integralnym albo personalizmem.

Maritain pojmował człowieka – zgodnie z tradycją tomistyczną – jako „wszechświat natury duchowej”. Byt ludzki złożony z duszy i ciała (*compositum humanum*) stanowi ludzką osobę. Człowiek jako osoba przewyższa cały świat materialny. Maritain odróżnił indywiduum, jednostkowość bytu ludzkiego, od osoby (osobowości). Człowiek jako jednostka jest immanentny wobec przyrody, a jako osoba transcenduje zarówno przyrodę, jak i społeczność. Indywiduum jest tym, co człowiek ma wspólnego ze zwierzętami, gdyż natura ludzka implikuje element materialny, zaś osoba (osobowość) jest doskonałością człowieka jako istoty rozumnej; doskonałością, która go ogarnia i udziela się innym ludziom. Mylenie pojęć „jednostki” i „osoby” jest groźne w społecznych konsekwencjach, a takie mylenie – zdaniem Maritaina – występuje w czasach nowożytnych.

Wedle Maritaina wspomniana doskonałość przenika człowieka, wypełnia jego wymiar materialny. Sprawia, że istnieje jakieś naturalne dążenie osoby do uspołecznienia spowodowane świadomością dobra, które jest wspólne, a więc jest także dobrem innych osób. Osoba – według myśli Maritaina – szuka dobra wspólnego i mu się oddaje, doskonalili się i wyraża swoją doskonałość we wspólnocie z innymi. Naturalnym sposobem wyrażania się osoby jest praca. Dlatego społeczeństwo winno być organizowane w oparciu o zasadę hierarchii pracy, a nie na podstawie siły pieniądza czy pochodzenia.

W tym kontekście Maritain proponował ustrój społeczny (państwowy), który można by określić jako demokrację personalistyczną. Jej punktem centralnym i najwyższą wartością jest człowiek. Oznacza to, że szacunek dla osoby jest najwyższym nakazem dobra wspólnego. Domaga się ono poszanowania praw osoby, zwłaszcza prawa do wolności, stanowiącej naturalny atrybut osoby. Jednakże wolność to nie tylko możliwość wyboru, lecz autonomia osoby, jej zdolność do podejmowania decyzji mających na celu wybór dobra.

Według Maritaina każde państwo, każda społeczność polityczna powinna być personalistyczna, gdyż domaga się tego respekt dla autonomii osoby. Albowiem społeczność personalistyczna ułatwia rozwój osoby poprzez jej uspołecznienie, czyli udział w życiu różnego rodzaju wspólnot. Włączenie się osoby we wspólnotę winno dokonywać się na podstawie świadomego, wolnego wyboru. Społeczność personalistyczna to społeczność ludzi wolnych i taki właśnie charakter powinna mieć każda społeczność polityczna.

Maritain wiele miejsca poświęcił projektowi społeczności personalistycznej, wskazując nawet na podstawy ustroju, który zasługiwałby na miano demokracji personalistycznej. Wydaje się, iż koncepcja tego rodzaju demokracji stanowi jeden z istotnych elementów humanizmu integralnego w dziedzinie politycznej, a jej nadrzędnym celem jest przede wszystkim zagwarantowanie praw osobowych człowieka. W szczególności akcentuje ona postulat służby dobru wspólnemu, które jest pojmowane jako dobro osoby, wszystkich osób ludzkich tworzących społeczeństwo.

4.3. Godność osobowa człowieka

Człowiek jako osoba jest istotą społeczną (*ens sociale* czy *homo socialis*). Dlatego niepodobna, aby nie myślał w kategoriach społecznych, a więc w sposób, który wynika ze świadomości istnienia obok innych i wraz z innymi ludźmi. Myślenie społeczne niejako z konieczności zakłada odpowiedni obraz człowieka. Dziś w świecie ścierają się dwa paradygmaty myślowe, które kryją w sobie różne, a niekiedy wręcz przeciwstawne spojrzenia na istotę ludzką, mianowicie personalizm oraz indywidualizm.

50

Myśl chrześcijańska odwołuje się do personalizmu – nurtu myślowego, który cieszy się także pełną akceptacją wielkich religii monoteistycznych. Więcej, jest deklarowany przez wiele środowisk dystansujących się wobec wartości transcendentnych czy nadprzyrodzonych. Jednakże w przypadku myśli laickiej (oświeceniowej) jest on zwykle mylony czy utożsamiany z indywidualizmem.

Zważywszy na obecną sytuację kulturową, którą charakteryzuje spór między personalizmem a indywidualizmem, szczególnego znaczenia nabiera problem poszanowania godności osoby ludzkiej. Jak już była o tym mowa, naczelną tezę personalizmu jest przekonanie, iż wszyscy ludzie posiadają tę samą godność, która ma charakter absolutny i niezbywalny. Czym jest owa godność (łac. *dignitas* – zasługa, wartość, zaszczyt, dzielność moralna)?

Arno Anzenbacher, odwołując się do myśli Christopha Andersa, w godności człowieka dostrzegł prawo do posiadania praw. W obszarze polityki i prawodawstwa zdefiniował ją jako zasadę optymalizacji praw podstawowych. Ujęcie to oznacza, że godność człowieka funkcjonuje jako zasada regulacyjna, za pomocą której należy uznać prawa człowieka za podstawowe, odpowiednio je sytuując między sobą.

Ostatecznym celem całego porządku prawnego jest bowiem możliwie najszerze i najpełniejsze zapewnienie ochrony godności osobowej każdego człowieka.

Wedle Anzenbachera godność ta przysługuje

każdemu człowiekowi jako bytowi ludzkiemu w sposób istotny, równy i nierozłączny, niezależnie od rasy, religii, wieku, wyznania, narodowości oraz innych szczególnych przymiotów. Nie uzyskuje się jej na podstawie indywidualnych osiągnięć lub kwalifikacji, ani też nie traci się jej na skutek dyskwalifikujących okoliczności, jak na przykład na skutek przestępstwa. [...] Godność człowieka nie jest również uwarunkowana faktem zaakceptowania jej przez społeczeństwo lub dane ośrodki polityczne. Wprost przeciwnie, właśnie tam, gdzie nie jest ona akceptowana, w sposób szczególny daje się odczuć jej zagrożenie⁶.

W personalistycznej wizji człowieka na pierwszy plan wysuwa się wielka, wrodzona (naturalna) i nadprzyrodzona wartość osoby ludzkiej. Jan Paweł II zawsze podkreślał niezbywalną godność osoby ludzkiej, uznając ją niejako za wartość będącą „pierwszą zasadą”. Jak słusznie zauważył ks. Franciszek Mazurek, Kościół uznaje godność osoby ludzkiej „za najwyższą wartość, nawet absolutną wśród innych wartości świata stworzonego – jest wartością wartości”⁷. Wedle Adama Rodzińskiego godność osoby ludzkiej to nic innego jak sama osoba ludzka jako wartość pierwsza i pierwowzór wszystkich innych wartości oraz ostateczny ich sprawdzian. Godność bycia osobą jest personalistyczną normą moralności. Jest to godność ontyczna, domagająca się bezwzględnej afirmacji.

Norma ta często ujmowana jest w zdaniu: „*persona est affirmanda propter se ipsam*” – osobę należy szanować dla niej samej z tego względu, że jest osobą, a nie z jakiegokolwiek innej racji. Trzeba zauważyć, że odpowiednio do tej przesłanki Immanuel Kant (1724–1804) sformułował słynny imperatyw rozumu praktycznego:

⁶ A. Anzenbacher, *Co oznacza „godność człowieka”?*, tłum. M. Miś, [w:] *Horyzonty wychowania w czasie przemian*, red. W. Pasierbek, M. Grodecka, Kraków 2009, s. 139.

⁷ F. J. Mazurek, *Katolicka nauka społeczna – status metodologiczny i główne obszary problemowe*, [w:] *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego*, red. S. Fel, J. Kupny, Katowice 2007, s. 15.

Osoba jest celem w sobie, to jest nie może być nigdy przez kogokolwiek (nawet przez samego Boga) traktowana jedynie jako środek, nie będąc zarazem sama przy tym celem, a więc człowieczeństwo w naszej osobie musi być dla nas samych święte; jest ono bowiem podmiotem prawa moralnego, a tym samym tego, co jest w sobie święte⁸.

Godność osoby ludzkiej, którą należy afirmować dla niej samej, stanowi fundament powinności absolutnej i norm prawa naturalnego. W świetle tej prawdy rozum jest w stanie ocenić, jaką wartość moralną mają określone dobra, do których człowiek posiada naturalną skłonność (skłonność natury ludzkiej). To właśnie ona pozwala rozumowi odróżniać dobro od zła.

Karol Wojtyła – papież Jan Paweł II, w nawiązaniu między innymi do myśli Kanta, zinterpretował ową personalistyczną normę w sposób następujący:

Norma ta jako zasada o treści negatywnej stwierdza, że osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie – które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu. W parze z tym idzie treść pozytywna normy personalistycznej: osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość. I tę właśnie pozytywną treść normy personalistycznej eksponuje przykazanie miłości⁹.

52

Reasumując, warto zwrócić uwagę na rozważania Romana Guardiniego, wielkiego intelektualisty chrześcijańskiego, który na łamach „Studi Cattolici” w 1974 roku napisał:

Bycie osobą nie jest faktem natury psychologicznej, ale egzystencjalnej: istotnie nie zależy ani od wieku, ani od stanu psychologicznego, ani od naturalnych talentów, którymi człowiek jest obdarzony [...]. Osobowość może pozostawać w podświadomości – tak jak wtedy, gdy śpimy – tym niemniej to ona pozostaje i do niej należy się odnosić. Osobowość może nie być jeszcze rozwinięta – tak jak wtedy, gdy jesteśmy dziećmi – tym niemniej od początku wymaga ona szacunku moralnego. Jest wręcz możliwe, że osobowość ogólnie nie wyłania się z czynów, gdy brakuje psychofizycznych przejawów, jak to

⁸ Cyt. za: tenże, s. 19.

⁹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Kraków 1962, s. 32.

jest w przypadku umysłowo chorych [...]. Wreszcie osobowość może także pozostać ukryta, jak w przypadku ludzkiego płodu; jednak jest mu ona dana od początku i posiada swoje prawa. Ta osobowość właśnie nadaje ludziom ich godność. Ona odróżnia ich od rzeczy i czyni podmiotami [...]. Z rzeczą obchodzimy się jak z czymś, co się posiada, zużywa, a na koniec niszczy¹⁰.

W tym miejscu wyłania się niezwykle istotna przesłanka będąca konsekwencją przyjęcia prawdy o człowieku jako osobie. Otóż zabicie człowieka jest potraktowaniem go w taki sposób, jakby stanowił rzecz, którą można zniszczyć, co akurat w tym przypadku oznacza pozbawienie go życia. W tym ujęciu stanowcze przeciwstawienie się aborcji, eutanazji czy karze śmierci jest więc równoznaczne z zakazem traktowania człowieka tak, jakby był rzeczą.

Jednakże postrzeganie człowieka kryje w sobie tragiczne niebezpieczeństwo błędu. Otóż w dyskusji nad istotą człowieczeństwa niektórzy mylą osobę z jej cechami, tymczasem cechy osoby nie są osobą. Jak słusznie zauważył Robert Spaemann, samo pojęcie osoby nie jest deskryptywne, nie jest też pojęciem gatunkowym, lecz statusem, który wynika z jej natury. Jej nazwa nie może być zastąpiona przez nazwę jakiejś opisanej cechy, wszak żaden opis nie może osoby przedstawić w sposób adekwatny. Osoby nie można zdefiniować przez jej cechy jakościowe, gdyż nie jest ona stanem jakościowym. Nie jest sumą swoich predykatów. Osoba to „ktoś”, a nie „coś”. Opis jakościowy jest bowiem opisem „czegoś”, a nie „kogoś”. To, co konstytuuje osobę, nie zachodzi w jakimś procesie, lecz istnieje wprost.

Rozwijając powyższy wątek, trzeba przyznać, że nie ma osób potencjalnych, lecz osoby mają potencje, zdolności. Owszem, mogą się rozwijać, ale „coś” nie może stać się „kimś”. Bycie osobą oznacza sposób istnienia, jest sposobem, w jaki człowiek „jest”. Osoba nie zaczyna istnieć później niż człowiek i nie przestaje istnieć wcześniej. Bycie osobą jest zawsze charakterystyczną strukturą określonego rozwoju, nie zaś jego wynikiem.

Osoba ludzka nie jest bytem zamkniętym na życie społeczne, lecz przeciwnie – człowiek z natury swej jest istotą społeczną. Tkwi w nim naturalna potrzeba i skłonność do komunikowania się z innymi osobami. Człowiek jako osoba nie może się realizować bez relacji z innymi ludźmi, których rozpoznaje również jako osoby.

¹⁰ Cyt. za: J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 88–89.

Spółeczna natura człowieka stanowi fundament wszelkich form społeczności oraz wpisanych w nie wymagań etycznych. Wzajemna zależność osoby i społeczeństwa istotowo związana jest z godnością osoby ludzkiej. W szczególności odnosi się ona również do życia politycznego, w które zaangażowany jest człowiek. Rozwój życia politycznego nie dokonuje się bynajmniej pod naciskiem jakichś ślepych sił natury, lecz jest dziełem osób ludzkich.

Z tej właśnie racji, że człowiek jest bytem społecznym (*ens sociale*), zdolnym do czynienia dobra (dawania innym daru z siebie; dążenia do prawdy, piękna i pokoju; budowania sprawiedliwych systemów prawnych, gospodarczych i politycznych; tworzenia autentycznej kultury), jak również zła moralnego (zabijania, zniewalania i wyzyskiwania innych; budowania obozów koncentracyjnych i gułagów; terroryzmu i prowadzenia wojen; budowania dyktatorskich ustrojów gospodarczych i politycznych; manipulacji potrzebami i mentalnością całych społeczeństw przez środki masowego przekazu; także do „idiotyizmu naukowego”) – niezwykle ważny jest etyczny aspekt społeczności. W myśli personalistycznej jawi się ona jako wspólnota osób, ich wewnętrzna komunია. Człowiek ukierunkowany jest ontologicznie na życie w społeczności.

54

Bibliografia

- Anzenbacher A., *Co oznacza „godność człowieka”?*, tłum. M. Miś, [w:] *Horyzonty wychowania w czasie przemian*, red. W. Pasierbek, M. Grodecka, Kraków 2009, s. 137–152.
- Biesaga T., *Personalizm wobec kolektywizmu i indywidualizmu*, [w:] *Chrześcijańnin wobec zagadnień społecznych*, red. P. Andryszczak, Kraków 2002, s. 20–26.
- Bochenek K., *Personalizm*, [w:] *Filozofia współczesna*, red. L. Gawor, Z. Stachowski, Bydgoszcz 2006, s. 213–234.
- Galarowicz J., *Człowiek jest osobą: podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000.
- Gorczyca J., *Prawda o naturze i rozum etyczny. Nad encykliką „Veritatis splendor”*, [w:] *Katolicka nauka społeczna wobec problemów współczesnego świata*, red. T. Homa, M. Majczyna, A. Porębski, Kraków 1995.
- Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor*, 6 VIII 1993.
- Jan Paweł II, *Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju* (8 XII 1988 r.), [http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/\(12.02.2011\)](http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/(12.02.2011)).

- Kowalczyk S., *Z refleksji nad człowiekiem. Człowiek – społeczność – wartość*, Lublin 1995.
- Łysień L., *Osoba*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 331–332.
- Majka J., *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*, Rzym 1986.
- Maritain J., *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Kraków 1993.
- Maritain J., *La personne et le bien commun*, Paris 1947.
- Mazur J., *Ad bonum per politicam. Wybrane zagadnienia z etyki życia politycznego*, Lublin 2011.
- Mazurek F. J., *Katolicka nauka społeczna – status metodologiczny i główne obszary problemowe*, [w:] *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego*, red. S. Fel, J. Kupny, Katowice 2007, s. 11–30.
- Mielec B., *Godność osoby ludzkiej*, [w:] *Chrześcijanin wobec zagadnień społecznych*, red. P. Andryszczak, Kraków 2002, s. 14–19.
- Mounier E., *Co to jest personalizm oraz wybór innych prac*, tłum. A. Turowiczowa, A. Krasieński, D. Eska, Kraków 1960.
- Nowicki A. L., *Koncepcja człowieka J. Maritaina i Jana Pawła II*, [w:] *Jacques Maritain – prekursor soborowego humanizmu. Myśl filozoficzno-teologiczna Jacquesa Maritaina*, red. S. Kowalczyk, E. Balawajder, Lublin 1992, s. 33–43.
- Podrez E., *Osoba ludzka*, [w:] *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 122–123.
- Ratzinger J., *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005.
- Rodziński A., *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1989.
- Spaemann R., *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Marecki, Warszawa 2001,
- Szymański Ł., *In vitro*, Kraków 2009.
- Valverde C., *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. Ostrowski, Poznań 1998.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Kraków 1962.

5. Współzależność osoby i społeczeństwa

Ze społecznej natury człowieka wynika, że istnieje wzajemna zależność pomiędzy rozwojem osoby ludzkiej i stanem, w jakim znajduje się społeczeństwo, do którego człowiek ten należy. Niniejsze rozważania warto rozpocząć od refleksji ogólnej, wprowadzającej w zagadnienie ludzkiej społeczności.

5.1. Natura społeczności

56

W języku potocznym pojęcie społeczności jest wieloznaczne. Wydaje się, że jej najbardziej klarowne ujęcie znajduje się w filozofii społecznej św. Tomasza z Akwinu. Rozróżnił on trzy rodzaje „społeczności”: *multitudo* – przypadkową zbiorowość ludzką, *communitas* – wspólnotę ludzi zjednoczonych dla określonego celu, i *societas* – społeczność we właściwym tego słowa znaczeniu. Wedle Akwinaty społeczność (*societas*) to zjednoczenie ludzi dla wspólnego działania, odznaczające się celowością i pewnym porządkiem (organicznością i hierarchicznością). Celem każdej społeczności jest dobro wspólne (*bonum commune*). Nie jest ono tylko celem, ale także przyczyną formalną powstania każdej społeczności. Jeśli już mowa o celu, to w myśli Tomaszowej dobro wspólne jest celem głównym, najbardziej podstawowym, obok niego zaś istnieje jeszcze cel specyficzny, którym jest pokój społeczny, czyli uporządkowana zgoda (*concordia ordinata*).

Wedle św. Tomasza zatem istotną cechą społeczności jest dążenie do wspólnego celu poprzez działanie. Nie chodzi tu o samą intencję, wspólne umiłowanie jakiegoś dobra, ale także o czynny stosunek do tego dobra, wysiłek mający na celu jego osiągnięcie. Oznacza to, że społeczność tworzy się tylko na skutek aktywności należących do niej osób. Owocne skierowanie ich woli ku wspólnemu celowi nie może nastąpić bez zaangażowania osobowego, a więc takiego, które obej-

muje całego człowieka, także jego sferę duchową i uczuciową. Dlatego u św. Tomasza, podobnie jak wcześniej u św. Augustyna, treścią więzi społecznej jest miłość.

Współczesna socjologia interpretuje pojęcie społeczności na dwa sposoby. Jednym z nich jest ujęcie sumaryczne. Społeczność to zbiór wszystkich społecznych (socjalnych) zjawisk jednostkowych, a więc wszystkich relacji społecznych i grup, ich norm i instytucji. Tego rodzaju pojęcie budzi jednak wiele zastrzeżeń z uwagi na swoją sztuczność. Dlatego socjologia wprowadza drugi sposób interpretacji, traktując pojęcie społeczności nieco szerzej. W tym rozumieniu jest ona koniecznym kręgiem czy „horyzontem” (oznaczającym także realne związki), w którym mieści się wszelka myśl socjologiczna. Jednak pomimo tej ogromnej staranności terminologicznej socjologia nie jest w stanie ogarnąć społeczności przedmiotowo. Innymi słowy, społeczność nie jest całkowicie uchwytnym przedmiotem socjologii. Nic więc dziwnego, że punktem wyjścia dla rozważań socjologicznych nad społecznością są założenia filozoficzne.

Warto zatrzymać się na chwilę przy ujęciu personalistycznym. Nie tyle chodzi tu o problem istoty społeczności, ile o to, by odpowiedzieć na pytanie: czym jest to, co społeczne, w odniesieniu do osób? Personalizm chrześcijański odpowiada, że jest to realna i skuteczna relacja (*relatio realis*) pomiędzy osobami. Odpowiedź tę w pewnym sensie można rozciągnąć także na pojęcie społeczeństwa, które jest już terminem typowo socjologicznym, choć także definiowanym niejednoznacznie.

Dla ścisłości wypada zaznaczyć, iż w odróżnieniu od społeczności (bliskiej znaczeniowo grupie społecznej) „społeczeństwo” to podstawowe pojęcie socjologiczne, którym tradycyjnie określa się dużą zbiorowość społeczną, zamieszkującą dane terytorium, posiadającą wspólną kulturę, wspólną tożsamość oraz sieć wzajemnych stosunków społecznych. Ponadto społeczeństwo ma własne instytucje pozwalające mu na funkcjonowanie oraz formę organizacyjną w postaci państwa, narodu czy plemienia. Termin ten jednak w mowie potocznej często stosowany jest dość swobodnie. Dlatego spojrzenie filozoficzne na społeczeństwo wydaje się bardzo cenne, gdyż wprowadza niezbędną dyscyplinę terminologiczną, którą z powodzeniem można zastosować nie tylko w refleksji socjologicznej.

Na gruncie filozofii społecznej nie sposób nie zauważyć formuły Mieczysława Krąpca (1921–2008), dominikanina, współtwórcy lubelskiej szkoły filozoficznej, który określił społeczeństwo mianem „zespołu

zorganizowanych międzyludzkich relacji”¹. Wyjaśniając to lapidarne określenie, stwierdził on, iż „społeczeństwo jest zbiorem – więzią kategoryalnych relacji wiążących ludzkie osoby tak, by mogły one aktualizować swe osobowe potencjalności celem spełnienia się dobra wspólnego każdej ludzkiej osoby”².

Jak łatwo zauważyć, powyższa formuła ma charakter wybitnie personalistyczny. Odwołując się do kategorii dobra wspólnego, zgodnie zresztą z tradycyjnym ujęciem tomistycznym, wskazuje zarazem na dobro wspólne każdej odrębnej osoby. Autor tej definicji niejako chciał w ten sposób przypomnieć, że wartość dobra wspólnego w pierwszej kolejności przysługuje człowiekowi jako konkretnej osobie ludzkiej, a dopiero wtórnie należy do całej społeczności.

Jeśli mowa o człowieku, który należy do określonej społeczności, nie sposób pominąć poszczególnych aspektów tej przynależności. Społeczność bowiem z natury swej uwikłana jest w politykę, gospodarkę i kulturę. W świecie współczesnym polityka zdaje się mieć znaczenie dominujące. Dzięki tej pozycji usiłuje widzieć w człowieku wyłącznie byt polityczny, co nie pozostaje bez wpływu na cywilizacyjny status człowieka jako osoby. Warto więc temu zagadnieniu poświęcić nieco uwagi.

58

5.2. Człowiek w polityce

Jeśli przez politykę rozumie się „roztropną (racjonalną) troskę o dobro wspólne”³, której ostatecznym uzasadnieniem jest dobro osobowe każdego człowieka, to bez wątpienia trzeba przyjąć założenie, że dobro wspólne może być osiągnięte tylko we współdziałaniu, w uczestnictwie społecznym. Istnieją takie czynności w życiu człowieka, które może on podjąć tylko wraz z innymi ludźmi, gdyż mają one naturę społeczną. Bez współdziałania z nimi człowiek, pomimo swej niepowtarzalnej odrębności, nie mógłby osiągnąć swojego osobowego dobra.

Owo współdziałanie musi być jednak odpowiednio zorganizowane, gdyż z natury swej jest bardzo skomplikowane. Dotyczy przecież wielu

¹ M. A. Krąpiec, *O ludzką politykę!*, Katowice 1995, s. 23.

² Tamże, s. 100.

³ Jan Paweł II, enc. *Laborem exercens*, 20.

osób o różnych charakterach, zdolnościach, poglądach. Temu celowi służy właśnie polityka jako środek o szczególnym walorze i randze społecznej. Jej sens wyraża przywołana powyżej definicja, którą w duchu myśli tomistycznej można by rozwinąć, odsłaniając jej wymiar personalistyczny. Otóż polityka w tym ujęciu to podejmowane wspólnie działania poszczególnych osób ludzkich, dzięki czemu możliwe jest dążenie do realizacji dobra wspólnego (niepodzielnego dobra publicznego), wymagającego zgodnego wysiłku całej społeczności. Każde zaś działanie realizujące jakieś autentyczne dobro musi być oparte na odpowiedniej sprawności moralnej. W szczególności musi dochodzić do głosu cnota roztropności.

Tak więc społeczność, w szczególności społeczność polityczna, nie jest substancją, samoistną jednością czy ponadosobowym kolektywem. Jak słusznie zauważył Bernhard Sutor,

składa się ona z wielorakich relacji, w jakie wchodzi i jakie kształtują poszczególne osoby. Relacje te oraz ich kształt są jednakże historycznie i kulturowo zaprogramowane poprzez tradycję przyjmowaną jako zobiektywizowana treść. Żywe odniesienia pomiędzy osobami stały się strukturą, różnice w poszczególnych postawach nabrały trwałego kształtu, reguły stały się zwyczajem, normą wiążącą dla kolejnej generacji, wreszcie instytucją, która domaga się uznania i przyjęcia⁴.

W tym miejscu należy podkreślić, że to zobiektywizowane kulturowo dziedzictwo nie jest dane z natury, lecz ma charakter historyczny. Zostało przekazane przez ludzi kształtujących swoje życie z myślą o przyszłych pokoleniach. Jest to dziedzictwo podatne na zmiany i narażone na zniszczenie. W ścisłym etycznie sensie odpowiedzialność za nie ponoszą zawsze poszczególne osoby, a nie społeczność jako taka.

Jakże trafna pod tym względem jest uwaga papieża Jana XXIII, wedle którego

we wszelkiej społeczności politycznej człowiek powinien przede wszystkim z własnej inicjatywy i wyboru zachowywać prawa, wypełniać obowiązki i współdziałać z innymi w rozmaitych pracach i dziełach [...], a nie – jak

⁴ B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, tłum. A. Marcol, Warszawa 1994, s. 34.

to czasem bywa – pod przymusem lub za namową z zewnątrz. Jeśli bowiem jakaś społeczność ludzka opiera się tylko na przemocy, to nie ma ona w sobie żadnych cech ludzkich⁵.

Chodzi tu wszakże o uznanie personalnego ducha (charakteru) społeczności.

Określając zatem społeczność jako realny stosunek między osobami, od razu można zauważyć, że definicja ta odnosi się do wszystkich grup społecznych, wspólnot, zbiorowości małych i wielkich, rodziny, grupy koleżeńskiej, zakładu pracy, stronnictwa politycznego, gminy czy państwa. O wszystkich tych strukturach, które pod wieloma względami różnią się między sobą, można powiedzieć, że są jednościami relacyjnymi, mającymi swój specyficzny sens lub cel; że istnieją one na skutek porozumienia swych członków w dążeniu do wspólnego celu; i że są to jedności porządkowe, które potrzebują autorytetu.

Owa relacyjna jedność między osobami nie jest rzeczywistością oderwaną od poszczególnych osób. Jej realność i skuteczność ma swoją podstawę w związkach osób i zależy od jakości tych związków. Dotyczy to zarówno instytucji społecznych (dobrowolnych), jak i koniecznych (naturalnych), takich jak rodzina czy państwo. Wszystkie struktury społeczne, polityczne, będące wyrazem i rezultatem personalnych relacji, mają charakter intencjonalny. Ich sens i cel musi być pożądanym jako dobro wspólne. Każda społeczność polityczna istnieje w szczególności dla dobra wspólnego. W nim znajduje swoje pełne uzasadnienie i sens. Ono też stanowi podstawę właściwego dla niej prawa.

W rozważaniach nad polityką w kontekście tajemnicy człowieka, jego osobowego dobra, nie wystarczą same ujęcia socjologiczne. Musi to być namysł interdyscyplinarny. Z pomocą niewątpliwie przychodzą filozofia i teologia. Pod tym względem wiele cennego światła rzuca chociażby konstytucja soborowa *Gaudium et spes*, która społeczność polityczną traktuje jako społeczność naturalną, a więc mającą swoje źródło w naturze człowieka. Sobór Watykański II uzasadnił to tym, że człowiek, przychodząc na świat, staje się członkiem określonej społeczności politycznej niezależnie od swojej woli. Następuje to poprzez społeczność rodzinną, która jest społecznością pierwszą i podstawową.

⁵ Jan XXIII, enc. *Pacem in terris*, 34.

Czesław Strzeszewski, jeden z pionierów katolickiej nauki społecznej na gruncie polskim, wyraził tę myśl jeszcze prościej. Stwierdził mianowicie, że istnienia społeczności politycznej domaga się prawo naturalne. A skoro tak, to życie w społeczności politycznej, życie polityczne jest nakazem Bożym. Innymi słowy, angażowanie się w politykę każdej osoby ludzkiej jest obowiązkiem naturalnym o charakterze moralnym. W szczególności obowiązkiem chrześcijanina jest uczestnictwo w poszukiwaniu i organizowaniu najlepszych form życia politycznego.

5.3. Soborowa wizja wspólnoty

Refleksja Soboru Watykańskiego II nad miejscem człowieka w społeczności wskazuje na współzależność osoby ludzkiej i społeczeństwa. Teologicznym uzasadnieniem tej współzależności jest wspólnotowy charakter powołania człowieka. Zgodnie ze zbawczym planem Boga wszyscy ludzie – jak stwierdza jeden z dokumentów soborowych – tworzą jedną rodzinę, w której zasadą, podmiotem i celem jakichkolwiek instytucji społecznych powinna być osoba ludzka, zwłaszcza że z natury swej potrzebuje ona życia społecznego.

Nie sposób nie pochylić się nad kościelną analizą człowieka żyjącego w społeczności; analizą, która stanowi także diagnozę kondycji moralnej tej społeczności, immanentnie wskazującej na obowiązki i zadania. Wydaje się, iż w tym miejscu dobrze będzie posłużyć się fragmentami konstytucji soborowej *Gaudium et spes*:

Ponieważ życie społeczne nie jest dla człowieka czymś przychodzącym z zewnątrz, rozwija on wszystkie swoje uzdolnienia i może odpowiedzieć na swoje powołanie przez spotkania z innymi, przez wzajemne słuźenie i dialog z braćmi.

Spośród więzów społecznych, które są konieczne do doskonalenia człowieka, jedne, takie jak rodzina i wspólnota polityczna, odpowiadają bardziej bezpośrednio jego najgłębszej naturze; inne natomiast pochodzą z jego wolnej woli. W naszej epoce z różnych powodów mnożą się z dnia na dzień wzajemne więzi i uzależnienia, w wyniku czego powstają różne zrzeszenia oraz instytucje o charakterze publicznym czy prywatnym. Fakt ten, zwany socjalizacją, jakkolwiek nie jest wolny od niebezpieczeństw, to jednak przynosi liczne korzyści dla umocnienia i rozwinięcia przymiotów osoby ludzkiej i dla ochrony jej praw.

Nawet jeśli osoby ludzkie wiele zawdzięczają życiu społecznemu w wypełnianiu swego powołania, również religijnego, nie można jednak zaprzeczyć, że ludzie są często odciągani od dobrego, a popychani ku złemu przez warunki społeczne, w których żyją i w które wrośnieli są od dziecka. Jest rzeczą pewną, że zaburzenia występujące tak często w porządku społecznym pochodzą częściowo z samego napięcia właściwego formom gospodarczym, politycznym i społecznym. Głębsze jednak ich źródło leży w pysze ludzkiej i egoizmie, które również zatrują klimat społeczny. Tam zaś, gdzie porządek rzeczy jest skażony przez następstwa grzechu, człowiek od urodzenia skłonny do złego znajduje nowe pobudki do grzechu, których nie można przewyciężyć bez uporczywych wysiłków wspieranych łaską (nr 25).

Przesłanie Soboru charakteryzuje głęboki antropocentryzm. Autorzy przywołanego dokumentu, stojąc na gruncie personalizmu chrześcijańskiego, wszystko, co jest na ziemi, starali się odnieść do człowieka jako centrum i szczytu wszelkiego istnienia. W tej perspektywie osoba ludzka powinna być podmiotem i celem wszelkich działań państwa, społeczeństwa, każdej ludzkiej wspólnoty oraz wszelkich instytucji społecznych. Wobec tego Sobór Watykański II zaapelował do wszystkich ludzi dobrej woli, państw i struktur społecznych o tworzenie takich form życia społecznego, które mogłyby służyć w pierwszym rzędzie człowiekowi, z poszanowaniem jego godności osobowej i praw.

W omawianej konstytucji widnieją słowa, wedle których konieczność życia społecznego (w ramach wspólnot) przynagla poszczególnych ludzi do solidarnej troski o dobro wspólne. Oto odnośny fragment tego dokumentu:

Z coraz ściślejszej zależności wzajemnej, z każdym dniem ogarniającej powoli cały świat wynika, że dobro wspólne – czyli suma warunków życia społecznego, jakie bądź zrzeszeniom, bądź poszczególnym członkom społeczeństwa pozwalają osiągać pełniej i łatwiej własną doskonałość – staje się dziś coraz bardziej powszechne i pociąga za sobą prawa i obowiązki, dotyczące całego rodzaju ludzkiego. Każda grupa społeczna musi uwzględnić potrzeby i słuszne dążenia innych grup, co więcej, dobro wspólne całej rodziny ludzkiej.

Równocześnie rośnie świadomość niezwykłej godności, jaka przysługuje osobie ludzkiej, która przerasta wszystkie rzeczy, i której prawa oraz obowiązki mają charakter powszechny i nienaruszalny. Należy zatem udostępnić człowiekowi to wszystko, czego potrzebuje do prowadzenia życia praw-

dziwie ludzkiego, jak wyżywienie, odzież, mieszkanie, prawo do swobodnego wyboru stanu i do założenia rodziny, do wychowania i pracy, do dobrej sławy i szacunku, do odpowiedniej informacji i do postępowania według słusznej normy własnego sumienia, do ochrony życia prywatnego oraz do sprawiedliwej wolności także w dziedzinie religijnej.

Porządek społeczny i jego rozwój powinien więc być nieustannie kierowany na dobro osób, gdyż porządek rzeczy winien być podporządkowany hierarchii osób, a nie na odwrót. [...] Porządek ów stale trzeba rozwijać, opierać na prawdzie, budować w sprawiedliwości, ożywiać miłością; w wolności zaś winien znajdować coraz bardziej ludzką równowagę. Żeby tego dokonać, należy przeprowadzić odnowę sposobu myślenia i głębokie zmiany społeczne (nr 26).

Nietrudno zauważyć, że konstytucja *Gaudium et spes* jest wielkim apelem o to, by świat stał się „bardziej ludzki”. Realizacja tego celu zakłada na pierwszym miejscu absolutny szacunek dla osoby ludzkiej. Pod tym względem ważne jest również uznanie zasadniczej równości wszystkich ludzi, co w znacznej mierze warunkuje „sprawiedliwy sposób życia”, a więc służy sprawiedliwości społecznej. Sprawiedliwy sposób życia domaga się wyjścia poza etykę indywidualistyczną, by można było troszczyć się odpowiedzialnie o dobro wspólne i realnie uczestniczyć w jego tworzeniu i rozwijaniu.

Wedle Soboru wzajemną relację osoba – społeczeństwo winien przenikać duch solidarności, która jest cnotą i jednocześnie zasadą społeczną bliską miłości społecznej. Tak pojmowana i przeżywana solidarność ma charakter na wskroś duchowy, nadprzyrodzony. Powinna nieustannie wzrastać aż do dnia, w którym się wypełni. Wówczas ludzie, stanowiąc prawdziwą wspólnotę ukochaną przez Boga, będą chwalić Go w sposób doskonały. Oto perspektywa ludzkiej wspólnoty, w którą wpisana jest tajemnica człowieka jako osoby!

Bibliografia

Chudy W., *Osoba ludzka w społeczeństwie*, [w:] *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego*, red. S. Fel, J. Kupny, Katowice 2007, s. 31–56.

Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, 11 IV 1963.

Klose A., *Katolicka nauka społeczna w zarysie*, tłum. Z. Kowalska, Tarnów 1995.

Krąpiec M. A., *O ludzką politykę!*, Katowice 1995.

Mazur J., *Katolicka nauka społeczna (skrypt dla studentów teologii)*, Kraków 1992.

Podrez E., *Etyka i polityka a sens ludzkiej egzystencji (pytania otwarte)*, [w:] *Etyka i polityka*, red. D. Probuca, Kraków 2005, s. 69–79.

Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, Poznań 2002 (także: Poznań [1967]).

Strzeszewski Cz., *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 2003.

Sutor B., *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, tłum. A. Marcol, Warszawa 1994.

Turowski J., *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, Lublin 1994.

6. Personalizm Jana Pawła II

W ramach rozważań dotyczących człowieka – bytu społecznego czy politycznego, którego istnienie jako osoby postrzegane jest w kontekście relacyjności względem innych osób – nie sposób pominąć refleksji Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Jego personalizm bazuje na koncepcji osoby, która w sposób dojrzały została ukazana w dziele *Osoba i czyn*, wydanym po raz pierwszy w 1969 roku. Analiza jego przemyśleń domaga się wszakże uświadomienia sobie ich powiązań z zaznaczającymi się trendami na gruncie filozofii i teologii, stanowiącymi niemałą inspirację dla poszukiwań przyszłego papieża.

6.1. Pod urokiem koryfeuszy personalizmu

65

Warto zwrócić uwagę na fakt, że Karol Wojtyła w swoim traktacie *Osoba i czyn* nawiązał do lansowanych wcześniej nurtów personalizmu. Przede wszystkim nie był mu obcy personalizm społeczny (społeczno-polityczny) francuskiego filozofa Emmanuela Mouniera, metafizyczny personalizm Jacquesa Maritaina i personalizm konkretny Gabriela Marcela. Ponadto nawiązał do personalistów niekatolickich. Wśród nich na szczególne wyróżnienie zasługują: protestancki filozof i teolog Paul Ricoeur (1913–2005), żydowski myśliciel Martin Buber (1878–1965) i francuski filozof żydowskiego pochodzenia Emmanuel Levinas (1906–1995).

O personalizmie Mouniera i Maritaina była już mowa, zaś przemyśleniom Marcela będzie poświęcony oddzielny rozdział. Zanim zaprezentowany zostanie personalizm Jana Pawła II wypada jeszcze, choćby pokrótce, scharakteryzować pozostałych myślicieli.

Paul Ricoeur wykładał na uniwersytecie w Strasburgu, a następnie na Sorbonie w Paryżu oraz w Nanterre pod Paryżem. Z czasem zabiegało o niego wiele uczelni europejskich i amerykańskich. I tak, wykładał na uniwersytetach w Chicago, Yale, Montrealu, Louvain i Genewie. Kierował pracami Centre d'Études Phénoménologiques et Herméneutiques (Centrum Studiów Fenomenologicznych i Hermeneutycznych)

w Paryżu. Hermeneutykę uważał bowiem za metodę „czytania” dzieł ludzkich, której celem jest „lepiej zrozumieć autora, niż on sam siebie rozumiał”. Zajmował się również teorią dyskursu (mowy) oraz teorią interpretacji tekstu. Ponadto jako filozof interesował się egzystencjalizmem, który uprawiał Gabriel Marcel.

Ricoeur jest nie tylko autorem dzieł ściśle filozoficznych i teologicznych, podejmował także tematy związane z polityką. Mimo że wyznawał protestantyzm, sympatyzował z ruchem socjalistycznym, co też nie przeszkadzało mu być zdeklarowanym pacyfistą i przeciwnikiem totalitaryzmu.

Martin Buber urodził się w ortodoksyjnej rodzinie żydowskiej w Wiedniu, ale dzieciństwo w większości spędził u swojego dziadka we Lwowie, gdzie poznał także język polski. Znał czternaście języków, które ułatwiały mu poznawanie kultury europejskiej i filozofii. Silny wpływ na jego poglądy wywarł właśnie dziadek, Salomon Buber, rozmilowany w literaturze rabinicznej i midraszach; nie bez znaczenia była także lektura pism takich filozofów, jak Immanuel Kant, Søren Kierkegaard czy Friedrich Nietzsche. Studiując w Wiedniu, między innymi filozofię, Buber przez pewien czas był zaangażowany w ruch syjonistyczny. Podjął także badania nad ruchu chasydzkim, który uznał za źródło kulturowej odnowy judaizmu. Z czasem poświęcił się wyłącznie twórczości badawczej i pisarskiej. Podczas I wojny światowej zamieszkał w Berlinie, gdzie przyczynił się do powstania Żydowskiego Komitetu Narodowego, którego celem było niesienie pomocy Żydom z Europy Wschodniej.

W 1930 roku został profesorem honorowym na Uniwersytecie we Frankfurcie, ale gdy naziści doszli do władzy, zrezygnował z tego stanowiska. W 1938 roku wyjechał z Trzeciej Rzeszy do Brytyjskiego Mandatu Palestyny, gdzie podjął pracę na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie. Wykładał filozofię społeczną i socjologię kultury.

Jak już wspomniano, Buber był badaczem chasydyzmu i ten właśnie nurt religijno-filozoficzny ukształtował sposób jego myślenia. Trzeba bowiem pamiętać, że chasydzi prowadzili dialog z Bogiem, którego obecność dostrzegali w Jego emanacjach. Każdą rzecz, każde działanie łączyli z chwałą Bożą, a wspólnotę budowali na indywidualizmie poszczególnych jednostek. Dlatego przemyślenia Bubera są nasycone antropocentryzmem.

Filozofia Bubera ma wymiar optymistyczny – przez prostotę, pokorę, radość, zaangażowanie człowiek jest w stanie „zbliżyć” Boga do świata. Przekonanie to odzwierciedla jego najsłynniejszy esej *Ja i Ty*

(niem. *Ich und Du*), który napisał w 1923 roku. Przedstawił w nim zasady filozofii dialogu. Wedle Bubera wszelkie prawdziwe życie jest spotkaniem; ludzkie „ja” zawsze jest zwrócone ku czemuś. Kryzys tej relacji jest kryzysem człowieka. Albowiem człowiek jako osoba, czyli duch i podmiot, wchodzi z rzeczywistością w relację monologową: „ja – ono” (odnoszącą się przede wszystkim do rzeczy) oraz dialogową: „ja – ty” (odnoszącą się do człowieka) i „ja – Ty” (odnoszącą się do Boga). Relacja „ja – ty” zakłada świadomą osobę, potencjalność człowieka, realizację dobra, uznanie partnera dialogu, świadomość obcowania z drugim człowiekiem, dziełem Stwórcy. Problem polega na tym, że ludzie – zamiast wchodzić w dialog – monologują albo stwarzają pozory dialogu. Czynią tak, gdyż boją się „odsłonić”. Punktem odniesienia dla wszystkich relacji „ja – ty” jest relacja z Bogiem: „ja – Ty”. Zdaniem Bubera w każdym „ty” człowiek zwraca się ku „Ty” wiecznemu, albowiem sens „ty” może się wypełnić dopiero w momencie odnalezienia nieskończonego „Ty”.

Wydaje się, że przywołane okrucy myśli Bubera wystarczająco wskazują na doniosłość jego filozofii dialogu. Niemal powszechnie uważany jest on zresztą za współtwórcę owego nurtu filozofii, do którego nie bez głębokich racji nawiązał Karol Wojtyła.

Emmanuel Levinas był uczniem Husserla. W początkowym okresie swojego zainteresowania filozofią częściowo podzielał poglądy Heideggera, wobec którego z czasem stał się krytyczny z uwagi na jego sympatyzowanie z antysemickim hitleryzmem. Odwołując się w swych rozważaniach do judaizmu i myśli rabinicznej, na przełomie lat 50. i 60. XX stulecia zaczął tworzyć własny projekt filozofii, kwestionujący całą dotychczasową filozofię zachodnią. Europejskiej tradycji filozoficznej zarzucił przyjmowanie wizji jednorodnego świata, w którym wielość i różnorodność poświęca się na rzecz całości, co z kolei może prowadzić do powstawania groźnych totalitaryzmów.

Levinas pragnął przekroczyć granicę akceptowanej i etycznie neutralnej idei ontologii, czemu dał wyraz w opublikowanej w 1961 roku książce *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności* (fr. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*). Pod wpływem Franza Rosenzweiga i Martina Bubera usiłował zespolić metafizykę z etyką, uznając za doświadczenie podstawowe spotkanie „twarz w twarz” z innym człowiekiem (tzw. epifania twarzy). Spotkanie takie, wedle Levinasa, wyrzyna jednostkę z kręgu jej własnego „ja”, kierując ją ku Transcendencji i, ostatecznie, buduje więź z Bogiem.

W swych rozważaniach o człowieku jako podmiocie Levinas wyszedł od relacji, którą uznał za fundamentalną, mianowicie relacji między bytem a byciem. Jest ona wcześniejsza niż relacja człowiek – świat. Człowiek zdaniem Levinasa nie jest w stanie uciec od swojego bycia, które niejako nad nim ciąży. Na tej płaszczyźnie rozgrywa się w człowieku dramat i cierpienie.

Całość dorobku intelektualnego Levinasa, przez długie lata wykładającego na paryskiej Sorbonie, czyni zeń jednego z najwybitniejszych myślicieli XX wieku, który – jak się okazuje – wywarł wpływ także na personalistyczną myśl Karola Wojtyły.

6.2. Personalizm Karola Wojtyły

Mając na uwadze najważniejsze idee, które w pewnym stopniu stały się inspiracją dla autora *Osoby i czynu*, trzeba wyraźnie zaznaczyć, że podstawę jego przemyśleń na temat człowieka stanowią tomizm i fenomenologia. Ks. Karol Wojtyła w analizie człowieka jako osoby połączył fenomenologiczny opis z metafizyczną refleksją. Jako etyk interesował się przede wszystkim doświadczeniem moralnym człowieka, a więc jego przeżywaniem dobra lub zła moralnego.

Karol Wojtyła podjął rozważania na temat personalizmu, wychodząc od głębokiego i mistyczno-religijnego ujęcia fenomenu osoby ludzkiej. W koncepcji osoby opowiedział się za syntezą substancjalności i relacyjności, a więc za „relacją substancjonalną”, co oznacza, że osoba jest substancją i zarazem relacją. Podkreślał absolutną tajemnicę istnienia, które stanowi element konstytutywny osoby jako takiej. Jego zdaniem osoba jest równocześnie bytem substancjalnym, istniejącym w sobie, oraz najdoskonalszym aktem bytu – istnieniem (*esse*). Jednakże osoba to nie tylko indywidualna substancja, ale przede wszystkim „ktoś”.

W dziele *Miłość i odpowiedzialność*, wydanym po raz pierwszy już w 1960 roku, widnieje konstatacja, że człowiek jest przedmiotowo „kims” i to go wyodrębnia spośród reszty bytów widzialnego świata, które przedmiotowo są zawsze tylko „czymś”. Albowiem człowiek jest „kims” w sensie ontycznym z natury, bez względu na czyny, jakich jest sprawcą, natomiast „kims” w sensie moralnym staje się poprzez świadome działanie, czyli spełnianie konkretnych czynów, które stanowią formę uzewnętrznienia osoby.

Ponieważ człowiek z natury swej jest bytem osobowym, również każdy ludzki czyn ma wymiar osobowy. Dlaczego? Wojtyła wyjaśnił to stwierdzając, że w czynie osoba aktualizuje samą siebie, to znaczy podejmuje zadanie samo-posiadania i samo-panowania. Dla obecnych rozważań skupionych na analizie miejsca człowieka w społeczeństwie, a więc na jego relacji z innymi ludźmi, owa aktualizacja jest ważna, gdyż świadomy i wolny czyn osoby ludzkiej umożliwia odpowiedzialne uczestnictwo w życiu społecznym.

W tym kontekście Karol Wojtyła podkreślił, że warunkiem właściwego funkcjonowania społeczności jest respekt dla osoby ludzkiej. Na czym jednak ten respekt polega? Autor dzieła *Osoba i czyn* wyjaśnił, że każdy człowiek posiada naturalną godność o charakterze bytowym i aksjologicznym. Chodzi o respekt dla tej właśnie godności. Oznacza to, że człowiekowi jako istocie cielesno-duchowej, będącej bytem podmiotowym, należna jest afirmacja dla niej samej.

Wedle Wojtyły autentyczną społecznością jest wspólnota osób, gdyż tego rodzaju społeczność najbardziej respektuje wymiar osobowy człowieka. Ale czym jest wspólnota osób? Dzięki wyjaśnieniu autora wspomnianego powyżej dzieła można się dowiedzieć, że tworzywem wspólnoty osób nie jest członkostwo, czyli bycie razem określonej liczby ludzi, lecz uczestnictwo. Taka wspólnota wyrasta na fundamencie dobra wspólnego, które będąc celem społeczności, niejako zapewnia personalistyczną wartość działania ludzkiego. Albowiem, jak już wspomniano, w działaniu (czynie) osoba ludzka sama siebie aktualizuje.

Wojtyła wyodrębnił dwie formy wspólnoty. Jedną z nich tworzy interpersonalna relacja typu „ja – ty”, drugą formę zaś tworzy większa społeczność typu „my”. Autor w tym kontekście wyraził znaczenie społecznej zasady pomocniczości (subsydiarności), która polega na tym, że społeczność większa nie powinna zawieszać ani wyręczać społeczności mniejszych, a tym bardziej pojedynczych osób, w ich naturalnych funkcjach. Jej zadaniem jest pomagać im w tym, z czym same o własnych siłach nie potrafią sobie poradzić. Innymi słowy, społeczność „my” nie powinna niszczyć czy pomniejszać indywidualnego „ja”. Jeśli taka sytuacja ma miejsce, to wówczas dochodzi do alienacji życia społecznego.

Odwołując się do kategorii wspólnoty i uczestnictwa, Karol Wojtyła podkreślił obok zasady pomocniczości inne ważne idee, takie chociażby, jak dobro wspólne, solidarność czy miłość człowieka jako bliźniego, w których to wartościach widział również zasady społeczne.

Konkludując, można lapidarnie stwierdzić, że dla Karola Wojtyły człowiek-osoba, to przede wszystkim konkretna substancja, czyli zindywidualizowana natura, to „ktoś”, byt jedyny i niepowtarzalny, który można określić jako *suppositum* osobowe, czyli podmiot tak istnienia, jak i działania, będący ciałem i duszą.

6.3. Człowiek w nauczaniu Jana Pawła II

Filozoficzna koncepcja człowieka, którą zaprezentował Karol Wojtyła, znalazła swoją pogłębioną postać w jego myśli teologicznej, kiedy występował już jako papież Jan Paweł II. Pod tym względem ważne miejsce zajmuje encyklika *Redemptor hominis*. Punktem wyjścia myśli antropologicznej Jana Pawła II jest kategoria doświadczenia, poprzez które człowiek ujawnia się jako osoba, ujawnia siebie jako podmiot i równocześnie przedmiot tegoż doświadczenia. Transcendencja wskazująca na wymiar duchowy człowieka umożliwia jego integralność i tożsamość jako bytu podmiotowego. Duchowość stanowi o jedności osobowej i bytowej człowieka, co pozwala dojrzeć w człowieku bytową złożoność duszy i ciała.

70

W refleksji Jana Pawła II osoba ludzka ujmowana jest jako byt o materialno-duchowej strukturze. Doświadczenie zdaje się wskazywać na to, że tak jak nie można oderwać osoby od duchowości, tak też niepodobna odłączyć duchowości od osoby. W doświadczeniu czynu osoba odkrywa swoje „ja” jako podstawę, źródło i podmiot (*suppositum*) działania. Ludzkie doświadczenie czynu stoi u podstaw całościowej wiedzy o człowieku. Czyn bowiem jest rzeczywistością, poprzez którą najpełniej wyraża się osoba ludzka, stanowiąca podmiot i sprawcę działania moralnego.

W myśli papieskiej byt osobowy ukazany został jako wartość – dobro, dla którego jedynym pełnym odniesieniem jest miłość. Dlatego najważniejszą relacją dla ludzkiej struktury osobowej jest relacja miłości, rozumiana jako afirmacja jej wartości, wszak człowiek jest „bytem relacyjnym”, czyli pozostającym w ścisłej relacji z innymi ludźmi jako osobami.

Refleksje filozoficzne Jana Pawła II znajdują swoje pełne wyjaśnienie i duchowe uzasadnienie dopiero na gruncie wiary chrześcijańskiej. Wystarczy uważnie wczytać się w niektóre fragmenty encykliki *Redemptor hominis*. Papież zawarł w niej chociażby takie oto słowa:

Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mia-

nowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego Miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie. [...] Albowiem On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem (nr 8).

Passus powyższy został wprawdzie zaczerpnięty z konstytucji soborowej *Gaudium et spes* (nr 22), ale w pełni zdaje się wyrażać antropologiczną myśl samego papieża.

Jan Paweł II, odnosząc się do tajemnicy odkupienia człowieka, umieścił w encyklice następujące słowa:

Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. I dlatego właśnie Chrystus-Odkupiciel, jak to już zostało powiedziane, „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi” [...]. Człowiek odnajduje w [Chrystusie] swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo! [...]. Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie „przyswoić”, zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć [...]. Odkupienie, które przyszło przez Krzyż, nadało człowiekowi ostateczną godność i sens istnienia w świecie, sens w znacznej mierze zagubiony przez grzech (nr 10).

Dla Jana Pawła II nadprzyrodzony status człowieka, który streszcza się w tajemnicy odkupienia, stanowi decydujące wyzwanie dla Kościoła w ostatecznym postrzeganiu swojej misji. Jest ona na wskroś „personalistyczna”. Świadczy o tym kolejny fragment cytowanej encykliki:

Kościół nie może odstąpić człowieka, którego „los” – to znaczy wybranie i powołanie, narodziny i śmierć, zbawienie lub odrzucenie – w tak ścisły i nierozzerwalny sposób zespolone są z Chrystusem [...]. Każdy człowiek w całej niepowtarzalnej rzeczywistości bytu i działania, świadomości i woli, sumienia i „serca”. Człowiek, który – każdy z osobna (gdyż jest właśnie „osobą”) – ma

swoją własną historię życia, a nade wszystko swoje własne „dzieje duszy”. Człowiek, który zgodnie z wewnętrzną otwartością swego ducha, a zarazem z tyłoma i tak różnymi potrzebami ciała, swej doczesnej egzystencji, te swoje osobowe dzieje pisze zawsze poprzez rozliczne więzi, kontakty, układy, kręgi społeczne, jakie łączą go z innymi ludźmi – i to począwszy już od pierwszej chwili zaistnienia na ziemi, od chwili poczęcia i narodzin. Człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem „wspólnotowego”, i zarazem „społecznego” – w obrębie własnej rodziny, w obrębie tyłu różnych społeczności, środowisk, w obrębie swojego narodu czy ludu (a może jeszcze tylko klanu lub szczepu), w obrębie całej ludzkości – ten *człowiek* jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnice Wcielenia i Odkupienia” (nr 14).

72

Personalizm Karola Wojtyły – papieża Jana Pawła stanowi grunt dla katolickiej nauki społecznej. Pełni rolę kierunku myślowego, który dostarcza konkretnej wizji człowieka i społeczeństwa. Należy do nurtu myślowego, który zwykle określa się jako personalistyczno-aktywistyczny. Znalazł on swoje rozwinięcie nie tylko w przywołanej encyklice *Redemptor hominis*, ale także w całej posłudze pastoralnej papieża. Dla przykładu wystarczy wspomnieć jego encykliki społeczne: *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* i *Centesimus annus*, które stanowią wielkie wołanie o poszanowanie godności człowieka w sferze ekonomii i polityki. W tym miejscu warto jeszcze dodać, że o respekt dla prawdy o człowieku Jan Paweł II upomniał się w encyklice *Veritatis splendor*, zaś w encyklice *Evangelium vitae* stanął w obronie ludzkiego życia, podejmując dramatyczne zmaganie z kulturą śmieci.

Na koniec należy podkreślić, że personalizm w swoim „wewnętrznym” przesłaniu domaga się, by dostrzec w nim zasadę społeczną. Jego treścią jest po prostu uznanie prymatu osoby ludzkiej. Na treść zasady personalistycznej składają się niejako trzy elementy konstytutywne: godność osoby ludzkiej, jej prawa i obowiązki oraz powołanie każdego człowieka do doskonałości osobowej. Nurt myślowy, który reprezentuje personalizm Jana Pawła II, bodaj najbardziej wyraziście skupia się na wspomnianych elementach. Dzięki religijnej perspektywie jasno wskazuje, że zasada personalistyczna ma metafizyczny punkt oparcia w naturze człowieka. Wszakże człowiek został stworzony przez Boga i w Chrystusie powołany do miłości i świętości.

Bibliografia

- Bochenek K., *Personalizm*, [w:] *Filozofia współczesna*, red. L. Gawor, Z. Stachowski, Bydgoszcz 2006, s. 213–234.
- Buber M., *Ja i Ty*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992.
- Buber M., *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1993.
- Burgos J. M., *Personalizm. Autorzy i tematy nowej filozofii*, tłum. K. Koprowski, Warszawa 2010.
- Jan Paweł II, *Encykliki Ojca Świętego bł. Jana Pawła II*, Kraków 2011.
- Kowalczyk S., *Personalizm: podstawy, idee, konsekwencje*, Lublin 2012.
- Levinas E., *Bóg, śmierć i czas*, tłum. J. Margański, Kraków 2008.
- Levinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Ricoeur P., *Miłość i sprawiedliwość*, tłum. M. Drwięga, Kraków 2010.
- Sobór Watykański II, Konstytucja pastoralna *Gaudium et spes*, [w:] Sobór Watykański II. *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 526–606.
- Stachowski Z., *Filozofia wojtyliańska*, [w:] *Filozofia współczesna*, red. L. Gawor, Z. Stachowski, Bydgoszcz 2006, s. 379–399.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Kraków 1962.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

7. Kwestia antropogenezy

Jedną z podstawowych kwestii, którą zajmuje się antropologia, jest kwestia antropogenezy, sprowadzająca się do pytania: jak powstał człowiek? Na to pytanie próbują odpowiedzieć nauki przyrodnicze, ale nie tylko – ten trud podejmują też teologia i oczywiście nauki humanistyczne, na czele z filozofią.

7.1. Antropogeneza biblijna

74

Teologia odwołuje się do danych Objawienia. Biblia przekazuje opis stworzenia człowieka, posługując się formą literacką, która domaga się starannej interpretacji. Księga Rodzaju zawiera dwa opisy wywodzące się z dwóch tradycji: kapłańskiej (młodszej) i jahwistycznej (starszej). Według tradycji kapłańskiej kryjącej w sobie niezwykle bogactwo teologiczne (religijne), Bóg stworzył człowieka mocą swojego słowa. Odnosny tekst biblijny brzmi następująco:

I rzekł Bóg: Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi! Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi. I rzekł Bóg: Oto wam daję wszelką roślinę przynoszącą ziarno po całej ziemi i wszelkie drzewo, którego owoc ma w sobie nasienie: dla was będą one pokarmem (Rdz 1, 26–29).

Autor Księgi Rodzaju wykorzystał ponadto starszy przekaz, tradycję jahwistyczną, która w sposób obrazowy opowiada o stworzeniu człowieka (Rdz 2, 4b–25). Całe dzieło stworzenia jest skomponowane wo-

kół człowieka jako punktu centralnego. Bóg, przedstawiony na podobieństwo garncarza, najpierw stworzył Adama (ulepił go z prochu ziemi i tchnął w niego życie), a następnie z jego żebra ukształtował kobietę. Oto fragmenty tekstu zawierającego ów drugi opis stworzenia człowieka wedle tradycji jahwistycznej:

Gdy Pan Bóg uczynił ziemię i niebo, nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi, ani żadna trawa polna jeszcze nie weszła – bo Pan Bóg nie zsyłał deszczu na ziemię i nie było człowieka, który by uprawiał ziemię [...]. Wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą. A zasadziwszy ogród w Eden na wschodzie, Pan Bóg umieścił tam człowieka, którego ulepił. Na rozkaz Pana Boga wyrosły z gleby wszelkie drzewa miłe z wyglądu i smacznego owocu rodzące oraz drzewo życia w środku tego ogrodu i drzewo poznania dobra i zła (Rdz 2, 4b–9).

Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał. A przy tym Pan Bóg dał człowiekowi taki rozkaz: *Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania, ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz. Potem Pan Bóg rzekł: Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam, uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc.* Ulepiwszy z gleby wszelkie zwierzęta lądowe i wszelkie ptaki powietrzne, Pan Bóg przyprowadził je do mężczyzny, aby przekonać się, jaką on da im nazwę. Każde jednak zwierzę, które określił mężczyzna, otrzymało nazwę „istota żywa”. I tak mężczyzna dał nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom powietrznym i wszelkiemu zwierzęciu polnemu, ale nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny. Wtedy to Pan sprawił, że mężczyzna pogrążył się w głębokim śnie, i gdy spał wyjął jedno z jego żeber, a miejsce to zapełnił ciałem. Po czym Pan Bóg z żebra, które wyjął z mężczyzny, zbudował niewiastę. A gdy ją przyprowadził do mężczyzny, mężczyzna powiedział: *Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała! Ta będzie się zwała niewiastą, bo ta z mężczyzny została wzięta*¹. Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że

¹ Zdanie we współczesnym przekładzie na język polski jest niezrozumiałe. Jednakże tekst oryginalny (hebrajski) odznacza się klarownością, gdyż odwołuje się do gry słów: *isz – iszsa* (mężczyzna – niewiasta). Podobną grę słów można odnaleźć

stają się jednym ciałem. Chociaż mężczyzna i jego żona byli nadzy, nie odczuwali wobec siebie wstydu (Rdz 2, 15–25).

Biblijny opis stworzenia kryje w sobie religijną prawdę, że człowiek i wszechświat mają swe źródło wyłącznie w Bogu. Człowiek, podobnie jak cały świat, został stworzony przez Boga. Ma to znaczenie fundamentalne, ponieważ w tej prawdzie znajduje się odpowiedź na pytania dotyczące pochodzenia człowieka, wzajemnej relacji Boga i człowieka oraz człowieka i świata. Biblia, odpowiadając na pytanie o pochodzenie człowieka, wskazuje jednocześnie na wszechmogącego i miłującego Boga jako drogę i cel ludzkiej egzystencji.

Przywołane wyżej opisy biblijne podkreślają wyjątkowy status człowieka w świecie (wszechświecie). Spośród wszystkich stworzeń tylko człowiek został uczyniony „na obraz i podobieństwo Boże” (por. Rdz 1, 26). Tę wyjątkowość jasno potwierdza opis kapłański, gdy zaznacza, że o ile wszystkie stworzenia były „dobre”, to człowiek był „bardzo dobrym” dziełem Boga (por. Rdz 1, 10. 12. 18. 21. 25. 31). Jeszcze głębszą intuicję pod tym względem zdaje się zawierać opis jahwistyczny. Szczegółnej wymowy nabiera bowiem zdanie: „Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 2, 7). Wskazuje ono na dwojaką naturę człowieka – materialną i duchową. Bóg tworzy (lepi) ciało z prochu ziemi (roli) i udziela mu przez swoje tchnienie ożywiającego ducha (duszy).

Zatem istotna treść cytowanego wyżej tekstu biblijnego polega na podkreśleniu materialno-duchowej natury człowieka. Należy jednak pamiętać, że obrazy „lepienia” i „tchnienia” czy „wdmuchiania” są kategorią literacką, która posłużyła autorowi biblijnemu do wyrażenia prawdy o stworzeniu człowieka przez Boga. Dlatego same obrazy literackie nie dają jeszcze podstawy do wiedzy na temat sposobu stworzenia człowieka. Biblia przekazuje wyłącznie informację o tym, że człowiek został stworzony przez Boga, ale nie zawiera informacji, w jaki sposób został stworzony. Odpowiedź na pytanie o to, „w jaki sposób”, pozostaje domeną nauk szczegółowych, zwłaszcza antropologii przyrodniczej, paleontologii, embriologii czy morfologii porównawczej.

w Wulgacie (przekładzie na język łaciński): *vir* – *virago*. W dawnym tłumaczeniu na język polski ks. Jakub Wujek zastosował słowa: *mąż* i *mężyna* (dziś: *mężowa*).

7.2. Teoria ewolucji

Na wstępie trzeba zaznaczyć, że na razie nauki przyrodnicze nie są w stanie zyskać pewności odnośnie do pochodzenia człowieka. Badania i poszukiwania wciąż trwają. Sam zaś przekaz biblijny dopuszcza możliwość pochodzenia ciała pierwszego człowieka (hebr. *adam*) z materii już istniejącej i ożywionej. W dobie polemik związanych z zagadnieniem ewolucji tego rodzaju przekonanie wyraził między innymi papież Pius XII w encyklice *Humani generis* z 12 sierpnia 1950 roku².

Począwszy od II połowy XIX stulecia, poszukiwania nauk empirycznych koncentrują się na hipotezie słynnego angielskiego przyrodnika Karola Darwina (1809–1882). Jak powszechnie wiadomo, zainicjował on naukę o początkach i rozwoju organizmów żywych, która nazywana jest teorią ewolucji.

Ewolucja (łac. *evolutio* – rozwinięcie, rozwój) oznacza ciągły proces, polegający na stopniowych zmianach cech gatunkowych kolejnych pokoleń poprzez eliminację części osobników z bieżącej populacji. W normalnych warunkach eliminacja ta odbywa się przez dobór naturalny. Zależnie od siły doboru oraz szybkości wymiany pokoleń, po krótszym lub dłuższym czasie powstają tak duże różnice w stosunku do stanu populacji wyjściowej, że można mówić o odrębnych gatunkach.

W 1859 roku Darwin opublikował książkę *O powstawaniu gatunków* (*On the Origin of Species*), w której postawił tezę o pochodzeniu człowieka opartą na teorii ewolucji. Cóż to oznacza? Otóż zdaniem Darwina człowiek jako organizm biologiczny powstał na pewnym etapie dziejów świata na skutek przeobrażeń przyrody (świata zwierzęcego), które opisuje właśnie teoria ewolucji. Dziś panuje niemal powszechna zgoda naukowców, że dobór naturalny, o którym mówił Darwin, jest podstawowym mechanizmem ewolucji, a sam proces ciągłych zmian, z których wyłaniają się nowe jakości, to niepodważalny fakt.

Teza Darwina najpierw wywołała wielkie kontrowersje wśród samych przyrodników i biologów, a także wydawała się sprzeczna z biblijnym pojmowaniem antropogenezy. Dominowało przekonanie, że ewolucji nie da się pogodzić z objawioną prawdą o stworzeniu człowieka przez Boga; prawdą o jego wielkości i wyjątkowości. Było to jed-

² Por. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, t. 1, Poznań 1991, s. 8 (komentarz do Rdz 2, 7).

nak wrażenie, które okazało się zwodniczym uproszczeniem. Zresztą sam Darwin nie rozważał tego problemu jako opozycji: albo stworzenie przez Boga, albo ewolucja.

W tym miejscu warto odnotować, że jakkolwiek poglądy Darwina dalekie były od ortodoksji chrześcijańskiej, to jednak z pewnością nie można go uznać za ateistę. Na swój sposób był człowiekiem wierzącym. Jako dziecko został ochrzczony w Kościele anglikańskim. Otrzymał wychowanie chrześcijańskie, głównie w szkole anglikańskiej, do której uczęszczał. Jednak po latach zwątpił w dosłowne rozumienie Biblii, zaś religię uznał za plemienną strategię przetrwania, nadal wierząc w to, że Bóg jest najwyższym prawodawcą. Będąc czterdziestolatkiem, w czasie kiedy jego rodzina uczestniczyła w niedzielnym nabożeństwie, wolał pójść na spacer, choć nadal uważał się za członka parafii i uczestniczył w wielu jej przedsięwzięciach. Nie widział żadnej sprzeczności pomiędzy wiarą w Boga (przyjmowaniem Jego istnienia za prawdę) i teorią ewolucji. Na temat swoich poglądów religijnych wypowiadał się bardzo rzadko. Pod tym względem ważna jest jego wypowiedź z roku 1879, kiedy to oświadczył, że nigdy nie był ateistą w sensie zaprzeczania istnieniu Boga. Wydaje się, że jego poglądy religijne były mocno obciążone modnym wówczas pozytywizmem, jak również tradycją rodzinną (jego ojciec i dziadek uważali się za wolnomyślicieli).

78

W książce *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt* (*Expression of the emotions in man and animals*) Darwin napisał: „Niezmierny i cudowny Wszechświat wraz z człowiekiem nie może być dziełem przypadku lub konieczności”³. Natomiast w autobiografii wydanej przez jego wnuczkę Norę Barlow w 1958 roku można odnaleźć słowa:

Źródłem [i to nie jedynym] mego przekonania o istnieniu Boga jest to, iż nie mogę tłumaczyć ślepym przypadkiem i koniecznością rozwoju tego niezmiernego i przedziwnego wszechświata [...]. Kiedy zastanawiam się nad tym, czuję się zmuszony uznać Pierwszą Przyczynę posiadającą inteligentny umysł⁴.

³ K. Darwin, *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*, tłum. Z. Majnert, K. Zaćwilichowska, Warszawa 1988, s. 390.

⁴ Cyt. za: J. Życiński, *Uśmiechnięty Bóg ewolucji*, „Niedziela” z 24 V 1987, s. 6.

Można zatem stwierdzić, że wedle samego Darwina bieg ewolucji świadczy o istnieniu Kogoś, kto nad nią czuwa, nadając jej kierunek, człowiek zaś stoi na szczycie ewolucji. Nie jest jej zwyczajnym „produktem”, ale jawi się jako „cud i chwała wszechświata”⁵. W tej perspektywie poglądy Darwina bliskie są tezie wielu współczesnych biologów i filozofów, którzy postrzegają ewolucję jako proces sterowany przez Boga. W ten nurt myślenia niewątpliwie wpisuje się ciesząca się dziś niemałym uznaniem teoria inteligentnego projektu (ang. *intelligent design*).

Jednakże niektóre środowiska naukowe, naznaczone antyreligijnym pozytywizmem, nadal uważają, iż teoria ewolucji kryje w sobie zaprzeczenie religijnej prawdy o stworzeniu człowieka przez Boga. Z tej racji często była i w dalszym ciągu jest wykorzystywana jako ideologiczne narzędzie ateizacji. Jakkolwiek by było, dziś w szeroko rozumianej antropologii na ogół nie manipuluje się już zdaniem, że „człowiek pochodzi od małpy”, ale z rozważą przyjmuje się hipotezę, że miał on swoich przodków w świecie przyrody, z których rozwinął się na drodze ewolucji.

W sukurs temu przekonaniu przychodzi słynna wypowiedź papieża Piusa XII, zawarta w jego encyklice *Humani generis*, w myśl której nie jest sprzeczna z nauką katolicką teza, że człowiek powstał na drodze ewolucji, czyli pochodzi od innych istot przedludzkich. Jan Paweł II, kontynuując tę myśl i uwzględniając dane nauk przyrodniczych, nie zawahał się stwierdzić podczas spotkania z członkami Papieskiej Akademii Nauk w 1996 roku, że ewolucja jest czymś więcej niż tylko hipotezą.

Trzeba zatem pamiętać, że ewolucja jest elementem przyrodniczej definicji człowieka i jego genezy, zaś Objawienie chrześcijańskie daje w tej kwestii odpowiedź natury teologicznej i poniekąd także filozoficznej. Oba te aspekty warto ujmować w sposób komplementarny. Wtedy jawi się spójna wizja antropogenezy; wizja, która jest w stanie uwzględnić wciąż poszerzany o nowe dane stan wiedzy przyrodniczej.

Jeśli chodzi o nauki przyrodnicze, to najwięcej danych na temat antropogenezy dostarcza paleontologia, która na podstawie wykopalisk usiłuje ustalić tzw. ogniwa pośrednie. Najbardziej ogólny schemat tego łańcucha ogniwi pośrednich wygląda następująco: *australopithe-*

⁵ Cyt. za: T. Wojciechowski, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, Kraków 1885, s. 28.

cus – *homo ergaster* – *homo erectus* – *pithecanthropus* – *homo neanderthalensis* – *homo sapiens*. Wedle innego podziału łańcuch ten przybiera postać: *homo habilis* – *homo erectus* – *homo sapiens*.

Pierwszym ogniwem tego łańcucha są australopiteki (łac. *australis* – południowy; gr. *pithekos* – małpa) żyjące w przedziale czasowym, który rozpoczął się nie wcześniej niż 5 mln lat temu, ale nie później niż 1 mln lat (pliocen i wczesny plejstocen) – początkowo we wschodniej Afryce na terenie Wielkich Rowów Afrykańskich, gdzie niektórzy naukowcy doszukują się kolebki ludzkości, a następnie także w południowej i środkowej Afryce oraz południowej Azji. Są jednak i tacy uczeni, którzy za najstarsze ogniwo uważają *homo habilis*. Pod względem podobieństwa do człowieka wykazywał on znaczny postęp w porównaniu do australopiteków.

Wiele cennego światła i jednocześnie wątpliwości do odpowiedzi na pytanie o biologiczny początek człowieka wniosły odkrycia, których dokonała brytyjska rodzina archeologów i paleontologów: Louis Seymour Leakey, jego żona Mary oraz ich syn Richard. W 1964 roku w Olduvai (wąwozie położonym w północno-zachodniej Tanzanii) natrafili na szczątki *homo habilis* („człowiek zręczny”) i wykonane przez nich narzędzia. Sam Richard Leakey odkrył w 1984 roku szczątki *homo ergaster* („człowiek pracy”). Najwięcej odkryć szczątków tego gatunku dokonano na terenie Kenii. Datuje się je na co najmniej 1,6 mln lat. Z czasem okazało się, że *homo habilis* żył we wschodniej Afryce w tym samym czasie co australopiteki, stanowiąc ogniwo łączące australopiteki z *homo erectus* („człowiek wyprostowany”), zaś *homo ergaster* jest po prostu afrykańskim *homo erectus*.

Natomiast ostatnie ogniwo to *homo sapiens* – pierwszy przedstawiciel żyjącej dziś ludzkości, który miał się pojawić ok. 40 tys. lat temu. Niektórzy przesuwają tę granicę do 100 tys. lat. Od tego czasu nie zmieniła się w sposób widoczny struktura organiczna człowieka, choć dziś wielu antropologów, biologów, genetyków i archeologów mówi o podgatunku *homo sapiens sapiens*, który miał się pojawić mniej więcej 35 tys. lat temu, w górnym paleolicie. Dopiero *homo sapiens sapiens* „uczynił sobie ziemię poddaną” (por. Rdz 1, 28). Pod względem morfologicznym był taki sam jak dzisiejszy człowiek.

Od razu uderza fakt, że istnieją ogromne różnice w stawianiu hipotez odnośnie do pojawienia się człowieka. Hipotetyczne lokalizacje czasowe wahają się w granicach kilku milionów lat. W ślad za nowymi wykopaliskami owe przedziały czasowe ulegają zmianom. Aktualny stan

badań nad biologicznymi początkami człowieka trafnie prezentuje Carlos Valverde, który napisał:

Relacje taksonomiczne [związane z zasadami klasyfikacji gatunków zwierzęcych] i filogenetyczne [dotyczące rozwoju rodowego organizmów] pomiędzy najstarszymi przedstawicielami gatunku *homo* wcale nie są czymś pewnym. Osiągnięcia w technice oznaczania wieku i opisu skamieniałości nie wydają się poświadczać ciągłości rozwoju liniowego od australopiteka do *homo habilis*, od *homo habilis* do *homo erectus*, i od tego ostatniego do *homo sapiens* [...]. Dysponujemy wystarczającymi podstawami, by uznać, że niezależnie od mechanizmów i nieskończonej liczby wariantów ewolucji jest rzeczą pewną, iż był to proces polegający na coraz większej złożoności i zbieżności. Jego końcowym rezultatem jest *homo sapiens sapiens*, obdarzony mózgiem zdolnym do myślenia i rozumowania, niewyobrażalnym na wcześniejszych etapach rozwoju⁶.

Wydaje się czymś oczywistym, że pytanie o początki *homo sapiens*, względnie *homo sapiens sapiens*, musi wyjść poza obszar nauk przyrodniczych. Pod tym względem istnieje potrzeba pogłębionej refleksji, której ideą przewodnią jest świadomość, że ewolucja stanowi precyzyjne dochodzenie do coraz wyższych poziomów organizacji. Więcej, bez uwzględnienia teleologii nie sposób pojąć, jak to się stało, że proces ewolucji przy niewyobrażalnych wręcz możliwych wariantach doprowadził do powstania człowieka. Próbę tego rodzaju refleksji, będącej syntezą ustaleń nauk przyrodniczych, racjonalnej analizy natury człowieka i danych Objawienia chrześcijańskiego, podjął słynny francuski teolog, filozof i przyrodnik Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955).

81

7.3. Teilhardowska wizja antropogenezy

Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, „jak powstał człowiek”, koniecznej do tego, by w lepiej zrozumieć, „kim jest człowiek”, stanowiło dla Teilharda de Chardin zasadniczy problem. Usiłował on dać

⁶ C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. Ostrowski, Poznań 1998, s. 119–120.

odpowiedź wieloaspektową, do czego uprawniało go wszechstronne wykształcenie. Jako jezuita odbył studia teologiczne i filozoficzne. Ponadto studiował geologię, botanikę, zoologię i paleontologię. Starał się stworzyć syntezę nauk przyrodniczych (biologicznych) z filozofią i teologią. W rezultacie powstała oryginalna wizja człowieka i świata, w której po mistrzowsku zdołał połączyć w pewną całość fakty empiryczne, hipotezy naukowe oraz własne intuicje – naznaczone namiętnym filozoficznym i wiarą religijną.

Dokonując owej genialnej syntezy, nie przejmował się zbyt ustalonymi przez tradycję myśli ludzkiej rozróżnieniami między: nauką i wiarą, filozofią i naukami empirycznymi, zjawiskami i istotą rzeczy. Teilhard poruszał się po tych obszarach z poetyką wręcz swobodą, zawsze jednak określając kontekst tego, co opisywał. Z wielką dowolnością używał terminów posiadających już ustalone znaczenia, jak również wprowadził wiele neologizmów (na przykład używał w aż siedmiu różnych znaczeniach słowa tak podstawowego, jak „materia”). Nic zatem dziwnego, że geniusz Teilharda budzi u jednych ogromne uznanie graniczące z fascynacją jego wizją człowieka i świata, u innych natomiast – sprzeciw, wywołując konsternację na skutek pomieszania płaszczyzn wiary i nauki.

82

Przemyślenia Teilharda odnośnie do antropogenezy koncentrują się na problemie złożoności człowieka z ducha i materii. Neguje on zarówno stanowisko materialistyczne, według którego duch jest epifenomenem materii (duch pochodzi od materii), jak i stanowisko idealistyczne, dla którego duch jest metafenomenem materii (duch odrębny od materii, niepozostający z nią w istotowym i realnym związku). Według samego Teilharda duch jest czymś pośrednim, stanowi fenomen materii pomiędzy „meta” i „epi”⁷. Jednakże duch jest czynnikiem w sposób istotny konstytuującym rzeczywistość.

Duch i materia to nie dwie rzeczy, lecz dwa stany tego samego tworzywa kosmicznego. Tworzywo to podlega ewolucji, która dotyczy całego wszechświata. W kosmosie bowiem istnieje podwójna energia: radialna (psychiczna, wewnętrzna) i tangencjalna (fizyczna, zewnętrzna). Każda molekula obdarzona jest energią nie tylko fizyczną, ale tak-

⁷ By zrozumieć znaczenie owej terminologii, należy uwzględnić źródłosłów grecki: *phainómenon* – zjawisko; *epí* – na, przy; *metá* – poza, wśród, łącznie (człon wyrazu wskazujący także na następstwo lub zmienność).

że psychiczną, czyli w jakimś stopniu posiada zarodek uwewnętrznienia (świadomości). Zdaniem Teilharda nie istnieje materia całkowicie bierna, czyli zupełnie nieożywiona. W każdej cząstce materii istnieją formy przedżycia i przedświadomości (psychizmu). Jest to podstawowe założenie jego teorii, która opisuje proces ewolucji kosmicznej. Na skutek tego procesu pierwotne formy przedżycia i przedświadomości prowadzą do powstania człowieka.

Dla antropogenezy ważne jest pytanie o to, jak to się działo, w jaki sposób? Teilhard wyobrażał sobie ów proces następująco:

Tworzywo kosmiczne, z natury swej dynamiczne, wciąż ewoluowało w kierunku większej złożoności, czyli podlegało kompleksyfikacji. Niejako sprężyną całego procesu jest tzw. ekspansja świadomości (psychizmu), polegająca na narastaniu energii psychicznej i tworzeniu coraz bardziej złożonych układów. Postępująca kompleksyfikacja, która notabene trwa nadal, polega głównie na tym, że element materialny jest wciąż przemieniany, niesiony do przodu przez ducha. W ten sposób materia stale ulega spirytualizacji. Proces ten stanowi noogenezę, czyli rozwój świadomości w ewolucji człowieka, aby w końcu uformować ponad biosferą noosferę, której zwieńczeniem będzie teosfera.

Na drodze ewolucji kosmicznej – zdaniem Teilharda – można wyróżnić dwa punkty krytyczne. Pierwszy z nich to witalizacja, czyli pojawienie się dostrzegalnej formy życia; drugi zaś to hominizacja, czyli pojawienie się świadomości refleksyjnej człowieka. Punkt hominizacji został przygotowany przez narastający psychizm u zwierząt: cefalizację (rozwój układu nerwowego) i cerebralizację (wzrost objętości mózgu). Eksplozja psychizmu doprowadziła w końcu do eksplozji świadomości refleksyjnej, co stało się w czwartorzędzie (ok. 1 mln lat temu) i jest równoznaczne z genezą człowieka. Eksplozja ta dokonała się u najbardziej „inteligentnych” zwierząt, powodując powstanie świadomości refleksyjnej, którą można by określić jako świadomość siebie (samoświadomość).

Eksplozję świadomości refleksyjnej, czyli punkt hominizacji Teilhard wyjaśnił zasadą skoku jakościowego⁸. Była to mutacja jedyna

⁸ Naturę „skoku jakościowego” można by porównać do przekształcenia wody w parę. Woda doprowadzona do stanu wrzenia gwałtownie zamienia się w parę. Następuje zmiana jakości: ciecż staje się gazem.

w swoim rodzaju, która spowodowała, że wraz z człowiekiem pojawiła się nowa faza w historii świata. Ewolucja trwa jednak nadal. Trwają procesy uczłowieczenia ludzkości, personalizacji i socjalizacji człowieka, unifikacji (harmonii) wspólnoty ludzkiej, oparte na prawie powszechnej miłości. Jednak proces ewolucji ma swój punkt końcowy, najważniejszy cel, którym jest punkt Omega. Kosmiczna wizja Teilharda łączy się w tym miejscu z wizją mistyczną, ożywioną wiarą chrześcijańską, gdyż punkt Omega utożsamiony został z Chrystusem. Cała ewolucja jest wznoszeniem się ku Chrystusowi, który jest spełnieniem i doskonałością świata, w którym prawo powszechnej miłości znajduje swoją pełną realizację.

Narastająca w systemie nerwowym zwierząt energia psychiczna doprowadziła zatem do eksplozji świadomości refleksyjnej, która oznacza genezę człowieka. Skok jakościowy, na który wskazał Teilhard, nie manifestuje się w rozwoju fizycznym, lecz nade wszystko polega na „jakościowej” zmianie psychizmu. Otóż psychizm człowieka, czyli świadomość refleksyjna w istotny sposób różni się od psychizmu zwierząt. Jest ona kategorią całkowicie nową i jakościowo odrębną. Może być utożsamiona z duszą, o której Objawienie chrześcijańskie twierdzi, że jest nieśmiertelna, stworzona przez Boga.

84

W świetle wiary katolickiej wielka wizja Teilharda próbuje wyrazić historyczny ruch chrześcijaństwa w kosmicznym procesie ewolucji od punktu Alfa do punktu Omega. Jednak nie jest to ujęcie wolne od zastrzeżeń. Wiele wątpliwości budzi szczególnie koncepcja „skoku jakościowego” w zastosowaniu do ewolucji kosmicznej. Nie widać w niej spójności z chrześcijaństwem w kwestii stworzenia duszy ludzkiej przez Boga, a w zasadzie brakuje jasno zaznaczonej specyficznej odrębności duszy. Wprawdzie Teilhard nadmienił o konieczności interwencji Boga w punkcie hominizacji, ale rozumiał tę interwencję nie jako działanie bezpośrednie, lecz tylko jako podtrzymywane mocą stwórczą przekształcenia psychizmu zwierzęcego w świadomość specyficznie ludzką. Innymi słowy, Bóg nie stworzył duszy bezpośrednio, ale skutek „przekształcenia stwórczego”. Nie jest to stworzenie „ex nihilo sui et subiecti”, ale co najwyżej „ex nihilo sui”⁹.

⁹ Łac. „creatio ex nihilo sui et subiecti” oznacza stworzenie z niczego – ani z siebie, ani z jakiegokolwiek innego podmiotu czy materiału. Natomiast „creatio ex nihilo sui” ogranicza to rozumienie tylko do tego, który stwarza, a więc chodzi

Analizując poglądy Teilharda, można sformułować cały szereg innych wątpliwości i zastrzeżeń. Wystarczy może jeszcze wspomnieć o jego mistycznym nastawieniu, by wszystko łączyć w Chrystusie i wszędzie widzieć Chrystusa jako centrum. Mocno bowiem podkreślał, że bez Chrystusa ewolucja kosmiczna nie miałaby sensu. Ale w tym miejscu rodzi się poważny problem, gdyż w myśli Teilharda wielu badaczy z trudnością dopatruje się związku Chrystusa kosmicznego (ewolucji) z Chrystusem Ewangelii.

Jednakże zgłaszane zastrzeżenia czy nawet kontrowersje nie są w stanie zakwestionować wielkości i doniosłości przemysłów Teilharda. Jego koncepcja stanowi cenną próbę stworzenia całościowej syntezy, która wyjaśniałaby sens Boga, człowieka i świata w kontekście XX-wiecznego sporu chrześcijaństwa z ideologiami materialistycznymi. W gruncie rzeczy spór ten trwa nadal, w ponowoczesnym świecie zaś stał się niejako jeszcze bardziej dramatyczny. Ideologie materialistyczne, zwłaszcza socjalizm kulturowy, negują wiarę w Boga i nadprzyrodzoną prawdę o człowieku. Ewolucję w przyrodzie interpretują jako proces wyłącznie biologiczny, będący działaniem ślepych sił, których efektem jest wytworzenie rozmaitych organów i całych organizmów, które powstają na zasadzie czystego przypadku.

Ponowoczesne ideologie nie dopuszczają możliwości, by tak doskonały fenomen, jakim jest postępująca w uporządkowany sposób ewolucja, miał swoje źródło w jakiejś wyższej inteligencji, która go odpowiednio zaprogramowała, przewidziała finał i właściwe środki do jego realizacji. Niestety, myśliciele „ukąszeni” oświeceniowym racjonalizmem nie chcą słyszeć ani o finalizmie, ani o teleologii, wierząc bezgranicznie w moc ślepego przypadku.

Na tle współczesnych ideologii, niekiedy bardzo groźnych dla człowieka, finalistyczna teoria ewolucji Teilharda jawi się jako głos rozsądku. Czy można uznać przypadek za dostateczną rację ewolucyjnego procesu, który doprowadził do powstania człowieka? Takie przekonanie leży u podstaw wszystkich teorii, które przyjmują, że czysty i ślepy przypadek, mając do dyspozycji miliardy elementów (możliwości), doprowadził do powstania systemów tak skomplikowanych, jak chociażby ludzki mózg. Mniej więcej odpowiada to przekonaniu, że gdyby z upo-

o zaznaczenie, że w stworzeniu nie ma nic, co byłoby wzięte od Stworzyciela, co stanowiłoby część Jego substancji.

rem podrzucać losowo czcionki drukarskie, to w końcu po miliardach takich prób czcionki spadając ułożyłyby się w odpowiedniej kolejności i utworzyły poszczególne strony trylogii Sienkiewicza.

Komentarzem do powyższej uwagi, wskazującej zarazem na wartość antropogenezy Teilharda de Chardin, niechaj będzie wypowiedź wybitnego węgierskiego filozofa nauki Ervina László:

Do lat osiemdziesiątych [XX stulecia] większość biologów utrzymywała, że pojawienie się nowych gatunków zasadniczo dawało się wytłumaczyć za pomocą teorii darwinowskiej, a przynajmniej jej współczesnej wersji znanej pod nazwą syntetycznej teorii ewolucji. Dziś jednak coraz większa liczba biologów zaczyna wątpić w prawdziwość tej teorii [...]. Po pierwsze, negują oni przypadkowość, zajmującą naczelne miejsce w wyjaśnieniach Darwina. Trudno im zrozumieć, jak prowadzone w oparciu o zasadę przypadkowości poszukiwania mogły doprowadzić do stwierdzenia powstania złożonego świata istot żywych [...], jak można statystycznie uzasadnić możliwość pojawienia się systemów o olbrzymim stopniu złożoności, skoro na przykład jeden procent połączeń mózgowych u ssaków to znacznie więcej niż liczba linii w całej światowej sieci łączności¹⁰.

86

Na koniec nie sposób nie zauważyć, że na tle naiwnych przekonań zwolenników przypadkowości w ewolucji finalistyczna interpretacja Teilharda, nawet w świetle nauk przyrodniczych, wydaje się bardziej rozsądna i realistyczna. W pewnym stopniu nawiązuje ona do dotychczasowej tradycji chrześcijańskiej, według której wszelka przyczynowość, także ta, która dotyczy ewoluującego świata, jest uczestnictwem w Pierwszej Przyczynie (św. Tomasz z Akwinu).

Myśl Teilhardowska jest próbą uświadomienia każdemu człowiekowi, że ewolucja jest procesem stawiającym go w obliczu najwyższej Mocy stwórczej, Bytu absolutnego, w którym człowiek ma swoje uczestnictwo. Więcej – ewolucja jest „drogą do”, makroprocesem zmierzającym do punktu Omega, a więc do Chrystusa, który w absolutnej przyszłości scali wszystko w sobie, „przyciągnie wszystkich do siebie” (por. J 12, 32).

¹⁰ Cyt. za: W. Szewczyk, *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 2009, s. 101.

Bibliografia

- Bartnik Cz. S., *Misterium człowieka*, Lublin 2004.
- Bowler P. J., *Evolution. The History of an Idea*, Berkeley 2003.
- Darwin Ch., *The Autobiography of Charles Darwin 1809–1882. With the original omissions restored. Edited and with appendix and notes by his granddaughter Nora Barlow*, London 1958.
- Darwin K., *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*, tłum. Z. Majnert, K. Zaćwichowska, Warszawa 1988.
- Facchini F., *Przygoda człowieka. Przypadek czy stworzenie*, tłum. A. Popławska, Kraków 2008.
- Stringer Ch., McKie Robin, *Afrykański exodus. Pochodzenie człowieka współczesnego*, tłum. A. J. Tomaszewski, Warszawa 1999.
- Szewczyk W., *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 2009.
- Teilhard de Chardin P., *Fenomen człowieka*, tłum. K. Waloszczyk, Warszawa 1993.
- Valverde C., *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. Ostrowski, Poznań 1998.
- Wojciechowski T., *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, Kraków 1885.
- Życiński J., *Uśmiechnięty Bóg ewolucji*, „Niedziela” z 24 V 1987, s. 6.

8. Ciało i dusza człowieka

Dla antropologii chrześcijańskiej pytanie o istotę człowieka, jego gatunkową konstytucję, sprowadza się do kwestii ludzkiej duszy, którą pojmujemy jako najwyższą zasadę stanowiącą o odmienności i wyższości bytu ludzkiego nad pozostałymi istotami ziemskimi. Problem polega głównie na tym, że ciało ludzkie może być przedmiotem obserwacji empirycznej, dusza zaś nie poddaje się tego rodzaju poznaniu. Istnieje jednak niemal powszechne przekonanie, i to od zarania dziejów ludzkości, że w człowieku zawarte jest pewne tajemnicze „coś”, które trwa także po jego śmierci. Antropologia musi to „coś” koniecznie wziąć pod uwagę, albowiem interesuje ją człowiek jako całość.

88

8.1. Dane Objawienia chrześcijańskiego

Wypada rozpocząć od przywołania danych Objawienia chrześcijańskiego. Biblia, zwłaszcza Stary Testament, duszę kojarzy z życiem, siłą witalną (hebr. *nefes*, gr. *psyché*), ale na tym rozumieniu nie poprzestaje. Język hebrajski zna jeszcze jeden wyraz, który służy do oznaczenia duszy, mianowicie *ruah* (gr. *pneuma*), co odpowiada polskiemu słowu „duch”. Nowy Testament przynosi wyraźną zapowiedź rozróżnienia na duszę i ciało. Trzeba jednak pamiętać, że zarówno język hebrajski, jak i greka klasyczna posługują się terminami, które w pierwotnym rozumieniu oznaczają oddech, dech, tchnienie, wiatr.

Ewangelie zawierają passusy, których znaczenie wydaje się decydujące w rozumieniu prawdy o ludzkiej duszy. U św. Mateusza widnieją słowa Chrystusa wypowiedziane do Apostołów: „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą. Bójcie się raczej Tego, który duszę i ciało może zatracić w piekle” (Mt 10, 28). Użyte tu zostały greckie terminy *sōma* (ciało) i *psyché* (dusza). Natomiast św. Łukasz zanotował następujące słowa: „Jezus zawołał [z krzyża] donośnym głosem: Ojczy, w Twoje ręce powierzam ducha mego. Po tych słowach wyzionął ducha” (Łk 23, 46). W tym przypadku użyte zostało greckie słowo *pneuma*.

Rozróżnienie na duszę i ciało jeszcze dobitniej znajduje swój wyraz w całym Nowym Testamencie. Dla przykładu warto przywołać chociażby trzy takie miejsca:

Sam Bóg pokoju niech was całkowicie uświęca, aby nienaruszony duch wasz, dusza i ciało bez zarzutu zachowały się na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa (1 Tes 5, 23).

[Bracia moi umiłowani]: Odrzućcie wszystko, co nieczyste, oraz cały bezmiar zła, a przyjmijcie w duchu łagodności zaszczepione w was słowo, które ma moc zbawić dusze wasze (Jk 1, 21).

Ujrzałem pod ołtarzem dusze zabitych dla Słowa Bożego i dla świadectwa, jakie mieli. I głosem donośnym tak zawołały: „Dokądże, Władco święty i prawdziwy, nie będziesz sądził i wymierzał za krew naszą kary tym, co mieszkają na ziemi? „ (Ap 6, 9b–10).

Objawienie biblijne odnośnie do prawdy o cielesnej i duchowej naturze człowieka ma swoją syntezę w *Katechizmie Kościoła katolickiego*. Wydaje się, iż dla ukazania zawartego w nim nauczania doktrynalnego wystarczy przywołać te fragmenty, które akcentują jedność ciała i duszy („corpore et anima unus”).

89

Osoba ludzka, stworzona na obraz Boży, jest równocześnie istotą cielesną i duchową. Opis biblijny wyraża tę rzeczywistość językiem symbolicznym, gdy stwierdza, że „Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 2, 7). Cały człowiek jest więc *chciany* przez Boga¹.

Pojęcie *dusza* często oznacza w Piśmie Świętym życie ludzkie (por. Mt 16, 25–26; J 15, 13) lub całą osobę ludzką (por. Dz 2, 41). Oznacza także to wszystko, co w człowieku jest najbardziej wewnętrzne (por. Mt 26, 38; J 12, 27) i najwartościowsze (por. Mt 10, 28; 2 Mch 6, 30); to, co sprawia, że człowiek jest w sposób najbardziej szczególny obrazem Boga: „dusza” oznacza *zasadę duchową* w człowieku. *Ciało* człowieka uczestniczy w godności „obrazu Bożego”; jest ono ciałem ludzkim właśnie dlatego, że jest ożywia-

¹ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002, nr 262.

ne przez duszę duchową, i cała osoba ludzka jest przeznaczona, by stać się w Ciele Chrystusa świętą Duchą (por. 1 Kor 6, 19–20; 15, 44–45)².

Jedność ciała i duszy jest tak głęboka, że można uważać duszę za „formę” ciała; oznacza to, że dzięki duszy duchowej ciało utworzone z materii jest ciałem żywym i ludzkim; duch i materia w człowieku nie są dwiema połączonymi naturami, ale ich zjednoczenie tworzy jedną naturę. Kościół naucza, że każda dusza duchowa jest bezpośrednio stworzona przez Boga – nie jest ona „produktem” rodziców – i jest nieśmiertelna; nie ginie więc po jej oddzieleniu się od ciała w chwili śmierci i połączy się na nowo z ciałem w chwili ostatecznego zmartwychwstania³.

Niekiedy odróżnia się duszę od ducha. [...] Kościół naucza, że rozróżnienie to nie wprowadza jakiegoś dualizmu w duszy. „Duch” oznacza, że człowiek, począwszy od chwili swego stworzenia, jest skierowany ku swojemu celowi nadprzyrodzonemu, a jego dusza jest uzdolniona do tego, by była w darmowy sposób podniesiona do komunii z Bogiem⁴.

90

Wierzimy mocno i mamy nadzieję, że jak Chrystus prawdziwie zmartwychwstał i żyje na zawsze, tak również sprawiedliwi po śmierci będą żyć na zawsze z Chrystusem Zmartwychwstałym i że On wskrzesi ich w dniu ostatecznym (por. J 6, 39–40). Nasze zmartwychwstanie, podobnie jak zmartwychwstanie Chrystusa, będzie dziełem Trójcy Świętej:

² Tamże, nr 363–364. Katechizm odwołuje się do konstytucji soborowej *Gaudium et spes*, cytując następujący passus: „Człowiek, stanowiący jedność ciała i duszy, skupia w sobie dzięki swej cielesnej naturze elementy świata materialnego, tak że przez niego dosięgają one swego szczytu i wnoszą głos w dobrowolnym chwaleniu Stwórcy. Nie wolno więc człowiekowi gardzić życiem ciała, lecz przeciwnie, powinien on uważać ciało swoje, jako przez Boga stworzone i mające być wskrzeszone w dniu ostatecznym, za dobre i godne szacunku” (nr 14).

³ Tamże, nr 365–366. Cytowane stwierdzenia Katechizmu opierają się na aurytecie Soboru, który odbył się w Wienne w 1312 roku, Soboru Laterańskiego V (1513 r.) oraz na wypowiedziach papieży: encyklice *Humani generis* Piusa XII i *Wyznaniu wiary Ludu Bożego* Pawła VI.

⁴ Tamże, nr 367. W tym miejscu Katechizm odsyła do nauczania Soborów: Konstantynopolińskiego IV, Watykańskiego I, Watykańskiego II i wspomnianej już encykliki Piusa XII *Humani generis*.

„Jeżeli mieszka w was Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych, to Ten, co wskrzesił Chrystusa Jezusa z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was swego Ducha” (Rz 8, 11; por. 1 Tes 4,14; 1 Kor 6, 14; 2 Kor 4, 14; Flp 3, 10–11). Pojęcie „ciało” oznacza człowieka w jego kondycji poddanej słabości i śmiertelności (por. Rdz 6, 3; Ps 56, 5; Iz 40, 6). „Zmartwychwstanie ciała” oznacza, że po śmierci będzie żyła nie tylko dusza nieśmiertelna, ale że na nowo otrzymają życie także nasze „śmiertelne ciała” (Rz 8, 11)⁵.

Należy w tym miejscu koniecznie zaznaczyć, że wszyscy pierwsi myśliciele chrześcijaństwa (ojcowie Kościoła) bronili tezy o życiu duszy między śmiercią (ciała) a ostatecznym zmartwychwstaniem. Duszę identyfikowali bowiem z tajemniczym elementem człowieka, który jest nieśmiertelny i z tej racji trwa po śmierci. Wedle Ojców dusza stanowi prawdziwe „ja”, intymność bytu osobowego, jakim jest człowiek. Jednym z nich, który w sposób niezwykle stanowczy podkreślał prawdę o ludzkiej duszy, był św. Augustyn, słynny biskup Hippony. Jednak spójny i uporządkowany wykład na ten temat przedstawił dopiero św. Tomasz z Akwinu. Z filozoficznego punktu widzenia obaj bronili substancjalnej jedności ciała i duszy, choć biskup Hippony pozostawał pod wpływem dualizmu Platona, natomiast Akwinata odwoływał się do hilemorfizmu⁶.

⁵ Tamże, nr 989–990.

⁶ Filozoficzne tezy dotyczące ostatecznej struktury człowieka można sprowadzić do trzech teorii: monistycznej, dualistycznej i hilemorficznej. Moniści utrzymują, że w człowieku istnieje tylko jeden rodzaj rzeczywistości i dlatego wszystko sprowadzają albo do ducha (duszy), albo do materii (ciała). Dualiści traktują ducha i materię jako dwie odrębne, autonomiczne i niepozostające w istotnym związku rzeczywistości, co – ich zdaniem – jest dramatycznie przeżywane na co dzień przez „ja” świadome swojej tożsamości i stałości. Teoria zwana hilemorfizmem (gr. *hyle* – materia, *morphe* – kształt) głównie inspirowana jest chrześcijaństwem, choć można ją rozumieć w sposób bardzo szeroki, zaliczając doń przemyślenia personalistów, tomistów, niektórych egzystencjalistów czy filozofów, niedających się łatwo zakwalifikować do określonych tendencji. Hilemorfizm antropologiczny ujmuje ciało i duszę jako nierozdzielalną całość, nie zaś jako osobne substancje; dusza jest formą ożywiającą ciało.

8.2. Dualizm Augustyna

Na wstępie trzeba wyraźnie zaznaczyć, że myśl św. Augustyna na temat duszy ludzkiej i jej relacji z ciałem uwarunkowana jest wiarą chrześcijańską. Jeśli odwoływał się do idei filozofów starożytnych, to jedynie w tej mierze, w jakiej uważał je za zbieżne, a przynajmniej niesprzeczne, z danymi Objawienia. Należy jednak przyznać, że biskup Hippony podzielał poglądy Platona odnośnie do dualizmu duszy i ciała, choć nie czynił tego bezkrytycznie. Platon bowiem bronił dualizmu radykalnego.

Zdaniem Platona dusza ma boskie pochodzenie, jest prosta, duchowa, jedna, nieśmiertelna, przyobleczona w ciało. Jest przez nie ograniczana w tym, co dotyczy prawdy i świata idei, dlatego powinna się od ciała uwolnić. Choć zasadniczo jest prosta, to jednak pełni ona trzy różne funkcje: racjonalną, popędliwą i pożądliwą. Aby się oczyścić, dialektycznie wznieść od tego, co zmysłowe, do tego, co umysłowe, musi upodobnić się do idei, które miała szczęście oglądać już kiedyś, w innym życiu, i do którego właśnie zmierza. Droga do wyzwolenia od wszystkiego, co stanowi przeszkodę w oglądaniu szczęścia, jest intelektualna asceza.

92

Nieśmiertelność duszy Platon łączył z ideą preegzystencji. Dusza istnieje bowiem przed narodzeniem człowieka, zaś jej pobyt w ciele jest rodzajem więzienia, z którego powinna się wyzwolić przez śmierć i powrót do świata idei. Intelektualna asceza opiera się na konieczności odzyskania wiedzy, którą dusza utraciła podczas drogi ze świata idei do ciała ludzkiego. Poznanie zmysłowe w gruncie rzeczy polega na przypomnieniu sobie tego, co istnieje w świecie idei.

Platon zakładał wędrówkę dusz, reinkarnację (gr. *metempsychōsis*), którą pojmował w ten sposób, że człowiek ma się odradzać dopóty, dopóki nie nastąpi pełne przypomnienie. Samo zaś uczenie się nie jest poznawaniem nowych rzeczy, lecz „przypominaniem sobie” (gr. *anámnesis*) świata idei. Aby dusza nie zbłądziła, proces uczenia musi być właściwie przeprowadzony. Nauczanie umiejętności praktycznych jest tylko pomocą w radzeniu sobie w świecie materialnym. Dużo istotniejsze jest poznawanie „samo siebie” w poszukiwaniu pamięci o prawdziwych ideach.

Odmienność duszy od ciała Platon wyraził oryginalnymi porównaniami. Dusza jest dla ciała jak sternik dla okrętu, woźnica dla powozu czy jeździec dla konia. Podstawą tego rodzaju porównań jest teza o wyższości duszy nad ciałem. Wyższość ta wynika z ogólnej wizji rzeczywistości, wedle której w kosmosie występują dwa elementy: świat idei – wieczny, niezmienny, i świat materialny – zmienny. Świat idei jest

czymś wyższym od świata materii. Człowiek, odzwierciedlając stan kosmosu, kryje w sobie połączenie duchowej (niematerialnej) i nieśmiertelnej duszy oraz materialnego i śmiertelnego ciała. Związek ten jest zewnętrzny i dla natury człowieka nieistotny.

Różnicę między ciałem a duszą trafnie charakteryzuje myśl Platona wyrażona w jego dziele *Fedon*, mianowicie: „Jak długo będziemy mieli ciało i dusza nasza będzie złączona z tak wielkim złem, nigdy w świecie nie potrafimy zdobyć i posiadać w pełni prawdy, której poszukujemy”⁷. Człowiek zatem to „dusza władająca ciałem”, względnie „dusza używająca ciała”.

Powyższa prezentacja myśli Platona wydaje się niezbędna dla właściwego odczytania dualizmu św. Augustyna; dualizmu, który jednak odznacza się chrześcijańską specyfiką. Przyjmując platońską tezę o tym, że dusza stanowi prawdziwe „ja” w człowieku, biskup Hippony akcentował jedność ciała i duszy. Pozostając na gruncie Objawienia chrześcijańskiego, nie przyjmował przekonania Platona o reinkarnacji, jak również nie uznawał jego koncepcji preegzystencji dusz w świecie idei. Nie podzielał też platońskiej interpretacji poznania jako „przypominania sobie” tego, co było w świecie idei. Pod tym względem św. Augustyn pozostał wierny chrześcijańskiej prawdzie o zmartwychwstaniu ciał, u której podstaw leży pojmowanie człowieka jako osoby z jej rozumnością, wolnością i odpowiedzialnością.

Antropologia św. Augustyna uznaje dualizm ontologiczny osoby ludzkiej, czyli wychodzi z założenia, że naturę człowieka tworzą dwie radykalnie różne od siebie substancje: niematerialna dusza i materialne ciało. Dusza jest substancją pozbawioną wymiarów przestrzennych, mającą charakter rozumny i jest dostosowana do ciała, którym ma kierować. Różnicę metafizyczną między ciałem i duszą św. Augustyn traktuje w kategoriach tajemnicy. Pozostaje przy stwierdzeniu, że są one metafizycznie odrębne, że o człowieczeństwie osoby decyduje złożenie tych dwóch substancji, oraz że dusza stanowi element wyższy tego złożenia, dlatego ma kierować ciałem. Zresztą kwestię duszy uznawał za jeden z najtrudniejszych problemów dla intelektu (*obscurissima quaestio*).

Zdaniem biskupa Hippony owa trudność wynika chociażby stąd, że dusza ludzka jest obrazem Bożym. Do takiego wniosku doszedł wprawdzie dopiero podczas pisania traktatu *De Trinitate* (*O Trójcy Świętej*), ale temu

⁷ Cyt. za: W. Szewczyk, *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 2009, s. 123.

stanowisku pozostał wierny już do końca. Nauczał, że przy stworzeniu człowieka mężczyzną i niewiastą (Rdz 1, 27) Bóg wszczepił obraz Boży w duszę, która jest rozumna. W strukturze duszy rozumnej jako obrazie Bożym wyodrębnił trzy władze: umysł – samopoznanie – miłość. Tworzą one trójcą jedność na wzór Trójcy Świętej, zachowując jednocześnie swoją odrębność: umysł człowieka (symbol Ojca), samopoznanie umysłu (symbol Słowa – zrodzonego Syna) oraz miłość umysłu (symbol Ducha Świętego).

Augustyn głosił „równość” duszy kobiety i mężczyzny, gdyż zarówno kobieta, jak i mężczyzna w jednakowym stopniu posiadają w swej duszy obraz Boży⁸. Ulubionym obrazem, którego Augustyn używał, aby pokazać jedność duchowo-cieleśną człowieka, jest małżeństwo. Za św. Pawłem przyjmował, że po grzechu pierworodnym pierwotna harmonia duszy i ciała została rozbita. Brak tej harmonii wyraża się w tym, że ciało zamiast być posłuszne duszy, walczy o to, by ją sobie podporządkować. Lekarstwem na to rozbitcie jest łaska Chrystusa, która umożliwi przywrócenie właściwej relacji między duszą i ciałem. Albowiem ciało i dusza mogą walczyć ze sobą jak skłóceni małżonkowie, ale mogą też żyć w pokoju sprawiedliwym, jeśli dusza kieruje ciałem, a ono poddaje się jej kierownictwu. Gdy jednak dusza poddaje się kierownictwu ciała, podobnie jak w małżeństwie mąż ulega kierownictwu żony, to jest to sytuacja, którą św. Augustyn określił jako „pokój przewrotny”.

94

Kontrowersje mogą budzić poglądy biskupa Hippony na temat pochodzenia duszy. Jego zdaniem dusza jest przekazywana dziecku przez rodziców w akcie poczęcia. Św. Augustyn opowiadał się za tzw. generacjonizmem duchowym, według którego w akcie poczęcia dusza przekazywana jest przez duszę, podobnie jak płomień odpala się od płomienia. Choć przekazywanie to odbywa się w sposób duchowy, a więc wpisuje się w pewną tajemnicę Bożą, to jednak wciąż pozostaje problemem, jak pogodzić generacjonizm z kreacjonizmem, czyli przyjmowanym niemal powszechnie przez myśl chrześcijańską poglądem o stworzeniu duszy bezpośrednio przez Boga. Poza tym rodzi się pytanie o naturę samej duszy. Skoro jest ona bytem prostym, to jak może ulegać jakimś formom podziału, co generacjonizm zdaje się wyraźnie sugerować?

⁸ Równość dusz nie jest jednak tym samym, co równość cielesna. W odniesieniu do ciała nie ma równości ról płciowych mężczyzny i kobiety, ale występuje różność, zaś równość dotyczy godności osobowej, która odnosi się do całego człowieka (ciała i duszy).

Spoglądając raz jeszcze na myśl św. Augustyna odnośnie do duszy ludzkiej, można bez trudu zauważyć, że jest to ujęcie dualistyczne. W ogromnym skrócie daje się sprowadzić do następujących stwierdzeń: dusza ludzka jest substancją zupełną, niezależną i całkowicie odrębną od ciała. Wszelka aktywność człowieka (umysłowa, kulturowa, twórcza) jest aktywnością tylko duszy. Krótko mówiąc, człowiek to dusza posługująca się ciałem („anima utens corpore”). Pomimo tych stwierdzeń św. Augustyn podkreślał substancjalną jedność duszy i ciała.

8.3. Hilemorfizm Akwinaty

Spójny i uporządkowany wykład na temat człowieka jako istoty cielesnej i duchowej zarazem przedstawił w sposób bodaj najpełniejszy św. Tomasz z Akwinu. Jego przemyślenia cieszą się uznaniem do dziś, choć niektóre punkty jego nauczania wymagają uwspółcześnienia czy reinterpretacji. W każdym razie, podobnie jak św. Augustyn, starał się on pozostać w całkowitej zgodzie z Objawieniem chrześcijańskim. Należy przyznać, że mu się to udało, pomimo że jego stwierdzenia na temat duszy człowieka zasadniczo różnią się od przywołanych powyżej przemyśleń św. Augustyna.

Według Akwinaty dusza ludzka jest substancją niezupełną, ale w swojej bytowej naturze odrębną od ciała. Natomiast aktywność człowieka jest aktywnością duszy złączonej z ciałem. A sam człowiek to ciało i dusza – jedność substancjalna, rzeczywistość psychosomatyczna, złożona z ducha i ciała. Św. Tomasz bronił, podobnie jak św. Augustyn, substancjalnej jedności ciała i duszy, ale czynił to w sposób bardziej stanowczy i pogłębiony, odwołując się do tradycji arystotelesowskiej.

Aby dobrze odczytać treść nauki Tomaszowej, wypada zwrócić nieco uwagi na jej filozoficzne korzenie. Właściwie chodzi o myśl Arystotelesa, od którego Tomasz przejął koncepcję hilemorfizmu. Najpierw trzeba stwierdzić, że Arystoteles podjął próbę przezwyciężenia platońskiego dualizmu: dusza – ciało. Jego zdaniem człowiek jest jedną realnością, jedną naturą, w której ciało jest materią, a dusza formą (gr. *morphē*). Dusza jako forma stanowi zasadę determinującą człowieka jako takiego. Oznacza to, że dusza przekształca materialne ciało w ciało ludzkie ze wszystkimi właściwościami, którymi obdarzony jest człowiek. Jedną z definicji, którą dał Arystoteles, podaje, że dusza jest „tym, dzięki czemu żyjemy, spostrzegamy, myślimy”, a więc racją i przyczyną wszystkich przejawów życia – wegetatywnego, zmysłowego i duchowego (umysłowego). Według Arysto-

telesa człowiek nie składa się z ciała i duszy jako dwóch różnych całości, lecz jest materialnym ciałem, którego formą jest dusza. Stanowi ona zasadę określającą ciało, pozostającą z nim w doskonałej jedności.

Według tej koncepcji człowiek jest więc hilemorficznym złożeniem bytu: materii (elementu potencjalnego i zmiennego) i formy (elementu aktualizującego i organizującego). W tym spojrzeniu dusza istnieje dzięki istnieniu całości. Nic zatem dziwnego, że zdaniem Arystotelesa ani dusza, ani ciało nie są zdolne do samoistnienia, gdyż oba te czynniki są czymś realnym tylko w jednym bycie, a więc w człowieku jako takim, stanowiącym jedność. Dusza według Arystotelesa otrzymuje i posiada swoje istnienie tylko poprzez złożoną całość z ciałem. Jako forma ciała jest więc elementem złożenia, nie zaś samoistnym bytem.

Nietrudno zauważyć, że Arystotelesowska koncepcja duszy budzi na gruncie chrześcijańskim zastrzeżenia. W istocie ma charakter zbyt przyrodniczy. Skoro dusza jest formą ciała i niczym więcej, to jako forma ginie wraz z ciałem. A jeśli człowiek ma w sobie coś nieśmiertelnego, to jest nim intelekt czynny (drugi rozum), który jest abstrakcyjny i bezosobowy. Odzwierciedla on cechy boskie. W ujęciu Arystotelesa tylko ta część duszy jest nieśmiertelna.

96

Nic zatem dziwnego, że św. Tomasz z Akwinu, odwołując się do tej koncepcji, uzupełnił ją o własne przemyślenia, które z chrześcijańskiego punktu widzenia są niezwykle istotne. Przede wszystkim wskazał na samoistność substancjalną duszy, niezależnie od jej złożenia z ciałem. Akwinata starał się mocno uwydatnić prawdę, że dusza nie jest podtrzymywana istnieniem człowieka jako całości, bo wtedy ginęłaby wraz z jego śmiercią, lecz to właśnie człowiek podtrzymywany jest w istnieniu przez niematerialną i nieśmiertelną duszę.

Myśl św. Tomasza, usiłująca rozwikłać problem istnienia w człowieku duchowego elementu czy niematerialnej zasady, zasługuje na większą uwagę, gdyż kryje w sobie odpowiedź cieszącą się do dziś bodaj największym uznaniem. Jest to odpowiedź, która zadowala nie tylko teologów, ale też budzi respekt wśród filozofów. Również nauki przyrodnicze, szczególnie medycyna, niejako „pogodziły się z antropologią św. Tomasza”⁹.

Św. Tomasz, idąc śladami Arystotelesa (przyjmując hilemorficzną koncepcję bytu), twierdził, że człowiek jest wcielonym „ja”, ożywionym ciałem albo wcieloną duszą. Cały człowiek jest duszą i jednocześnie cia-

⁹ Por. G. B. Torello, *E meglio il confesore o el psicoanalista?*, Milano 1961, s. 35.

łem. Oznacza to, że nie jest ani samą duszą, ani samym ciałem, nie jest też ciałem, do którego została dodana dusza. Tomaszowa koncepcja ludzkiej duszy staje się bardziej zrozumiała dopiero w świetle jego antropologii, która przedstawia nową wizję człowieka – wizję chrześcijańską. Oto jej główne tezy, które już po części były przywołane powyżej.

Człowiek jest substancjalnym zjednoczeniem niematerialnej duszy oraz materialnego ciała, którego dusza jest formą; stanowi duchowo-cieleśną jedność (tzw. *compositum*). Ciało nie jest więzieniem dla duszy, tylko jej niezbędnym dopełnieniem w wymiarze życia doczesnego. Po śmierci człowieka dusza może istnieć oddzielnie od ciała jako „anima separata”, gdyż jest niezniszczalna, nieśmiertelna. Jednak potrzebuje ciała, gdyż jest substancją niezupełną i jedynie w syntezie z ciałem tworzy substancję zupełną – jeden podmiot. Tak czy inaczej, dusza ludzka jest substancjalna, to znaczy jest bytem-w-sobie (nienależącym do innego bytu), bytem dokonującym „nawrotu” ku swojej istocie. Chociaż byt-w-sobie zdolny jest do poznania samego siebie, to jednak dusza ludzka rozpoznaje siebie jako byt stopiony z ciałem w jedną naturę i jedno „ja”.

Dusza, będąca rzeczywistym bytem, jest integralnie powiązana z ciałem, powiązana tak dalece, że w ścisłym sensie o ciele człowieka można mówić jedynie wtedy, gdy człowiek żyje, gdy dusza organizuje materię. Dusza sprawia, że powstaje ciało człowieka, i stąd nie tyle należy mówić o połączeniu duszy i ciała, ile raczej o połączeniu duszy i materii, którego „efektem” jest człowiek, w tym jego ciało. Dusza jest jedną substancją, pomimo iż zawiera w sobie trzy elementy: wegetatywny, zmysłowy i racjonalny (rozumny). Te trzy rodzaje dusz: **rozumna** – charakterystyczna dla ludzi, **zmysłowa** – charakterystyczna dla zwierząt, i **wegetatywna** – charakterystyczna dla roślin, tworzą w duszy jedną substancję. Dusza rozumna daje ciału ludzkiemu wszystko to, co dusza zmysłowa daje zwierzętom nierozumnym, a wegetatywna roślinom, i jeszcze dodaje coś więcej. To „coś więcej” wyróżnia człowieka spośród wszystkich stworzeń ziemskich.

Wprawdzie dusza ludzka jest substancją samoistną, ale nie substancją zupełną. Substancją zupełną jest dopiero byt tworzący gatunek *homo*, a więc jednostkowy podmiot należący do tego gatunku, którego dusza jest tylko częścią. Gatunek *homo* tworzy dopiero złączenie, złożenie (*compositum*) duszy i ciała. Innymi słowy, dusza ludzka jest zupełna w porządku samoistności bytowej, a niezupełna w porządku gatunku. Oznacza to, że dzięki ciału człowiek stanowi część przyrody, natomiast dzięki duszy człowiek tę przyrodę transcenduje.

Dusza ludzka, będąc bytem przygodnym, ma w sobie wewnętrzne, naturalne pragnienie (łac. *desiderium naturale*) wiecznego istnienia, co wynika z samej jej natury jako bytu i przejawia się w postaci podwójnego pragnienia: szczęścia oraz wizji Pierwszej Prawdy. Pragnienie to nie jest związane z konkretną władzą duszy. Jest wychyleniem, ruchem ku przyszłości, które może przyjąć formę rezygnacji, rozpaczy lub nadziei.

Władzą duszy jest wola, zaś jej naturalnym przedmiotem – dobro. Dążenie do dobra jest naturą woli. Wola bowiem ma to dążenie sama z siebie i nie potrzebuje pomocy ze strony osobnej sprawności, jaką jest cnota (sprawność moralna). Jednak w odniesieniu do dobra, które przekracza zakres możliwości woli (łac. *proportio potentiae*), cnota jest niezbędna. Dobrem przewyższającym zdolności woli jest Bóg (*Summum Bonum*). Wolę kierują ku temu Dobru i ją umożliwiają cnoty teologiczne: wiara, nadzieja i miłość.

Cnoty teologiczne człowiek może osiągnąć tylko dzięki łasce Bożej i ukierunkowaniu na Boga, natomiast cnoty kardynalne możliwe są wtedy, gdy władze kierujące człowiekiem uaktywniają się we właściwy sposób. Rozum skojarzony jest z cnotą mądrości i roztropności, wola z cnotą sprawiedliwości, popędliwość z męstwem, pożądlivość z cnotą umiarkowania.

98

Ostateczny cel ludzkiego życia polega na szczęściu, które wyraża się w poznaniu Boga.

Wszystko to, co istnieje, jest dobre, ponieważ każdy byt został stworzony przez Boga. Zło jest brakiem dobra, ponieważ nie pochodzi od Boga, a zatem nie posiada swojego bytu. Dobro zawsze łączy się z dążeniem do jakiegoś celu zgodnego z własną naturą bytu. Celem dążeń człowieka jest szczęście (prawdziwe poznanie Boga), ale jednym z jego warunków jest utrzymanie równowagi między tym, co cielesne, a tym, co duchowe, co umożliwi ludzka rozumność.

Reasumując, należy raz jeszcze pokreślić, że wedle św. Tomasza dusza ludzka nie posiada doskonałości właściwej jej naturze inaczej, jak tylko w połączeniu z ciałem. Połączenie duszy z ciałem nie jest wzorowane na związku woźnicy i powozu, sternika i okrętu czy więźnia i jego celi, ale przypomina raczej związek, jaki łączy formę herbu czy posągu z masą roztopionego metalu w odpowiednio ukształtowanej matrycy.

W jedności człowieka jako istoty cielesno-duchowej kryje się wartość i godność ciała. Dusza bowiem istnieje poprzez ciało, przez nie się wyraża i wchodzi w relacje z otoczeniem (przyrodą), a zwłaszcza z innymi ludźmi. Dzieje się to poprzez akty poznania i miłości. Nie ma w człowieku ani ducha „nieucieleśnionego”, ani ciała „nieuduchowionego”. W tym

miejscu warto posłużyć się konkluzją Jana Pawła II, który powiedział, że człowiek to „duch ucieleśniony”¹⁰. Można by również dodać w znaczeniu koniunktywnym: człowiek to ciało uduchowione.

8.4. Spór o rozumienie duszy

Poglądy św. Tomasza w pewnym sensie okazały się ponadczasowe. Dzięki tomizmowi, który doczekał się wielu interpretacji i eksplikacji na skutek rozwoju myśli teologicznej i filozoficznej, a także nauk przyrodniczych, również w XXI stuleciu można znaleźć odpowiedzi na wiele nurtujących pytań dotyczących Boga i człowieka. Wystarczy uświadomić sobie fakt, że współczesne badania empiryczne struktury człowieka (w naukach przyrodniczych i medycznych) wskazują na jedność psychosomatyczną człowieka. Jest to oczywiście zbieżne z tomizmem, gdyż *psyché* nie pojmuje się wyłącznie w kategoriach materialnych.

Tomizm także dziś bardzo wyraźnie broni tezy, iż dusza – mimo swej wewnętrznej niezależności od materii – z racji złączenia z ciałem pełni wspólnie z nim funkcje cielesne, biologiczne, które współwystępują z duchowymi. Św. Tomasz mówił, że „dusza ludzka jest na granicy między substancjami materialnymi i niematerialnymi, istnieje jakby na horyzoncie wieczności i czasu, zaś wycofując się z niższego świata, zbliża się do najwyższego”¹¹. Dlatego przez wieki holistyczna koncepcja Akwinaty służyła teologii. Niemal bez zastrzeżeń dostarczała aparatu pojęciowego i teoretycznych przesłanek służących do przekazu treści wiary objawionej.

W wieku XX, zwłaszcza na skutek posoborowych prób oczyszczenia teologii z jej obciążeń systemami filozoficznymi, tomizm wyraźnie stracił na znaczeniu. Pojawiły się nowe koncepcje usiłujące wyjaśnić cielesność i duchowość człowieka, które zostały oparte przez ich twórców wyłącznie na egzegezie biblijnej i analizie tradycji patrystycznej. Przyjmując jednak ten, skądinąd słuszny i w pewnym sensie uzasadniony, punkt wyjścia, nowe interpretacje nie zdołały uwolnić się od filozoficznych założeń. Zrywając z tomizmem, niejako z konieczności sięgnęły po schematy myślowe charakterystyczne dla współczesności, które rów-

¹⁰ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, 11.

¹¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, I, II, c. 81, cyt. za: C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. Ostrowski, Poznań 1998, s. 304.

niez obciążają teologię filozofią. Miejsce tomizmu zajęły rozmaite modernistyczne czy, obecnie, ponowoczesne „-izmy”.

W zasadzie dobrze się stało, że tomizm przestał być oficjalną doktryną Kościoła, pełniącą funkcję obowiązującego narzędzia, które ułatwiało poprawną wykładnię prawd wiary i moralności. Tajemnica objawionej prawdy Bożej domaga się wszakże pewnego respektu wobec tajemnicy samego człowieka. Jest ona tak głęboka, że nie sposób zgłębiać ją w ramach jednej tylko perspektywy antropologicznej. Ważne jest to szczególnie w przypadku rozważań na temat duszy ludzkiej.

Jednakże współczesne koncepcje, zrywając z tomizmem, nie potrafią uwolnić się od innych systemów myślowych. Wiele z nich paradoksalnie pozostaje pod przemożnym wpływem materializmu. Nawet wśród teologów nierzadko funkcjonuje wyobrażenie duszy wyłącznie jako formy ciała. Jeżeli już o niej rozprawiają, to sprowadzają ją do sfery psychicznej człowieka, samą zaś duchowość rozumieją jako funkcję materii. Stojąc na gruncie materializmu, niestrudzenie odrzucają jakąkolwiek myśl o substancjalności duszy. Jeśli nawet skłonni są uznać tę substancjalność, to negują jej niematerialność. Owszem, wierzą w jej nieśmiertelność, ale kojarzą tę cechę ze zmartwychwstaniem ciała. Gdy umiera ciało, dusza *de facto* przestaje istnieć w czasie i niejako powraca do ciała w chwili zmartwychwstania. Co zatem dzieje się z nieśmiertelną duszą od chwili śmierci ciała do momentu jego zmartwychwstania? Dla wielu teologów nie przedstawia to większych trudności. Powiadają, że zmartwychwstanie następuje wtedy, gdy człowiek przekracza próg śmierci, ale dzieje się to poza czasem i przestrzenią, a więc w rzeczywistości nadprzyrodzonej, której my, żyjący w doczesności, nie potrafimy sobie w żaden sposób wyobrazić. „Chwila” śmierci człowieka i „chwila” jego zmartwychwstania nie pokrywają się w perspektywie przestrzenno-czasowej, ale to nie oznacza, że są różne poza czasem i przestrzenią, w kategoriach Bożego „teraz” (łac. *nunc*).

Czy tego rodzaju próby, mające zresztą wiele zróżnicowanych wersji, odznaczają się większą klarownością i wiernością danym Objawienia aniżeli dualizm św. Augustyna czy hilemorfizm św. Tomasza? Wydaje się, że nie. W interpretacji Biblii nie można ograniczać się jedynie do spraw lingwistycznych, analizując warstwę semantyczną głównie od strony językowej, ale trzeba uwzględnić wszystkie przesłanki, zwłaszcza opisy konkretnych faktów. Czy mentalności semickiej naprawdę obce było wyobrażenie duszy na wzór tego, o którym nauczał św. Tomasz? Wystarczy tu przywołać chociażby trzy miejsca w Biblii, z których każde wskazuje na inny aspekt przekonań dotyczących ludzkiej duszy (ducha).

Miejsce pierwsze dotyczy króla Saula udającego się do wróżki w Endor, która wywołuje ducha zmarłego Samuela (1 Sm 28, 3–25). Odczytując ów tekst, nie sposób zaprzeczyć, że Izraelici wierzyli w możliwość nawiązania kontaktu z duchem człowieka zmarłego, a więc przyjmowali istnienie jakiegoś elementu duchowego, który wyraża tożsamość człowieka poza jego ciałem, na zewnątrz ciała. Czy naprawdę nie ma tu związku z tomistycznym rozumieniem duszy substancjalnej, któremu niektórzy teolodzy z iście godną podziwu determinacją odmawiają racji biblijnych?

Miejszem drugim niechaj będzie scena z życia Jezusa Chrystusa. Gdy cudownie kroczy On po falach jeziora Genezaret, apostołów ogarnia strach, bo myślą, że to zjawa (gr. *phántasma*) (Mt 14, 22–33; Mk 6, 48–51; J 6, 16–21). Wierzą zatem w możliwość istnienia jakiegoś elementu niematerialnego, który nie jest ciałem, lecz zjawą, widziadłem na wzór człowieka. Widok zjawy wywołuje u apostołów uczucie lęku. Czy tego rodzaju doświadczenie nie jest udziałem ludzi należących do różnych kultur na całym świecie, także dalekich od chrześcijaństwa? Przekonanie o duchowym kontakcie ze zmarłymi ma charakter niemal powszechny, zaś samo wejście w ów kontakt łączy się z lękiem. Mistrz z Nazaretu rozumie ten strach apostołów i dlatego „zaraz do nich przemówił: Odwagi! Ja jestem, nie bójcie się!” (Mk 6, 50). Mistyka chrześcijańska potwierdza zresztą, że spotkanie istoty cielesnej z istotą duchową zawsze budzi pewne napięcie wynikające z radykalnej odmienności natur, co w praktyce powoduje rodzaj emocjonalnego i psychicznego wstrząsu.

Miejsce trzecie odnosi się do Chrystusa już po Jego powstaniu z martwych. Św. Łukasz zanotował, że gdy Zmartwychwstały staje pośród apostołów, ogarnia ich przerażenie, bo wydaje im się, iż widzą ducha. Wtedy Jezus zapewnia ich: „To Ja jestem! Dotknijcie Mnie i przekonajcie się: duch nie ma ciała ani kości, jak widzicie, że Ja mam” (Łk 24, 39). Przywołany tekst jednoznacznie świadczy o tym, że kategoria ducha ludzkiego była dla rozmówców czymś oczywistym. Wygląda na to, że wyobrażali go sobie jako realność odrębną od ciała. Jest to więc rozumienie bardzo bliskie Tomaszowej koncepcji duszy substancjalnej.

Warto jeszcze wspomnieć o słowach wypowiedzianych przez Jezusa donośnym głosem podczas męki krzyżowej: „Ojczy, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23, 46), jak również o zdaniu zapisanym przez Ewangelistę: „Po tych słowach [Jezus] wyzionął ducha” (tamże). W obu przypadkach słowo „duch” występuje w greckim zapisie jako *pneuma*. Trzeba ponadto zauważyć, że zdanie wypowiedziane w chwili konania na krzyżu jest werselem Psalmu 31 (30), w którym tekst hebrajski zawiera

słowo *ruah*. Cierpiący Mesjasz powierza swoje życie Ojcu Niebieskiemu w przekonaniu o realności swojego istnienia nie tylko po zmartwychwstaniu, ale i tuż po skonaniu. Czyż nie świadczy o tym Jego wcześniejszy dialog ze skruszonym złoczyńcą, którego z krzyża zapewnia: „Powiadam ci, jeszcze dziś będziesz ze Mną w raju” (Łk 23, 43)? Nie bez znaczenia jest owo zapewnienie, że nastąpi to „dziś”, albowiem sceptycy substancjalności duszy woleliby pewnie, aby Chrystus powiedział: „trzedziego dnia” albo „po Moim zmartwychwstaniu”.

Tak więc wydaje się, że współczesne próby reinterpretacji Objawienia, sprowadzające duszę ludzką wyłącznie do formy ciała, a odmawiające jej substancjalności, nie dysponują wystarczającą argumentacją. Św. Tomasz jest pod tym względem znacznie klarowniejszy i chyba bliższy prawdy objawionej. Zdumiewa tylko przedziwna skłonność niektórych teologów do pojmowania duszy jako funkcji materii¹².

8.5. Niektóre poglądy współczesne

102

O ile św. Tomasz głosił tezę, że forma ciała, czyli dusza ludzka, jest substancją, i to substancją niematerialną, o tyle współcześni teolodzy i filozofowie wykazują wobec tego ujęcia pewien rodzaj uporczywego dystansu. Jest on mało zrozumiały w kontekście tego, co głoszą w zamian. Podają interpretacje, które bynajmniej nie są bardziej spójne i klarowne, aniżeli to, co na temat duszy ludzkiej twierdził Akwinata. Na szczęście nie wszyscy dali się ponieść fali modnego dziś modernizmu czy postmodernizmu. Wielu filozofów i teologów podejmuje trud nowej interpretacji tomizmu, proponując jego aktualizację w oparciu o wciąż pogłębiającą się autorefleksję Kościoła oraz rozwój antropologii empirycznej. Dla orientacji warto przywołać przynajmniej wybrane opinie współczesnych myślicieli chrześcijańskich, głównie teologów, które kryją w sobie próby, niekiedy w miarę udane, nowych ujęć prawdy o duchowo-cieleśnej strukturze człowieka.

Interesująca jest antropologia niemieckiego teologa, jezuitę Karla Rahnera (1904–1984). Należy on do tych postaci w Kościele, które

¹² Czyż nie zachodzi tu analogia do zniewolenia intelektualnego, które ks. Józef Tischner określił mianem *homo sovieticus*? Nasuwa się tu skojarzenie z podobnymi obciążeniami mentalnymi spowodowanymi przemożną dominacją materializmu, z którym chrześcijaństwo zмага się od co najmniej dwóch stuleci.

wywarły niemały wpływ na myśl Soboru Watykańskiego II. W swoich wysiłkach intelektualnych na rzecz wiary chrześcijańskiej starał się zintegrować to, co najlepsze w przemyśleniach z przeszłości, z myśleniem współczesnym oraz z aktualnym ludzkim doświadczeniem. W sposób znaczący nawiązywał do filozoficznej spuścizny tomizmu, kantyzmu, fenomenologii oraz egzystencjalizmu.

Wychodząc od tomistycznego aksjomatu „anima humana est forma corporis”, od założenia o cielesno-duchowej naturze człowieka, Rahner sformułował wniosek, że człowiek w swej transcendencji ku nieograniczoności i nieskończoności zawsze jest bytem czegoś innego, co jest nieograniczoną możliwością. Właśnie to „coś” Rahner nazwał materią, która jest podstawą immanencji. Człowiek jest zatem określony zarówno przez transcendencję, jak i przez immanencję. Jest duchem i jednocześnie ma ciało materialne. Jedność ducha i materii, którą Rahner określił jako materialność ducha, tworzy „*conversio ad historiam*”. Historyczność człowieka nie jest jednak konsekwencją jego materialności, ale rodzi się ze struktury jego duchowości. Jako podmiot historyczny jest on zawsze ukierunkowany na wydarzenia w świecie, w tym również na Objawienie Boże.

Rahner, pragnąc udowodnić transcendentalną otwartość człowieka na Objawienie, doszedł do wniosku, że człowiek zdolny jest do otwartości na Boga dzięki wchodzeniu w świat zdarzeń. Oznacza to, że człowiek może siebie zrozumieć, dotknąć prawdy swojej i prawdy Bożej jedynie przez wejście w historię i jej czasowe struktury.

W tej perspektywie Rahner ukazał fenomen człowieka jako tajemnicy, co wyraża się w ogólnej przesłance, że człowiek jest „osobą duchową”. Oznacza to, że jest on jednością natury i nadprzyrodzoności; stanowi pewną całość i niepowtarzalną jedność, co trafnie oddaje określenie: duchowa osoba i osobowy duch. Dla niemieckiego teologa duch i materia nie są rzeczywistościami przeciwstawnymi, lecz jedynie dającymi się logicznie i rzeczowo rozróżnić. Mają więcej ze sobą wspólnego niż przeciwnego. Świadczy o tym już sama jedność, jaką stanowi człowiek. Choć istnieje w nim rozróżnienie elementów duchowych i cielesnych, to jednak zawsze pozostają one elementami jednego i tego samego człowieka. Dopiero razem tworzą istotę ludzką. W człowieku materia staje się ucieleśnieniem ducha. Człowiek rozumie siebie i otaczający go świat jako materię, a przez to staje się rozumiany jako duch, który zawsze jest ukierunkowany na absolutną rzeczywistość Boga.

Rahner, ujmując człowieka w aspekcie duszy i ciała, ducha i materii, ukazał relację duszy i ciała jako jedność symbolu i symbolizowanego.

Otóż ciało jest realnym symbolem człowieka, zaś dusza jest symbolizowana przez ciało. Oznacza to, że dusza wyraża się w ciele i przez ciało realizuje własną istotę. Innymi słowy, ciało jest symbolem duszy, o ile jest ono tworzone jako proces stawania się duszy, zaś sama dusza ukazuje się jako obecna w różnym od niej ciele. Właściwy bowiem symbol zawsze oznacza realne zjednoczenie z tym, co symbolizuje, a to, co jest symbolizowane, określa symbol jako własny proces realizacji.

Reasumując powyższy wątek przemyśleń Rahnera, trzeba raz jeszcze podkreślić, że ciało jako symbol i dusza jako symbolizowana przez ciało tworzą jedność, której elementy nie stanowią zwykłej sumy, ale zawierają w sobie całość. Trafną ilustracją tej sytuacji jest chociażby podanie ręki drugiemu człowiekowi. W geście tym obecny jest cały człowiek, pomimo że wyraża go tylko ręka, czyli jeden z elementów ciała.

Słowem, niewidzialna dusza ludzka jest ontologicznym pryncypium ciała, wyraża się w ciele i przez ciało człowieka. Nie ma w człowieku takiej duchowości, która nie byłaby uwarunkowana również somatycznie. I odwrotnie, cielesność człowieka uwarunkowana jest wymiarem duchowym.

104

Jednakże według Rahnera człowiek jest stworzonym duchem, czyli otwartością na pełną rzeczywistość. Duchowość i materialność w człowieku nie są możliwe do rozdzielenia. Dlatego łączy on w sobie dwa wymiary: materię i ducha, naturę i osobę, pasywność i akcję, naturę i nadprzyrodzoność. Jest istotą cielesno-materialną i duchowo-osobową. Tworzy przedziwną, tajemniczą jedność.

Nadprzyrodzone wywyższenie człowieka nie stanowi jakiegoś wyrwania ducha z ciała, lecz jest absolutnym wypełnieniem istoty człowieka. Albowiem człowiek jest jednością natury i nadprzyrodzoności, gdyż nadprzyrodzoność jest finalizowaniem natury. Oto tajemnica człowieka, która wyznacza jego spełnienie jako istoty stworzonej przez dostęp do nadprzyrodzoności, czyli ostatecznie do Boga.

Naszkiecowana tu myśl Rahnera, z konieczności ograniczona do niektórych tylko wątków, odznacza się dużym stopniem oryginalności. Z pewnością dostarcza pogłębionej refleksji na temat duchowo-cielesnej natury człowieka, jego istoty i egzystencji. Czy jednak z punktu widzenia wiary kryje w sobie więcej intuicji odnośnie do cielesności i duchowości człowieka aniżeli myśl Akwinaty czy cała tradycja tomistyczna?

Niejako zwieńczeniem podjętego tematu niechaj będzie krótka prezentacja poglądów Edyty Stein (1891–1942), znanej dziś jako św. Teresa Benedykta od Krzyża. To postać niezwykle interesująca. Pochodziła z głęboko wierzącej rodziny żydowskiej, ale na pewnym etapie swojego

życia opowiedziała się za ateizmem, by w końcu przyjąć chrzest w Kościele katolickim i wstąpić do zakonu karmelitańskiego. Zginęła w obozie koncentracyjnym w Auschwitz. Była uczennicą słynnego twórcy fenomenologii Edmunda Husserla. Przemiany w jej życiu duchowym w znacznej mierze były uwarunkowane przyjaźniami z ludźmi o wrażliwości personalistycznej. Jednym z nich był Max Scheler.

Edyta Stein w niemal wszystkich swoich tekstach, w których podejmowała analizę człowieka jako bytu osobowego, wskazywała na szczególną rolę, jaką pełni w strukturze i życiu osoby dusza ludzka. Odwoływała się przede wszystkim do refleksji św. Tomasza i tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, nie pomijając jednak myśli św. Augustyna, jak również dorobku szkoły fenomenologicznej i twórczości wielu mistrzów mistyki chrześcijańskiej.

Według Edyty Stein dusza jest substancją. Duszę ludzką można określić wyłącznie jako „byt duchowy”, co w sposób zasadniczy odróżnia ją od duszy zwierzęcej i tym bardziej od duszy roślinnej. Poprzez swój wymiar duchowy jest ona zupełna w zakresie istnienia i jako taka samostanna. Ma własny sens i nie jest związana istnieniem z ciałem ludzkim. Funkcjonując jako forma ciała, wiąże się ona z przestrzenią, co sprawia, że jej duchowa natura naznaczona jest „skrępowaniem” materią. Mimo to nie przestaje być ukrytym podłożem, na którym kształtuje się życie duchowe człowieka. Dusza jako forma ciała zawsze pozostaje z nim w relacji jako element nadrzędny.

Dusza ludzka pełni trzy podstawowe funkcje: kształtuje ciało, wpływa na samą siebie i kształtuje ducha. Jest tym czynnikiem, który wprowadza ciało w wymiar metafizyczny. Posiada zdolność uczynienia ciała człowieka „ciałem duchowym” według rozumienia św. Pawła (por. 1 Kor 15, 44), zaś źródłem ciała duchowego jest dusza Chrystusa.

Zdaniem Edyty Stein dusza ludzka jest bytem substancjalnym o swojej strukturze. Jako forma ożywiająca ciało jest ona wnętrzem czegoś zewnętrznego, chociaż w niej samej istnieje przeciwieństwo „wnętrza” i „zewnątrza”. Owo wnętrze duszy jest jej istotą, najintymniejszą głębią, miejscem, w którym dusza przebywa u siebie. We wnętrzu duszy budzi się jej duchowe życie – prażycie. Tam mieszka u siebie duchowe „Ja”. W tej największej głębi ludzkiej duszy jest nawet mieszkanie samego Boga.

Wspomniane pierwotne życie duszy, a więc prażycie, ma charakter pewnej tajemnicy. Jest ono zakryte nie tylko dla innych duchów, ale również dla samej duszy. Nie posiada ono swojej formy. Stanowią go „myśli serca”, a więc to, co dzieje się w jego najgłębszych tajnikach. Sub-

stancjalna dusza jest ze swymi myślami serca czymś, co leży u podłoża duchowych przeżyć człowieka, czymś, co w przeżyciach ujawnia siebie i swoje trwałe właściwości jako ich nosiciel. Wnętrze duszy jest bowiem jak gdyby sercem i ośrodkiem jej życia osobowego. W owym wnętrzu rodzą się relacje międzyosobowe, łącznie z tą najważniejszą, jaką jest spotkanie z samym Bogiem.

Wydaje się, że powyższa prezentacja, kryjąca w sobie tylko wybrane przemyślenia, w wystarczająco ukazuje zbieżność antropologii Edyty Stein z tradycyjnym poglądem św. Tomasza na temat struktury ontycznej człowieka, relacji między jego duszą i ciałem. Niemniej jednak poza tą zbieżnością ujawnia się także oryginalność myśli, będąca owocem własnych poszukiwań duchowych, których kulminacją było odnalezienie prawdy w Jezusie Chrystusie.

Wybrani przykładowo wielcy przedstawiciele współczesnej teologii i filozofii świadczą o różnorodności stanowisk antropologii odnośnie do relacji dusza – ciało. W tym miejscu można by mnożyć uzupełnienia i dopowiedzenia, które z chrześcijańskiego punktu widzenia mogłyby się wydać bardzo interesujące. Na przykład Max Scheler z naciskiem podkreślał, że ciało i dusza nie tworzą ontycznego przeciwieństwa, i to zarówno wtedy, gdy ciało pojmuje się w sensie fizycznym, jak i wówczas, gdy kojarzy się je głównie z mózgiem człowieka. Ciało bowiem odnajduje w duchu swoją największą, autentycznie ludzką wartość.

Współczesna myśl antropologiczna nierzadko unika terminu „dusza” i zamiast analizować związki duszy z ciałem, odwołuje się do relacji umysł – mózg. Niezależnie jednak od stosowanej terminologii nadal nie traci na znaczeniu fundamentalne pytanie: Czy umysł i mózg są jedną i tą samą realnością? Czy myślenie i działanie człowieka są jedynie atrybutami mózgu fizjologicznego? Są to pytania ważne, bo od odpowiedzi na nie zależy wizja człowieka, rozumienie jego statusu w porównaniu z innymi bytami biologicznymi.

Współcześni antropolodzy (teolodzy człowieka) nieraz zaskakują oryginalnością swoich przemyśleń. Dla przykładu można przywołać poglądy teologiczne słynnego francuskiego dominikanina, kardynała Yves'a Marie Congara (1904–1995), który wywarł ogromny wpływ na treść dokumentów pastoralnych Soboru Watykańskiego II. Wbrew tradycyjnym interpretacjom prawdy wiary, że do otchłani zstąpiła dusza Chrystusa, wyraził on przekonanie, że do piekieł zstąpiła Osoba Chrystusa; zstąpił tam Chrystus wraz ze swoim „odkupicielskim Ciałem”. W swej argumentacji Congar posłużył się antropologią hebrajską, w której świetle dusza

nie jest formą substancjalną ciała, lecz „ludzkiem życiem”. Wielu teologów dostrzega w stwierdzeniu Congara zbieżność z antropologią św. Tomasza, który utrzymywał, że śmierć Chrystusa oddzieliła duszę od ciała, lecz nie oddzieliła duszy ani ciała od Osoby Syna Bożego. Podobnie jak cały Chrystus był w grobie, gdyż Jego Ciało było połączone z Boską Osobą Syna Bożego, tak cały Chrystus był w otchłani, gdyż Jego dusza również tam była połączona z Jego Boską Osobą.

W ostatnim czasie często zwraca się uwagę na rolę ekspresji ciała, które w ten sposób wyraża osobę. Jednakże ujęcie to, przynajmniej w aspekcie chrześcijańskim, nie jest możliwe bez odwołania się do prawdy o ludzkiej duszy. Dla św. Augustyna szczególnie wymowne były oczy – zdają się być oknem, przez które dusza wygląda na zewnątrz. One to najbardziej wyrażają zdziwienie, smutek, radość, sympatię, życzliwość, przychyłność, miłość. Do tej idei nierzadko nawiązywał kardynał Joseph Ratzinger – papież Benedykt XVI.

Natomiast Emmanuel Levinas (1906–1995), idąc jakby za sugestią biskupa Hippony, dostrzegł w ludzkiej twarzy zwierciadło duszy. Podobne ujęcia mają charakter bardzo osobisty, naznaczone są doświadczeniem spotkania drugiego człowieka. Mogą stanowić wyraz pewnej mistyki, jak w przypadku Levinasa, który nie zawahał się stwierdzić, że na twarzy drugiego człowieka wypisane jest słowo Boże.

Czyż zdumienie wobec tajemnicy ludzkiej twarzy nie jest potwierdzeniem tezy św. Tomasza i całej filozofii czerpiącej inspirację z chrześcijaństwa, że duchowa dusza jest substancjalną formą osoby (ciała), zaś wraz z ciałem konstituuje zasadę bycia i działania człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boże?

Bibliografia

- Bartnik Cz. S., *Misterium człowieka*, Lublin 2004.
- Chesterton G. K., *Święty Tomasz z Akwinu*, tłum. A. Chojecki, Warszawa 1995.
- Congar Y. M., *Chrystus i zbawienie świata*, tłum. A. Turowiczowa, Kraków 1968.
- Dłubacz W., *Postać i myśl świętego Tomasza z Akwinu*, „Studia Warmińskie” 34 (1997), s. 273–278.
- Gilson E., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998.
- Góźdz K., *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, Lublin 2006.

- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, Kraków 1982.
- Karas M., *Obraz świata w eschatologii św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 37 (2004) 2, s. 185–200.
- Kowalczyk S., *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Lublin 2007.
- Levinas E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris 1961.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkova, Kraków 2012.
- Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1987.
- Szewczyk W., *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 2009.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2001.
- Torello G. B., *E meglio il confesore o el psicoanalista?*, Milano 1961.
- Valverde C., *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. Ostrowski, Poznań 1998.
- Wilk R., *Człowiek – istota wezwana. Antropologiczno-personalistyczne aspekty filozoficznej twórczości Edyty Stein – św. Teresy Benedykty od Krzyża*, Kraków 2003.
- Wojciechowski T., *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, Kraków 1985.

9. Dylematy ludzkiego istnienia

Nietrudno zauważyć, że wiek XX obnażył wielkie, wręcz nieprawdopodobne możliwości istoty ludzkiej, które mogą wprawdzie zaowocować heroizmem, ale nie tylko, bo – jak pokazała historia chociażby dwóch wojen światowych – także bestialstwem człowieka. Mimo ogromnego postępu naukowo-technicznego ludzkość uświadomiła sobie tragiczność swojego losu, bezsilność wobec przemocy kierowanej jednych przeciwko drugim, która może skończyć się totalną zagładą na skutek użycia broni jądrowej. Nic zatem dziwnego, że z nową, niespotykaną dotąd siłą powróciły zasadnicze pytania o sens ludzkiego życia.

Jest rzeczą oczywistą, że odpowiedzi podejmowane na gruncie chrześcijańskim, odwołujące się do eschatologii, domagają się racjonalnego wsparcia. Z tego rodzaju pomocą przychodzi filozofia ze swoją egzystencjalistyczną koncepcją człowieka. Dziś, w dobie postmodernizmu, egzystencjalizm jako filozofia wywiera ogromny wpływ na ludzi. Jest to oddziaływanie zarówno teoretyczne, kształtujące sposób myślenia, jak i praktyczne – warunkujące postawy życiowe ludzi. Chyba żaden współczesny system filozoficzny nie przeniknął tak głęboko do ludzkiej świadomości jak właśnie egzystencjalizm, zdobywający uznanie intelektualistów, ludzi nauki i twórców kultury oraz szerokich warstw społecznych. Nadal usiłuje on odpowiedzieć na pytania o sens ludzkiego życia, choć są to odpowiedzi naznaczone dramatem myślenia. Raczej nie kryją w sobie optymizmu, lecz przeciwnie – zakładają trud istnienia.

Rzecz ciekawa, że na gruncie myślenia egzystencjalistycznego spotkali się myśliciele o odmiennych światopoglądach. Egzystencjalistyczną koncepcję człowieka zaprezentowali zarówno myśliciele chrześcijańscy, jak i ateści, czy raczej filozofowie pozostający w opozycji do chrześcijaństwa.

9.1. Egzystencjalizm obciążony niewiarą

Zagadnienie egzystencjalizmu ateistycznego, względnie takiego, który neguje chrześcijaństwo, można by w ramach niniejszych rozważań

pominąć, gdyż zasadniczo są one poświęcone prezentacji myśli chrześcijańskiej. Niemniej jednak najwybitniejsi przedstawiciele tego nurtu, choć niechętnie czy wrogo nastawieni do chrześcijaństwa, zostali intelektualnie ukształtowani w cywilizacji chrześcijańskiej, a nawet wychowani w jej duchu. Ich odejście od wiary w znacznym stopniu było aktem osobistego wyboru życiowego. Dlatego refleksja nad treścią ich egzystencjalnych przemyśleń wydaje się potrzebna, gdyż daje szansę na głębsze zrozumienie współczesnej kondycji i specyfiki chrześcijańskiej wizji człowieka, jego życiowych dylematów.

Główni przedstawiciele niechrześcijańskiego czy ateistycznego egzystencjalizmu to Martin Heidegger i Jean-Paul Sartre, a także Fryderyk Nietzsche, prekursor radykalnego witalizmu. Poglądy tego ostatniego warto rozważyć jako pierwsze w kolejności, gdyż powszechnie uchodzi on za głównego, choć nie jedyne, inspiratora egzystencjalizmu.

Fryderyk Wilhelm Nietzsche (1844–1900), wychowany w rodzinie o silnych tradycjach protestanckich, paradoksalnie przejawiał obsesyjną wręcz wrogość wobec moralności chrześcijańskiej. Swoją intelektualną misję koncentrował na wysiłkach mających na celu zniszczenie oznak tej moralności: pobożności, współczucia, miłości, ubóstwa, czystości, pokory, altruizmu, sprawiedliwości czy utylitaryzmu, i do zastąpienia ich dumą, przemocą, walką, panowaniem i instynktami.

Zdaniem Nietzschego najwyższą wartość człowieka stanowi życie cielesne, które jest instynktem, „wolą mocy”, czyli pragnieniem panowania nad innymi. Życie to jest podstawą egzystencji, gdyż wszystko inne, czyli życie duchowe i intelektualne, jest wartością pochodną. Sam instynkt wyraża biologiczne dążenie do ekspansji i jest źródłem poznania rzeczywistości. Prawda ma charakter względny, subiektywny, zmienny, zależny od aktywności jednostki. Każdy człowiek, ustalając swoje wartości życiowe, ustala jednocześnie ich prawdziwość. Hierarchię wartości dyktowanych przez potrzeby życiowe jednostki tworzą „słabi, ale liczni niewolnicy”, którzy cenią ideały tradycyjnej moralności. Oparte na tych ideałach postawy utrwalone w procesie wychowania wywierają presję na człowieka i niszczą jego twórczość.

Nietzsche, odrzucając stanowczo moralność chrześcijańską, głosił nadejście „nadczołwieka”, czego warunkiem miało być „przewartościowanie wszystkich wartości”. „Nadczołwiek” to twórca nowych wartości, także dobra i zła. Ma on się kierować instynktem i „wolą mocy”, afirmując istnienie. Aby z człowieka powstał „nadczołwiek”, musi „umrzeć Bóg”, gdyż ideę Boga stworzyli ludzie, poniżając w ten sposób samych siebie.

Ów prekursor teologii „śmierci Boga” zbudował filozofię samotności człowieka. Wiąże się ona z „radosną wiedzą” o tym, że „Bóg umarł, Bóg nie żyje”¹. Proklamacja śmierci Boga została dokonana w imię humanizmu, który sugeruje nieodzowność wyboru między Bogiem a człowiekiem. Skoro Bóg nie istnieje, to nie mógł zaproponować sensu ludzkiego życia. Nieobecność Boga wiąże się z absencją wartości absolutnych: dobra, prawdy, świętości (nihilizm). Założenia te pozwalały Nietzschemu na sformułowanie „rozpaczliwego”, pesymistycznego programu życia, afirmującego bezsens: „Tak żyć, by nie było już żadnego sensu żyć”².

Nietzsche stanowczo odrzucał nadzieję jako podstawę szczęścia człowieka. Wręcz ubolewał nad tym, że wielu ludzi żyje nadzieją szczęścia, gdyż – jego zdaniem – ona jest faktycznie największym złem, bo jedynie przedłuża ludzkie cierpienie. Odrzucając zdecydowanie chrześcijaństwo, wierzył w cykliczne istnienie świata – „wieczny powrót”. Wyznawał pogląd, według którego to, co już było, wciąż odradza się na nowo. Nie ma wieczności w tradycyjnym rozumieniu. Jedynie „wieczny powrót” jest w stanie zapewnić „nadczałowiekowi” zwycięstwo nad śmiercią. Mówił o „mądrości tragicznej”, która jest apoteozą istnienia, ale prowadzi do odrzucenia zarówno pesymizmu, jak i optymizmu. Twierdził, że tragizm jest doświadczeniem „rozkoszy stawania się”, która rodzi też cierpienie.

Należy jednak mieć świadomość, że Nietzsche od czasów młodości miał problemy ze zdrowiem psychicznym. Fakt ten nie przeszkodził jednak, by jego poglądy filozoficzne inspirowały wielu filozofów, literatów, publicystów, a nawet polityków, o czym świadczy zapożyczenie przez ideologię hitlerowską idei nadczałowieka. Jego sposób myślenia z łatwością można odnaleźć u wielu współczesnych humanistów.

Nasuwa się więc nieuniknione pytanie: dlaczego tego rodzaju antropologia zdołała wywrzeć tak ogromny wpływ na mentalność ludzi? Można powiedzieć, że w pewnym sensie nastąpił wiek nietzscheański, bazujący na założeniu „śmierci Boga”. Polega on na wywyższaniu tego, co instynktowne, ponad to, co chrześcijańskie. Fenomen Nietzschego nadzwyczajnie oddają i zarazem niejako tłumaczą jego własne słowa: „Jestem pierwszym immoralistą, a tym samym niszczycielem par excellence”³.

¹ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1910, s. 168.

² Tenże, *Antychryst. Przemiany wszystkich wartości*, tłum. L. Staff, Warszawa 1907, s. 61.

³ Tenże, *Ecce homo. Jak się staje, kim się jest*, tłum. B. Baran, Kraków 1996, s. 127.

Ale nie sposób nie skonstatować, że w końcu sam Nietzsche przyznał, że bez Boga człowiek pogrąży się w samotności. Skarzył się na brak przyjaciół, dręczącą go tęsknotę za kimś bliskim. Ogłaszając śmierć Boga, jednocześnie przyzywał Go, o czym świadczy jego słynna pieśń nad „zabitym Bogiem”:

O nie. O powrót znów, ze wszystkimi mękami swymi. | Do ostatniego z samotników. O powrót, przyjdź. | Wszystkie źródła moich łez do ciebie płyną wszak. | Ostatni serca mego płomień – Tobie zapłonął. | O powrót, przyjdź. Nieznany Boże mój. Mój bólu. Me ostatnie szczęście!⁴.

Wyłaniająca się z twórczości Nietzschego wizja naznaczona pogardą dla chrześcijaństwa wywołała rezonans, inspirując wielu myślicieli do stawiania pytań o sens ludzkiej egzystencji. Wśród nich byli również tacy, którzy stanęli na gruncie obcym chrześcijaństwu, ateści czy „radikalni agnostycy”. Do ich grona należy między innymi Martin Heidegger (1889–1976), protoplasta nurtu laickiego w filozofii egzystencjalistycznej. Wychował się w rodzinie katolickiej. Przez cztery lata studiował teologię, pragnąc zostać duchownym katolickim. Jego losy potoczyły się jednak inaczej. Z czasem utracił wiarę i związał się z nazizmem. W latach trzydziestych wstąpił do Narodowosocjalistycznej Niemieckiej Partii Robotników (niem. *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*, NSDAP), pozostając jej wiernym członkiem (do końca płacił składki). Dobrze znający go Jean-Paul Sartre zinterpretował jego poglądy jako należące do egzystencjalizmu ateistycznego.

Martin Heidegger w swoim głównym dziele *Sein und Zeit* (*Byt [Bycie] i czas*) postawił pytanie charakterystyczne dla całej jego myśli: Co to znaczy „być”? Jaki jest sens „bycia”? Zauważył, że człowiek, w odróżnieniu od zwierząt, ma „świadomość swego istnienia”, własnej autonomii, swoistości i „obcości” wszystkiego, co „nie jest moje”. W swoich rozważaniach odróżnił „byt” (niem. *Sein*) od „bycia” (niem. *das-Sein*). Jego pojęcie *Dasein* oznacza byt, który odnosi się do bycia, niejako ujawnia ukryte za bytem bycie. Sprawia, że byt się uobecnia. *Dasein* w każdym momencie „odnajduje się” wobec bytu. W gruncie rzeczy oznacza „jestestwo”, „bycie-tu-oto”, „obecność”, co ostatecznie Heidegger określił mianem egzystencji.

⁴ Tenże, *Tak mówił Zaratustra*, tłum. M. Cumft, S. Pieńkowski, Warszawa 1901, s. 356.

Zdaniem Heideggera egzystencja ludzka to sposób bycia. Chociaż związana jest zawsze z jakąś rzeczywistością zewnętrzną, rozgrywa się w świecie, i jest z nim związana tak dalece, że „przebywanie w świecie” stanowi aprioryczny, konieczny składnik „ludzkiego istnienia”. Istnienie człowieka uwarunkowane jest historycznie, konkretną czasoprzestrzenią (tu i teraz – *Dasein*). Innymi słowy, człowiek „osadzony jest w dziejach”, ale żyjąc w świecie, ciągle jest przez ten świat zagrożony. Boi się więc relacji ze światem, ucieka od nich, czuje ich obcość. Dlatego cechą istnienia człowieka jest ciągła troska o swoje istnienie, której towarzyszy trwoga powodująca stan egzystencjalnego niepokoju i lęku.

Według Heideggera człowiek sam musi odkryć (poznać) rzeczywistość za pomocą zbudowanej przez siebie hierarchii wartości, wszak poznawanie to nie tylko stawianie pytań, ale też działanie, używanie rzeczywistości. *Dasein* i *Sein* są dwoma elementami struktury „bycia-w-świecie”. Nie ma żadnego obiektywnego świata bez *Dasein* ani też nie ma *Dasein* jako czystej formy bycia bez świata. *Dasein* przekracza byt i wkracza w nicność, dlatego okazuje się (bytem) byciem-ku-śmierci. Albowiem śmierć jest końcem wszystkiego. Człowiek ma świadomość skończoności swojego życia, tego, że jest „bytem ku śmierci” (niem. *sein zum Tode*). U Heideggera człowiek jest obcy sobie, tajemniczy, poszukujący, „porzucony w świecie”, nie otrzymuje od żadnej istoty jakiegokolwiek z góry ustanowionej esencji, ale mimo wszystko ma możliwość znalezienia w świecie sensu, który notabene sam mu nadał.

Z kolei francuski egzystencjalista Jean-Paul Sartre (1905–1980) swoje rozważania na temat człowieka prowadził w formie buntu przeciwko Bogu, gdyż widział w Nim zagrożenie dla absolutnej wolności. Sam siebie zaliczał zresztą do ateistów, choć ze strony matki pochodził z pobożnej rodziny luterańskiej. W swoim najsłynniejszym dziele *L'être et le néant (Byt i nicość)* przedstawił człowieka za pomocą takich pojęć, jak tragizm, bezsens, absurd. Bardzo trafnie charakteryzują one całość jego egzystencjalnych poszukiwań.

Jeśli chodzi o antropologię Sartre'a, to wychodzi on od podstawowego pytania: Co to znaczy być istotą ludzką? Odpowiedź została zawarta już w samym tytule wspomnianego dzieła. Rzeczywistość ludzka składa się bowiem z dwóch sposobów istnienia – bytu i nicości, zarówno bycia, jak i niebycia. Istota ludzka istnieje jednocześnie jako *byt-w-sobie* (rzecz lub podmiot) i jako *byt-dla-siebie* (świadomość, która jest niebytem, a więc nie jest tą rzeczą, której jest świadoma). Egzystencja *bytu-w-sobie* jest „nieprzenikliwa dla samej siebie”, zaś *by-*

towi-dla-siebie, czyli świadomości, nie przysługuje pełnia egzystencji; jest on po prostu niebytem, nicością.

Według Sartre'a istota człowieka polega na tym, że nie posiada on żadnej istoty. Kształt ludzkiego „bycia” tworzy egzystencja, konkretne istnienie, albowiem „istnienie poprzedza istotę” (egzystencja poprzedza esencję). Człowiek tworzy swoją istotę przez formy istnienia, przez wybory tych form, na które jest skazany. Jest jakby „wrzucony” w istnienie. Najpierw istnieje, a dopiero potem wybiera swoją esencję.

Sartre za fundamentalne doświadczenie człowieka uznał **mdłości** oznaczające świadomość absurdalności wszystkich rzeczy, pośród których istnieje człowiek. Największym przejawem absurdalności życia jest śmierć. Jej nieuchronność, znajdowanie się poza zasięgiem ludzkiej wolności zawsze jest nonsensem, unicestwieniem wszelkich nadziei, możliwości i zamierzeń.

Absurdalnością jest również przypadkowość istnienia. Nie ma nic, co poprzedzałoby istnienie i było jego przyczyną. Przypadkowość stanowi sedno rzeczy. Sprawia, że istnienie świata nie ma żadnego sensu. W tej sytuacji **byt-dla-siebie** pragnie istnieć pełnym bytem rzeczy istniejącej, ale nie jest to możliwe, bo świadomość jest niebytem, nicością; nigdy nie może stać się bytem, a jednocześnie pozostać świadomością.

114

Ludzka wolność – analizowana w książce *Drogi wolności* – też jest nicością, niebytem, a człowiek doświadcza jej, gdy staje się świadomy, czym nie jest, i gdy dzięki temu może wybrać, czym będzie w przyszłości. Wybór (wybieranie) w gruncie rzeczy stanowi decyzję radykalną – człowiek świadomie wybiera siebie od nowa jako byt, który widzi, czym był, i kieruje się ku bytowi, którym jeszcze nie jest.

Człowiek niejako skazany jest na wolność, która oznacza totalną niezależność i samostawanie się. Nie jest ona niczym uwarunkowana. Nikt nie zaprojektował ludzkiego życia; każdy sam musi ustanawiać swoje wartości i prawdy. Według Sartre'a człowiek w swoich wolnych „wyborach” jest tragiczny, a zarazem odpowiedzialny; może i musi polegać tylko na sobie.

Słowem, wolność to wygnanie. Człowiek jest istotą „opuszczoną”. Nie może znaleźć żadnego oparcia „w sobie” (fr. *en soi*), gdyż nie ma żadnej natury ludzkiej i jej praw, ani też „dla siebie” (fr. *pour soi*) poza sobą, ponieważ – jak Sartre usiłował dowieść – Bóg nie istnieje. Filozof dowodził, że gdyby Bóg istniał, wtedy człowiek nie byłby wolny, ponieważ Bóg byłby dla tej wolności zagrożeniem. Jednak zagrożeniem dla niej jest także drugi człowiek. Dlatego koegzystencja z innymi ludźmi

jest przeszkodą w realizacji indywidualnej esencji. Nic zatem dziwnego, że w tym spojrzeniu inni są „piekłem”.

W ujęciu Sartre’a człowiek jest „nieszczęśliwą świadomością”, której stałym elementem jest trwoga. Nieustannie ucieka więc przed lękiem, tworząc mity w postaci praw człowieka, wzorców postępowania czy norm moralnych. Liczy na to, że w ten sposób uśmierzy lęk. Tymczasem jest to ucieczka przed własną wolnością i przed radykalną samotnością, którą zmuszony jest zaakceptować.

Tego rodzaju myślenie, będące drogą ku absolutnej wolności, doprowadziło Sartre’a do uznania ludzkiego życia za absurdalne i bezsensowne. Jego egzystencjalizm niewiele ma wspólnego z humanizmem. Jest raczej negacją wszelkiego humanizmu. Odzwierciedla antropologię, którą trafnie oddaje słynna sentencja Sartre’a: „Absurdem jest, żeśmy się urodzili, i absurdem, że umrzemy”⁵. W nihilizmie Nietzschego było jeszcze miejsce na jakieś wartości, życie mogło mieć sens chociażby w nadczłowieku. Natomiast w radykalnym nihilizmie Sartre’a jest tylko miejsce na absurd i bezsens. Jego koncepcja człowieka jest pesymistyczna, tragiczna, nihilistyczna. Jej syntezą w pewnym sensie mogą być słowa samego Sartre’a: „Jesteśmy sami i nic nas nie usprawiedliwi [...]”. Wolność to wygnanie, a ja jestem skazany na wolność. Jestem wolny po nic. Ani jednego znaku na niebie czy na ziemi”⁶.

Aż dziw bierze, że jeszcze do niedawna młodzież europejska i amerykańska, zwłaszcza studenci filozofii, z niezwykłą atencją czytali dzieła Sartre’a. Traktowali je jak swego rodzaju biblię. Nie przeszkadzało im, że ich mistrz to nie tylko filozof, ateistyczny egzystencjalista, ale także gorący zwolennik marksizmu, również jego chińskiej wersji – maoizmu.

Na szczęście absurd jest czymś obcym ludzkiej naturze, sama się przed nim broni. Dlatego z absurdu usiłował wyzwolić się także Sartre. Być może doświadczył tej ulgi, gdy pod koniec życia, kiedy stracił wzrok, opiekował się nim jego sekretarz – Benny Lévy, wierzący i praktykujący wyznawca judaizmu. W związku z tym pojawiły się sugestie, że Sartre przed śmiercią, której coraz bardziej się obawiał, zbliżył się do judaizmu. Niemniej jednak w jednej z pierwszych jego biografii pośmiertnych po-

⁵ Cyt. za: W. Szewczyk, *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 2009, s. 42.

⁶ J.-P. Sartre, *Drogi wolności*, t. 2: *Zwłoka*, tłum. J. Rogoziński, Warszawa 1958, s. 397.

jawiała się informacja, że tuż przed śmiercią pojednał się z Kościołem katolickim. Miał przystąpić do sakramentu pokuty i pojednania. W kolejnych wydaniach owej biografii informacji tej już nie zamieszczono.

9.2. Egzystencjalizm Kierkegaarda

Główny nurt egzystencjalizmu nie jest jednak obciążony niewiarą w Boga. Twórcą tego kierunku był protestant Søren Kierkegaard (1813–1855), duński poeta, filozof i teolog. Myśl Kierkegaarda, będąca w głównej mierze próbą interpretacji kluczowych pojęć chrześcijaństwa, kształtowała się pod wpływem klimatu głębokiej pobożności panującego w jego rodzinnym domu. Antropologia Kierkegaarda wywarła znaczny wpływ na rozwój nie tylko XX-wiecznej filozofii czy teologii, ale również bibliistyki, literatury, sztuki, a nawet psychologii. Powszechnie uważa się go za jednostkę genialną i zarazem zdradzającą cechy patologiczne. Zresztą sam o sobie mówił, że jest jak samotna sosna nad brzegiem otchłani.

116

W myśli Kierkegaarda odbija się jakby echo tragicznych kolei jego życia. Za pewnym autorem można by je zawrzeć w lapidarnym opisie: „Skończył teologię, miał zostać pastorem, zaręczył się i zerwał zaręczyny, pozostał mu kompleks marzeń i niezrealizowanych zadań. Zamknął się w samotnej rozterce i pracował, czerpiąc natchnienie ze swych gorzkich przemyśleń. Zmarł podniesiony z ulicy w 42. roku życia”⁷. Wypadałoby jeszcze nadmienić, że w młodości zafascynowany był ideałami oświecenia. Studiował w Kopenhadze, zaś w Berlinie słuchał wykładów Friedricha W. J. Schellinga (1775–1854), który był przedstawicielem klasycznego (obiektywnego) idealizmu niemieckiego⁸ i inicjatorem romantyzmu.

Genialna twórczość Kierkegaarda została odkryta i doceniona dopiero po jego śmierci. Z czasem zaczęto nazywać go Sokratesem Północy, gdyż doprawdy łączy go wiele wspólnych cech z tym ateńskim filozofem, zwłaszcza posługiwanie się ironią i krytycyzmem wobec zastanych

⁷ W. Szewczyk, *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 2009, s. 62.

⁸ W idealizmie niemieckim na ogół przyjmuje się następujące rozróżnienia: I. Kant był twórcą idealizmu krytycznego lub transcendentnego, I. H. Fichte – idealizmu subiektywnego, G. W. F. Hegel – idealizmu absolutnego, zaś Schelling – jak wspomniano – idealizmu obiektywnego.

schematów myślowych. Najważniejsze dzieła, w których zawarł refleksję nad ludzką egzystencją, to: *Albo-albo* (*Enter-eller*, 1843), *Bojaźń i drżenie* (*Frygt og Bæven*, 1843), *Choroba na śmierć* (*Sygdommen til Døden*, 1848), *Chwila* (*Øieblikket*, 1855).

Będąc przeciwnikiem filozofii racjonalistycznej czy w ogóle jakiegokolwiek filozofii systemowej, krytykując między innymi idealizm Hegla, Kierkegaard opowiadał się za subiektywizmem. Jego zdaniem refleksja filozoficzna nie może odwoływać się do pojęć abstrakcyjnych ogólnych, ale powinna bazować na konkretnym, pojedynczym doświadczeniu ludzkim. Nie tyle istnieje prawda „o człowieku”, ile prawdy należy szukać „w człowieku” („we mnie”), gdyż zawsze jest ona subiektywna⁹.

Jeśli chodzi o antropologię Kierkegarda, to została ona oparta ona na stwierdzeniu, że człowiek jest samotny w swej egzystencji. Sam musi dokonywać wyborów dotyczących własnego życia, jest na nie niejako skazany. W swojej egzystencji przeżywa wiele antynomii. Z jednej strony dąży do nieskończoności, rozwoju, z drugiej zaś zasklepia się w swoim wnętrzu, szuka samotności (boi się napięcia, jakie niesie z sobą rozwój). Pragnie nawiązania relacji z Bogiem, gdyż ma poczucie bezsiły, i jednocześnie ucieka przed Nim z powodu trudnych wymagań religii (odczuwa wobec Boga bojaźń i drżenie). Usiłuje poznać siebie i być sobą, ale jednocześnie czuje, że jest to niemożliwe, pragnie więc być sobą w sytuacji rozpaczy¹⁰.

⁹ Akcentując subiektywność, Kierkegaard nie negował możliwości poznania obiektywnego. Chodziło mu tylko o zaznaczenie, że wszelkie poznanie, zwłaszcza poznanie religijne, jeśli stanowi wyłącznie cel, to jest nieprzydatne dla samo-realizacji człowieka.

¹⁰ Motyw lęku i drżenia wobec Boga wielu biografów Kierkegarda tłumaczy między innymi dramatycznymi przeżyciami rodzinnymi o charakterze religijnym. Jego ojciec Michael P. Kierkegaard wywarł szczególnie silny wpływ na charakter i poglądy syna. Życie duchowe Michaela i jego rodziny kształtował tajemniczy występki popełniony w dzieciństwie, który prawdopodobnie polegał na tym, że podczas pasienia owiec w sytuacji skrajnego zniechęcenia rzucił on na Boga przekleństwo. Kierując się starotestamentowym, protestanckim rozumieniem grzechu, przez całe życie obsesyjnie obawiał się skutków tego bluźnierstwa. Wciąż nie miał pewności, czy aby dostąpił przebaczenia od Boga. Więcej, żywił przekonanie, że za ten grzech Bóg będzie stale karać całą jego rodzinę. Z czasem Søren został przez ojca wtajemniczony w to wydarzenie, co bez wątplenia miało związek z utrzymującą się w domu atmosferą tajemnicy i lęku, połączoną z religijnym żarem i ascetyczną pobożnością.

Kierkegaard wyróżnił trzy rodzaje, względnie etapy w rozwoju człowieka: estetyczny, etyczny i religijny. Etap estetyczny charakteryzuje się postawą hedonistyczną, poszukiwaniem przyjemności zmysłowych, a także intelektualnych, dominacją subiektywnych dążeń jednostki, czego skutkiem jest nuda i utrata nadziei. Postawie estetycznej nieodłącznie towarzyszy rozpacz wynikająca z uświadomienia sobie możliwości utraty przedmiotu swoich wysiłków.

Etap etyczny polega na poddaniu się ogólnym normom etycznym, czyli na ich wypełnianiu. Jednakże uniwersalność tych norm prowadzi do alienacji, gdyż uniemożliwia pełne przeżywanie subiektywności. Człowiek, wybierając siebie jako własne bycie, uniezależnia się od warunków zewnętrznych i jednocześnie włącza się do społeczności ludzkiej. Uwarunkowanie to wywołuje poczucie winy, które wynika z uświadomienia sobie własnej skłonności do zła. Nietrudno zauważyć, że jest to ukryty obraz moralności społeczeństwa luterańskiego, opartej na obowiązku, który sprowadza się do hipokryzji, ponieważ nikt nie jest w stanie o własnych siłach wypełnić wszystkich obowiązków.

Natomiast najdoskonalszy, trzeci, etap ma charakter religijny (chrześcijański) i oznacza powrót do Boga, co musi być poprzedzone uznaniem własnej grzeszności. Etap religijny to nic innego jak powrót do subiektywności, będący samotniczą egzystencją przed obliczem Boga, który milczy. Odnajdując prawdę o sobie i swoje właściwe miejsce, człowiek w ramach tego etapu powraca do absolutnej odpowiedzialności.

Etap religijny Kierkegaard podzielił jeszcze na podetapy (podrodzaje): A i B. Podrodzaj A oznacza człowieka wierzącego, który całkowicie podporządkowany jest dogmatom wiary i „surowemu” prawu moralnemu. Podrodzaj B to człowiek, który głęboko wierzy w istnienie Boga i zarazem poszukuje dróg służących samodoskonaleniu. W przekonaniu duńskiego filozofa podrodzaj B jest niemożliwy do osiągnięcia, aczkolwiek należy do niego dążyć.

Zdaniem Kierkegarda powinnością filozofa jest niesienie pomocy tym wszystkim, którzy znajdują się na etapie estetycznym i etycznym, aby mogli dojść do najwyższego etapu – religijnego. Dojście to wyobrażał sobie jako stopniowy wzrost świadomości własnej jaźni. Owa świadomość na wcześniejszych etapach porusza się wewnątrz takiej jaźni, której miarą jest człowiek. Na najwyższym etapie jaźń osiąga nową jakość i nowe określenie, stając się „jaźnią wobec Boga”.

Całość myśli filozoficznej Kierkegarda przeniknięta jest duchem chrześcijaństwa w jego protestanckiej interpretacji. Interesujące są roz-

ważania filozofa na temat wiary. Otóż w jego opinii prawdziwa wiara zawieszona jest na ważności wszelkich zasad etycznych i norm racjonalnego myślenia. Oznacza bezwzględnie zgodę na absurd i paradoks. Przykładem jest wiara Abrahama, który – jak wiadomo – wyraził gotowość do złożenia Bogu w cało palnej ofierze swojego syna Izaaka.

W opinii Kierkegaarda autentyczna wiara rodzi bojaźń związaną z uświadomieniem sobie przez człowieka faktu, że łączy on w sobie to, co skończone, z tym, co nieskończone, i że w konsekwencji skazany jest na ustawiczne wybory: albo-albo (albo chrześcijaństwo, albo nihilizm i samotność). Niezwykle istotny jest „skok wiary”, który chroni człowieka przed rozpaczą. Polega on na wyborze Chrystusa i zawierzeniu Chrystusowi, co stanowi skuteczną obronę przed nicością. Jedyne wiara może uchronić człowieka przed skazaniem na nicość.

Kierkegaard, akcentując konieczność wiary, postulował jednocześnie uniezależnienie jej od wszelkich instytucji religijnych. Przedstawił koncepcję wiary wpisującą się w totalny subiektywizm. W ujęciu tym pobrzmiewa także echo kartezjańskiego „cogito ergo sum” („myślę, więc jestem”), z tym że Kierkegaard myślenie przeniósł na wiarę. U Kartezjusza myślenie jest bytem, zaś u Kierkegaarda bytem jest wiara. Dlatego sformułował maksymę: „Jak wierzysz, taki jesteś!” („wierzę, więc jestem”)¹¹.

Wiara pojmowana przed duńskiego filozofa jako byt (podobnie w paradygmacie kartezjańskim bytem jest myślenie) czyni człowieka całością. Człowiek religijny żyje nieskończonością, mieści ją w sobie mocą nieskończonego pragnienia. Jest syntezą skończoności i nieskończoności, możliwości i konieczności, doczesności i wieczności. Kto uświadomił sobie, że jest syntezą, kto we własnym wnętrzu natrafił na „zgrzyty” pomiędzy skończonością a nieskończonością, wolnością a koniecznością, duchem a materią, ten jest człowiekiem powołanym przez Boga.

Jednak wiara Kierkegaarda nie pozostaje w bliskim związku z Ewangelią. Nie tyle wyraża zaufanie Bogu, wybór wartości, ile jest ucieczką od rozpacz. A uwolnienie od rozpacz było dla niego równoznaczne ze zbawieniem. W związku z tym wiele uwagi poświęcił zagadnieniu

¹¹ Jest to bezpośrednio nawiązanie do słów Chrystusa wypowiedzianych do dwóch niewidomych: „Według wiary waszej niech wam się stanie!” (Mt 9, 29). Ale czy to odniesienie jest w pełni uprawnione?

śmierci, gdyż najbardziej obawiał się śmierci duchowej jako rzeczy ostatecznej, którą identyfikował właśnie z rozpaczą.

Trzeba przyznać, że wkład Kierkegaarda w antropologię jest ogromny. Niestrudzenie przekonywał, że realnie istniejący człowiek jest czymś tak jedynym i niepowtarzalnym, iż nie podlega żadnej klasyfikacji. Nawet myśl ludzka jest absolutnie subiektywna, zaś myślenie subiektywne, pełne pasji, żarliwości i zaangażowania, jest prawdziwe jedynie wtedy, gdy przyjmuje charakter etyczno-religijny. Prawdziwa subiektywność polega na osobistym związku człowieka z Bogiem, na odnośzeniu wszystkiego do Boga. Człowiek religijny żyje subiektywną wiarą w Boga, w subiektywnej z Nim relacji.

Duński filozof miał wszakże świadomość, że subiektywna wiara jest dla rozumu torturą i powodem braku zrozumienia u innych. Dlatego życie wiarą skazane jest na nieustanną udrękę, doznania religijne przeżywane są w bólu i cierpieniu. Jednak w niczym nie umniejsza to wartości indywidualnego człowieka oraz emocjonalnych i wolitywnych składników jego osoby. Zdaniem Kierkegaarda wiara ostatecznie broni przez rozpaczą i czyni człowieka „całością”, pomimo że ma on świadomość grzechu i nicości własnej egzystencji.

120

9.3. Marcela antropologia nadziei

Dylematy ludzkiej egzystencji stały się przedmiotem pogłębionej refleksji innego współtwórcy egzystencjalizmu chrześcijańskiego i jego głównego przedstawiciela. Jest nim słynny Gabriel Honoriusz Marcel (1889–1973) – francuski filozof, myśliciel religijny, dramaturg, krytyk literacki. W odróżnieniu od Kierkegaarda przywołał on wizję człowieka wprowadzone naznaczoną dylematami, ale w sumie pogodną, optymistyczną, pełną chrześcijańskiej nadziei.

Pochodził z rodziny raczej obojętnej pod względem religijnym; ojciec początkowo był katolikiem, ale z czasem stał się agnostykiem, zaś matka, pochodząca z rodziny żydowskiej, zmarła, gdy Gabriel miał 4 lata. Opiekująca się nim druga żona ojca (jednocześnie siostra zmarłej matki) była „nawróconą” protestantką. Gabriel, wychowany przez przybraną matkę w wierze protestanckiej, przeszedł na katolicyzm dopiero w wieku 40 lat. Był to jego świadomy wybór, głęboko przemyślany, do którego po latach nawiązał w lapidarnym wyznaniu: „Przez długi czas musiałem pozostawać w paradoksalnej sytuacji tego, kto bardzo

głęboko wierzy w wiarę innych, ale kto nie może powiedzieć w sumieniu, że jest to jego wiara¹².

Jego najważniejsze dzieła to między innymi: *Dziennik metafizyczny* (*Journal métaphysique*, 1927), *Być i mieć* (*Être et avoir*, 1935), *Od sprzeciwu do wezwania* (*Du refus à l'invocation*, 1940), *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei* (*Homo viator. Prolegomènes a une métaphysique de l'espérance*, 1944) czy *Tajemnica bytu* (*Mystère de l'être*, 1951). Jednakże główne jego tezy filozoficzne można znaleźć już w artykule noszącym tytuł *Existence et objectivité* z 1914 roku.

Gabriel Marcel usiłował analizować dylematy egzystencjalne, odwołując się do nadziei jako idei wiodącej. Podobnie jak inni egzystencjaliści, wychodził z założenia o prymacie istnienia przed istotą. Oznacza to, że istnienie człowieka uważał za pierwotne wobec jego istoty; istota bowiem tworzy się w trakcie wyboru form istnienia. Słowem, istnienie (egzystencja) poprzedza istotę (esencję). Punktem wyjścia refleksji Marcela o człowieku jest subiektywność stanowiąca konsekwencję tezy Kartezjusza: „cogito ergo sum”. W tej optyce istnienie jest związane ze świadomością – „cogito”. Poza „cogito” przedmioty są tylko prawdopodobne, natomiast w ramach cogito przedmioty, a także sam człowiek jawią się subiektywnie.

Marcel w swojej antropologii wyraźnie rozróżnił człowieka jako osobę i człowieka jako jednostkę. Dewizą osoby nie jest „sum” (jestem), ale „sur-sum” (fr. *sur* – na, nad, w), co oznacza, że człowiek jako osoba zdolny jest do przekraczania siebie, może wznieść się ponad swoje *sum*. W tym sensie jest indywidualnością, kimś jedynym w swoim rodzaju, niepowtarzalnym. Natomiast człowiek jako jednostka to tylko „egzemplarz” – bezosobowy anonim skazany na bierne doświadczenie manipulacji ze strony otoczenia.

W analizie ludzkiego istnienia Marcel wyróżnił trzy poziomy: poziom bezpośredniej egzystencji empirycznej, poziom posiadania (*l'avoir* – mieć) i poziom bycia (*l'être* – być). Niezwykle istotne jest wskazanie na swego rodzaju dialektykę istnienia i posiadania. Rozróżnienie pomiędzy „mieć” i „być”, pomiędzy tym, co się posiada, a tym, czym (kim) się jest, znajduje się w centrum jego antropologii.

Według Marcela istnienia nie sposób zdefiniować, ale można zbliżyć się do jego zrozumienia, wskazując na dialektykę „być” i „mieć”. Otóż

¹² G. Marcel, *Testament filozoficzny*, tłum. S. Grygiel, „Znak” 26 (1974), z. 7–8 (241–242), s. 978–988.

posiadanie ujawnia się tam, gdzie można mówić o pewnym porządku, który pozwala na przeciwstawienie tego, co wewnątrz, temu, co na zewnątrz. To, co się posiada, jest w stosunku do posiadającego zewnętrzne i stanowi byt od niego do pewnego stopnia niezależny. Posiadać można to, czym można rozporządzać, oczywiście w pewnych granicach. „Posiadać” oznacza zatem „posiadać dla siebie, zachować dla siebie, ukrywać”. Posiadanie wyraża się również w pragnieniach, gdyż pragnie się posiadać to, czego się nie ma. Pragnienie często rodzi cierpienie.

Istnienie może być zdegradowane do sfery posiadania, choć posiadanie jest tylko namiastką istnienia. W ramach tej namiastki miejsce jakości zajmuje ilość, nieskończoność zastępuje skończoność. Tragizm posiadania ujawnia się w tragizmie grzechu, stopniowego staczania się w niebyt. Wolność człowieka daje możliwość przekształcania swojego istnienia w posiadanie. Szczytem tego stanu jest samobójstwo, które oznacza, że istnienie w pełni traktowane jest jako posiadanie.

Człowiek może jednak przezwyciężyć ów dylemat pomiędzy „być” a „mieć”, w gruncie rzeczy oznaczający miotanie się pomiędzy posiadaniem rzeczy a rozwojem swojego istnienia. Przechodzenie od posiadania do istnienia jest nie tylko możliwe, ale wręcz konieczne. Może się dokonać dzięki transcendencji posiadania, która polega na odniesieniu posiadania do kogoś drugiego przez miłość lub twórczość. Albowiem w miłości człowiek odkrywa istnienie w kimś drugim, zaś dzięki twórczości posiadanie ulega sublimacji i zbliża się ku istnieniu.

Marcel w analizie człowieka nie tylko wprowadził rozróżnienia na osobę i jednostkę, istnienie (bycie) i posiadanie, postrzegając je jako swoiste dylematy, ale wskazał również na takie wątki, jak problem i tajemnica czy opinia i zaangażowanie (w sprawach wiary).

Tajemnica należy bowiem do porządku istnienia, problem zaś do porządku posiadania. Innymi słowy, nie posiada się tajemnicy, lecz problem, natomiast w tajemnicy się uczestniczy. Nie należy jej problematyzować, bo wtedy może ona ulec degradacji. Tajemnica to „problem”, który staje niejako ponad sobą samym. W tym miejscu Marcel podkreślił wagę metafizyki tajemnicy. W jego przekonaniu uprawianie metafizyki tajemnicy zbliża do wiary religijnej; wiary, która jawi się jako łączność z tajemnicą Boga.

Jeśli chodzi o rozróżnienie pomiędzy opinią i zaangażowaną wiarą, to w myśli Marcela opinia jest czymś jakby zewnętrznym, gdyż zakłada dystans; nie jest wiążąca, nie powoduje aktywności ze strony człowieka. Natomiast wiara czyni z opinii coś bliskiego; coś, co znajduje się w ludz-

kim wewnątrz. Opinia z natury jest powierzchowna. Odnosi się do tego, co nie zostało do końca poznane, i w pewnym sensie pozwala na ukrycie swojej niewiedzy.

Przeciwieństwo opinii stanowi wiara. W rzeczywistości obie te postawy nigdy nie są od siebie oddzielone, choć mogą stanowić skrajności. Należy je pojmować integralnie, zawsze są mniej lub bardziej złączone ze sobą. Z natury wiara jednak przekracza opinię, gdyż zakłada w sobie coś bezwarunkowego. Człowiek po części wierzy, a po części ma opinię. To, co wewnętrznie dotyczy i angażuje człowieka, nie może pozostawać wyłącznie na poziomie opinii. Konieczna jest postawa wiary.

Integralną częścią wiary jest osobiste zaangażowanie. Podmiot zaangażowany tkwi wewnątrz. Dlatego akt wiary mobilizuje. Ma wymiar osobisty. Wierzyć, to nie tyle coś komuś zawierzyć, ale zawierzyć samego siebie. Zdaniem Marcela wiara wtedy jest najbardziej żywa, gdy angażuje całkowicie i bez reszty wszystkie możliwości ludzkiego bytu. Drogę wierze towarzyszy miłość, która jest całkowitym zawierzeniem. Dlatego ktoś nastawiony egoistycznie, zapatrzony w siebie, posiada tylko opinie i przekonania.

Jednakże tak przeżywane zaangażowanie w wierze musi opierać się na zaufaniu, którego jest następstwem. Według Marcela na pełne zaufanie zasługuje tylko Bóg, gdyż ludzi można obdarzyć jedynie ograniczonym zaufaniem. Zawierzyć siebie bezwarunkowo można tylko Bogu, albowiem ludzie, choćby najbardziej wiarygodni, mogą sprawić wierze zawód. Nie kwestionuje to w niczym potrzeby wierności. U jej źródła musi znajdować się doświadczenie oddania, zawierzenia. Człowiek oddany (komuś, czemuś) na sposób daru paradoksalnie jest człowiekiem najbardziej wolnym. W tym kontekście Marcel zaakcentował zasadę, że jeśli coś zostało człowiekowi powierzone, to jest on za to „coś” odpowiedzialny. Wierność łączy się z odpowiedzialnością.

Analizując dylematy bytu ludzkiego, Marcel wyraźnie preferował osobę, istnienie, tajemnicę i zaangażowaną wiarę, stawiając tym samym na dalszym planie jednostkę, posiadanie, problem czy opinię. Pod tym względem jego przesłanie jest bardzo klarowne: należy przedkładać osobę nad jednostkę, istnienie nad posiadanie („być” nad „mieć”), tajemnicę nad problem, zaangażowanie w wierze nad opinię.

Antropologia Marcela podkreśla wspólnotowy charakter człowieka. Każdy ludzki byt w pewnym sensie jest zawsze „współbytem”, powinien zaś być „współbytem w miłości”. Nie inaczej wygląda sprawa z istnieniem, albowiem istnienie ludzkie z natury jest „współistnieniem”. Według Marcela „my” jest zawsze pierwotne w stosunku do „ja”. Nie tyle należy mó-

wić: „ja jestem”, lecz: „my jesteśmy”. W tej perspektywie „istnieć” oznacza tyle, co uczestniczyć, zaś naczelnym postulatem istnienia jest „uczestnictwo w miłości”. Albowiem byt ludzki („ja”) z natury swej nastawiony jest na ludzkie „ty” oraz absolutne „Ty”, którym jest Bóg. Istotą tego uczestnictwa z drugim człowiekiem i z Bogiem jest właśnie miłość.

W tym miejscu Marcel nawiązał do kartezjańskiego „cogito ergo sum”, zastępując „myślenie” „miłością”. Jego zdaniem poznanie Boga i człowieka nie jest możliwe tylko przez samo „cogito”, lecz konieczna jest także „caritas” (miłość). Stąd jego teza: „kocham, więc jestem”, która stanowi jakby ostrzeżenie, iż nie wolno rezygnować z miłości dla intelektu, gdyż wtedy człowiek się degraduje.

Egzystencjalizm Marcela różni się nie tylko od filozofii Heideggera i Sartre’a, pełnej zwątpienia i niepokoju czy nawet rozpacz, ale także od antropologii Kierkegaarda, którą przenika duch „lęku i drżenia” przed Bogiem. Myśl Marcela naznaczona jest nadzieją, i to do tego stopnia, że wielu nie waha się widzieć w nim filozofa nadziei.

Według Marcela nadziei nie należy mylić ze zwykłym pragnieniem. Nie jest ona też wyłącznie optymizmem czy witalnością. Zakłada pewien stan „zniewolenia”, jakim jest oczekiwanie na osiągnięcie czegoś bardziej ludzkiego aniżeli to, co się już posiada. Prawdziwa nadzieja występuje wszakże tylko w miłości osobowej. Kto bowiem posiada nadzieję, nie mówi „mam nadzieję”, ale „mam nadzieję w tobie, dla ciebie, dla nas”. Albowiem to, czego się oczekuje, dotyczy zawsze tego, kto oczekuje, i tego, od kogo czy dla kogo się oczekuje. W tym sensie nadzieja stanowi rodzaj ludzkiej interkomunii „ja – ty”, która ma także swoją analogię w komunii z Bogiem: „ja – Ty”.

Tak pojmowana i przeżywana nadzieja nie ma nic wspólnego z presją wobec drugiego człowieka, lecz jest raczej wiarą w jego miłość. Polega na ufnym wyczekiwaniu, dlatego jest cierpliwa. Kryje w sobie pogodną ufność wobec tego, co realnie istnieje, akceptując tę rzeczywistość bez względu na to, jaka ona jest. Nie chodzi wszakże o akceptację pasywną, lecz spoglądającą w przyszłość. W konsekwencji daje ona siłę do przewycięzania wszystkich kolejnych zawodów, by zasadniczo zrealizować możliwość bycia. Słowem, cierpliwość i ufność to dwa podstawowe elementy antropologicznej struktury nadziei, zaś sama nadzieja stanowi ogromnie ważny ludzki egzystencjał i również należy do ontycznej struktury istoty ludzkiej.

Nietrudno zauważyć, że myśl Marcela na temat ludzkiej nadziei jest próbą „rozprawienia się” ze współczesnym nihilizmem. Filozof nadziei,

polemizując z nihilizmem, miał świadomość, że ów nurt myślowy opiera się postawie całkowitego braku satysfakcji z faktu istnienia. Jego zdaniem świadczą o tym chociażby takie tezy głoszone przez nihilistów, jak: „Nie prosiłem, żeby się urodzić, więc jakim prawem zmusza się mnie do istnienia”, czy: „Niczego nie ma”. Owej negacji wartości istnienia Marcel przeciwstawił postawę pragnienia bycia, które jest wymogiem ontologicznym, czyli pragnieniem sensu i prawdy dla ludzkiej egzystencji w świecie. Innymi słowy, wymóg ontologiczny to pragnienie rzeczywistości nasyconej wartościami, która z kolei domaga się uczestnictwa.

Tak więc sformułowany przez Marcela wymóg ontologiczny przeciwstawia się nihilistycznej pustce. Rzeczywistość naznaczoną pustką można, a nawet trzeba, nasycić wartościami. W miejsce pustki Marcel zaproponował pełnię, która nie jest obojętna wobec wartości. Wyraża się między innymi w takich aktach, jak szczęście, miłość czy natchnienie. Wspomnianą pełnię charakteryzuje to, co niezniszczalne, wieczne i trwałe. Nadzieja jako oczekiwanie na spełnienie nie tylko wybiega w przyszłość, ale polega także na kontemplacji terażniejszości, utrzymywaniu z nią specyficznych więzi.

Sens nadziei, który ukazał Marcel, zdecydowanie obcy jest pesymizmowi. Człowiek pogrążony w pesymizmie jest niecierpliwy, pozbawiony wiary w rzeczywistość, zrezygnowany. Nie potrafi z ufnością spojrzeć w przyszłość, bo dla rozpaczycy przyszłość jest zamknięta. W tym spojrzeniu ujawnia się ogromna rola nadziei, która ma w sobie coś z profetycznej wizji i bezinteresowności. Zawsze stanowi jakiś impuls ku transcendencji.

Zdaniem Marcela każdy człowiek, który ma nadzieję, pragnie być kimś więcej – pragnie „więcej być”. Wszelkie ludzkie ograniczenia niejako prowokują konieczność pokładania nadziei w jakimś absolutnym „Ty”, którego się można zaprzeczyć, ale w które nie można zwątpić. Marcel napisał:

Z chwilą, gdy zatracam się niejako w obliczu absolutnego „Ty”, które w swej nieskończonej łaskawości wywiodło mnie z nicości, z tą chwilą, jak się wy-
daje, raz na zawsze zakazuję sobie rozpaczycy, a ściśle mówiąc, z natury rzeczy naznaczam wszelką możliwą rozpacz piętnem zdrady tak wielkiej, że nie mógłbym jej ulec, nie wydając jednocześnie wyroku na siebie¹³.

¹³ G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 48.

Oto sens nadziei, która w gruncie rzeczy jest odpowiedzią człowieka jako istoty racjonalnej i przygodnej, udzieloną Bogu jako Istocie absolutnej. Stanowi jakby znak zależności człowieka od Boga i zaufania pokładanego w Bogu. Sam rdzeń tak pojmowanej nadziei stanowi profetyczna pewność nieśmiertelności („ty nie umrzesz!”¹⁴), która wynika z miłości kryjącej w sobie przekonanie, że nic nie może zniszczyć obietnicy wieczności zawartej właśnie w miłości. W tym świetle egzystencjalizm zaproponowany przez Marcela jawi się jako antropologia nadziei. Dzięki antropocentryzmowi, akcentującemu relacyjny wymiar osoby ludzkiej, człowiek postrzegany jest nie tylko jako byt z natury swej nastawiony na Boga, ale również jako dar dla drugiego człowieka.

Bibliografia

Dec I., *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1995.

126

Fiut I. S., *Egzystencjalizm*, [w:] *Filozofia współczesna*, red. L. Gawor, Z. Stachowski, Bydgoszcz 2006, s. 273–295.

Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2013.

Kierkegaard S., *Albo-albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz (t. 1), K. Toeplitz (t. 2), Warszawa 1982.

Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1972.

Kierkegaard S., *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1988.

Kowalczyk S., *Bóg w myśli współczesnej. Problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych*, Wrocław 1979.

Kupś T., *Koncepcja egzystencji Sorena Kierkegarda w kontekście filozofii niemieckiej*, Toruń 2007.

Marcel G., *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1986.

Marcel G., *Dziennik metafizyczny*, tłum. E. Wende, Warszawa 1987.

Marcel G., *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984.

Marcel G., *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Łowicki, Warszawa 1965.

Marcel G., *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995.

¹⁴ Tenże, *La mort de demain*, Paris 1931, s. 161.

- Marcel G., *Testament filozoficzny*, tłum. S. Grygiel, „Znak” 26 (1974), z. 7–8, s. 978–988.
- Nietzsche F., *Antychryst. Przemiany wszystkich wartości*, tłum. L. Staff, Warszawa 1907.
- Nietzsche F., *Ecce homo. Jak się staje, kim się jest*, tłum. B. Baran, Kraków 1996.
- Nietzsche F., *Tak mówił Zaratustra*, tłum. M. Cumft, S. Pieńkowski, Warszawa 1901.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1910.
- Sartre J.-P., *Drogi wolności*, t. 2: *Zwłoka*, tłum. J. Rogoziński, Warszawa 1958.
- Szewczyk W., *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 2009.
- Tarnowski K., *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 1993.
- Zwoliński A., *W poszukiwaniu szczęścia. Z Bogiem czy bez Niego?*, <http://www.katolik.pl/> (20.02.2014).
- Żelazny M., *Nietzsche – „Ten wielki wzgardziciel”*, Toruń 2007.

10. Antropologia Guardiniego

Romano Guardini (1885–1968) – duchowny katolicki, teolog i filozof religii – uprawiał naukową refleksję o człowieku w warunkach ogromnie zróżnicowanych historycznie. O specyfice jego chrześcijańskiej nauki o człowieku zadecydowały wielkie przeobrażenia w Kościele i Europie. Z jednej strony dwie wojny światowe i ich tragiczne skutki, z drugiej zaś przełom w samym Kościele, jaki nastąpił na skutek Soboru Watykańskiego II. Wyrazem jego poszukiwań antropologicznych jest prezentacja człowieka jako osoby.

128 Trzeba zauważyć, że od początku XX wieku toczy się żywa dyskusja na temat człowieka jako osoby. Dyskurs ten ma głównie charakter filozoficzny. Guardini pragnął w nim uczestniczyć, ale nie poprzestał na samej tylko filozofii. Wniósł do niego wątek przede wszystkim teologiczny.

Dla Guardiniego teologiczna refleksja o człowieku to przede wszystkim analiza relacji ludzkiej osoby z Bogiem. Nawiązał w tym miejscu między innymi do myśli Kierkegaarda ujmującej człowieka jako *Selbst*, definiującej to pojęcie jako relację czy raczej coś, „co sprawia, że relacja odnosi się do samej siebie”¹. Dzięki temu pojęciu Kierkegaard wskazał na relacyjność osoby ludzkiej, czyli na relację człowieka z Bogiem. Do tej relacyjności nawiązał właśnie Guardini, nie pomijając wszakże podstawowej kwestii, jaką jest ontologia osoby.

10.1. Wewnętrzna struktura osoby

Byt osobowy ukazał Guardini przede wszystkim od strony struktury wewnętrznej osoby. W tym spojrzeniu człowiek nie jest abstrakcją, lecz konkretnym osobowym istnieniem. Analizując strukturę osoby ludzkiej, Guardini wyróżnił trzy warstwy ludzkiej egzystencji: postać (niem.

¹ Cyt. za: K. Gózdź, *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, Lublin 2006, s. 184.

Gestalt), indywidualność (niem. *Individualität*) i osobowość (niem. *Persönlichkeit*). Warstwy te wzajemnie się przenikają, przechodząc jedna w drugą w kierunku od pierwszej do trzeciej, a więc w stronę warstwy usytuowanej najwyżej.

Pierwsza warstwa o charakterze ontycznym kryje w sobie najogólniejsze określenie osoby. Według niego osoba jest postacią; wskazuje jednocześnie na związek człowieka ze światem materialnym. Warstwa ta stanowi osobowe istnienie. Oznacza, że człowiek jako postać jest pierwotną jednością, i to jednością trwałą, mającą strukturę, funkcje i określone elementy. Albowiem postacią jest wszystko to, co istnieje w świecie jako byt, co jest odrębne od reszty, co jest inne, a więc ma jakiś swoisty, własny kształt, swoje imię. Sama postać wskazuje w bycie na coś własnego i sobie tylko właściwego, niemniej jednak cechy „postaci” świadczą o istnieniu w bycie wyższej warstwy, jaką jest indywidualność.

Owa druga warstwa, również mająca charakter ontyczny, którą Guardini nazwał indywidualnością, stanowi zamkniętą całość strukturalną i funkcjonalną. Jest to żywa jedność, żywe indywiduum, żywe centrum – wnętrze jednostki. Indywidualność ma to do siebie, że wyróżnia się spośród ogółu rzeczy. Ujawnia się w tym, że osoba ludzka odróżnia się od ogółu bytów w świecie, a tym samym stanowi o sobie. Dokonuje tego w dwojaki sposób, mianowicie przez kształtowanie świata ze względu na siebie oraz ze względu na innych. Tak rozumiana indywidualność jest wielką wartością w relacji człowieka z innym ludźmi. Człowiek, tworząc świat wokół siebie, ma jednocześnie świadomość, że nie jest on wyłącznie dla niego, nie mógłby się w nim egoistycznie zamknąć. Świat jest także dla innych ludzi, z którymi pojedynczy człowiek musi żyć w relacji, i to w relacji koniecznej.

Indywidualność jako żywe centrum pozwala człowiekowi dokonać jakościowego przejścia między jego stroną wewnętrzną i zewnętrzną. Dzięki temu zdolny jest odróżnić się od świata i potrafi zbudować własne środowisko. Jednakże wspomniana warstwa nie jest najwyższa. Sytuuje się ona na poziomie życia biopsychicznego. Kulminacją jest dopiero warstwa trzecia, którą Guardini określił jako osobowość.

Najwyższa warstwa bytu ludzkiego, osobowość, to nic innego jak postać żywego wnętrza, żywej indywidualności, która jest określona przez ducha, czyli tzw. duchowe wnętrze. Albowiem sfera wnętrza u człowieka wyraża życie duchowe. Osobowość ludzka jest przede wszystkim wnętrzem świadomości samego siebie. Według Guardiniego świadomość ta jest przepracowana duchowo i prowadzi do ujęcia sensu, czyli

rozumienia. Dzięki życiu duchowemu człowiek potrafi ująć sens sam w sobie, zaś odczytanie tego sensu jest gwarantem głębi świadomości. Tej głębi nie posiadają zwierzęta. Jest to swego rodzaju granica, której w przeciwieństwie do człowieka nie mogą przekroczyć.

Wspomniana świadomość ujawnia się tam, gdzie jest ocena, wartościowanie i stwierdzenie prawdziwości. W gruncie rzeczy staje się samoświadomością, gdyż człowiek jako podmiot nie tylko egzystuje w świecie, mając o nim jakieś wyobrażenie, ale ma też świadomość również samego siebie. Oznacza to, że żywe wnętrze, charakterystyczne również dla zwierząt, ustępuje niejako przed wnętrzem duchowym. To jest właśnie – zdaniem Guardiniego – osobowość człowieka, która ma charakter duchowy i jako taka wyraża się w aktach poznania, woli i działania. Głębia człowieka jest głębią poznania, woli i działania.

Przywołane warstwy bytu osobowego (osobowego istnienia): postać, indywidualność i osobowość – przy czym osobowość uwzględniająca trzy podstawowe rysy bytu człowieka: poznanie, wolę i działanie – stanowią w ujęciu Guardiniego fundament osoby, ale nie definiują jej w pełni. Pod tym względem stanowią jakby przygotowanie do właściwej definicji. Otóż skoro osoba jest indywidualnością, to odznacza się przede wszystkim jedynością i pojedynczością egzystencji, która wyraża się przez: „ja”, „ty”, „on”, „ona”. Warto w tym miejscu zauważyć, że „ja” określa osobę, zaś „ty” zakłada dialog. Nieuchronnie prowadzi to do przejścia od pytania „Co jest osobą?” do pytania „Kto jest osobą?”. Albowiem osoba nie jest „czymś”, lecz „kimś”, nie jest rzeczą, lecz duchem.

Można więc za Guardinim skonstatować, że osoba ma swoją postać (byt), swoje wnętrze (żywy byt) i swojego ducha (transcendencję). Istnieje sama w sobie, zarządza sobą, posiada siebie, należy wyłącznie do siebie, które to cechy określają szczególność człowieka. Wyraża się ona głównie w tym, że człowiek jako osoba jest wolny w swoim bycie, będąc indywidualnym duchem. Z kolei wartość ducha zależy od jego relacji do aktów duchowych, takich jak prawda, dobro, miłość czy sprawiedliwość.

Człowiek w swej wolności może stosunek do wartości duchowych mieć pozytywny (wtedy jest zdrowy) i negatywny (wtedy jest chory). Innymi słowy, człowiek jest zdrowy jako osoba, duch jest zdrowy, gdy afirmuje wartości: prawdy, która wiedzie do sprawiedliwości, i dobra, które prowadzi do miłości. Osoba chora potrzebuje uzdrowienia, czyli nawrócenia, by zamiast iść za fałszem i złem, wybrała prawdę i dobro.

Nie sposób skupić się tu na szczegółach antropologii Guardiniego, która notabene jest bardzo interesująca. Warto jednak odnoto-

wać przynajmniej jego tezę, iż miłość i sprawiedliwość są normami, które charakteryzują, a zarazem gwarantują osobę. Albowiem odniesienie ducha do prawdy wskazuje na relację osoby do sprawiedliwości, zaś odniesienie ducha do dobra odpowiada relacji osoby do miłości. W tym spojrzeniu sprawiedliwość oznacza, że byty mają swoją istotę, która gotowa jest zabezpieczyć własne prawa i porządek, a jej urzeczywistnienie w działaniu wyraża wolność osoby. Natomiast miłość polega na dostrzeganiu wartości postaci (*Gestalt*) w obcym bycie, zwłaszcza w bycie osobowym. Jest więc procesem osobowym, który – według Guardiniego – daje osobie własne imię.

Reasumując, ontologię osoby Guardiniego można wyrazić w kilku zdaniach. Otóż człowiek ma własną naturę, którą jest jego indywidualne „ja”. Osoba to posiadanie bytu w sobie i bycie celem samym w sobie. Jest ona indywidualną substancją, ale Guardini nie użył tu terminu **substancja**, lecz właśnie „bycie w sobie samym”, co jednak oznacza to samo, co *substancja* w słynnej definicji Boecjusza. Warto przypomnieć, że wedle Anicjusza Boecjusza, rzymskiego filozofa, teologa i polityka z pierwszej połowy VI wieku, określenie osoby przyjmuje następujące brzmienie: „osoba jest indywidualną (jednostkową) substancją natury rozumnej” (łac. „*persona est naturae rationalis individua substantia*”)².

131

Chociaż Guardini nie powtórzył dosłownie sformułowania Boecjusza, że człowiek jest „indywidualną substancją”, to jednak podkreślił i doprecyzował ową indywidualność. Polega ona na relacji do siebie samego, wyrażającej się w tym, że człowiek potrafi „być w sobie” (niem. „*in sich selber stehen*”) i „zarządzać sobą” (niem. „*über sich Selbst verfügen*”). Innymi słowy, człowiek jako osoba duchowa kieruje się do siebie samego, ma relację do siebie. Nikt nie może osoby zastąpić w tej relacji ani też nikt nie może osoby tej relacji pozbawić; jest to relacja wyłącznie osoby do niej samej.

Stosunek do siebie, przynależenie do siebie, powoduje, że człowiek ma świadomość swojej wolności i godności. Jest bowiem indywidualnym duchem, zaś jako osoba – jest wolny w swoim bycie. W używaniu wolności wyraża się samoświadomość człowieka. Natomiast godność zakorzeniona jest w „byciu celem dla siebie samego”. Zakłada ona rozumność ludzkiej natury, ale – zdaniem Guardiniego – nie jest z nią tożsama.

² Cyt. za: J. Mazur, *Ad bonum per politicam. Wybrane zagadnienia z etyki życia politycznego*, Lublin 2011, s. 18.

10.2. Dialogiczne rozumienie osoby

Natura człowieka nie wyczerpuje się w tym, że jest on indywidualną substancją, indywidualnym „ja”. Uwarunkowaniem wewnętrznym człowieka są wspomniane powyżej trzy warstwy bytu stanowiące fundament osoby, mianowicie: postać (byt materialny), żywy biologiczny organizm (indywidualność) i wolny duch (osobowość). Jednakże człowiek z konieczności uwarunkowany jest zewnętrznie, choć jako osoba zdecydowanie odróżnia się od tego wszystkiego, co zewnętrzne. Dlatego jest to uwarunkowanie specyficzne. Według Guardiniego, gdyby osoba była uwarunkowana zewnętrznie w sensie ścisłym, nie mogłaby być celem samym w sobie, nie miałaby swojej godności ani wolności.

Głównym i podstawowym, ale specyficznym uwarunkowaniem zewnętrznym człowieka jest relacja „ja – ty”. Nie jest to jednak uwarunkowanie osoby przez drugą osobę. Guardini, wskazując na tę relację, podkreślił fakt, że człowiek aktualizuje się w niej jako osoba za pomocą mowy. Mowa to przede wszystkim słowo, które sprawia, że rzeczy nabierają charakteru „słownego”. Fakt ten znajduje swoją kulminację w Słowie wypowiedzianym przez Boga. W tym miejscu antropologia Guardiniego przechodzi niejako z obszaru filozofii w obszar teologii.

Owemu schematowi związanemu z analizą podstawowej relacji „ja – ty” warto przyjrzeć się nieco dokładniej, gdyż kryje on w sobie dialogiczne rozumienie osoby.

10.2.1. Relacja „ja – ty”

Czym jest specyficzna relacja personalna osoby z inną osobą, czyli podstawowa relacja „ja – ty”? Otóż najpierw jawi się ona jako zwykłe odróżnienie jednego człowieka od drugiego, a także jako przeciwstawienie jednego drugiemu. Od strony „ja” można ją najprościej określić jako relację „podmiot – przedmiot”. Drugi człowiek w zwykłym odróżnieniu czy przeciwstawieniu może być uważany za przedmiot, co oznacza, że nie jest traktowany jako istota tkwiąca w sobie i stanowiąca centrum, do którego wszystko się odnosi. W tym miejscu Guardini zwrócił uwagę na konieczność zniesienia prostej relacji podmiot – przedmiot na rzecz relacji podmiot – podmiot, by drugi człowiek mógł być traktowany osobowo.

Relację podmiot – przedmiot Guardini zinterpretował jako wyciągnięcie ręki „po” drugiego. Chodzi o jakąś formę zetknięcia się z drugim człowiekiem, którą może być pożądanie czy walka. Natomiast relacja podmiot – podmiot jest wyciągnięciem ręki „do” drugiego z gotowością przyjęcia ręki skierowanej „od” niego. Jest to gest uwolnienia przestrzeni, w której objawia się sprawiedliwość wobec drugiego, będąca podstawą miłości. Albowiem miłość osobowa zaczyna się tam, gdzie dochodzi do ruchu „od”, czyli ruchu ustępującego miejsca drugiemu człowiekowi.

Wedle Guardiniego zmiana ruchu „do” na ruch „od” powoduje zmianę postawy człowieka wobec drugiego, postawy „ja” wobec „ty”. Przez otwarcie się na relację „ja – ty” (podmiot – podmiot) człowiek odpowiada odsłonięciem swojego „ja” na dopełnienie ze strony „ty”. Dzięki temu relacja „ja – ty” staje się aktualizacją „ja”, zaś dystans wobec drugiego człowieka („ty”) przemienia się w uznanie go za osobę.

Zdaniem Guardiniego zdolność do relacji „ja – ty” należy do istoty osoby. Owa zdolność relacyjna jest niejako określeniem jedyności osoby przez sprawiedliwość i miłość. Ponadto relacja „ja – ty” opiera się na wolności. Otwarcie się „ja” na „ty” prowadzi do wzajemnego otwarcia się „ty” na „ja”. Tego rodzaju wzajemna gotowość nie może być wymuszona. Musi być wolna. Pomimo otwarcia jednej strony w rzeczywistości może nie nastąpić otwarcie drugiej strony, co zawsze należy brać pod uwagę, gdyż sekret owej postawy tkwi właśnie w wolności człowieka.

Relacja „ja – ty” ma jeszcze jeden ważny aspekt dialogiczności. Otóż w relacji tej dokonuje się aktualizacja osoby, czyli stawanie się osobą. Oznacza to, że osoba jest niejako zależna od faktu istnienia innych osób. Innymi słowy, osoba poznaje siebie, spełnia siebie, nazywa siebie czy objawia siebie zawsze i tylko w spotkaniu z drugim człowiekiem jako osobą. W praktyce spotkanie to dokonuje się na płaszczyźnie mowy.

10.2.2. Ludzka mowa

Nietrudno zauważyć, że nie ma człowieka radykalnie samego. Każdy pozostaje w owej podstawowej relacji „ja – ty”, która oznacza dialog. Z kolei dialogiczność odpowiada duchowemu bytowi osoby i w zasadzie dokonuje się w mowie (języku). Jest to zdolność ducha, który dzięki mowie (językowi) wchodzi w proces rozumienia czegoś, czyli

poznania. Można skonstatować, że w mowie realizuje się życie duchowe człowieka, jego praca, także samo jego myślenie. Odpowiada to swoistemu dążeniu każdego człowieka do relacji z drugim człowiekiem, by się mu udzielić, by podzielić się sobą... Tak czy inaczej, mowa stanowi warunek ludzkiego życia.

Język człowieka odznacza się jedyną w swoim rodzaju specyfiką, która odróżnia mowę ludzką od systemu znaków charakterystycznych dla komunikacji w świecie zwierząt. Język – jak zauważył Guardini – jest przestrzenią sensu, w której żyje człowiek. Tworzony jest przez nazywanie czegoś, co zostało poznane i czemu został przypisany jakiś sens utworzony w horyzoncie całości.

Dla Guardiniego mową we właściwym znaczeniu jest dopiero mówienie z kimś innym, z drugim człowiekiem. Zatem mowa urzeczywistnia relację „ja – ty”, stając się dzięki temu prawdziwym dialogiem. Podstawą rozmowy-dialogu jest relacja mówiącego i adresata mowy. W tej sytuacji mowa jest otwarciem się na drugiego człowieka, więcej – ponieważ zmusza ona do relacji „ja – ty”.

W tym ujęciu niezwykle interesujące jest stwierdzenie Guardiniego, że mowa stanowi obiektywną przestrzeń prawdy. Służy bowiem nie tylko wiązaniu osób w relację „ja – ty”, ale także pozwala człowiekowi wejść w proces poznawania prawdy i dzielenia się nią z innymi ludźmi. W konsekwencji przyczynia się do kształtowania odpowiedzialności za prawdę w dialogu. Jest to szczególnie ważne wtedy, gdy w dialogu dochodzi do ukazywania kogoś lub czegoś w prawdzie.

Kończąc, warto jeszcze przywołać ciekawe spostrzeżenie Guardiniego na temat fenomenu mowy, jakim jest milczenie. Milczenie występuje w dwóch formach. Może być brakiem mowy lub milczeniem wobec słowa. Według Guardiniego osoba, która milczy, jakby „dusi się”. Milczenie jest niejako „przed-mówieniem”, a więc podporządkowane jest słowu. Gdy rozwinie się w słowo, wówczas daje początek historii relacji „ja – ty”. Przejście od milczenia do słowa jest czymś w rodzaju „bycia u siebie”. Aktywność słowa stanowi podstawowy element historycznej egzystencji człowieka. Otaczający go świat rzeczy wyraża się w słowie, pochodzi z mówienia i istnieje jako wypowiedziany.

Teologicznym obrazem tego stanu rzeczy jest działanie Boga w dziejach człowieka. Bóg poprzez słowo wyraża obietnicę i spełnia ją w wydarzeniach. Objawia się człowiekowi dzięki temu, że mówi przez wydarzenia, o czym wyraźnie świadczy historia zbawienia znajdująca swoje odzwierciedlenie w Biblii.

10.2.3. Dialog „ja – Ty”

Fenomen języka jako słowa ma swoje odbicie w historii zbawienia. Odsłania ją Stary Testament, a w pełni urzeczywistnia Jezus Chrystus jako Słowo, które stało się Człowiekiem. Otóż przez słowo wypowiedziane i spełnione toczy się dialog osobowy Boga z człowiekiem. Prawdziwy Bóg jest Bogiem mówiącym. Guardini stwierdza, że Trójca Święta tworzy przedziwną płaszczyznę mowy: Ojciec jest Mówiącym, Syn jest Wypowiedzianym, a Duch Święty jest Miłującym Poznaniem nieustannej Mowy.

Według objawienia biblijnego cały świat, wszystkie rzeczy zostały stworzone przez Boga, a więc pochodzą od Słowa wypowiedzianego przez Boga, są słowami mówiącego Stwórcy. Rzeczy stworzone nadal istnieją w formie słownej, są jakby słowami, bo świat istnieje w postaci wypowiedzianej przez Boga. Ów „słowny” charakter rzeczy stworzonych wskazuje jednocześnie na relację stworzenia do Stwórcy, której doskonałym pierwowzorem jest wewnątrztrynitarna rozmowa (dialog) Osób Boskich.

Tu wystarczy jedynie zaznaczyć, że dialog osób ludzkich jest obrazem doskonałego otwarcia się Osób Boskich na siebie w miłości. Osoby ludzkie mogą swój sens mówienia odnieść w miłości do Boga – źródła słowa i mowy. Innymi słowy, relacja dialogiczna „ja – ty” ma swoją podstawę w samym Bogu. Skoro jednak każda osoba ludzka zależna jest od istnienia innych osób ludzkich, to tym bardziej zależna jest od osoby absolutnej, jaką jest sam Bóg. Można wyrazić to krótko: ludzkie „ja” istnieje dzięki Boskiemu „Ty”. Człowiek jest elementem relacji „ja – Ty”.

Guardini podkreślił wszakże różnicę między relacjami człowiek – Bóg i zwierzę – Bóg. Różnica ta wynika już z samego faktu stwarzania. Każdy byt nieosobowy, rzecz lub zwierzę, Bóg stwarza bezpośrednio jako przedmiot swojej woli, natomiast człowieka stwarza aktem uwzględniającym jego godność, czyli aktem powołania, wezwania. Człowiek jest niejako wezwany, powołany do tego, aby pozwolił Bogu być dla siebie bezwzględny „Ty”.

Snując tego rodzaju rozważania, Guardini był przekonany, że człowiek w ramach swojej wolności nie jest w stanie wyzwolić się z relacji własnego „ja” wobec Bożego „Ty”. Jest to niemożliwe, ponieważ wtedy człowiek musiałby być stwórcą własnego „ja”. Relacja „ja – Ty” jest konstrukcją ontyczną, która oznacza zależność istnienia (zależność od Boga). Otóż wedle Guardiniego człowiek nie może się z tej zależności wyzwolić, ale może okazać Bogu nieposłuszeństwo. W tej sytuacji traci możliwość urzeczywistnienia własnego „ja” wobec Bożego „Ty”, chociaż nadal będzie osobą. Człowiek

po prostu nie może przestać być osobą. Może jedynie swoją wolą sprzeciwić się własnej istocie, wchodząc na drogę wiodącą ku potępieniu.

Analizując relację „ja – Ty”, Guardini podkreślił ponadto związek człowieka ze światem. Wspomniana relacja wyraża wszakże zależność stworzenia od Stwórcy, gdyż wchodzi w nią nie tylko sam człowiek, ale również świat. Albowiem świat, który ma charakter „słowny” (jest słowem Stwórcy do stworzenia), został wypowiedziany przez Boga nie dla siebie samego, ale dla człowieka. Każda rzecz stworzona przez Boga, czyli będąca słowem Stwórcy do stworzenia, jest zwrócona ku człowiekowi. Jej istotą jest pozostawanie w relacji do Boga. Pomaga jej w tym sam człowiek, który potrafi słuchać tego świata będącego słowem Boga. Tylko człowiek może odpowiedzieć na to słowo i dlatego dzięki niemu wszystkie rzeczy stworzone powracają do Boga w postaci odpowiedzi. Zatem, według konkluzji Guardiniego, nie ma słowa wypowiedzianego przez Boga, które nie byłoby odpowiedzią.

Na koniec warto jeszcze pokrótce wspomnieć o pewnej kategorii dialogicznego rozumienia osoby, jaką jest wezwanie, powołanie (niem. *Anruf*). Otóż według Guardiniego osoba ma swój sens, który polega na tym, że jest ona kimś jedynym w swoim rodzaju, kimś niezastąpionym, mającym godność i poczucie odpowiedzialności. Sens i godność osoby nie są nabyte, wypracowane, lecz założone w człowieku. Albowiem absolutne ich uzasadnienie w człowieku można odnaleźć tylko w Bogu.

Guardini podkreślił w tym miejscu, że to właśnie sam Bóg powołuje do bytu osobę ludzką. Przez wezwanie nadaje człowiekowi godność osoby. Owo wezwanie jest nazwaniem osoby ludzkiej „ty” i włączeniem jej w relację Bożego „Ja”. Stworzenie człowieka polega na wezwaniu ludzkiego „ty” przez Boskie „Ja”. Bóg, powołując do bytu osobę ludzką, niejako uzycza jej swojej godności. W tym świetle relacja człowieka z Bogiem jawi się jako relacja prapierwotna, w której człowiek jako osoba „staje się”. Relacja „ja – Ty” tkwi zatem u początku egzystencji osoby ludzkiej. Jeśliby człowiek wyszedł z tej relacji, przestałby być sobą.

Wezwanie, powołanie człowieka do istnienia w kontekście relacji „ja – Ty” Guardini łączył z zagadnieniem posłuszeństwa. Oznacza ono uznanie, przyjęcie przez człowieka najbardziej podstawowej prawdy, jaką jest wydarzenie stwórcze. Człowiek posłuszny Bogu jako swojemu Stwórcy zdolny jest do odpowiedzi, gdy Bóg wzywa go po imieniu. Tak oto wezwanie Boga i odpowiedź człowieka stają się początkiem relacji Bożego „Ty” i ludzkiego „Ja”; początkiem, który rozwija się we wspólnotowej oraz indywidualnej historii zbawienia.

Zbierając myśli Guardiniego, można pokrótce stwierdzić, że człowiek jako osoba istnieje zawsze w formie dialogu, czyli w formie relacji do innej osoby. Jednakże najpierw spotyka on Boga, a nie drugiego człowieka. Relacja „ja – Ty” jest pierwotna w stosunku do relacji „ja – ty”. Spotkanie człowieka z Bogiem określa bowiem jego egzystencję jako bytu osobowego. Dzięki temu człowiek staje się jakby odpowiedzią na wezwanie Stwórcy.

Głębię refleksji Guardiniego odnośnie do tajemnicy człowieka w pewnym sensie obrazują jego słowa na temat Buddy, o którym powiedział, że być może „będzie on tym ostatnim [religijnym geniuszem], z którym chrześcijaństwo będzie musiało się skonfrontować [rozmówić]”³. Wydaje się, iż jego chrześcijańska antropologia podejmuje tę konfrontację, ukazując klarownie tożsamość osobową człowieka w jego relacji do Boga i drugiego człowieka. Intelktualny wysiłek Guardiniego stanowi przyczynek do polemiki z buddyjską antropologią, która tłumacząc fenomen człowieka w oparciu o reinkarnację, podważa tożsamość człowieka, stawiając pod wielkim znakiem zapytania jego osobowy, a w konsekwencji także relacyjny charakter.

Antropologia Guardiniego doczekała się licznych interpretacji i wpisuje się w modne dziś ujmowanie człowieka jako istoty dialogalnej (dialogicznej). W humanistyce rozwinął się nawet oddzielny nurt myślowy – personalizm dialogiczny, który zapoczątkowany został przez Martina Bubera (1878–1965), austriackiego myśliciela pochodzenia żydowskiego. Warto zaznaczyć, że Guardiniemu nie były obce poglądy Bubera. Sama idea dialogiczności lansowana przez Bubera z czasem znalazła wiele zastosowań. Między innymi w refleksji filozoficznej zaczęto podkreślać dialogowy charakter ludzkiego myślenia. Według tegoż ujęcia myślenie człowieka jest myśleniem nie tylko „kogoś” (wymiar podmiotowy) i „o czymś” (wymiar przedmiotowy), ale także „z kimś” (wymiar dialogowy).

W każdym razie nie sposób nie przyznać racji współczesnej myśli personalistycznej, która odwołując się do filozofii, względnie do teologii dialogu, nierzadko postrzega osobowe istnienie człowieka jako formę relacji do innej osoby, a więc przyjmuje tezę, że człowiek jako osoba istnieje w formie dialogu; zawsze istnieje w formie „ja” wobec jakiegoś „ty”. Według personalizmu chrześcijańskiego nie ulega wątpliwości, że najbardziej podstawowe znaczenie ma Boskie „Ty”, dzięki któremu (i tylko dzięki któremu) ludzkie „ja” w ogóle istnieje.

³ R. Guardini, *Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus. Osoba i życie*, tłum. J. Zychowicz, Warszawa 1999, s. 300–301.

Bibliografia

- Góźdz K., *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, Lublin 2006.
- Guardini R., *Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus. Osoba i życie*, tłum. J. Zychowicz, Warszawa 1999.
- Ladaria L. F., *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, tłum. A. Baron, Kraków 1997.
- Langemeyer G., *Antropologia teologiczna*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 2000.
- Mazur J., *Ad bonum per politicam. Wybrane zagadnienia z etyki życia politycznego*, Lublin 2011.
- Scola A., *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, tłum. L. Balter, Poznań 2005.
- Szewczyk W., *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 2009.
- Wal J., *Duch dialogu*, Kraków 2013.
- Wal J., *Kultura dialogu*, Kraków 2012.

Postowie

Chrześcijańska nauka o człowieku to nie tylko antropologia filozoficzna (filozofia człowieka), ale także, i to w stopniu decydującym, antropologia teologiczna (teologia człowieka). Obejmuje swoją refleksją „całego” człowieka, jego powołanie i przeznaczenie. Nie ogranicza się wyłącznie do światła rozumu, lecz przede wszystkim uwzględnia dane zaczerpnięte z Objawienia chrześcijańskiego. Pod tym względem wykorzystuje Pismo Święte (Stary i Nowy Testament), nauczanie Kościoła, opinie teologów i poglądy myślicieli inspirowane Ewangelią.

Pogłębionego wykładu na temat autentycznej antropologii naznaczonej duchem chrześcijańskim w głównej mierze dostarczają oficjalne dokumenty Kościoła katolickiego, wśród których swego rodzaju traktat stanowi encyklika *Redemptor hominis* papieża Jana Pawła II. Na podstawie danych rozumu (łac. *ratio*) i wiary (łac. *fides*) antropologia chrześcijańska stara się ukazać prawdę o egzystencji człowieka, którą tytułem pewnej syntezy można by raz jeszcze wyrazić lapidarnie:

Życie ludzkie ma swój początek i doczesny koniec, ale trzeba mieć świadomość, że wykracza ono poza doczesność i ostatecznie wchodzi w nadprzyrodzoną wieczność. Dusza ludzka jest nieśmiertelna, zaś śmiertelne ciało zostanie kiedyś definitywnie ożywione w tajemnicy zmartwychwstania. Każda interpretacja prawdy o człowieku niejako ociera się o tajemnicę, którą trzeba respektować. Chociaż człowiek przychodzi na świat w ramach czasu i w określonym miejscu, to jednak pochodzi od Boga. Rodzice uczestniczą w przekazywaniu ludzkiego życia, ale stwarza je Bóg.

Ludzka egzystencja odznacza się swoją specyfiką. Jest uwarunkowana kulturą i tradycją narodu, środowiska, rodziny. Nie bez znaczenia są pewne normy egzystencjalne związane z życiem osoby ludzkiej. Chodzi o relację człowieka z Bogiem (wymiar wertrykalny – pionowy), z drugim człowiekiem i z całym światem (wymiar horyzontalny – poziomy). Oba wymiary tworzą swoistą konstelację, to znaczy, że zawsze występują razem i charakteryzują się wzajemną zależnością.

Człowiek jest istotą wolną, mającą do dyspozycji otoczenie, w którym może pomnażać dobro (dobra), ale nie jest źródłem wolności

sam dla siebie. Zarówno swoje istnienie, jak i naturę, w tym również wolność, otrzymał od Stwórcy. Dlatego będąc wolnym, jednocześnie pozostaje w zależności od Boga. Jest to zależność w istnieniu, jak również zależność w posiadaniu dóbr osobowych i wszystkich innych (danych i zadanych), która łączy się z odpowiedzialnością za wykorzystanie owych dóbr.

Wspomniana zależność człowieka od Stwórcy ma swoje głębokie uzasadnienie w tym, że człowiek jest obrazem i podobieństwem Boga. Obraz ten zawiera w sobie przymioty osobowe, wskazujące na: udział człowieka w rzeczywistości duchowej, podmiotowość zależną od wolnej i rozumnej woli, wspólnotowość, czyli wzajemność i relacje z innymi ludźmi.

Byt ludzki ma charakter osobowy, co wyraża się w tym, że człowiek jest materialno-duchowy, skończony i pochodzi od Boga, cechuje go rozumność i wolna wola, nieśmiertelność, zdolność do rozeznania wartości, zdolność do świadomego aktu, który pozostawia skutek. Sama zaś nieśmiertelność oznacza, że istnienie człowieka nie kończy się z chwilą śmierci, której podlega on w życiu doczesnym. Nieśmiertelność to nie tylko istnienie w wieczności, ale przede wszystkim życie wskazujące na dynamiczny charakter istnienia. Dynamizm ów jest poddyktowany świadomym działaniem, które można by nazwać aktywnością twórczą. Innymi słowy, nieśmiertelność wyraża się w dążeniu do aktywnego życia w wieczności z Bogiem w relacji określanej mianem miłości. Stanowią ją także akty osobowe – świadome działanie, które w gruncie rzeczy oznacza wieczną miłość w komunii świętych. Osoba ludzka ma wymiar wspólnotowy, gdyż człowiek nie może żyć bez wspólnoty, która notabene przybiera formy różnych kręgów. Jednakże najbardziej istotna jest wspólnota człowieka z Bogiem.

Świat, w którym człowiek żyje jako osoba, jest światem wartości. Odwołując się do ujęcia Maxa Schelera, można przyjąć, że wartości te są obiektywne i normatywne (zobowiązujące moralnie). Istnieje zwłaszcza różnica pomiędzy wartościami obiektywnymi a etosem, który oznacza tworzoną i społecznie uznawaną subiektywną sferę wartości. Człowiek jest także istotą moralną. Moralność jest specyfiką życia ludzkiego w wymiarze powinności (czyli prawa). Wskazuje na relacje z innymi osobami, z jednoczesnym odniesieniem – a ściślej, odniesieniem pozytywnym – do wartości w kategoriach dobra i prawdy. Wskazuje więc na dwa wymiary życia ludzkiego, ściśle ze sobą związane, to jest na odniesienie do innych osób (wspólnotowość) i odniesienie do wartości.

Antropologia chrześcijańska akcentuje obraz „nowego” człowieka, czyli odnowionego przez łaskę Bożą, odkupionego. W tym miejscu można odwołać się do kategorii „przebóstwienia” człowieka, która nie oznacza przemiany istoty bytu ludzkiego, ale taką przemianę jakościową człowieczeństwa, która upodabnia osobę ludzką do Boga. „Nowy” człowiek to człowiek bardziej podobny do Boga niż w chwili stworzenia, niż przed przyjęciem łaski odkupienia.

Chrześcijańska nauka o człowieku ma jednak swoją specyfikę. Albowiem przywołane powyżej tezy wynikają głównie z refleksji filozoficznej, według której obraz relacji człowieka do Boga niekoniecznie musi być spójny z Objawieniem chrześcijańskim. Otóż antropologia chrześcijańska koncentruje się na Człowieku jedynym w swoim rodzaju – Jezusie Chrystusie, który stanowi klucz do odkrycia i zrozumienia prawdy o każdym człowieku.

Zatem trzeba raz jeszcze podkreślić, że podstawową cechą antropologii chrześcijańskiej jest jej chrystologiczny charakter. Według Objawienia chrześcijańskiego powołanie człowieka najpełniej ujawnione zostało w osobie Jezusa Chrystusa, który będąc prawdziwym Bogiem, stał się zarazem prawdziwym człowiekiem. W lapidarny sposób wyraża tę prawdę Skład Apostolski, czyli podstawowe wyznanie wiary katolickiej:

Wierzę w [...] Jezusa Chrystusa, Syna Jego [tzn. Syna Boga Ojca] Jedynego, Pana naszego, który się począł z Ducha Świętego, narodził się z Maryi Panny. Umęczon pod Poncjuszem Piłatem, ukrzyżowan, umarł i pogrzebion. Zstąpił do piekieł. Trzeciego dnia zmartwychwstał, wstąpił na niebiosa, siedzi po prawicy Boga Ojca Wszechmogącego. Stamtąd przyjdzie sądzić żywych i umarłych¹.

Sobór Watykański II w konstytucji pastoralnej *Gaudium et spes* stwierdził, że tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Jezusa Chrystusa, który „już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie” (nr 22).

Do myśli soborowej, mającej notabene swoje zakotwiczenie w całej Tradycji kościelnej, nie wspominając już o samym Piśmie Świętym,

¹ Symbole wiary, [w:] *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002, s. 58.

wciąż powracał w swoim nauczaniu Jan Paweł II. Powiedział on między innymi, że Chrystus jest kluczem

do zrozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek. Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa².

Jan Paweł II niestrudzenie przypominał prawdę o godności człowieka. Zdaniem papieża o wielkości człowieka najbardziej decyduje to, że ma on serce, które tylko Duch Święty może napęłnić, to znaczy „doprowadzić do spełnienia przez miłość i mądrość”³. Dlatego pełne uznanie godności i wielkości człowieka może się dokonać jedynie dzięki wrażliwości, która ma charakter teologiczny, czyli opiera się na teologicznych cnotach wiary, nadziei i miłości.

142

Wydaje się, że to ostatnie stwierdzenie, jak i cała chrześcijańska nauka o człowieku kryje w sobie niezwykłą szansę dla tych wszystkich, którzy w ramach pracy socjalnej czy polityki społecznej pragną przyjść z pomocą drugiemu człowiekowi. W tej perspektywie nie jest on wyłącznie klientem pomocy społecznej czy tylko członkiem społeczności państwowej, do którego adresowane są programy polityki społecznej, ale jest „kimś” w istotny sposób przekraczającym wymiar kalkulacji społecznych, gospodarczych czy politycznych. Stanowi tajemnicę, której trzeba okazać należny respekt i szacunek, wszak chrześcijaństwo to „właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka”⁴. Oby w każdej szlachetnej służbie drugiemu człowiekowi nie zabrakło owego głębokiego zdumienia, co jest postulatem szczególnie kierowanym pod adresem potencjalnych Czytelników niniejszej książki – w założeniu studentów nauk społecznych na Papieskim Uniwersytecie Jana Pawła II w Krakowie!

² Homilia Ojca Świętego (plac Zwycięstwa [Piłsudskiego] w Warszawie, 2 VI 1979 r.), [w:] *Jan Paweł II w Polsce. 2–10 VI 1979. 16–23 VI 1983. 8–14 VI 1987. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1989, s. 36.

³ Przemówienie Ojca Świętego (Warszawa, 3 VI 1979 r.), [w:] *Jan Paweł II w Polsce...*, dz. cyt., s. 42.

⁴ Jan Paweł II, enc. *Redemptor hominis*, 10.

Bibliografia

Bartnik Cz. S., *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999.

Jan Paweł II w Polsce. 2–10 VI 1979. 16–23 VI 1983. 8–14 VI 1987. Przemówienia i homilie, Warszawa 1989.

Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”. Tekst i komentarz*, Kraków 1980.

Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 2002.

Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, Poznań 2002.

ANEKS

Wybór tekstów źródłowych Kościoła katolickiego
fundamentalnych dla teologii człowieka

Gaudium et spes

Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Redakcja Wydawnictwo KUL, Rzym–Lublin 1987, s. 321–328 (nr 12–22). Przekład porównany z dwoma edycjami Wydawnictwa Pallottinum: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1967, s. 545–554, Poznań 2002, s. 534–543.

Godność osoby ludzkiej

146

Człowiek stworzony na obraz Boży

12. Wedle niemal zgodnego zapatrywania wierzących i niewierzących wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierować ku człowiekowi, stanowiącemu ich ośrodek i szczyt.

Czym zaś jest człowiek? Wiele wydał on i wydaje o sobie opinii; różnych i nawet przeciwstawnych, w których często bądź wywyższa siebie jako absolutną normę, bądź poniża się aż do rozpacz, skutkiem czego trwa w niepewności i niepokoju. Kościół wczuwając się głęboko w te trudności może, pouczony Objawieniem Bożym, udzielić na nie odpowiedzi, w której znajdzie się określenie właściwego położenia człowieka, wyjaśnienie jego słabości, a zarazem umożliwienie należytego uznania jego godności i powołania.

Pismo święte uczy bowiem, że człowiek został stworzony na obraz Boży; zdolny do poznania i miłowania swego Stwórcy, ustanowiony przez Niego panem wszystkich stworzeń ziemskich¹, aby rządził i posługiwał się nimi, dając chwałę Bogu². „Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz? i czymże syn człowieczy, że się nim zajmujesz? Uczyniłeś

¹ Por. Rdz 1, 26; Mdr 2, 23.

² Syr 17, 3–10.

go niewiele mniejszym od aniołów, chwałą i czcią go uwieńczyłeś i obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich. Położyłeś wszystko pod jego stopy”³. Lecz Bóg nie stworzył człowieka samotnym: gdyż od początku „mężczyznę i niewiastę stworzył ich”⁴ a zespolenie ich stanowi pierwszą formę wspólnoty osób. Człowiek bowiem z głębi swej natury jest istotą społeczną, toteż bez stosunków z innymi ludźmi nie może ani żyć, ani rozwinąć swoich uzdolnień.

Bóg przeto, jak znowu czytamy na świętych Kartach, widział „wszystko, co uczynił, a było bardzo dobre”⁵.

Grzech

13. Jednakże człowiek, stworzony przez Boga w stanie sprawiedliwości, za poduszczeniem Złego już na początku historii nadużył swej wolności, przeciwstawiając się Bogu i pragnąc osiągnąć cel swój poza Nim. Poznawszy Boga, nie oddali Mu czci jako Bogu, lecz zaćmione zostało ich bezrozumne serce. „Prawdę Bożą przemienili oni w kłamstwo i stworzeniu oddawali cześć i służyli jemu, zamiast służyć Stwórcy”⁶. To, co wiemy dzięki Bożemu Objawieniu, zgodne jest z doświadczeniem. Człowiek bowiem, wglądając w swoje serce dostrzega, że jest skłonny także do złego i pogrążony w wielorakim złu, które nie może pochodzić od dobrego Stwórcy. Wzbraniając się często uznać Boga za swój początek, burzy należy stosunek do swego celu ostatecznego, a także całe swoje uporządkowane nastawienie czy to w stosunku do siebie samego, czy do innych ludzi i wszystkich rzeczy stworzonych.

Dlatego człowiek jest wewnętrznie rozdarty. Z tego też powodu całe życie ludzi, czy to jednostkowe, czy zbiorowe, przedstawia się jako walka, i to walka dramatyczna między dobrem i złem, między światłem i ciemnością. Co więcej, człowiek odkrywa, że jest niezdolny zwalczać skutecznie o własnych siłach napaści zła, tak że każdy czuje się jakby skrępowany łańcuchami. Ale sam Pan przyszedł, aby człowieka uwolnić i umocnić, odnawiając go wewnętrznie i wyrzucając precz „władcę tego świata”⁷, który trzymał człowieka w niewo-

³ Ps 8, 5–7.

⁴ Rdz 1, 27.

⁵ Rdz 1, 31.

⁶ Rz 1, 21 i 25.

⁷ J 12, 31.

li grzechu⁸. Grzech pomniejsza człowieka, odwodząc go od osiągnięcia jego własnej pełni.

W świetle tego Objawienia znajduje swoje ostateczne wyjaśnienie zarazem wzniosłe powołanie, jak i głęboka nędza, których człowiek doświadcza.

Natura człowieka

14. Człowiek stanowiący jedność ciała i duszy skupia w sobie dzięki swej cielesnej naturze elementy świata materialnego, tak że przez niego dosięgają one swego szczytu i wnoszą głos w dobrowolnym chwaleniu Stwórcy⁹. Nie wolno więc człowiekowi gardzić życiem ciała, lecz przeciwnie, winien on uważać ciało swoje, jako przez Boga stworzone i mające być wskrzeszone w dniu ostatecznym, za dobre i godne szacunku. Ale człowiek zraniony przez grzech doświadcza buntów ciała. Sama godność człowieka wymaga, aby wysławiał Boga w swoim cieles¹⁰, a nie dozwalał ciału wysługiwać się złym skłonnościom swego serca.

148

Nie myli się człowiek, gdy uważa się za wyższego od rzeczy cielesnych, a nie tylko za część przyrody lub za anonimowy składnik społeczności państwowej. Albowiem tym, co zawiera jego wnętrze, przetrasta człowiek cały świat rzeczy, a wraca do tych wewnętrznych głębi, gdy zwraca się do swego serca, gdzie oczekuje go Bóg, który bada serce¹¹, i gdzie on sam pod okiem Boga decyduje o własnym losie. Tak więc uznając w sobie duszę duchową i nieśmiertelną, nie daje się zwieść ułudną fikcją wypływającą z fizycznych tylko i społecznych warunków, lecz przeciwnie, dosięga samej prawdziwej istoty rzeczy.

Godność rozumu, prawda i mądrość

15. Człowiek słusznie sądzi, że uczestnicząc w świetle Bożej myśli góruje swym rozumem nad światem rzeczy. Na przestrzeni wieków, dzięki pilnemu ćwiczeniu swego twórczego ducha, postąpił niewątpliwie w naukach doświadczalnych, w umiejętnościach technicznych i w sztukach wyzwolonych. W naszych czasach zaś doszedł do wybitnych osiągnięć, zwłaszcza w badaniu i podporządkowaniu sobie świata materialnego.

⁸ Por. J 8, 34.

⁹ Por. Dn 3, 57–90.

¹⁰ Por. 1 Kor 6, 13–20.

¹¹ Por. 1 Sm 16, 7; Jr 17, 10.

Zawsze jednak szukał prawdy głębszej i znajdował ją. Umysł bowiem nie jest zacieśniony do samych zjawisk, lecz może z prawdziwą pewnością ująć rzeczywistość poznawalną, mimo że w następstwie grzechu jest częściowo przyciemniony i osłabiony.

Na koniec natura intelektualna osoby ludzkiej udoskonala się i powinna doznać udoskonalenia przez mądrość, która umysł człowieka łagodnie pociąga ku poszukiwaniu i umiłowaniu tego, co prawdziwe i dobre. Przepojony nią człowiek dochodzi poprzez rzeczy widzialne do niewidzialnych.

Epoka nasza bardziej niż czasy ubiegłe potrzebuje takiej mądrości, która by wszelkie rzeczy nowe, jakie człowiek odkrywa, czyniła bardziej ludzkimi. Przyszłym losom świata grozi bowiem niebezpieczeństwo, jeśli ludzie nie staną się mądrzejsi. A zaznaczyć jeszcze trzeba, że liczne narody mniej zasobne ekonomicznie, a bogatsze w mądrość mogą innym przynieść niezwykle wiele pożytku.

Dzięki darowi Ducha Świętego dochodzi człowiek przez wiarę do kontemplacji i pojmowania tajemnicy planu Bożego¹².

Godność sumienia moralnego

149

16. W głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos wzywający go zawsze tam, gdzie potrzeba, do miłowania i czynienia dobra a unikania zła, rozbrzmiewa w sercu nakazem: *czyń to, tamtego unikaj*. Człowiek bowiem ma w swym sercu wypisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony¹³. Sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa¹⁴. Przez sumienie dziwnym sposobem staje się wiadome to prawo, które wypełnia się miłowaniem Boga i bliźniego¹⁵. Przez wierność sumienia chrześcijanie łączą się z resztą ludzi w poszukiwaniu prawdy i rozwiązywaniu w prawdzie tylu problemów moralnych, które narzucają się tak w życiu jednostek, jak i we współżyciu społecznym. Im bardziej więc bierze górę prawe su-

¹² Por. Syr 17, 7–8.

¹³ Rz 2, 14–16.

¹⁴ Por. Pius XII, *Orędzie radiowe o należytych urabianiu sumienia chrześcijańskiego u młodzieży*, 23 marca 1952 r., AAS 44 (1952) 272.

¹⁵ Por. Mt 22, 37–40; Ga 5, 14.

mienie, tym więcej osoby i grupy ludzkie unikają ślepej samowoli i starają się dostosowywać do obiektywnych norm moralności. Często jednak zdarcza się, że sumienie błądzi na skutek niepokonalnej niewiedzy, ale nie traci przez to swojej godności. Nie można jednak tego powiedzieć w wypadku, gdy człowiek niewiele dba o poszukiwanie prawdy i dobra, a sumienie z nawyku do grzechu powoli ulega niemal zaślepieniu.

Wielkie znaczenie wolności

17. Człowiek jednak może zwracać się do dobra tylko w sposób wolny. Wolność tę wysoko sobie cenią nasi współcześni i żarliwie o nią zabiegają. I mają słuszość. Często jednak sprzyjają jej w sposób fałszywy, jako swobodzie czynienia wszystkiego, co tylko się podoba, w tym także i zła. Wolność prawdziwa zaś to szczególny znak obrazu Bożego w człowieku. „Bóg na początku stworzył człowieka i zastawił go własnej mocy rozstrzygnięcia”¹⁶, aby Stworzyciela swego szukał z własnej chęci i Jego się trzymając, dobrowolnie dochodził do pełnej i błogosławionej doskonałości. Tak więc godność człowieka wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobowo, od wewnątrz poruszony i naprowadzony, a nie pod wpływem ślepego popędu wewnętrznego lub też zgola przymusu zewnętrznego. Taką zaś wolność zdobywa człowiek, gdy uwalnia się od wszelkiej niewoli namiętności, dąży do swego celu drogą wolnego wyboru dobra oraz zapewnia sobie skutecznie i pilnie odpowiednie pomoce. Wolność ludzka, zraniona grzechem, jedynie z pomocą łaski Bożej może to nastawienie ku Bogu uczynić w pełni skutecznym. A każdy będzie musiał zdać sprawę przed trybunałem Boga z własnego życia wedle tego, czy czynił dobrze, czy też źle¹⁷.

150

Tajemnica śmierci

18. Tajemnica losu ludzkiego ujawnia się najbardziej w obliczu śmierci. Nie tylko boleści i postępujący rozkład ciała dręczą człowieka, lecz także, i to jeszcze bardziej, lęk przed unicestwieniem na zawsze. Instynktem swego serca słusznie osądza sprawę, jeśli wzdryga się przed całkowitą zagładą i ostatecznym końcem swojej osoby i myśl o tym odrzuca. Zaród wieczności, który w sobie nosi jako niesprowadzalny do samej tylko materii, buntuje się przeciw śmierci. Wszystkie wysiłki techniki,

¹⁶ Syr 15, 14.

¹⁷ Por. 2 Kor 5, 10.

choć bardzo użyteczne, nie mogą uspokoić tego lęku; biologicznie bowiem przedłużenie życia nie zdoła zaspokoić pragnienia życia dalszego, pragnienia, które nieusuwalnie przebywa w sercu człowieka.

Choć wobec śmierci wszelka wyobraźnia zawodzi, Kościół jednak pouczony Bożym Objawieniem stwierdza, że człowiek został stworzony przez Boga dla szczęśliwego celu poza granicą niedoli ziemskiej. Ponadto wiara chrześcijańska uczy, że śmierć cielesna, od której człowiek byłby wolny, gdyby nie był zgrzeszył¹⁸, zostanie przezwyciężona, gdy Wszechmogący i miłosierny Zbawca przywróci człowiekowi zbawienie z jego winy utracone. Bóg bowiem powołał i powołuje człowieka, aby przyłączył się do Niego całą swą naturą w wiecznym uczestnictwie nieskazitelnego życia Bożego. To zwycięstwo odniósł Chrystus zmartwychwstały, uwalniając swą śmiercią człowieka od śmierci¹⁹. Zatem każdemu myślącemu człowiekowi wiara, przedstawiona w oparciu o solidne argumenty, daje odpowiedź na jego niepokój o przyszły los, a zarazem stwarza możliwość obcowania w Chrystusie z umiłowanymi braćmi zabranymi już przez śmierć, niosąc nadzieję, że osiągnęli oni prawdziwe życie w Bogu.

Formy i korzenie ateizmu

151

19. Osobliwą rację godności ludzkiej stanowi powołanie człowieka do uczestniczenia w życiu Boga. Człowiek już od swego początku zapraszany jest do rozmowy z Bogiem: istnieje bowiem tylko dlatego, że Bóg stworzył go z miłości i wciąż z miłości zachowuje, a żyje w pełni wedle prawdy, gdy dobrowolnie uznaje ową miłość i powierza się swemu Stwórcy. Jednakże wielu współczesnych nam ludzi nie dostrzega tej wewnętrznej i żywotnej łączności z Bogiem albo ją wyraźnie odrzuca, tak że ateizm należy zaliczyć do najpoważniejszych spraw doby obecnej i poddać go staranniejszym badaniom.

Wyrazem ateizm oznacza się zjawiska różniące się bardzo między sobą. Kiedy bowiem jedni przeczą wyraźnie istnieniu Boga, inni uważają, że człowiek w ogóle nic pewnego o Nim twierdzić nie może; a inni znów zagadnienie Boga poddają badaniu taką metodą, żeby ono wydało się bez sensu. Wielu, niewłaściwie przekroczywszy granice nauk pozytywnych, usiłuje albo wszystko tłumaczyć tylko drogą naukowego poznania, albo też przeciwnie, nie przyjmuje istnienia żadnej w ogóle

¹⁸ Por. Mdr 1, 13; 2, 23–24; Rz 5, 21; 6, 23; Jk 1, 15.

¹⁹ Por. 1 Kor 15, 56–57.

prawdy absolutnej. Niektórzy tak bardzo wywyższają człowieka, że wiara w Boga staje się jakby bezsilna i więcej im chodzi, jak się zdaje, o afirmację człowieka aniżeli o przeczenie istnieniu Boga. Inni znów tak sobie Boga wymyślają, że twór ten, odrzucany przez nich, żadną miarą nie jest Bogiem Ewangelii. Inni nie przystępują nawet do zagadnień dotyczących Boga, ponieważ zdają się nie odczuwać niepokoju religijnego i nie pojmują, dlaczego mieliby troszczyć się o religię. Nierzadko poza tym ateizm rodzi się bądź z namiętnego protestu przeciw złu w świecie, bądź z niesłusznego przyznania pewnym dobrom ludzkim znamienia absolutu, tak że bierze się je już za Boga. Także dzisiejsza cywilizacja nie tyle sama za siebie, ile raczej dlatego, że zbyt uwikłana jest w sprawy ziemskie, może często utrudniać dostęp do Boga.

Zapewne nie są wolni od winy ci, którzy dobrowolnie usiłują bronić Bogu dostępu do swego serca i unikać zagadnień religijnych, nie idąc za głosem swego sumienia; jednakże i sami wierzący ponoszą często za to pewną odpowiedzialność. Ateizm bowiem wzięty w całości nie jest czymś pierwotnym, lecz raczej powstaje z różnych przyczyn, do których zalicza się też krytyczna reakcja przeciw religiom, a w niektórych krajach szczególnie przeciw religii chrześcijańskiej. Dlatego w takiej genezie ateizmu nie miały udziału mogą mieć wierzący, o ile skutkiem zaniedbań w wychowaniu religijnym albo fałszywego przedstawiania nauki wiary, albo też braków w ich własnym życiu religijnym, moralnym i społecznym, powiedzieć o nich trzeba, że raczej przesłaniają, aniżeli pokazują prawdziwe oblicze Boga i religii.

152

Ateizm programowy

20. Ateizm współczesny przedstawia się też często w formie usystematyzowanej, która poza innymi sprawami tak daleko posuwa postulat autonomii człowieka, że wzniesła trudność przeciwko wszelkiej zależności człowieka od Boga. Wyznawcy takiego ateizmu twierdzą, że wolność polega na tym, żeby człowiek był sam sobie celem, sam jedynym sprawcą i demiurgiem swojej własnej historii; a to jak mniemają - nie daje się pogodzić z uznaniem Pana, sprawcy i celu wszystkich rzeczy, lub co najmniej czyni takie twierdzenie zupełnie zbytecznym. Tej doktrynie sprzyjać może poczucie potęgi, jakie daje człowiekowi dzisiejszy postęp techniki.

Wśród form dzisiejszego ateizmu nie należy pominąć tej, która oczekuje wyzwolenia człowieka przede wszystkim drogą jego wyzwolenia gospodarczego i społecznego. Temu wyzwoleniu, twierdzi, religia z natury swej stoi na przeszkodzie, gdyż budząc nadzieje człowieka

na przyszłe, złudne życie, odstręcza go od budowy państwa ziemskiego. Stąd zwolennicy tej doktryny, gdy dochodzą do rządów w państwie, gwałtownie zwalczają religię, szerząc ateizm, przy stosowaniu, zwłaszcza w wychowaniu młodzieży, również tych środków nacisku, którymi rozporządza władza publiczna.

Stosunek Kościoła do ateizmu

21. Kościół, wiernie oddany tak Bogu jak i ludziom, nie może zaprzestać odrzucania z całą stanowczością, jak przedtem, tych boleśnie zgubnych doktryn i działalności, które sprzeciwiają się rozumowi i powszechnemu doświadczeniu ludzkiemu oraz strącają człowieka z wyżyn wrodzonego mu dostojęstwa²⁰.

Kościół jednak stara się uchwycić kryjące się w umyśle ateistów powody negacji Boga, a świadomy wagi zagadnień, jakie ateizm wznieca, oraz wiedziony miłością ku ludziom uważa, że należy poddać je poważnemu i głębszemu zbadaniu.

Kościół utrzymuje, że uznanie Boga bynajmniej nie sprzeciwia się godności człowieka, skoro godność ta na samym Bogu się zasadza i w Nim się doskonalą: Bóg - Stwórca bowiem uczynił człowieka rozumnym i wolnym; lecz przede wszystkim człowiek powołany jest jako syn do samej wspólnoty z Bogiem i do udziału w Jego szczęściu. Kościół uczy poza tym, że nadzieja eschatologiczna nie pomniejsza doniosłości zadań ziemskich, lecz raczej wspiera ich spełnianie nowymi pobudkami. Natomiast przy braku fundamentu Bożego i nadziei życia wiecznego godność człowieka, jak to dziś często widać, doznaje bardzo poważnego uszczerbku, a zagadki życia i śmierci, winy i cierpienia pozostają bez rozwiązania, tak że ludzie nierzadko popadają w rozpacz.

Każdy człowiek pozostaje wtedy sam dla siebie zagadnieniem nierozwiązanym, niejasno uchwyconym. Nikt bowiem nie może w pewnych chwilach, zwłaszcza w ważniejszych wydarzeniach życia, całkowicie uchylić się od powyższego pytania. Pełną i całkowicie pewną odpowiedź przynosi sam Bóg, który wzywa człowieka do głębszego zastanowienia się i pokorniejszego dociekania.

²⁰ Por. Pius XI, enc. *Divini Redemptoris*, AAS 29 (1937) 65–106; Pius XII, enc. *Ad apostolorum principis*, AAS 50 (1958) 6001–614; Jan XXIII, enc. *Mater et Magistra*, AAS 53 (1961) 451–453, [n. 212–217]; Paweł VI, enc. *Ecclesiam suam*, AAS 56 (1964) 651–653.

Środka zaradczego na ateizm należy się spodziewać tak od doktryny odpowiednio wyłożonej, jak i od nieskażonego życia Kościoła i jego członków. Zadaniem bowiem Kościoła jest uobecnić i czynić niejako widzialnym Boga Ojca i Jego Syna wcielonego przez nieustanne odnawianie się i oczyszczanie pod kierunkiem Ducha Świętego²¹. Osiąga się to przede wszystkim świadectwem żywej i dojrzałej wiary, usprawnionej do tego, aby mogła jasno widzieć trudności i przewyżczać je. Wspaniałe świadectwo takiej wiary dawali i dają liczni męczennicy. Ta właśnie wiara winna ujawniać swą płodność, przenikając całe życie wiernych, także i życie świeckie, i pobudzając ich do sprawiedliwości i miłości, zwłaszcza wobec cierpiących niedostatek. Do okazywania obecności Boga przyczynia się wreszcie najbardziej miłość braterska wiernych, którzy jednomyślni w duchu, współpracują dla wiary Ewangelii²² i stają się znakiem jedności.

Kościół zaś, chociaż odrzuca ateizm całkowicie, to jednak szczerze wyznaje, że wszyscy ludzie, wierzący i niewierzący, powinni się przyczyniać do należytej budowy tego świata, w którym wspólnie żyją; a to z pewnością nie może dziać się bez szczerego i roztropnego dialogu. Boleje więc Kościół nad dyskryminacją wierzących i niewierzących, którą niesprawiedliwie wprowadzają niektórzy kierownicy państw, nie uznający zasadniczych prawd osoby ludzkiej. Dla wierzących domaga się wolności działania, aby wolno im było w świecie budować również świątynię Bogu. Ateistów zaś przyjaźnie zaprasza, by otwartym sercem rozważali Ewangelię Chrystusową.

Kościół bowiem jest doskonale świadomy tego, że to, co on wieści, idzie po linii najtajniejszych pragnień ludzkiego serca, gdy broni godności powołania ludzkiego, przywracając nadzieję tym, którzy zwątpili już o swoim wyższym przeznaczeniu. Jego orędzie, dalekie od pomniejszania człowieka, niesie dla jego dobra światło, życie i wolność; poza tym zaś nic nie zdoła zadowolić serca ludzkiego, bo: „uczyniłeś nas dla siebie”, Panie, „niespokojne jest serce nasze, póki nie spocznie w Tobie”²³.

Chrystus – nowy Człowiek

22. Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figu-

²¹ Por. Sobór Watykański II, konst. *Lumen gentium*, rozdz. I, AAS 57 (1965) 12, nr 8.

²² Por. Flp 1, 27.

²³ Św. Augustyn, *Wyznania* I, 1, PL 32, 661.

raż przyszłego²⁴, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie. Nic więc dziwnego, że w Nim wyżej wspomniane prawdy znajdują swe źródło i dosięgają szczytu.

Ten, który jest „obrazem Boga niewidzialnego”²⁵, jest człowiekiem doskonałym, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone od czasu pierwszego grzechu. Skoro w nim przybrana natura nie uległa zniszczeniu²⁶, tym samym została ona wyniesiona również w nas do wysokiej godności. Albowiem On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem. Ludzkimi rękoma pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą²⁷, ludzkim sercem kochał, urodzony z Maryi Dziewicy, stał się prawdziwie jednym z nas, we wszystkim do nas podobny oprócz grzechu²⁸.

Niewinny Baranek krwią swoją dobrowolnie wylaną wysłużył nam życie i w Nim Bóg pojednał nas ze sobą i między nami samymi²⁹ oraz wyrwał z niewoli szatana i grzechu, tak że każdy z nas może wraz z Apostołem powiedzieć: Syn Boży „umiłował mnie i wydał siebie samego za mnie”³⁰. Cierpiąc za nas nie tylko dał przykład, byśmy szli w Jego ślady³¹, lecz i otworzył nam nową drogę, którą jeśli idziemy, życie i śmierć doznają uświęcenia i nabierają nowego sensu.

²⁴ Por. Rz 5, 14; por. Tertulian, *De resurrectione carnis* 6: „to, co z gliny powstało, pomyślane było w Chrystusie jako człowieku przyszłym”, PL 2, 802 (848), CSEL 47, 33, I, 12–13.

²⁵ Kol 1, 15; por. 2 Kor 4, 4.

²⁶ Por. Sobór Konstantynopolitański II, kanon 7: „Ani Słowo Boga nie zostało zmienione w naturę ciała, ani ciało nie zostało przemienione w naturę Słowa”, Denz. 219 (428); por. też Sobór Konstantynopolitański III: „Jak bowiem Jego najświętsze i niepokalane, uduchowione ciało przez ubóstwienie nie zostało zniszczone (*theotheisa ouk anerethe*), lecz we własnym swoim stanie i istocie pozostało”, Denz. 291 (556); por. Sobór Chalcedoński: „należy uznać w dwóch naturach niezmienną, niezmienną, niepodzielną, nierozdzieloną”, Denz. 291 (556).

²⁷ Por. Sobór Konstantynopolitański III: „Tak i ludzka Jego wola ubóstwiona nie zagubiła się”, Denz. 291 (556).

²⁸ Por. Hbr 4, 15.

²⁹ Por. 2 Kor 5, 18–19; Kol 1, 20–22.

³⁰ Ga 2, 20.

³¹ Por. 1 P 2, 21; Mt 16, 24; Łk 14, 27.

Chrześcijanin zaś stawszy się podobnym do obrazu Syna, który jest Pierworodnym między wielu braćmi³², otrzymuje „pierwsze dary Ducha”³³, które czynią go zdolnym do wypełniania nowego prawa miłości³⁴. Przez tego Ducha, będącego „zadatkem naszego dziedzictwa”³⁵, cały człowiek wewnętrznie się odnawia aż do „odkupienia naszego ciała”³⁶, bo „jeżeli mieszka w was Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych, to Ten, co wskrzesił Chrystusa z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was swego Ducha”³⁷. Chrześcijanina przynagla z pewnością potrzeba i obowiązek walki ze złem wśród wielu utrapień, nie wyłączając śmierci, lecz włączony w tajemnicę paschalną, upodobniony do śmierci Chrystusa, podąży umocniony nadzieją ku zmartwychwstaniu³⁸.

Dotyczy to nie tylko wiernych chrześcijan, ale także wszystkich ludzi dobrej woli, w których sercu działa w sposób niewidzialny łaska³⁹. Skoro bowiem za wszystkich umarł Chrystus⁴⁰ i skoro ostateczne powołanie człowieka jest rzeczywiście jedno, mianowicie boskie, to musimy uznać, że Duch Święty wszystkim ofiaruje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w tej paschalnej tajemnicy.

Taka i tak wielka jest tajemnica człowieka, która zajaśniała wierzącym przez Objawienie chrześcijańskie. Przez Chrystusa więc i w Chrystusie rozjaśnia się zagadka cierpienia i śmierci, która przygniata nas poza Jego Ewangelią. Chrystus zmartwychwstał zwyciężając śmierć swoją śmiercią i obdarzył nas życiem⁴¹, byśmy jako synowie w Synu wołali w Duchu: Abba, Ojcze!⁴².

³² Por. Rz 8, 29; Kol 1, 18.

³³ Rz 8, 23.

³⁴ Por. Rz 8, 1–11.

³⁵ Ef 1, 14.

³⁶ Rz 8, 23.

³⁷ Rz 8, 11; 2 Kor 4, 14.

³⁸ Por. Flp 3, 10; Rz 8, 11.

³⁹ Por. Sobór Watykański II, konst. *Lumen gentium*, rozdz. II, AAS 57 (1965) 20, nr 16.

⁴⁰ Por. Rz 8, 32.

⁴¹ Por. *Liturgia Paschalna bizantyjska*.

⁴² Por. Rz 8, 15 i Ga 4, 6; także J 1, 12 i 1 J 3, 1.

Redemptor hominis

Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, [w:] *Redemptor hominis. Tekst i komentarz*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1980, s. 25–41 (n. 13–17)

Człowiek odkupiony i jego sytuacja w świecie współczesnym

Chrystus zjednoczył się z każdym człowiekiem

13. Kiedy poprzez doświadczenia rosnącej jakby w przyśpieszonym tempie rodziny ludzkiej wpatrujemy się w tajemnicę Jezusa Chrystusa, coraz jaśniej rozumiemy, że u podstaw tych wszystkich dróg, jakimi zgodnie z wielką mądrością Papieża Pawła VI¹ winien kroczyć Kościół naszych czasów, znajduje się jedna jedyna droga; droga wypróbowana przez stulecia, która jest zarazem drogą przyszłości. Tę przede wszystkim drogę wskazał nam Chrystus Pan, gdy – jak głosi Sobór – „On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem”². Kościół widzi więc swoje podstawowe zadanie w tym, aby to zjednoczenie nieustannie mogło się urzeczywistniać i odnawiać. Kościół temu jednemu pragnie służyć, ażeby każdy człowiek mógł odnaleźć Chrystusa, aby Chrystus mógł z każdym iść przez życie mocą tej prawdy o człowieku i o świecie, która zawiera się w Tajemnicy Wcielenia i Odkupienia, mocą tej miłości, jaka z niej promieniuje. Na tle narastających w dziejach procesów, które w naszej epoce w szczególny sposób zdają się owocować, w obrębie różnych systemów, światopoglądów, ustrojów, Jezus Chrystus staje się jak gdyby na nowo obecny – wbrew wszystkim pozorom Jego nieobecności, wbrew wszystkim ograniczeniom instytucjonalnej obecności i działalności Kościoła – Jezus Chrystus staje się obecny mocą tej prawdy i miłości, która w Nim wyraziła

¹ Por. Paweł VI, enc. *Ecclesiam suam*, AAS 56 (1964) 609–659.

² Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, nr 22, AAS 58 (1966) 1042.

się w jedynej i niepowtarzalnej pełni, chociaż Jego życie na ziemi było krótkie, a działalność publiczna jeszcze o wiele krótsza.

Jezus Chrystus jest tą zasadniczą drogą Kościoła. On sam jest naszą drogą „do domu Ojca” (por. J 14, 1 nn.). Jest też drogą do każdego człowieka. Na tej drodze, która prowadzi od Chrystusa do człowieka, na tej drodze, na której Chrystus „jednoczy się z każdym człowiekiem”, Kościół nie może być przez nikogo zatrzymany. Domaga się tego doczesne i wieczne dobro człowieka. Kościół ze względu na Chrystusa, z racji tej tajemnicy, która jest własnym życiem Kościoła, nie może też nie być wrażliwy na wszystko, co służy prawdziwemu dobru człowieka – jak też nie może być obojętny na to, co mu zagraża. Sobór Watykański II na wielu miejscach, wypowiedział tę podstawową troskę Kościoła, aby „życie ludzkie na ziemi uczynić godnym człowieka”³ pod każdym względem, aby czynić je „co-raz bardziej ludzkim”⁴. Jest to troska samego Chrystusa – Dobrego Pasterza wszystkich ludzi. W imię tej troski – jak czytamy w Konstytucji pastoralnej Soboru – „Kościół, który z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną, ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym, jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej”⁵.

158

Chodzi więc tutaj o człowieka w całej jego prawdzie, w pełnym jego wymiarze. Nie chodzi o człowieka „abstrakcyjnego”, ale rzeczywistego, o człowieka „konkretnego”, „historycznego”. Chodzi o człowieka „każdego” – każdy bowiem jest ogarnięty Tajemnicą Odkupienia, z każdym Chrystus w tej tajemnicy raz na zawsze się zjednoczył. Każdy człowiek przychodzi na ten świat, poczynając się w łonie swej matki i rodząc się z niej, jest z tej właśnie racji powierzony trosce Kościoła. Troska ta dotyczy człowieka całego, równocześnie jest ona na nim skoncentrowana w szczególny sposób. Przedmiotem tej troski jest człowiek w swojej jedynej i niepowtarzalnej rzeczywistości człowieczej, w której trwa niczym nienaruszony „obraz i podobieństwo” Boga samego (por. Rdz 1, 27). Na to właśnie wskazuje również Sobór, gdy mówiąc o tym podobieństwie przypomina, że człowiek jest „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego”⁶. Człowiek, tak jak jest „chciany” przez

³ Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, nr 91, AAS (1966) 1113.

⁴ Tamże, nr 38, AAS 58 (1966) 1056.

⁵ Tamże, nr 76, AAS 58 (1966) 1099.

⁶ Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, nr 24, AAS 58 (1966) 1045.

Boga, tak jak został przez Niego odwiecznie „wybrany”, powołany, przeznaczony do łaski i do chwały – to jest właśnie człowiek „każdy”, najbardziej „konkretny” i najbardziej „realny”: człowiek w całej pełni tajemnicy, która stała się jego udziałem w Jezusie Chrystusie, która nieustannie staje się udziałem każdego z tych czterech miliardów ludzi żyjących na naszej planecie, od chwili kiedy się poczynają pod sercem matki.

Wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka

14. Kościół nie może odstąpić człowieka, którego „los” – to znaczy wybranie i powołanie, narodziny i śmierć, zbawienie lub odrzucenie – w tak ścisły i nierozzerwalny sposób zespolone są z Chrystusem. A jest to równocześnie przecież każdy człowiek na tej planecie – na tej ziemi – którą oddał Stwórca pierwszemu człowiekowi, mężczyźnie i kobiecie, mówiąc: czynicie ją sobie poddaną (por. Rdz 1, 28). Każdy człowiek w całej tej niepowtarzalnej rzeczywistości bytu i działania, świadomości i woli, sumienia i „serca”. Człowiek, który – każdy z osobna (gdyż jest właśnie „osobą”) – ma swoją własną historię życia, a nade wszystko swoje własne „dzieje duszy”. Człowiek, który zgodnie z wewnętrzną otwartością swego ducha, a zarazem z tyłu i tak różnymi potrzebami ciała, swej doczesnej egzystencji, te swoje osobowe dzieje pisze zawsze poprzez rozliczne więzi, kontakty, układy, kręgi społeczne, jakie łączą go z innymi ludźmi – i to począwszy już od pierwszej chwili zaistnienia na ziemi, od chwili poczęcia i narodzin. Człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem „wspólnotowego”, i zarazem „społecznego” – w obrębie własnej rodziny, w obrębie tyłu różnych społeczności, środowisk, w obrębie swojego narodu czy ludu (a może jeszcze tylko klanu lub szczepu), w obrębie całej ludzkości – ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnice Wcielenia i Odkupienia.

Tego to właśnie człowieka w całej prawdzie jego życia, jego sumienia, w jego nieustannie się potwierdzającej grzeszności, a równocześnie w nieustannie się ujawniającej dążności do prawdy, dobra, piękna, do sprawiedliwości i miłości, miał przed oczyma Sobór Watykański II, gdy rysując jego sytuację w świecie współczesnym, od zewnętrznych komponentów tej sytuacji zstępował stale w immanentną prawdę człowieczeństwa: „W samym bowiem człowieku wiele elementów zwalczą się nawzajem. Będąc bowiem stworzeniem, doświadcza on z jednej strony wielorakich ograniczeń, z drugiej strony czuje się nieograniczony w swoich pragnie-

niach i powołany do wyższego życia. Przyciągany wielu ponętami, musi wciąż wybierać między nimi i wyrzekać się niektórych. Co więcej, będąc słabym i grzesznym, nierzadko czyni to, czego nie chce, nie zaś to, co chciałby czynić. Stąd cierpi rozdarcie w samym sobie, z czego z kolei tyle i tak wielkich rozdźwięków rodzi się w społeczeństwie”⁷.

Ten człowiek jest drogą Kościoła – drogą, która prowadzi niejako u podstawy tych wszystkich dróg, jakimi Kościół kroczyć powinien, ponieważ człowiek – każdy bez wyjątku – został odkupiony przez Chrystusa, ponieważ z człowiekiem – każdym bez wyjątku – Chrystus jest w jakiś sposób zjednoczony, nawet gdyby człowiek nie zdawał sobie z tego sprawy: „Chrystus, który za wszystkich umarł i zmartwychwstał, może człowiekowi przez Ducha swego udzielić światła i sił, aby zdolny był odpowiedzieć najwyższemu swemu powołaniu”⁸.

Ponieważ więc ten człowiek jest drogą Kościoła, drogą jego codziennego życia i doświadczenia, posłannictwa i trudów – Kościół naszej epoki musi być wciąż na nowo świadomy jego „sytuacji” – to znaczy świadomy równocześnie jego możliwości, które wciąż na nowo się ukierunkowują i w ten sposób ujawniają. Musi być równocześnie świadomy zagrożeń, świadomy tego wszystkiego, co wydaje się być przeciwne temu, aby „życie ludzkie stawało się coraz bardziej ludzkie”⁹, aby wszystko, co na to życie się składa, odpowiadało prawdziwej godności człowieka; po prostu musi być świadomy wszystkiego, *co jest temu przeciwne*.

160

Czego lęka się współczesny człowiek

15. Zachowując przeto w żywej pamięci obraz, jaki w sposób tak bardzo wnikliwy i kompetentny nakreślił Sobór Watykański II, postaramy się obraz ten raz jeszcze dostosować do „znaków czasu”, a także do wymogów sytuacji, która stale się zmienia i narasta w określonych kierunkach.

Człowiek dzisiejszy zdaje się być stale zagrożony przez to, co jest jego własnym wytworem, co jest wynikiem pracy jego rąk, a zarazem – i bardziej jeszcze – pracy jego umysłu, dążeń jego woli. Owoce tej wielorakiej działalności człowieka zbyt rychło, i w sposób najczęściej nie przewidywany, nie tylko i nie tyle podlegają „alienacji” w tym

⁷ Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, nr 10, AAS 58 (1966) 1032.

⁸ Tamże, AAS 58 (1966) 1033.

⁹ Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, nr 38, AAS 58 (1966) 1056; Paweł VI, enc. *Populorum progressio*, nr 21, AAS 59 (1967) 267.

sensie, że zostają odebrane temu, kto je wytworzył, ile – przynajmniej częściowo, w jakimś pochodnym i pośrednim zakresie skutków – skierowują się przeciw człowiekowi. Zostają przeciw niemu skierowane lub mogą zostać skierowane przeciw niemu. Na tym zdaje się polegać główny rozdział dramatu współczesnej ludzkiej egzystencji w jej najszerszym i najpowszechniejszym wymiarze. Człowiek coraz bardziej bytuje w lęku. Żyje w lęku, że jego wytwory – rzecz jasna nie wszystkie i nie większość, ale niektóre, i to właśnie te, które zawierają w sobie szczególną miarę ludzkiej pomysłowości i przedsiębiorczości – mogą zostać obrócone w sposób radykalny przeciwko człowiekowi. Mogą stać się środkami i narzędziami jakiegoś wręcz niewyobrażalnego samozniszczenia, wobec którego wszystkie znane nam z dziejów kataklizmy i katastrofy zdają się blednąć. Musi przeto zrodzić się pytanie, na jakiej drodze owa dana człowiekowi od początku władza, mocą której miał czynić ziemię sobie poddaną (por. Rdz 1, 28), obraca się przeciwko człowiekowi, wywołując zrozumiały stan niepokoju, świadomego czy też podświadomego lęku, poczucie zagrożenia, które na różne sposoby udziela się współczesnej rodzinie ludzkiej i w różnych postaciach się ujawnia.

Ów stan zagrożenia człowieka ze strony wytworów samego człowieka ma różne kierunki i różne stopnie nasilenia. Zdaje się, że jesteśmy coraz bardziej świadomi, iż eksploatacja ziemi, planety, na której żyjemy, domaga się jakiegoś racjonalnego i uczciwego planowania. Równocześnie eksploatacja ta dla celów nie tylko przemysłowych, ale także militarnych, niekontrolowany wszechstronnym i autentycznie humanistycznym planem rozwój techniki, niosą z sobą często zagrożenie naturalnego środowiska człowieka, alienuje go w stosunku do przyrody, odrywa od niej. Człowiek zdaje się często nie dostrzegać innych znaczeń swego naturalnego środowiska, jak tylko te, które służą celom doróżnego użycia i zużycia. Tymczasem Stwórca chciał, aby człowiek obcował z przyrodą jako jej rozumny i szlachetny „pan” i „stróż”, a nie jako bezwzględny „eksploatator”.

Rzecz jasna rozwój techniki oraz naznaczony panowaniem techniki rozwój cywilizacji współczesnej domaga się proporcjonalnego rozwoju moralności i etyki. Tymczasem ten drugi zdaje się, niestety, wciąż pozostawać w tyle. I stąd też ów skądinąd zdumiewający postęp, w którym trudno nie dostrzegać również tych rzeczywistych znamion wielkości człowieka, jakie w swych twórczych załączkach objawiły się na kartach Księgi Rodzaju już w opisie jego stworzenia (por. Rdz 1–2), musi rodzić

wielorakie niepokoje. Niepokój zaś dotyczy zasadniczej i podstawowej sprawy: czy ów postęp, którego autorem i sprawcą jest człowiek, czyni życie ludzkie na ziemi pod każdym względem „bardziej ludzkim”, bardziej „godnym człowieka”? Nie można żywić wątpliwości, że pod wielu względami czyni je takim. Pytanie jednak, które uporczywie powraca, dotyczy tego co najistotniejsze: czy człowiek jako człowiek w kontekście tego postępu staje się lepszy, duchowo dojrzalszy, bardziej świadomy godności swego człowieczeństwa, bardziej odpowiedzialny, bardziej otwarty na drugich, zwłaszcza dla potrzebujących, dla słabszych, bardziej gotowy świadczyć i nieść pomoc wszystkim?

Jest to pytanie, które muszą stawiać sobie chrześcijanie właśnie dlatego, że Jezus Chrystus tak wszechstronnie uwrażliwił ich na sprawę człowieka. Ale pytanie to muszą stawiać sobie równocześnie wszyscy ludzie, a zwłaszcza te środowiska i te społeczeństwa, które mają szczególnie aktywny udział w procesach współczesnego postępu. Patrząc na te procesy i uczestnicząc w nich, nie możemy tylko poddawać się euforii, nie możemy wpadać w jednostronne uniesienie dla naszych osiągnięć, ale musimy wszyscy stawiać sobie z całą rzetelnością, obiektywizmem i poczuciem moralnej odpowiedzialności zasadnicze pytania związane z sytuacją człowieka dziś i w dalszej perspektywie. Czy wszystkie dotychczasowe i dalsze osiągnięcia techniki idą w parze z postępem etyki i z duchowym postępem człowieka? Czy człowiek jako człowiek w ich kontekście również rozwija się i postępuje naprzód, czy też cofa się i degraduje w swym człowieczeństwie? Czy rośnie w ludziach, w „świecie człowieka”, który jest sam w sobie światem dobra i zła moralnego, przewaga tego pierwszego czy też tego drugiego? Czy w ludziach, pomiędzy ludźmi, pomiędzy społeczeństwami, narodami, państwami rośnie sprawiedliwość, solidarność, miłość społeczna, poszanowanie praw każdego – zarówno człowieka, jak narodu czy ludu – czy też, wręcz przeciwnie, narastają egoizmy różnego wymiaru, ciasne nacjonalizmy w miejsce autentycznej miłości ojczyzny, a wreszcie dążenie do panowania nad drugimi wbrew ich słusznym prawom i zasługom, dążenie zwłaszcza do tego, aby cały rozwój materialny, techniczno-produkcyjny, wykorzystać dla celów wyłącznego panowania nad drugimi, dla celów takiego czy innego imperializmu?

Oto pytania zasadnicze, których nie może nie stawiać Kościół, ponieważ w sposób mniej lub bardziej wyraźny stawiają sobie te pytania miliardy ludzi żyjących we współczesnym świecie. Temat rozwoju i postępu nie schodzi z ust, tak jak nie schodzi ze szpałt dzienników i publi-

kacji we wszystkich prawie językach współczesnego świata. Nie zapominajmy wszakże, iż w tym temacie zawiera się nie tylko twierdzenie i pewność, zawiera się w nim również pytanie i niepokój. To drugie jest nie mniej ważne jak pierwsze. Odpowiada ono naturze ludzkiego poznania. Jeszcze bardziej odpowiada podstawowej potrzebie troski człowieka o człowieka, o samo jego człowieczeństwo, o przyszłość ludzi na tej ziemi. Kościół, który jest ożywiony wiarą eschatologiczną, uważa równocześnie tę troskę o człowieka, o jego człowieczeństwo, o przyszłość ludzi na tej ziemi, a więc o kierunek całego rozwoju i postępu — za istotny dla swego posłannictwa, za nierozzerwalnie z nim związany. Początek tej troski Kościół znajduje w samym Jezusie Chrystusie — jak o tym świadczą Ewangelie — w Nim też stale pragnie ją rozwijać, odczytując sytuację człowieka w świecie współczesnym wedle najważniejszych znaków naszego czasu.

Postęp czy zagrożenie?

16. Jeśli przeto ten nasz czas, czas zbliżającego się do końca drugiego tysiąclecia naszej chrześcijańskiej ery, jawi się nam jako czas wielkiego postępu, to równocześnie też jako czas wielorakiego zagrożenia człowieka, o którym Kościół musi mówić do wszystkich ludzi dobrej woli, o którym musi z nimi wciąż rozmawiać. Sytuacja bowiem człowieka w świecie współczesnym wydaje się daleka od obiektywnych wymagań porządku moralnego, daleka od wymagań sprawiedliwości, a tym bardziej miłości społecznej. Chodzi tutaj nie o co innego, tylko właśnie o to, co znalazło wyraz już w pierwszym orędziu Stwórcy skierowanym do człowieka, gdy oddawał mu ziemię, by czynił ją sobie „poddaną”¹⁰. To pierwotne wezwanie zostało potwierdzone w Tajemnicy Odkupienia przez Chrystusa Pana, czemu wyraz daje Sobór Watykański II, poświęcając szczególnie piękne rozdziały swego magisterium „królewkości” człowieka, to znaczy jego powołaniu do uczestniczenia w królewskiej misji (*in munere regali*) samego Chrystusa¹¹. Istotny sens tej „królewkości”, tego „panowania” człowieka w świecie widzialnym, zadanym mu przez samego Stwórcę, leży w pierwszeństwie etyki przed

¹⁰ Rdz 1, 28; por. Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, nr 74. 78, AAS 58 (1966) 1095n, 1101 n; dekret *Inter mirifica*, nr 6, AAS 56 (1964) 147.

¹¹ Por. Sobór Watykański II, konst. *Lumen gentium*, nr 10. 36, AAS 57 (1965) 14n, 41n.

techniką, leży w prymacie osoby w stosunku do rzeczy, leży w pierwszeństwie ducha wobec materii.

I dlatego też trzeba gruntownie śledzić wszystkie procesy rozwoju współczesnego, trzeba niejako przeświecić poszczególne jego etapy pod tym właśnie kątem widzenia. Chodzi o rozwój osób, a nie tylko o mnożenie rzeczy, którymi osoby mogą się posługiwać. Chodzi o to, aby – jak to sformułował współczesny myśliciel, a powtórzył Sobór – nie tyle „więcej mieć”, ile „bardziej być”¹². Istnieje bowiem bardzo realne i wyczuwalne już niebezpieczeństwo, że wraz z olbrzymim postępem w opanowaniu przez człowieka świata rzeczy, człowiek gubi istotne wątki swego wśród nich panowania, na różne sposoby podporządkowuje im swoje człowieczeństwo, sam staje się przedmiotem wielorakiej – czasem bezpośrednio nieuchwytniej – manipulacji poprzez całą organizację życia zbiorowego, poprzez system produkcji, poprzez nacisk środków przekazu społecznego. Człowiek nie może zrezygnować z siebie, ze swojego właściwego miejsca w świecie widzialnym, nie może stać się niewolnikiem rzeczy, samych stosunków ekonomicznych, niewolnikiem produkcji, niewolnikiem swoich własnych wytworów. Cywilizacja o profilu czysto materialistycznym – z pewnością nieraz wbrew intencjom i założeniom swych pionierów – oddaje człowieka w taką niewolę. U korzenia współczesnej troski o człowieka leży z pewnością ta sprawa. Nie chodzi tu tylko o abstrakcyjną odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek, ale o cały dynamizm życia i cywilizacji, o sens różnych poczynań życia codziennego, a równocześnie założeń wielu programów cywilizacyjnych, politycznych, ekonomicznych, społecznych, ustrojowych i wielu innych.

Jeśli sytuację człowieka w świecie współczesnym ośmielamy się określić jako daleką od obiektywnych wymagań porządku moralnego, daleką od wymagań sprawiedliwości, a tym bardziej miłości społecznej – to przemawiają za tym dobrze znane fakty i porównania, które wielokrotnie już znajdowały swój oddźwięk na kartach wypowiedzi papieskich, soborowych, synodalnych¹³. Sytuacja człowieka w naszej

¹² Por. konst. *Gaudium et spes*, 35, AAS 58 (1966) 1053; Paweł VI, enc. *Populorum progressio*, nr 14, AAS 59 (1967) 264; Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, 7 stycznia 1965, AAS 57 (1965) 232.

¹³ Por. Pius XII, Przemówienie radiowe z okazji 50. rocznicy encykliki *Rerum novarum* wygłoszone w dniu 1 czerwca 1941, AAS 33 (1941) 195–205; Przemó-

epoce nie jest oczywiście jednolita, jest wielorako zróżnicowana. Różnice te mają swoje przyczyny historyczne. Mają jednak równocześnie swój potężny wydźwięk etyczny.

Jest przecież dobrze znany fakt cywilizacji konsumpcyjnej, która ma swoje źródło w jakimś nadmiarze dóbr potrzebnych dla człowieka, dla całych społeczeństw – a chodzi tu właśnie o społeczeństwo bogate i wysoko rozwinięte – podczas gdy z drugiej strony inne społeczeństwa, przynajmniej szerokie ich kręgi, głodują, a wielu codziennie umiera z głodu, z niedożywienia. W parze z tym idzie jakieś nadużycie wolności jednych, co łączy się właśnie z niekontrolowaną etycznie postawą konsumpcyjną, przy równoczesnym ograniczaniu wolności drugich, tych, którzy odczuwają dotkliwie braki, którzy zostają zepchnięci w warunki nędzy i upośledzenia.

To powszechnie znane porównanie i przeciwstawienie, do którego odwoływali się w swych wypowiedziach Papieże naszego stulecia, ostat-

wienia radiowe z okazji Bożego Narodzenia 24 grudnia 1941, AAS 34 (1942) 10–21; 24 grudnia 1942, AAS 35 (1943) 9–24; 24 grudnia 1943, AAS 36 (1944) 11–24; 24 grudnia 1944, AAS 37 (1945) 10–23; 24 grudnia 1947: AAS 40 (1948) 8–16; Przemówienie do Kardynałów, 24 grudnia 1945, AAS 38 (1946) 15–25; 24 grudnia 1946, AAS 39 (1947) 7–17; Jan XXIII, enc. *Mater et Magistra*, AAS 53 (1961) 401–464; enc. *Pacem in terris* AAS 55 (1963) 257–304; Paweł VI, enc. *Ecclesiam suam* AAS 56 (1964) 609–659; Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych, 4 października 1965, AAS 57 (1965) 877–885; enc. *Populorum progressio*, AAS 59 (1967) 257–299; Przemówienie do „Campesinos” kolumbijskich, 23 sierpnia 1968, AAS 60 (1968) 619–623; Przemówienie do Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej, 24 sierpnia 1968, AAS 61 (1968) 639–649; Przemówienie na Konf. FAO, 16 listopada 1970, AAS 62 (1970) 830–838; list apost. *Octogesima adveniens*, AAS 63 (1971) 401–441; Przemówienie do Kardynałów, 23 czerwca 1972, AAS 64 (1972) 496–505; Jan Paweł II, Przemówienie na trzeciej Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej, 28 stycznia 1979, AAS 71 (1979) 187n; Przemówienie do Indian i do „Campesinos” w Oaxaca 29 stycznia 1979, AAS 71 (1979) 207n; Przemówienie do robotników w Guadalajara, 31 stycznia 1979, AAS 71 (1979) 221n; Przemówienie do robotników w Monterrey, 31 stycznia 1979, AAS 71 (1979) 240n; Sobór Watykański II, Dekl. o wolności religijnej, *Dignitatis humanae* AAS 58 (1966) 929–941; konst. *Gaudium et spes*, AAS 58 (1966) 1025–1115; Dokumenty Synodu Biskupów, *O sprawiedliwości w świecie* AAS 63 (1971) 923–941.

nio Jan XXIII jak też Paweł VI¹⁴, jest jak gdyby gigantycznym rozwinięciem biblijnej przypowieści o bogaczu i Łazarzu (por. Łk 16, 19n). Rozmiary zjawiska każą myśleć o strukturach i mechanizmach związanych ze sferą finansów, pieniądza, produkcji i wymiany, które w oparciu o różne naciski polityczne rządzą w światowej ekonomii. Struktury te i mechanizmy okazują się jakby niezdolne do usunięcia niesprawiedliwych układów społecznych odziedziczonych po przeszłości i do stawienia czoła nagłym wyzwaniom i etycznym imperatywom współczesności. Utrzymując człowieka w wytworzonych przez siebie napięciach, trwoniąc w przyspieszonym tempie materialne i energetyczne zasoby, narażając naturalne środowisko geofizyczne, struktury te pozwalają tym samym na stałe powiększanie się obszarów nędzy i związanej z nią rozpacz, frustracji i rozgoryczenia¹⁵.

166

Stoimy tutaj wobec wielkiego dramatu, wobec którego nikt nie może pozostać obojętny. Podmiotem, który z jednej strony stara się wydobyć maksimum korzyści – z drugiej strony zaś tym, który płaci haracz krzywd, poniżeń – jest zawsze człowiek. Fakt, że w bliskim sąsiedztwie upośledzonych egzystują środowiska uprzywilejowane, fakt istnienia krajów wysoko rozwiniętych, które w stopniu nadmiernym gromadzą dobra, których bogactwo staje się nieraz przez nadużycie przyczyną różnych schorzeń – dramat ten jeszcze zaostrza. Niepokój inflacji i pląga bezrobocia – oto inne jeszcze objawy tego moralnego nieładu, jaki zaznacza się w sytuacji świata współczesnego, która preto domaga się rozwiązań odważnych i twórczych, zgodnych z autentyczną godnością człowieka¹⁶.

Zadanie to nie jest niemożliwe do realizacji. Szeroko rozumiana zasada solidarności musi tu być natchnieniem dla skutecznego poszukiwania właściwych instytucji oraz właściwych mechanizmów. Chodzi o dziedzinę wymiany, gdzie należy się kierować prawami zdrowego tylko współzawodnictwa. Chodzi również o płaszczyznę szerszego i bardziej bez-

¹⁴ Por. Jan XXIII, enc. *Mater et Magistra*, AAS 53 (1961) 418n; enc. *Pacem in terris*, AAS 55 (1963) 289n; Paweł VI, enc. *Populorum progressio*, AAS 59 (1967) 257–299.

¹⁵ Por. Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w Santo Domingo* (25 stycznia 1979) nr 3, AAS 71 (1979) 157n; *Przemówienie do Indian i do „Campesinos” w Oaxaca* (29 stycznia 1979) nr 2.

¹⁶ Por. Paweł VI, List apost. *Octogesima adveniens*, nr 42, AAS 63 (1971) 431.

pośredniego podziału bogactw i władzy nad nimi, aby ludy zapóźnione w rozwoju ekonomicznym mogły nie tylko zaspokoić swe podstawowe potrzeby, ale także stopniowo i skutecznie się rozwijać.

Po tej trudnej drodze, po drodze koniecznych przekształceń struktur życia ekonomicznego, będzie można postępować naprzód tylko za cenę prawdziwej przemiany umysłów, woli i serc. Zadanie to wymaga stanowczego zaangażowania się poszczególnych ludzi oraz wolnych i solidarnych narodów. Zbyt często myli się wolność z instynktem indywidualnego czy zbiorowego interesu lub nawet z instynktem walki i panowania, niezależnie od zabarwienia ideologicznego, jakie mu się nadaje. Jest rzeczą oczywistą, że te instynkty istnieją i działają, jednakże żadna prawdziwie ludzka ekonomia nie będzie możliwa, jeśli nie zostaną one ujęte, odpowiednio ukierunkowane i opanowane przez głębsze siły, jakie tkwią w człowieku, przez siły, które stanowią o prawdziwej kulturze narodów. Z tych to źródeł musi zrodzić się wysiłek, w którym wyrazi się prawdziwa wolność człowieka i który również w dziedzinie ekonomicznej potrafi ją zabezpieczyć. Sam postęp ekonomiczny, z tym wszystkim, co należy do jego tylko własnej prawidłowości, winien stale być planowany i realizowany w perspektywie powszechnego i solidarnego rozwoju poszczególnych ludzi i narodów, jak to przypomniał w sposób przekonywujący mój Poprzednik Paweł VI w *Populorum progressio*. Jeśli tego zabraknie, wówczas sama kategoria „postępu ekonomicznego” staje się kategorią nadrzędną, która swym partykularnym wymogom podporządkowuje całość kształt ludzkiej egzystencji – i która dusi człowieka, dzieli społeczeństwa, by ugrzęznąć w końcu we własnych napięciach i przerostach.

Że podjęcie tych zadań jest możliwe, o tym świadczą pewne fakty i osiągnięcia, które tutaj trudno szczegółowiej rejestrować. Jedno jest pewne: u podstaw tej gigantycznej dziedziny należy przyjąć, ustalić i pogłębić poczucie odpowiedzialności moralnej, którą musi podejmować człowiek. Zawsze – człowiek. Dla nas, chrześcijan, odpowiedzialność ta staje się szczególnie wyrazista, gdy przypomnimy sobie – a stale trzeba to sobie przypominać – obraz Sądu Ostatecznego wedle słów Chrystusa, które zostały zapisane w Ewangelii św. Mateusza (por. Mt 25, 31n).

Ten eschatologiczny obraz stale trzeba „przykładać” do dziejów człowieka, stale trzeba czynić miarą ludzkich czynów, jakby podstawowym kwestionariuszem w rachunku sumienia każdego i wszystkich. „Byłem głodny, a nie daliście Mi jeść [...] byłem nagi, a nie przyodzialiście Mnie; byłem chory i w więzieniu, a nie odwiedziliście Mnie” (Mt 25, 42n). Słowa te nabierają jeszcze większej grozy, gdy pomyślimy, że zamiast chle-

ba i pomocy kulturalnej — nowym, budzącym się do samodzielnego życia narodom czy państwom dostarcza się nieraz w obfitości nowoczesnej broni, środków zniszczenia, aby służyły w zbrojnych konfliktach i wojnach, których domaga się nie tyle obrona ich słusznym praw, ich suwerenności, ile różnego rodzaju szowinizmy, imperializmy i neokolonializmy. Wszyscy wiemy dobrze, że obszary nędzy i głodu, jakie istnieją na naszym globie, mogłyby wkrótce być „użyźnione”, gdyby gigantyczne budżety zbrojeń, produkcji militarnej, które służą wojnie i zniszczeniu, zostały zamienione w budżety wyżywienia służące życiu.

Może rozważanie to pozostanie częściowo „abstrakcyjne”. Może da okazję do oskarżania o winę jednej „strony” przez drugą, zapominając o swojej własnej winie. Może też wywoła nowe oskarżenia pod adresem Kościoła. Kościół, który nie dysponuje żadną bronią, tylko bronią ducha, bronią Słowa i Miłości, nie może zrezygnować z tego nakazu: „głoś naukę, nastawaj w porę, nie w porę” (2 Tm 4, 2). I dlatego nie przestaje prosić każdej ze stron, prosić wszystkich w imię Boga i w imię człowieka: Nie zabijajcie! Nie gotujcie ludziom zniszczenia i zagłady! Pomyślcie o cierpiących głód i niedolę waszych braciach! Szanujcie godność i wolność każdego!

168

Prawa człowieka: „litera” czy „duch”

17. Stulecie nasze było jak dotąd stuleciem wielkich niedoli człowieka, wielkich zniszczeń nie tylko materialnych, ale i moralnych, może nade wszystko właśnie moralnych. Na pewno nie łatwo jest porównywać pod tym względem epoki i stulecia, jest to bowiem także funkcja zmieniających się kryteriów historycznych. Niemniej jednak, nie stosując nawet takich porównań trzeba stwierdzić, że był to jak dotąd wiek, w którym ludzie ludziom ogromnie wiele zgotowali krzywd i cierpień. Czy ten proces został zdecydowanie zahamowany? W każdym razie trudno tutaj nie wspomnieć z uznaniem i głęboką nadzieją na przyszłość o tym wspólnym wysiłku, jaki podjęto wraz z powołaniem do życia Organizacji Narodów Zjednoczonych — o wysiłku zmierzającym do tego, aby określić i ustalić obiektywne i nienaruszalne prawa człowieka, zobowiązując się wzajemnie do ich przestrzegania. Zobowiązanie to zostało przyjęte i ratyfikowane przez wszystkie prawie państwa współczesne, co powinno być gwarancją, że prawa człowieka staną się wszędzie na świecie podstawową zasadą pracy dla dobra człowieka.

Kościół nie musi zapewniać, jak bardzo ta sprawa wiąże się z jego własnym posłannictwem we współczesnym świecie. Ona także właśnie leży u samych podstaw pokoju społecznego i międzynarodowego, jak temu

dał wyraz Jan XXIII, Sobór Watykański II, a z kolei Paweł VI w szczegółowych dokumentach. Pokój sprowadza się w ostateczności do poszanowania nienaruszalnych praw człowieka – dziełem sprawiedliwości jest pokój – wojna zaś rodzi się z ich pogwałcenia i łączy się zawsze z większym jeszcze pogwałceniem tych praw. A jeśli prawa człowieka są gwałcone w warunkach pokojowych, to staje się to szczególnie dotkliwym i z punktu widzenia postępu niezrozumiałym przejawem walki z człowiekiem, czego nie sposób pogodzić z żadnym programem określającym siebie jako „humanistyczny”. A jakież program społeczny, polityczny, cywilizacyjny, mógłby zrezygnować z takiego określenia? Żywimy głębokie przekonanie, że nie ma takiego programu w dzisiejszym świecie, w którym nawet na gruncie przeciwstawnych sobie światopoglądów nie wysuwa się zawsze człowieka na pierwszy plan.

Jeśli przeto pomimo takich założeń prawa człowieka bywają na różny sposób gwałcone, jeśli w praktyce jesteśmy świadkami obozów koncentracyjnych, gwałtów, tortur, terroryzmu, a także różnorodnych dyskryminacji, to musi to być konsekwencją innych przesłanek, które podkopują, a często niejako unicestwiają skuteczność humanistycznych założeń owych współczesnych programów i systemów. Nasuwa się wniosek o konieczności poddawania tychże stałej rewizji właśnie pod kątem obiektywnych i nienaruszalnych praw człowieka.

Deklaracja tych praw związana z powstaniem Organizacji Narodów Zjednoczonych nie miała z pewnością na celu tylko tego, aby odciąć się od straszliwych doświadczeń ostatniej wojny światowej, ale także i to, aby stworzyć podstawę do stałej rewizji programów, systemów, ustrojów właśnie pod tym jednym, zasadniczym kątem widzenia: jest nim dobro człowieka – osoby we wspólnocie – które jako podstawowy wyznacznik dobra wspólnego musi stanowić istotne kryterium wszystkich programów, systemów czy ustrojów. W przeciwnym razie życie ludzkie również i w warunkach pokojowych skazane jest na wielorakie niedole, a w parze z nimi rozwijają się różne formy przemocy, totalizmu, neokolonializmu, imperializmu, zagrażające równocześnie współzyciu narodów. Jest bowiem rzeczą znamienne, potwierdzoną wielokrotnie przez doświadczenia dziejów, iż naruszanie praw człowieka idzie w parze z gwałceniem praw, narodu, z którym człowiek bywa związany organicznymi więzami jakby z rozległą rodziną.

Już w pierwszej połowie niniejszego stulecia, w okresie narastających wówczas totalizmów państwowych, które doprowadziły, jak wiadomo, do straszliwej katastrofy wojennej, Kościół sformułował wyraźnie swoje sta-

nowisko wobec tych ustrojów, które rzekomo na rzecz dobra wyższego, jakim jest dobro państwa – historia zaś wykazała że jest to dobro określonej tylko partii utożsamiającej siebie z państwem¹⁷ – ograniczały prawa obywateli, pozbawiały ich tych właśnie nienaruszalnych praw człowieka, które mniej więcej w połowie naszego stulecia doczekały się sformułowania na forum międzynarodowym. Radując się z tego osiągnięcia wraz z wszystkimi ludźmi dobrej woli, z ludźmi prawdziwie miłującymi sprawiedliwość i pokój, Kościół świadom tego, że sama „litera” może również zabijać, podczas gdy tylko „duch ożywia” (por. 2 Kor 3, 6), musi wraz z tymi ludźmi dobrej woli stale pytać, czy Deklaracja praw człowieka, akceptacja ich „litera”, wszędzie oznacza zarazem realizację ich „ducha”. Powstają bowiem uzasadnione obawy, że bardzo często znajdujemy się jeszcze daleko od tej realizacji, a niejednokrotnie duch życia społecznego i publicznego pozostaje w bolesnej sprzeczności z deklarowaną „literą” praw człowieka. Taki stan rzeczy, uciążliwy dla odnośnych społeczeństw, czyniłby zarazem w szczególności sposób odpowiedzialnymi wobec tychże społeczeństw, a zarazem wobec dziejów człowieka tych, którzy do niego się przyczyniają.

170

Sam podstawowy sens istnienia państwa jako wspólnoty politycznej polega na tym, że całe społeczeństwo, które je tworzy – w danym wypadku odnośny naród – staje się niejako panem i władcą swoich własnych losów. Ten sens nie zostaje urzeczywistniony, gdy na miejsce sprawowania władzy z moralnym udziałem społeczeństwa czy narodu, jesteśmy świadkami narzucania władzy przez określoną grupę wszystkim innym członkom tego społeczeństwa. Sprawy te są bardzo istotne w naszej epoce, w której ogromnie wzrosła świadomość społeczna ludzi, a wraz z tym potrzeba prawidłowego uczestniczenia obywateli w życiu politycznym wspólnoty. Przy tym nie należy tracić z oczu realnych warunków, w jakich znajdują się poszczególne narody i konieczności sprężystej władzy publicznej¹⁸. Są to zatem sprawy istotne z punktu widzenia postępu samego człowieka i wszechstronnego rozwoju człowieczeństwa.

Kościół zawsze uczył obowiązkowi działania dla dobra wspólnego, przez to samo starał się wychowywać dobrych obywateli w każdym

¹⁷ Por. Pius XI, enc. *Quadragesimo anno*, AAS 23 (1931) 213; enc. *Non habiamo bisogno*, AAS 23 (1931) 285–312; enc. *Divini Redemptoris*, AAS 29 (1937) 65–106; enc. *Mit brennender Sorge*, AAS 29 (1937), 145–167; Pius XII, enc. *Summi Pontificatus*, AAS 31 (1939) 413–453.

¹⁸ Por. Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, 31, AAS 58 (1966) 1050.

państwie. Kościół także uczył, że podstawowym obowiązkiem władzy jest troska o dobro wspólne społeczeństwa: stąd wynikają jej zasadnicze uprawnienia. Ale właśnie w imię tych założeń obiektywnego porządku etycznego, uprawnienia władzy nie mogą być rozumiane inaczej, jak tylko na zasadzie poszanowania obiektywnych i nienaruszalnych praw człowieka. Tylko wówczas bowiem owo dobro wspólne, któremu służy w państwie władza, jest w pełni urzeczywistniane, kiedy wszyscy obywatele mają pewność swoich praw. Bez tego musi dochodzić do rozbicia społeczeństwa, do przeciwstawiania się obywateli władzy albo też do sytuacji ucisku, zastraszenia, zniewolenia, terroru, którego dowodów dostarczyły totalitaryzmy naszego stulecia pod dostatkiem. Tak więc zasada praw człowieka sięga głęboko w dziedzinę wielorako rozumianej sprawiedliwości społecznej i staje się podstawowym jej sprawdzianem w życiu organizmów politycznych.

Wśród tych praw wymienia się – i z jakąż słuszością – prawo wolności religijnej obok prawa wolności sumienia. Sobór Watykański uznał za szczególnie potrzebne w związku z tym wypracowanie obszernej deklaracji na ten temat. W dokumencie zatytułowanym *Dignitatis humanae*¹⁹ znalazło wyraz nie tylko teologiczne ujęcie zagadnienia, ale także ujęcie z punktu widzenia prawa natury – a więc ze stanowiska „czysto ludzkiego”, w oparciu o te przesłanki, jakie dyktuje samo doświadczenie człowieka, jego rozum oraz poczucie ludzkiej godności. Z pewnością bowiem ograniczanie wolności religijnej osób i wspólnot nie tylko jest bolesnym doświadczeniem tychże osób i wspólnot, ale nade wszystko godzi w samą godność człowieka niezależnie od wyznawanej religii czy też światopoglądu. Godności człowieka, jego obiektywnym uprawnieniom sprzeciwia się ograniczanie wolności religijnej, jej naruszanie. Wspomniany dokument soborowy dość jasno mówi, co jest takim ograniczaniem i naruszaniem wolności religijnej. Z pewnością mamy tutaj do czynienia z radykalną niesprawiedliwością wobec tego, co jest szczególnie głębokie w człowieku, wobec tego, co jest autentycznie ludzkie. Owszem, samo nawet zjawisko niewiary, areligijności, ateizmu, jako zjawisko ludzkie, rozumie się tylko w relacji do zjawiska religii i wiary. Trudno więc z „czysto ludzkiego” nawet punktu widzenia przyjąć takie stanowisko, wedle którego tylko ateizm ma prawo obywatelstwa w życiu publicznym i społecznym, a ludzie wierzący niejako z zasady bywają zaledwie tolerowani czy też traktowani jako oby-

¹⁹ Por. AAS 58 (1966) 929–946.

watele „gorszej kategorii”, a nawet – co już także ma miejsce – odmawia się im w ogóle prawa obywatelstwa.

Należy – bodaj pokrótce – poruszyć i ten temat, bo i on wchodzi do całokształtu sytuacji człowieka w świecie współczesnym, bo i on również świadczy o tym, jak bardzo ta sytuacja jest obciążona uprzedzeniami i wieloraką niesprawiedliwością. Jeśli powstrzymujemy się od wchodzenia w szczególności tej właśnie dziedziny, w której mielibyśmy do tego szczególne prawo i obowiązek, to przede wszystkim z tej racji, że wraz z wszystkimi, którzy cierpią udręki dyskryminacji i prześladowania dla Imienia Bożego, kierujemy się wiarą w odkupieńczą moc Chrystusowego krzyża. Jednak na mocy mego urzędu pragnę w imieniu wszystkich ludzi wierzących na świecie zwrócić się do tych, od których w jakikolwiek sposób zależy organizacja życia społecznego i publicznego, z żarliwą prośbą o uszanowanie religii i pracy Kościoła. Nie prosimy tu o żaden przywilej, ale o uszanowanie elementarnej prawa. Urzeczywistnianie tego prawa jest jednym z podstawowych sprawdzianów prawdziwego postępu człowieka w każdym ustroju, społeczeństwie, systemie czy środowisku.

Spis treści

Wstęp	5
1. Antropologia chrześcijańska	10
2. Metodologia.....	18
3. Człowiek w aspekcie definicji	27
4. Człowiek jako osoba.....	44
4.1. Jednostkowa substancja rozumnej natury	44
4.2. Personalizm Mouniera i Maritaina.....	46
4.3. Godność osobowa człowieka.....	50
5. Współzależność osoby i społeczeństwa	56
5.1. Natura społeczności	56
5.2. Człowiek w polityce.....	58
5.3. Soborowa wizja wspólnoty.....	61
6. Personalizm Jana Pawła II	65
6.1. Pod urokiem koryfeuszy personalizmu	65
6.2. Personalizm Karola Wojtyły.....	68
6.3. Człowiek w nauczaniu Jana Pawła II	70
7. Kwestia antropogenezy	74
7.1. Antropogeneza biblijna.....	74
7.2. Teoria ewolucji.....	77
7.3. Teilhardowska wizja antropogenezy.....	81
8. Ciało i dusza człowieka.....	88
8.1. Dane Objawienia chrześcijańskiego	88
8.2. Dualizm Augustyna.....	92

8.3. Hilemorfizm Akwinaty	95
8.4. Spór o rozumienie duszy	99
8.5. Niektóre współczesne poglądy.	102
9. Dylematy ludzkiego istnienia	109
9.1. Egzystencjalizm obciążony niewiarą.	109
9.2. Egzystencjalizm Kierkegaarda.	116
9.3. Marcela antropologia nadziei.	120
10. Antropologia Guardiniego.	128
10.1. Wewnętrzna struktura osoby.	128
10.2. Dialogiczne rozumienie osoby	132
Posłowie	139
Aneks	145