

KS. TOMASZ HUZAREK

INTEGRALNE ROZUMIENIE OSOBY LUDZKIEJ JAKO PODSTAWA OPIEKI PALIATYWNEJ

I. KIM JEST CZŁOWIEK

Nieustanne poszukiwanie odpowiedzi na to, kim jest człowiek, od zarania dziejów towarzyszy ludzkości. Rzetelna odpowiedź na to pytanie jest sprawą fundamentalną dla samego człowieka. Człowiek bowiem pozostaje w pewnej interakcji ze światem zewnętrznym, „jest jednocześnie dzieckiem i ojcem kultury, w której żyje”¹. Człowiek bowiem żyje w kulturze – tworzy ją, ale i jest w pewnej mierze „tworzony” przez kulturę. Niepodobna zrozumieć dynamizmu przemian współczesnego świata bez zrozumienia głównych nurtów intelektualnych, które składają się na kulturę tworzoną przez człowieka, a które mają bezpośrednie przełożenie na samorozumienie tego, kim jest człowiek, na poczucie jego tożsamości (i dalej znowu na tworzoną przez niego kulturę). Dyskusja toczona między przedstawicielami różnych nurtów intelektualnych i koncepcji społecznych, które bazują na określonych założeniach antropologicznych, wykracza poza mury uniwersytetów i obecna jest na różnych płaszczyznach ludzkiej aktywności: od przekazów medialnych poczynawszy poprzez wyrażenie się człowieka w dziełach sztuki, na koncepcji troski o człowieka, również w terminalnym stadium choroby², skończywszy. Treść odpowiedzi na pytanie „kim jest człowiek” determinuje, pociąga za sobą wiele spraw: koncepcje prawa i ustawodawstwa (prawo stanowione jest przez człowieka i dla człowieka – zależnie jednak od tego, jak będzie rozumiana ludzka natura, w takim kierunku pójdzie również ochrona przez prawo

¹ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, LEV, Watykan 1998, nr 7.

² „Stadium terminalnym nazywa się końcową fazę licznych chorób przewlekłych i postępujących, w której wyczerpano już dostępne sposoby leczenia i pacjent dochodzi do nieodwracalnie niskiego poziomu witalności; stan kliniczny, w którym przewiduje się śmierć w bliskim terminie”. Zob. M.A. Monge, *Śmierć – kres życia człowieka*, w: *Etyka w medycynie. Ujęcie interdyscyplinarne*, red. tenże. Warszawa: Medipade 2012, s. 220.

wartości osobowych); czy samą koncepcję kultury. Dominujące dzisiaj nurty intelektualne podejmujące zagadnienie ludzkiej natury można – w pewnym uproszczeniu – podzielić na te, które odrzucają istnienie niezmiennej ludzkiej natury rozumianej jako zespół cech konstytutywnych właściwych jedynie człowiekowi oraz na takie, które wprowadzają przyjmują istnienie ludzkiej natury, ale dokonują różnego rodzaju uproszczeń i redukują godność człowieka do jego użyteczności (użyteczność), zapoznają społeczną naturę człowieka (indywidualizm) bądź zapoznają jego podmiotowość (kolektywizm, a w pewnym stopniu również komunitaryzm).

II. UJĘCIA REDUKUJĄCE LUDZKĄ NATURĘ

Kardynał Joseph Ratzinger, śledząc historię rozwoju ludzkiej myśli, wskazuje na dwie fazy umysłowego przełomu, które stoją u podstaw dzisiejszego pojmowania rzeczywistości³. Pierwszą z nich jest zastąpienie – głównie za sprawą Giambattisty Vico, a później Kartezjusza i Kanta – starożytnej i średniowiecznej konstatacji „verum est ens” sformulowaniem, iż „verum quia fatum”. W ten sposób dokonano się przejście od rozumienia bytu (rzeczywistości) jako inteligibilnego, w którym zawarta jest myśl Stwórcy⁴, do pojmowania bytu jedynie jako faktu zdziałanego przez człowieka. Ostatecznie okazuje się, iż świat jest poznawalny jedynie jako coś, co uczynił człowiek, „ponad siebie człowiek spojrzeć nie może, więc [...] musi sam siebie uznać za przypadkowy twór odwiecznej ewolucji”⁵. Drugim stadium umysłowego przełomu jest zwrot ku myśleniu technicznemu. Za sprawą myśli Karola Marksa, iż filozofia dotychczas jedynie opisywała świat, teraz ma go zmieniać, następuje kolejny przełom wyrażający się w sformułowaniu: „verum quia faciendum”. Prawda, z którą człowiek ma do czynienia, nie jest ani prawdą bytu ani prawdą czynów dokonanych przez człowieka, które stają się przedmiotem poznania, ale prawdą przemiany świata odnoszącą się do działania i przyszłości. W ten sposób człowiek zwraca się w stronę tego, co sam może stworzyć, może stworzyć również siebie samego takim, jakim by chciał być, „nie musi już uważać, że nie jest możliwe, by człowiek mógł z siebie stworzyć Boga, który teraz jako „faciendum”, jako coś wykonalnego, stałby u końca, nie u początku jako logos, jako sens”⁶.

³ Por. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Kösel-Verlag, München 1968, s. 33-43.

⁴ Szerzej o transcendentnym rozumieniu prawdy por. S. Judycki, *Prawda kategorialna i transcendentna*, „Przegląd Tomistyczny” 12:2006, s. 241-250.

⁵ J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, dz. cyt., s. 38.

⁶ Tamże s. 41.

Taka jest, jak się wydaje, geneza wielu wpływowych dzisiaj teorii, które bądź to odrzucają istnienie ludzkiej natury rozumianej jako zespół cech konstytutywnych, które przypisać można jedynie człowiekowi bądź dokonują różnego rodzaju redukcjonizmów sprowadzających człowieka do „czegoś” w człowieku, do jakiegoś wymiaru człowieczeństwa. Warto zatem pokrótce przyjrzeć się najbardziej dominującym dzisiaj koncepcjom intelektualnym tego, kim jest człowiek, które kształtują współczesną kulturę:

1. Teorie odrzucające istnienie ludzkiej natury

Richard Rorty, przedstawiciel neopragmatyzmu, twierdzi, iż pojęcie „natury ludzkiej” jest pojęciem zdeaktualizowanym. Zamiast mówić o ludzkiej naturze należy mówić o modelu ludzkiego „ja” czy wizerunku człowieka w społeczeństwie demokratycznym. „Odkąd Platon wynalazł filozofię właśnie po to, aby uciec od tymczasowych potrzeb i wzbic się ponad politykę, poważnie traktujący czas Hegel i Darwin często byli traktowani jako «porzucający» lub «kończący» filozofię. Odrzucenie Platona i Kanta nie jest jednoznaczne z odrzuceniem filozofii. Idzie jedynie o to, że teraz możemy opisać to, co czynili Platon i Kant, lepiej niż oni sami byli w stanie to zrobić”⁷. Teoria Darwina dała impuls do tego, by postrzegać człowieka jako byt podlegający nieustannym ewolucyjnym zmianom. W efekcie forma, jaką człowiek posiada w chwili obecnej, jest traktowana jako dzieło przypadku – ten sposób myślenia staje się dla Rorty’ego podstawą do odrzucenia teorii o niezmienności natury ludzkiej⁸. Rorty nie pyta więc, „czym jesteśmy”, ale – przenosząc środek ciężkości na autokreację – pyta, „czym moglibyśmy się stać?”. Miejsce dawnego rozumienia człowieka jako stworzenia racjonalnego (cała klasyczna filozofia) bądź okrutnego (Nietzsche), bądź egoistycznego (Hobbes, Machiavelli), bądź zniekształconego przez kulturę (Rousseau) zastępuje „wyobrażenie o elastycznych, zmiennych i samokształtujących się zwierzętach”⁹.

⁷ R. Rorty, *Filozofia i przyszłość*, tłum. A. Grzesiński, A. Szahaj, „Przegląd filozoficzny” 1:1996, s. 88.

⁸ W *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii* Rorty pisze: „Zakładam bowiem, że każdemu wolno zmontować taki model «ja», który mu odpowiada, przykrawać do własnej polityki, religii, osobistego poczucia sensu. To z kolei zakłada, że nie ma żadnej «obiektywnej prawdy» o tym, jakie naprawdę jest ludzkie «ja»”. Tenże, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, w: *Obiektywność, realizm i prawda*, tłum. J. Margański, Warszawa: Aletheia 2006, s. 287.

⁹ Por. A. Markiewicz, *Zwierzę opisujące czy ucieleśniony słownik. Stanowisko Rycharda Rorty’ego w kwestii natury ludzkiej*, w: *Oblicza natury ludzkiej. Studia i rozprawy*, red. P. Duchliński, G. Hołub, Kraków, WAM 2010, s. 184. Markiewicz wskazuje, iż Rorty – deklarując, iż nie ma czegoś takiego jak stała i niezmienna ludzka natura klasycznie rozumiana jako zespół cech wyróżniający i determinujący to, kim człowiek jest – jednocześnie implícite zakłada jakąś naturę człowieka. Wskazuje bowiem na pewne konstytutywne cechy ludzkiej natury: 1. człowiek to istota śmiertelna, skończona, bytująca przygodnie, istota jedynie materialna; 2. człowiek jest istotą posługującą się językiem jako środkiem porozumienia i artykułowania potrzeb. Por. tamże, s. 192-193.

Rorty postuluje utworzenie „kultury post-filozoficznej”, w której nie będzie już miejsca dla filozofii (wraz z tradycyjną myślą Zachodu), a w której ahisteryczne i ponad-dyscyplinarne wyznaczniki nie będą obowiązywać. W kulturze tej zostaną usunięte klasyczne pojęcia „natury”, „osoby”, „ja”, „poznania”. Taka właśnie kultura uwolni człowieka od rzekomej metafizycznej potrzeby, którą ma być istniejące w człowieku „pragnienie czegoś więcej”. Skutkiem tego procesu „odbóstwienia człowieka” będzie sytuacja, w której człowiek nie będzie umiał „odnaleźć żadnego zastosowania dla koncepcji mówiącej, że skończone, śmiertelne, przygodnie bytujące istoty ludzkie mogą czerpać sens swego życia z czegokolwiek innego od skończonych, śmiertelnych, przygodnie bytujących istot ludzkich”¹⁰.

Innym wpływowym dzisiaj myślicielem odrzucającym niezmienną ludzką naturę jest Gianni Vattimo. Jego zdaniem wszystkie wartości i systemy sensu są jedynie ludzkim wytworem. Byt, to, co istnieje – w tym ludzka natura – nie ma postaci trwałej i stabilnej istoty, nie jawi się jako dostępny myśli przedmiot. „To, co naprawdę jest, nie jest centrum stojącym w opozycji do peryferii, esencją – wobec pozoru, trwałością – wobec przypadkowości i zmienności, pewnością *obiectum* nadaną podmiotowi – wobec niejasności i nieokreśloności horyzontu świata; wydarzenie się bycia jest raczej [...] wydarzeniem nieoczywistym i marginalnym, wydarzeniem strefy tła”¹¹. Podobnie wyczerpuje się klasyczne pojęcie prawdy jako odpowiedniości bytu i myśli. Człowiek współczesny nie potrzebuje metafizycznych kategorii prawdy, piękna, dobra, opartej na dobru moralności, sensu czy też jedności bytu. Myślenie nie daje się już pojmować jako doświadczenie prawdy, ale jedynie jako doświadczenie retorycznego bądź estetycznego rodzaju. Rzeczywistość, w której żyje współczesny człowiek, okazuje się nierealna, jest bowiem wiązką nieustanej transmisji i interpretacji językowych przekazów. Społeczeństwo, w wyniku rozwoju technologii, mass mediów i nieustannie dostarczanych przez nie informacji (w czasie rzeczywistym rozgrywających się wydarzeń) jest społeczeństwem masowej komunikacji. Zaś życie człowieka w niedającej się uregulować komunikacji jest doświadczeniem wolności.

Zdaniem Vattimo u podstaw wolności nie stoi, jak chciała tradycyjna metafizyka, konieczna i wieczna struktura, podmiotowość człowieka, ale nieustanna oscylacja człowieka między tradycją i historią jego społeczności a dezorientacją, której źródłem jest dostrzeganie możliwości innego sposobu bycia¹². Rzeczywistość jest jedynie grą symptomów, „grą wykładania sensu”, ostatecznie świat staje się baśnią. To, co człowiek nazywa rzeczywistością, jest jedynie kontekstem wielu

¹⁰ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa, Wydawnictwo W.A.B. 1996, s. 74.

¹¹ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków, Universitas 2006, s. 79.

¹² Por. tenże, *Społeczeństwo przejrzyste*, tłum. M. Kamińska, Wrocław, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP 2006, por. zwłaszcza rozdział zatytułowany: *Sztuka oscylacji*, s. 55-70.

fabulacji, własnością zaś tej rzeczywistości jest jej historyczność, zmienność: rzeczywistość jest bowiem „obszarem tworzenia symbolicznych systemów różniących się od mitów tym właśnie, że są historyczne”¹³. Taki stan rzeczy – zdaniem Vattimo – uwalnia człowieka od niezmienności monologicznych opowieści i dogmatycznych systemów. Wszelkie dogmatyczne systemy – systemy etyczne czy moralne odwołujące się do stałych, ogólnych i niezmiennych wartości, są autorytatywne, ograniczające wolność człowieka¹⁴. Człowiek bowiem może, a nawet powinien, „uwolnić się od swojej podmiotowości, rozumianej jako nieśmiertelność duszy, i uznać, że «ja» jest raczej wiązką «wielu nieśmiertelnych dusz», a to dlatego, że egzystencji w technologicznie zaawansowanym społeczeństwie już nie towarzyszy ciągle poczucie niebezpieczeństwa i wynikająca zeń przemoc”¹⁵.

2. Mentalność utylitarystyczna

Filozoficzny klimat dla możliwości etyki utylitaryzmu, u której początków stał Jeremy Bentham oraz John Stuart Mill, otworzyło stwierdzenie David’a Hume’a, iż między powinnością moralną a obiektywną rzeczywistością nie ma żadnej relacji¹⁶. Podstawowe utylitarystyczne twierdzenie brzmi: dobrem jest to, co przynosi jak największą korzyść/użyteczność jak największej liczbie jednostek. Całkowicie zmieniło ono optykę widzenia tego, kim jest człowiek. Odtąd miarą człowieka przestaje być jego godność, a staje się nią jego użyteczność. Osoba ludzka już nie jest być rozumiana jako posiadająca niezbywalną godność i wartość przez samo to, że „jest” człowiekiem; ale człowiek jest oceniany i traktowany na podstawie tego, czy jest użyteczny, czy też nieproduktywny, uciążliwy, kosztowny – a więc bezużyteczny¹⁷. W ten sposób cywilizacja współczesna staje się cywilizacją „rzeczy” a nie „osób”, w której osoby stają się przedmiotem użycia.

Z utylitaryzmem wiąże się zjawisko dychotomiczności współczesnej cywilizacji, czyli podział ludzkiego życia na sferę kulturalno-społeczną oraz sferę funkcjonalną (a w niej najważniejsza jest sfera rynkowa/ekonomiczna oraz administracji)¹⁸.

¹³ Por. tenże, *Społeczeństwo przejrzyste*, dz. cyt., s. 65.

¹⁴ Por. tenże, *After Christianity*, trans. L. D’Isanto, New York, Columbia University Press 2002, s. 117.

¹⁵ Tenże, *Koniec nowoczesności*, dz. cyt., s. 37.

¹⁶ Tadeusz Styczeń w artykule zatytułowanym *W sprawie przejścia od zdań orzekających do powinnościowych*, wydanym w „Roczniki Filozoficzne KUL” 14:1966 z. 2, s. 65-80, wykazał błędy formalne w rozumowaniu przeprowadzonym przez Hume’a.

¹⁷ Por. G. Weigel, *Jan Paweł II, chrześcijańska nadzieja i współczesny sekularyzm*, tłum. T. Karłowicz, w: *W poszukiwaniu człowieka w człowieku. Chrześcijańskie korzenie nadziei. Materiały IV Kongresu Kultury chrześcijańskiej*, red. S. Nowosad, A. Eckmann, T. Adamczyk, TN KUL, Lublin 2012, s. 196.

¹⁸ J. Babiński, *Irreligia*, Bernardinum, Pelplin 2010. Zdaniem Babińskiego „irreligia” obejmuje również wiele innych zjawisk: szeroko rozumianą sekularyzację; ukazywanie religii jako zjawiska destrukcyjnego, winnego konfliktów społecznych, źródło przemocy, terroryzmu i nietolerancji; ideologizację filozofii, która przejawia się między innymi w przekonaniu, iż przyjęcie określonej tezy (wartości, prawa, zasady) za prawdę oznacza represyjne ograniczenie innych, alternatywnych rozwiązań tej samej

Sfera funkcjonalna charakteryzuje się efektywnością, formalną racjonalnością, emocjonalną neutralnością oraz specjalizacją wykonywanych zadań. Obie sfery funkcjonują niezależnie od siebie i kierują się odmiennym, niesprowadzalnym do siebie kodeksem postępowania: do działań kulturalno-społecznych mają zastosowanie normy moralne, natomiast działania w sferze funkcjonalnej (decyzje w ramach działania firm) są oceniane w ramach ich ekonomicznej skuteczności.

Do sfery kulturalno-społecznej należy zjawisko religii, ale ma ono jednak charakter prywatnych przekonań człowieka i nie powinno mieć najmniejszych możliwości wpływu na kształtowanie życia społecznego. Religia jest traktowana jako jedynie wybór pewnego stylu życia na poziomie porównywalnym z działalnością rekreacyjną. W ramach sfery funkcjonalnej natomiast dominuje teza utilitarystyczna: nie jest ważne, kim człowiek jest, ważne jest, jakie może przynieść korzyści, jaka jest jego użyteczność. Innymi słowy można powiedzieć, iż człowiek myśli o sobie: mam wartość tylko wtedy, gdy jestem użyteczny. Miłość i szacunek wobec człowieka warunkowane są jego użytecznością.

Teza utilitarystyczna zmienia w sposób diametralny fundamentalne dla chrześcijaństwa przykazanie miłości bliźniego, zmienia rozumienie siebie samego, a tym samym odniesienie do drugiego człowieka. W przykazaniu bowiem „miłuj bliźniego swego jak siebie samego” zawarta jest charakterystyczna samozwrotność: właściwa miłość siebie warunkuje właściwą miłość wobec bliźniego. W optyce utilitarystycznej miłować siebie oznacza „być użytecznym”. Jeżeli zatem człowiek przestaje być użytecznym, przestaje przynosić korzyść, traci rację dla miłości siebie samego (jako afirmację własnej wartości), a tym samym nie ma podstaw do właściwego miłowania bliźniego. Skutkiem tego jest uprzedmiotowienie osoby ludzkiej: człowiek nie jest wartością samą w sobie, wobec której jedyną właściwą postawą jest miłość będąca afirmacją osoby, ale wartość człowieka jest uwarunkowana jego użytecznością. To użyteczność jest zatem wartością samą w sobie, a jej dopiero jest podporządkowana wartość osoby.

kwestii. Jawną wrogość wobec religii charakteryzuje tak zwany „nowy ateizm” („new atheism: czy rzadziej „neo-atheism”). Do jego głównych przedstawicieli należą Richard Dawkins (jego słynna książka *Urojony Bóg*, tłum. P. Szwajcer, Wydawnictwo CiS 2007), Daniel Dennett, Sam Harris, Christopher Hitchens. Do tych autorów, określających siebie jako „czterech jeźdźcy”, „czterech jeźdźcy ateizmu” czy też „czterech jeźdźcy Apokalipsy”, dołącza wiele innych osób: Anthony C. Grayling, Peter Atkins, Victor J. Stenger. Celem tego nurtu jest przeciwdziałanie, krytykowanie oraz poddawanie racjonalnej argumentacji wszelkich przejawów religijności. Zdaniem wymienionych przedstawicieli „nowego ateizmu” nauka musi być bardziej krytyczna i zdecydowanie bardziej wroga wobec religii, przesądów i religijnego fanatyzmu niż było to dotąd przyjęte przez wielu przedstawicieli sekularyzmu. Wyczerpujące informacje na temat „nowego ateizmu” podaje P. Gutowski, *Czym jest „nowy ateizm?”*, w: *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, red. M. Słomka, KUL, Lublin 2012, s. 7-45; S. Wszolek, *Racjonalność wiary religijnej w dobie nowego ateizmu*, w: *Filozofia religii*, red. S. Janeczek, KUL, Lublin 2012, s. 293-316 [gdzie autor prezentuje dwie strategie ukazania racjonalności wiary obalające stanowisko nowego ateizmu].

3. Mentalność indywidualistyczna

Indywidualizm ujmując człowieka jako jednostkę autonomiczną i autoteliczną, doskonałą, skierowaną na siebie, jako zamknięte „centrum energetyczne”¹⁹, a dobro jednostki zostaje określone jako naczelne i podstawowe, któremu zostaje podporządkowana wspólnota i społeczeństwo²⁰. Każdy wybór stanowi odpowiedzialność tylko przed sobą samym i nikim innym²¹. Jednostki ludzkie są zamkniętym „kosmosem”, a własności, które posiadają i przemiany, którym podlegają, mają źródło jedynie w nich samych.

Relacja jednostki do innych osób podyktowana jest jedynie względami komercyjnymi i jest interpretowana w kategoriach funkcjonalnych. „Spotkania między-ludzkie realizowane są jedynie na bazie interesów jednostkowych, dlatego ‘ja’ postrzega w ‘ty’ przede wszystkim perspektywę możliwości realizowania samego siebie”²², czego skutkiem jest depersonalizacja/ uprzedmiotowienie natury ludzkiej. Ludzie żyją nie tyle dla siebie, ile obok siebie, nie mogą więc wytworzyć prawdziwej wspólnoty. To, co społeczne jest zredukowane do „między-indywidualne”. Wszelkie relacje społeczne mają swoją podstawę jedynie w umowie społecznej.

¹⁹ Por. S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Unia, Katowice 1995, s. 109.

²⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń, W. Chudy, J. Galkowski, A. Rodziński, A. Szostek, TN KUL, Lublin 1994, s. 313.

²¹ Źródła współczesnego indywidualizmu MacIntyre, podobnie zresztą jak Maritain, upatrywali już w XVI w. w poglądach Lutra, czy późniejszych Machiavellego, Hobbesa, Hume’a; J. Maritain w książce *Trzej reformatorzy* analizując myśl Lutra, Kartezjusza oraz Rousseau stwierdza, iż współczesny indywidualizm ma swoje źródła w „źle ustawionej immanencji”, czyli w przekonaniu, iż wszystko, co nie jest „ja”, co transcendentne wobec „ja”, jest nie tylko obce, ale przede wszystkim wrogie wobec „ja”. Najdobitniej wyraził tę myśl J. P. Sartre w utworze *Pieśń o inni*, zob. J. Maritain, *Trzej reformatorzy: Luter, Kartezjusz, Rousseau*, tłum. K. Michalski, Fronda, Warszawa 2005. Jednym z głównych głównym przedstawicieli współczesnej liberalnej koncepcji człowieka jest John Rawls. Opiera się on na Hobbesa pojęciu natury i interpretuje ją w taki sposób, aby stała się podstawą jego własnej koncepcji. Rawls wymienia cztery cechy natury ludzkiej, wskazane przez Hobbesa: (1) równość ludzi w naturalnym środowisku rozumianą jako równość zdolności mentalnych; (2) ludzie znajdujący się w sytuacji niedoboru zasobów naturalnych zaczynają między sobą rywalizować, natura bowiem potrzeb ludzkich zaprowadza konkurencję; (3) każdy człowiek jest skoncentrowany na sobie. Człowiek ma jeszcze inne cechy, czemu Hobbes nie zaprzecza, ale celowo je pomniejsza, by wprowadzić silnego Suwerena, który zapewni pokój i kontrolę nad ludzkimi działaniami, podejmowanymi z egoistycznych pobudek; (4) człowieka cechuje racjonalność, dzięki której przechodzi on od stanu natury do państwa. Do cech wymienionych przez Hobbesa Rawls dodaje jeszcze piątą, podstawową w jego koncepcji osoby, mianowicie wolność. Hobbes nie opisuje natury człowieka empirycznie, ale wybiera te jego cechy, które są potrzebne do zbudowania koncepcji państwa absolutystycznego. Podobnie postępuje Rawls – tworzy taką wizję osoby, która pozwoli mu uzasadnić model państwa, jakim jest konstytucyjna, liberalna demokracja. W ten sposób stworzona przez niego teoria człowieka jest teoretycznym jedynie konstruktym, zbiorem cech reprezentatywnych. To jest, jak się wydaje, punktem zbieżnym z koncepcją osoby według Marksa, który kładł nacisk na istotę gatunkową człowieka, tworząc również pewien teoretyczny konstrukt, do którego państwo socjalistyczne musi nagiąć realne istoty ludzkie. Por. J. Miklaszewska, *Liberalna koncepcja człowieka*, w: *Natura ludzka w filozofii nowożytnej i współczesnej*, red. J. Miklaszewska, P. Spryszaka, UJ, Kraków 2010, s. 33-41.

²² S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, dz. cyt., s. 110.

Umowy te są czasowe, warunkowe i konwencjonalne, są złem koniecznym dla jednostki i ograniczeniem jej wolności. Indywidualizm utożsamia bowiem wolność z naturą człowieka.

Wolność jest rozumiana jako „wolność od”, czyli brak jakichkolwiek ograniczeń i determinacji²³. Społeczność stanowi często ograniczenie wolności jednostki, ta zaś może się realizować jedynie poprzez łamanie barier społecznych, a rozwój człowieka pojmowany jest jako uzyskiwanie przestrzeni działania. Takie rozumienie jednostki prowadzi do parcjalizacji, zredukowania człowieka do sekwencji płynnych i zmiennych przeżyć, doznań, decyzji i innych aktów pozbawionych stałego, bytowego fundamentu i kierownictwa wewnątrz-osobowego „ja”. Kiedy zaś zanegowana jest osobowo-substancjalna podmiotowość, a osoba ludzka „nie istnieje”, ale nieustannie staje się, nie ma miejsca na trwałą przyjaźń, miłość, interpersonalną relację generującą poczucie bezpieczeństwa czy odpowiedzialności. „Skoro nie ma substancjalnego „ja”, życie społeczne zredukowane jest do chaotycznej gry interesów jednostkowych”²⁴. Podstawą norm etycznych nie jest ontologiczna struktura osoby ludzkiej (bądź objawienie religijne, którego prawdziwość jest negowana), ale uzasadnienia norm etycznych szuka się w socjologii bądź psychologii. Generuje to z konieczności relatywizm etyczny, brakuje bowiem niezmiennych podstaw dla uniwersalnych wartości i trwałych norm życia społecznego.

Ponieważ najważniejszym kryterium działania jest realizacja samego siebie, „bezużytecznym uznaje się życie, które domaga się większej zyczliwości i opieki i traktuje się je jako nieznośny ciężar”²⁵. „Człowiek, który swoją chorobą, niepełnosprawnością lub po prostu samą swoją obecnością zagraża dobrobytowi lub życiowym przyzwyczajeniom osób bardziej uprzywilejowanych, bywa postrzegany jako wróg, przed którym należy się bronić, albo którego należy wyeliminować”²⁶. Indywidualizm pozostaje w swojej istocie egocentryczny i egoistyczny, oznacza bowiem takie użycie wolności, w którym podmiot czyni to, co sam chce

²³ W wymiarze antropologicznym indywidualistyczny model człowieka ma charakter posesywny. Oznacza to, że jednostka jedynie „posiada” określone cechy, które nie konstytuują jej natury. Wszelkie własności są jedynie przypadkowe i zewnętrzne: niezależnie do tego, jakie będą wybory człowieka i jakie cechy będzie się starał człowiek zdobywać i pielęgnować, do jakich celów będzie się starał dążyć, pozostają one zawsze zewnętrzne wobec tego, kim jest człowiek (również wobec tego, jaki jest człowiek). W indywidualistycznej teorii rdzeń tego, kim jest człowiek, pozostaje zupełnie niezależny, oddzielony od konkretnych wyborów. Ostatecznie jednostka jest „samą zdolnością podejmowania wyborów”, wszystkie inne cechy są jedynie zewnętrzne i przypadkowe, nie konstytuują natury jednostki. Por. P. Przybysz, *Dwa modele człowieka. O sporze liberalizm – kom unitaryzm*, „Arka” 51:1994 nr 3, s. 25. s. 28; S. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, tłum. A. Kuryś, W drodze, Poznań 1994, s. 299-358; W. Giertych, *Jak żyć łaską. Płodność Boża w ludzkich czynach*, Wydawnictwo M, Kraków 2006, s. 161-163.

²⁴ S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, dz. cyt., s. 112.

²⁵ Por. M. Pokrywka, *Osoba, uczestnictwo, wspólnota. Refleksje nad nauczaniem społecznym Jana Pawła II*, KUL, Lublin 2000, s. 118.

²⁶ Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, LEV, Watykan 1995, nr 12.

oraz sam też ustanawia prawdę tego, co chce odrzucając możliwość istnienia prawdy obiektywnej.

4. Mentalność kolektywistyczna

Stanowiskiem przeciwstawnym wobec indywidualizmu jest kolektywizm – drugi wielki nurt intelektualny kształtujący współczesną kulturę i samorozumienie człowieka. Kolektywizm uznaje prymat chronologiczny, ontologiczny i aksjologiczny społeczności przed jednostką²⁷. Według Marksa, klasycznego przedstawiciela kolektywizmu, człowiek jako taki powstaje oraz istnieje jedynie w społeczności, jest całokształtem relacji społecznych. Ludzka natura nie jest uprzednia wobec społeczności ani nie może istnieć poza nią, ale pojawia się dopiero jako skutek podjęcia życia społecznego. Człowiek jest efektem ubocznym przemian społecznych, jest jedynie komponentem kolektywu społecznego. Genezą kolektywistycznego rozumienia człowieka jest zazwyczaj jakaś teoria procesualistycznego oraz materialistycznego rozumienia rzeczywistości. To kolektyw (społeczność) jest podmiotem, suwerenem pełniącym władzę nad jednostką, jest nośnikiem prawdy i źródłem godności, jest sam w sobie wolny i jest podmiotem działań, a jednostka jest jedynie niedoskonałym odbiciem kolektywu, jego emanacją. Podmiotowość człowieka, jego godność, suwerenność i zupełność zostaje zanegowana. To kolektyw rozpoznaje prawdę, dobro, piękno (często nie tyle rozpoznaje, ile tworzy), podejmuje decyzje, wskazuje cele i środki do ich osiągnięcia. Jednostka może się doskonalić jedynie poprzez utożsamienie ze społecznością, poprzez przyjęcie jedynie słusznego poglądu reprezentowanego przez kolektyw²⁸.

²⁷ Trzeba odróżnić kolektywizm w znaczeniu filozoficzno-społecznym, dotyczącym głównie rozumienia relacji jednostki i społeczeństwa od jego pochodnych: kolektywizmu ekonomicznego, kolektywizmu metodologicznego oraz kolektywizmu etycznego. Por. A. Lekka-Kowalik, S. Kowalczyk, *Kolektywizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 5, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004, s. 716-718.

²⁸ Idee klasycznego marksizmu – chociaż wydawać by się mogło, że odeszły do lamusa – nieustannie odżywają pod postacią różnych modyfikacji. Świadczy o tym żywa myśl tak zwanej późnej lewicy, skupiona wokół *New Left Review*, której redaktorem naczelnym przez blisko dwadzieścia pięć lat był historyk Perry Anderson (amerykański filozof marksistowski i profesor historii i socjologii na Uniwersytecie Kalifornijskim). Pismo to skupia intelektualną elitę lewicy i udostępnia rdzeń marksistowskiej tradycji anglojęzycznym czytelnikom. Anderson nawołuje do rewolucyjnej przemiany społeczeństwa nie przez zniszczenie demokracji, ale przez jej przekroczenie. Drogą do osiągnięcia tego celu nie może być krwawa rewolucja, ale podbudowa teoretyczna i bitwa na obszarze kultury. Tacy myśliciele jak wspomniany Perry Anderson czy David Harvey, Frederic Jameson, Terry Eagleton czy Slavoj Žižek, jako myśliciele późnej lewicy, dla których myśl Karola Marksa wraz z jej apersonalnym, redukującym poglądem na naturę ludzką, poprzez wpływ na intelektualną kulturę, promują socjalizm jako antidotum na pustkę kapitalistycznej ponowoczesności. Por. B. Kuźniarz, *Goodbye Mr. Postmodernism. Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy*, WN UMK, Toruń 2011.

Pozbawienie człowieka podmiotowości, substancjalności pociąga za sobą problem jego tożsamości i celowości. Człowiek przestaje być postrzegany jako podmiot praw i źródło działań. Takie rozumienie człowieka powoduje jego reifikację i instrumentalizację w życiu społecznym.

W pewnej mierze również teoria komunitaryzmu zapoznaje podmiotowość człowieka²⁹. MacIntyre twierdzi – i tu jest pewne przeakcentowanie w jego komunitarystycznej teorii – iż człowiek zaczyna istnieć i staje się podmiotem moralności tylko dzięki moralnemu wsparciu udzielanemu przez wspólnotę, a pozbawiony wspólnoty nie będzie się człowiek mógł jako moralny podmiot rozwijać. Wydaje się, że fascynacja myślą Marksa spowodowała, iż MacIntyre podkreśla nadmiernie niezbędność ujmowania człowieka w jego kontekście społecznym³⁰. W skrajnych przypadkach może to prowadzić do przekonania, iż wartość ludzkiego życia jest generowana jedynie przez wspólnotę, nie jest zapodmiotowana w osobie jako takiej³¹.

Logika konkretystycznego charakteru jednostki ludzkiej prowadzić może do zaprzeczenia natury ludzkiej jako takiej³². MacIntyre mocno akcentuje, iż tylko w partykularnej wspólnocie narracji człowiek określa swoją tożsamość. Nadmierne akcentowanie „tu” i „teraz”, przywiązanie do własnej tradycji i historii, które są wzajemnie nieprzekładalne oraz fakt, iż to właśnie konstytuuje naturę człowie-

²⁹ Dominiak wskazuje, iż głównym problemem jest brak zgody – zarówno w literaturze światowej, jak również polskiej – czym jest komunitaryzm. Większość autorów zgadza się, że jest to antyliberalny nurt we współczesnej anglosaskiej filozofii polityki powstały w latach 80. XX wieku, afirmujący wspólnotę jako niezbędną do osiągnięcia przez jednostkę wymiaru moralnego i zakorzenienia, a jego głównymi przedstawicielami są Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor oraz Michael Walzer. Jednak dotąd kończyły się niepowodzeniem wszelkie próby wykazania, co jest istotą komunitaryzmu, która łączyłaby wszystkich przedstawicieli tego nurtu. Aby rozwiązać ten problem Dominiak dowodzi, iż tym, co pozwala odnaleźć główny, typiczny przypadek komunitaryzmu jest „troska o wspólnotę”. Skoro różni komunitarystów stopień i jakość tej troski, to za przypadek główny należałoby uznać taką wersję komunitaryzmu, którą „cechuje najdalej posunięta i najgłębsza filozoficznie troska o wspólnotę”. A przypadkiem takim jest – zdaniem Dominiaka – filozofia polityczna MacIntyre’a. Por. L. Dominiak, *Wartość wspólnoty. O filozofii politycznej komunitaryzmu*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010, s. 51-58.

³⁰ MacIntyre pisze o sobie, iż „aspirowałem do niemożliwego do spełnienia warunku, aby być autentycznym i systematycznym chrześcijaninem, który jednocześnie jest autentycznym i systematycznym marksistą. Dlatego starałem się połączyć elementy chrześcijaństwa z elementami marksizmu w niewłaściwy sposób. (...) Polityka lokalnych wspólnot oraz walka o ich budowę i zachowanie będą znacznie skuteczniejsze, jeśli przeprowadzą je ludzie potrafiący rozumieć i uczyć się zarówno od chrześcijaństwa, jak i od marksizmu, a także zrozumieć ich wzajemne związki”. Por. A. MacIntyre, *Etyka i polityka*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 227-236.

³¹ Por. P. Gutowski, *Analityczne a narracyjne podejście do zagadnienia tożsamości osobowej w kontekście logicznego pojęcia tożsamości*, dz. cyt., s. 37; M. Pokrywka, *Prymat osoby ludzkiej w życiu społecznym*, „Roczniki Teologiczne” 47:2000 z. 3, s. 209-227.

³² Por. P. Przybysz, *Dwa modele człowieka*, dz. cyt., s. 31. W rozumieniu komunitaryzmu jednostka ludzka ma charakter konkretystyczny, człowiek bowiem jest zawsze zanurzony w jakąś konkretną, określoną rzeczywistość historyczną, jakąś kulturę i tradycję. MacIntyre powiada, iż biografie poszczególnych osób są ustrukturalizowane narracyjnie, są osadzone w ramach konkretnych wspólnot, w których jednostki żyją.

ka może prowadzić do tezy, iż nie sposób wskazać ponad-lokalnych i ponad-historycznych dóbr i wartości istotnych dla społeczeństwa i dla jednostki, jak również podważa możliwość formułowania jakichkolwiek prawd ogólnych o samym człowieku. Konsekwentny komunitaryzm może prowadzić do zaprzeczenia natury człowieka jako takiej, natury wspólnej wszystkim ludziom.

Komunitaryzm ponadto występuje szczególnie mocno przeciw relatywizmowi, który uważa za nieuniknioną konsekwencję indywidualizmu. Występuje przeciwko radykalnej subiektywizacji i indywidualizacji rzeczywistości, jest przeciwny czynieniu z jednostki i jej upodobań jedyne źródła prawomocności sądów etycznych. Komunitaryzm chce zapewnić sądom etycznym bardziej trwały fundament poprzez zapodmiotowanie ich w tradycji i kulturze, w której wzrasta jednostka. Wydaje się jednak, że chcąc uniknąć relatywizmu na poziomie indywidualnym, komunitaryzm popełnia ten sam błąd przenosząc relatywizm na wyższy kulturowo-wspólnotowy poziom³³.

III. INTEGRALNA ANTROPOLOGIA

Aby uniknąć wyżej wskazanych redukcjonizmów i uproszczeń wraz z generowanymi przez nie problemami, należy ująć naturę ludzką w sposób jak najbardziej pełny, integralny. By nie pominąć czegoś, co istotne i składające się na

³³ Głównie pojęcie tradycji staje się podstawą poważnego zarzutu wobec MacIntyre'a, ma ono prowadzić bowiem do relatywistycznych implikacji: skoro bowiem istnieje wiele tradycji, czy istnieje jakieś kryterium pozwalające ocenić względną wartość poszczególnych tradycji? Zarzuty w kontekście relatywizmu można podzielić na dwie grupy: sam zarzut relatywizmu oraz zarzut niekonsekwencji. MacIntyre głosi bowiem z jednej strony tezę o relatywizacji – do kontekstu historycznego i kulturowego – standardów racjonalności oraz faktów oraz – z drugiej strony – próbuje przeforsować przekonanie o wyższości tradycji arystotelesowsko-tomistycznej nad innymi. Zarzut ów usiłuje rozwiązać sam MacIntyre odwołując się do Khunowskiej teorii rozwoju nauki. Nauka bowiem wg Kuhna nie rozwija się kumulatywnie, ale rewolucyjnie: zmiana naukowego paradygmatu znajdującego się w stanie kryzysu – obowiązujący paradygmat nie jest w stanie odpowiedzieć na pojawiające się pytania, a coraz większa ilość anomalii i niemożność ich rozwiązania bądź usiłowania „wkomponowania” ich w dawny paradygmat przemawia przeciw owemu paradygmatowi, naukowcy zmuszeni są odrzucić ów paradygmat i szukać nowego. Nowy paradygmat rozwiązuje problemy, z którymi nie mógł poradzić sobie stary, co więcej: nowy paradygmat pozwala przewidywać i wyjaśniać zjawiska, jakich w ramach dotychczasowego paradygmatu nie można było przewidzieć. Co ważne – podkreśla MacIntyre – nowy paradygmat może być lepszy, nie zaś absolutnie prawdziwy. Ten schemat rozumowania MacIntyre stosuje do rozstrzygnięcia wyższości tradycji arystotelesowsko-tomistycznej nad tradycją liberalną: lepszą tradycją jest ta, która rozwiązuje nowe problemy, z którymi nie mogła sobie poradzić stara tradycja. Argumenty na rzecz tradycji arystotelesowsko-tomistycznej są następujące: tradycja ta oddaje zasadnicze cechy ludzkiego działania w ogóle oraz dzięki temu tradycja ta odradza się (bądź ma potencjał odradzania się) w nowych formach różnych kultur. Por. Ł. Dominiak, *Wartość wspólnoty*, dz. cyt., s. 130-155; T. Zadykowicz, *Sequela Christi et imitatio hominis. Paradygmat naśladowania we współczesnej refleksji teologicznomoralnej. Źródła i perspektywy*, KUL, Lublin 2011, s. 15-17.

godność osobową człowieka³⁴, by w podejściu do człowieka (szczególnie do osób chorych, które w sposób bardziej wyrazisty przeżywają ważne pytania egzystencjalne) mieć na uwadze każdy ze „składowych elementów” jego natury, należy ująć ludzką naturę w czterech komplementarnych płaszczyznach:

- a) jedności cielesno-duchowej – oznacza to, iż ciało również na swój sposób uczestniczy w nieutralnej godności osoby ludzkiej. W duchu tej jedności trzeba również rozumieć: zbawienie człowieka: nie tylko dusza, ale i ciało jest przeznaczone do życia wiecznego; powołanie do miłości: „człowiek jako ucieleśniony duch, czyli dusza, która wyraża się poprzez ciało, i ciało formowane przez nieśmiertelnego ducha, powołany jest do miłości w tej właśnie swojej zjednoczonej całości. Miłość obejmuje również ciało ludzkie, a ciało uczestniczy w miłości duchowej”³⁵. Oznacza to, że także płciowość ludzka nie może być oddzielana od innych wymiarów człowieczeństwa. Ciało ludzkiego nie można traktować jedynie jako surowca, który pozbawiony jest wartości moralnej i znaczenia. Cała bowiem osoba – dusza i ciało w ontycznej jedności – jest źródłem i podmiotem moralnych aktów człowieka³⁶.
- b) jedności osoby i wspólnoty – osoba to ktoś osobny od innych, niepowtarzalny, niezastępowalny, a jednocześnie pozostający w relacji do innych. Relacyjność należy bowiem do istoty człowieczeństwa, a społeczność/wspólnota osób jest koniecznym warunkiem życia i rozwoju osobowego człowieka. Człowiek jest z natury istotą społeczną, skąd płyną konsekwencje dla właściwego rozumienia relacji między-osobowych (ja-ty), jak również relacji osoby do społeczeństwa (ja-my). Życie w relacji z innymi jest dla człowieka czymś niezbywalnym: „Człowiek znajduje w sobie pewną konieczność do współżycia z innymi i konieczność tę nosi w sobie wszędzie, nawet wówczas, gdy się od ludzi odłącza

³⁴ Trzeba odróżnić od siebie godność osobowościową, osobistą oraz osobową. Godność osobowościowa, do której odwołuje się utilitaryzm czy filozofia analityczna błędnie utożsamiając tę godność z godnością osoby, związana jest z charakterem człowieka, funkcją społeczną czy uznaniem i społeczną akceptacją, cechami osobowościowymi, zdolnościami i osiągnięciami w różnych dziedzinach życia. Jest to zatem godność nabyta, a tym samym utracalna. Godność osobista oznacza poczucie własnej godności, wyraża się na zewnątrz w różnych postawach i gestach. Godność osobowa natomiast odnosi się do osoby jako takiej, ma swoją podstawę w stworzeniu na obraz i podobieństwo Boga, jak również jest odkrywana w namyśle filozoficznym nad bytem ludzkim. Godność ta może być rozumiana ontycznie („compositum” duszy i ciała, rozumność, wolność, zdolność do miłości, podmiotowość wyrażająca się w aktach samostanowienia) oraz relacyjnie (odniesienie do Boga i człowieka jako drugiego „ja” aż do realizacji „communio personarum”, będącego bezinteresownym darem z siebie, współdzieleniem siebie z drugim). Godność osobowa jest wrodzona, nieutralna i niestopniowalna, nikt nie może jej sobie udzielić i nią rozporządzać, nie może być jej pozbawiony ani się jej zrzec. Dzięki tak rozumianej godności osoba ludzka jest takim dobrem, że właściwym i pełnowartościowym odniesieniem do niej jest jedynie miłość, która rozumiana jest nie jako „eros” czy „appetitus”, ale miłość rozumiana jako afirmacja osoby przez dar z siebie. Por. A. Szostek, *Wokół godności i miłości*, w: *Refleksje nad godnością człowieka*, red. A. Królikowska, Z. Marek, WAM, Kraków 2007, s. 15-27.

³⁵ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, LEV, Watykan 1981, nr 11.

³⁶ Por. tenże, *Encyklika „Veritatis splendor”*, LEV, Watykan 1993, nr 48.

- (...). Nie jest ono [współzycie] więc przedmiotem wyboru ze strony woli. Człowiek w pewnej mierze może wybierać tych ludzi, z którymi się bliżej zespolętni, ale sama skłonność do zespolętnienia się tkwi w nim już z natury, nie może jej wybierać lub odrzucić³⁷. Taka perspektywa pozwala uniknąć obu skrajności: kolektywizmu, który przeakcentowuje wymiar społeczny za cenę utraty podmiotowości, moralnego samostanowienia (człowiek staje się jedynie elementem społeczności, kolektywu, zostaje utożsamiony z zespołem relacji społecznych) oraz indywidualizmu gubiącego z istoty swojej społeczną naturę człowieka. Ujęcie personalistyczne oznacza takie użycie wolności, w którym człowiek może stać się bezinteresownym darem z siebie.
- c) jedności wymiaru naturalnego i nadprzyrodzonego – integralne ujęcie osoby ludzkiej nie może skoncentrować się jedynie na wymiarze horyzontalnym, a więc pozostającym jedynie w relacji do doczesnego świata, ale musi ująć również wymiar wertykalny: odniesienie człowieka do Boga. „Nowy człowiek w Chrystusie” – człowiek odkupiony, nie oznacza nie akcentowania w sposób właściwy natury ludzkiej, ale oznacza właściwe docenienie zarówno tego, co przysługuje człowiekowi z natury, jak również tego, co jest łaską Boga, a co przekracza naturę, ale jej nie wypiera, ani nie deprecjonuje. Jedność natury i łaski uzasadnia fakt, iż zarówno stworzenie (a więc naturalne uposażenie człowieka), jak i odkupienie człowieka należą do jednego planu zbawczego. Naturalne możliwości i uposażenie człowieka, pomimo wewnętrznego rozdarcia spowodowanego grzechem, pozostają aktualne w człowieku. Wymagania moralne Ewangelii – podjęcie wezwania moralnego – domagają się wyniesienia człowieka poprzez łaskę do swoistej konnaturalności/wspólnaturalności z Bogiem. Odkupienie dokonane w Chrystusie oznacza, iż Chrystus „obdarzył nas możliwością realizacji całej prawdy naszego istnienia”³⁸. Łaska i obdarowanie Duchem Świętym jedynie sprawia, iż przykazania Boga są proporcjonalne do możliwości człowieka.
- d) jedności doczesności i wieczności – integralna antropologia ukazuje człowieka w perspektywie doczesnego życia, ale również jego eschatologicznego celu, jakim jest zjednoczenie z Bogiem. Stąd człowiek rozumie i przyjmuje rzeczywistość doczesną z perspektywy wieczności. Ta perspektywa wskazuje, iż człowiek jest jedynie pielgrzymem, przechodniem na ziemi. Perspektywa życia wiecznego, zjednoczenia z Bogiem i udziału w Jego doskonałej szczęśliwości, do której zaproszony jest człowiek (to jest zasadniczym i podstawowym celem powołania człowieka do istnienia) pomnaża wartość ludzkiego życia. „Życie w czasie jest bowiem podstawowym warunkiem, początkowym etapem i integralną częścią całego i niepodzielnego procesu ludzkiej egzystencji”³⁹. Życie

³⁷ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna, Wrocław 1982, s. 111.

³⁸ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, dz. cyt., nr 103.

³⁹ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, dz. cyt., nr 2.

wieczne jest celem, do którego zmierza doczesna egzystencja człowieka⁴⁰. Nie oznacza to również przewartościowania życia doczesnego, nie jest ono bowiem dla wierzącego wartością absolutną, człowiek może zostać wezwany do porzucenia tego życia dla wyższego dobra⁴¹. Perspektywa życia wiecznego każe doceniać wartość życia doczesnego: każde przeakcentowanie jest zgubne – przewartościowanie doczesności niszczy nadzieję i prowadzi do zagubienia perspektywy i właściwego sensu życia; przeakcentowanie wieczności może zgubić właściwą wartość życia doczesnego jako drogi.

IV. WNIOSKI

Integralne ujęcie ludzkiej natury pozwala – szczególnie w kontekście opieki hospicyjnej, paliatywnej – na sformułowanie następujących wniosków:

- a) wydaje się, iż filozofia personalistyczna, pogłębiona wymiarem teologicznym, udziela najpełniejszej odpowiedzi na pytanie „kim jest człowiek”, umożliwiając skonstruowanie całościowej wizji osoby ludzkiej – która jest jednością duszy i ciała, osoby i społeczności, natury i łaski, doczesności i wieczności⁴².
- b) wewnętrzna struktura osoby ludzkiej decyduje o niepowtarzalnej i niezbywalnej wartości i godności każdego człowieka, któremu z tego tytułu przysługuje niezbywalny szacunek, a właściwym i pełnowartościowym odniesieniem do niego jest miłość⁴³, czyli akt afirmacji osoby dla niej samej⁴⁴.
- c) Nie sposób w pełni zrozumieć człowieka bez uwzględnienia jego życia duchowego. Błędne są również szeroko dziś rozpowszechnione tendencje sprowadzania wymiaru duchowego, czyli odniesień do Boga, prawdy, dobra, pytań o sens życia czy cierpienia jedynie do sfery psychicznej czy psychologicznej. Duchowe potrzeby człowieka, jego wymiar transcendentny domaga się właściwego dostrzeżenia i potraktowania. Wyrazem sprowadzania potrzeb duchowych człowieka jedynie do sfery psychologicznej są różnego rodzaju psychoterapie, które bazują na redukcjonistycznej antropologii pozbawiającej człowieka jego

⁴⁰ Tamże, nr 30.

⁴¹ Tamże, nr 47.

⁴² Przedstawicielami personalizmu na gruncie francuskim są m.in.: G. Marcel (1889–1973), współtwórca egzystencjalizmu chrześcijańskiego, Jacques Maritain (1882–1973), filozof katolicki, w dziele *Humanizm integralny* (1936) rysuje wizję humanizmu, dostrzegającego człowieka w jego godności osobistej i społecznej, która jest zarazem duchowa i doczesna; jest jednym z głównych inspiratorów i kodyfikatorów *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ* (1948). W Polsce czołowym przedstawicielem personalizmu jest K. Wojtyła, który prezentuje swoje spojrzenie na osobę przede wszystkim w dziełach filozoficzno-etycznych *Miłość i odpowiedzialność* (I wyd. 1960) oraz *Osoba i czyn* (I wyd. 1969).

⁴³ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, TN KUL, Lublin 2001, s. 42.

⁴⁴ Por. A. Szostek, *Pogadanki z etyki*, Częstochowa 1998, s. 85.

nadprzyrodzonego wymiaru i sprowadzającej go do wymiaru jego fizyczności⁴⁵. W ramach różnych podejść psychoterapeutycznych do pacjenta można doszukać się pewnego wspólnego rysu: w terapiach, u źródeł których stoi psychologia bazująca na redukcjonistycznych ujęciach natury ludzkiej, podstawowym pojęciem służącym terapii jest „samorealizacja”, która jest tu rozumiana jako cel sam w sobie. Natomiast w terapiach, u źródeł których stoi psychologia nieredukcjonistyczna, samorealizacja jest niejako „efektem ubocznym” aktualizacji innych, obiektywnych wartości takich jak na przykład miłość⁴⁶. Kierunki psychologii nieredukcjonistycznej, przyjmujące wymiar transcendencji osoby ludzkiej, przyjmują również realne odniesienie człowieka do Boga, a tym samym przyjmują też istnienie grzechu i związanego z nim poczucia winy jako zniewolenia człowieka wprowadzającego zarówno realny „konflikt między ‘ja’ a Bogiem, a także konflikt między ‘ja’ a społeczeństwem”⁴⁷.

- d) Z prawdy o tym, że życie ludzkie wpisane w osobową strukturę człowieka jest obdarzone szczególną godnością oraz z faktu, iż jest ono „darem” danym człowiekowi płynie prawda o „świętości” ludzkiego życia, „człowiek zaś zaledwie jego administratorem w granicach planu Bożego”⁴⁸.
- e) Koncepcja opieki paliatywnej znalazła swój wyraz w definicji zamieszczonej w dokumencie WHO: „obejmuje [...] zwalczanie bólu i innych objawów oraz

⁴⁵ Zob. D. Ługowska, *Natura człowieka a psychologia*, w: *Oblicza natury ludzkiej. Studia i rozprawy*, red. P. Duchliński, G. Hołub, WAM, Kraków 2010, s. 267-284; Ługowska wśród koncepcji psychologii, które przyjmują redukcjonistyczną koncepcję natury ludzkiej – nie przyjmującą wymiaru transcendencji w osobie ludzkiej – wymienia: Z. Freuda (redukuje człowieka do sfery nieświadomej), C.G. Junga (życie wewnętrzne zredukował do funkcji psychiki), A. Adlera (determinanty życia psychicznego sprowadził do odniesień społecznych), G.W. Allporta (wpływ religii na rozwój osoby ludzkiej jest jedynie psychologiczny), B.F. Skinnera (schemat bodziec-reakcja jest jedyną dopuszczalną charakterystyką zachowania ludzkiego), psychologię poznawczą (przyjmującą współcześnie predylekcje w kierunku neuro-nauk, poszukującą algorytmów poznawczych aby zwiększyć wydajność poznawczą jednostki – Koziński nazywa to „metabolizmem poznawczym”), psychologię humanistyczną (wbrew swej nazwie ma jednak również charakter redukcjonistyczny. Jeden z jej przedstawicieli, C.R. Rogers sprowadza życie duchowe człowieka do wczucia się we własne stany duchowe, własne emocje. Samorealizacja osoby opiera się na odkryciu i zaspokojeniu instynktu, który w sposób niezawodny prowadzi do samozadowolenia. Oddziaływanie na pacjenta/klienta poprzez bezwarunkową akceptację, empatię ma ułatwić dostęp do życia organizmu przejawiającego się w sferze emocjonalnej. U podstaw tej koncepcji kryje się założenie, iż człowiek w swej istocie jest dobry i stworzony do samorealizacji – „bez rysu grzechu pierworodnego”. Taką wizję człowieka pierwotnego, nie spalonego wpływami kultury, przedstawił w swej koncepcji J.J. Rousseau). Wśród koncepcji nieredukcjonistycznych psychologii Ługowska wymienia teorię V. Frankla (u podstaw analizy egzystencjalnej i logoterapii leży wymiar transcendentny człowieka przekraczający zarówno fizyczny, jak również psychologiczny i społeczny), I. Caruso czy W. Daiman’a.

⁴⁶ Por. tamże s. 280-281.

⁴⁷ J. Bramorski, *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej*, Bernardinum, Pelplin 2004, s. 51.

⁴⁸ Jan Paweł II, *Homilia „Proszę was, abyście stanęli po stronie Boga!” (Hipodrom „Victorian Racing Club” w Melbourne, 28 XI 1986 r.)*, „L’Osservatore Romano” 8: 1987 nr 2, s. 28.

oponowywanie problemów psychicznych, socjalnych i duchowych chorego⁴⁹. Opieka nad terminalnie chorymi ma bowiem w swoich założeniach działania mające charakter holistyczny, obejmujące biologiczne, psychiczne, społeczne i duchowe wymiary cierpienia⁵⁰. Wymiar duchowy wiąże z zagadnieniami sensu i celu życia, z potrzebą przebaczenia, pojednania przed śmiercią. Duchowość dotyczy także tak podstawowych zagadnień, jak prawda, dobro, piękno, a szczególnie pytanie o Boga, życie wieczne. W sferze duchowej szczególne miejsce zajmują przekonania religijne, system wartości. W założeniach opieki paliatywnej zawarte jest przekonanie, że dla wielu osób religia, wiara w Boga odgrywają w obliczu śmierci szczególną rolę. Człowiek umierający wyraża czasem gniew względem Boga, a czasem oddaje się Mu w pełnym zaufaniu, pyta Boga, o sens cierpienia, umierania, śmierci⁵¹.

- f) „Istnieje pilna potrzeba ponownego odkrycia prawdziwej antropologii, która ukazuje i podkreśla ludzką godność każdej osoby oraz święty i fundamentalny dar życia. Pojęcie ‘jakości życia’, które często jest interpretowane w sposób bardzo zawężony, musi uwzględniać transcendentny wymiar ludzkiej osoby, otwartej na Boga jako swoje źródło i cel. Człowiek, ‘stanowiący jedność ciała i duszy’, jest obrazem Boga i dlatego nie może być traktowany jako narzędzie ani oceniony jedynie miarą swoich zalet⁵²”.

⁴⁹ World Health Organization. *Cancer Pain Relief and Palliative Care*, Geneva 1990. Polskie tłumaczenie dokumentu: Światowa Organizacja Zdrowia, *Leczenie bólu w chorobach nowotworowych i opieka paliatywna*, tłum. J. Kujawska-Tenner, Kraków 1994, s. 14.

⁵⁰ Por. tamże.

⁵¹ Kübler-Ross na podstawie wywiadów przeprowadzonych wśród pacjentów terminalnie chorych opisuje następująco psychiczny proces umierania: 1. Etap zaprzeczania bliskości śmierci, niedopuszczanie tej myśli do siebie; 2. Forma głębokiej złości wobec zbliżającej się śmierci, gdzie przeważają uczucia gniewu, żalu i zazdrości wobec żywotności innych; 3. Faza negocjacji – etap, w którym usiłuje się opóźnić śmierć prosząc Boga o wydłużenie życia bądź czyniąc różne obietnice; 4. Etap depresji – dominują uczucia wstydu, porażki i winy. Dzieli się na początkową depresję reakcyjną oraz depresję przygotowującą, która wyraża się w smutku, iż chory musi opuścić ten świat; 5. Faza akceptacji – ustąpienie gniewu i depresji, pogodzenie się z koniecznością odejścia. Jest to nadejście „końcowego odpoczynku przygotowującego do wielkiej podróży”. Człowiek chce być sam, pragnie ciszy, aby mu nie przeszkadzano problemami świata zewnętrznego. Nie wszystkie etapy konieczne każdy człowiek przechodzi, niektórzy zatrzymują się w połowie drogi, jedne etapy trwają dłużej inne krócej. Zob. M.A. Monge, *Etyka w medycynie. Ujęcie interdyscyplinarne*, dz. cyt., s. 226.

⁵² Jan Paweł II, *Przesłanie „Twórzmy kulturę życia”. Do uczestników kongresu zorganizowanego z okazji pierwszej rocznicy ogłoszenia encykliki „Evangelium vitae” (23 IV 1996 r.)*, „L’Osservatore Romano” 17: 1996 nr 7-8, s. 7.

Summary

What is the human being?

The human being is a person from the moment of conception to the natural death and because of that he or she acquires the right to the affirmation of the human dignity at every stage of his or her life. Taking care of the terminally ill people who are in the last stage of their lives has been practised for centuries. This is due to the love of another human being and the desire to provide a widely understood support in the last moments of their life. However, the contact with a person who is about to end his or her life is undoubtedly a very difficult experience which requires extraordinary sensitivity, empathy and, above all, an integral understanding of what the human being is. Any kind of a simplified and reduced approach towards a person hinders or completely prevents the whole affirmation of the human dignity and, as a result, renders a proper care for a person who is totally dependent on other people much more difficult. The integral understanding of the human nature guarantees accurate approach to him or her at every stage of their life, especially during the terminal illness and it should perceive the human being as an entity of the body and the soul as well as an individual in a relationship with other people or the society. However, it seems that it is important, especially in palliative care, to affirm a person in his or her complexity of the natural and the supernatural dimension (mutual complementation of nature and grace) as well as the earthly and the eternal life (from the eschatological point of view). In this way the palliative care is not limited just to the somatic or psychological dimensions but it also deals with other dimensions that are extremely important from the angle of the borderline experience of life and death.

human being, suffering, palliative care, dignity, magisterium of the Church

