

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 18 (2023)

WSTĘP

Spór o rozumienie osoby ludzkiej można uznać za jedno z najstarszych zagadnień spornych w historii ludzkości. Owocem najbardziej pierwotnej, jeszcze przed-filozoficznej wizji człowieka, była szeroko rozpowszechniona intuicja, że chociaż człowiek niewątpliwie należy do istot utworzonych „z prochu ziemi” (Rdz 2,7) i jak one podlega procesom biologicznym i prawom natury, to jednak się w tych biologiczno-fizykalnych uwarunkowaniach nie wyczerpuje. Wyrazem tej intuicji było pojęcie duszy, które ma swoją długą przed- i pozachrześcijańską historię, przy czym dusza ludzka była oczywiście na przestrzeni wieków różnie rozumiana. Pojęcie to zostało w ostatnich dwustu latach zmarginalizowane i chociaż nie stworzyła go teologia, zostało ono zepchnięte całkowicie do obszaru rozważań teologicznych jako rzekomo specyficznie chrześcijańskie, a więc ściśle związane z wiarą religijną.

Zawężenie tego, co uchodzi za naukowe, do obszaru nauk posługujących się metodą empiryczną z jednej oraz epokowe odkrycia w zakresie wiedzy o człowieku z drugiej strony sprawiły, że również ludzką osobę zaczęto postrzegać w czysto kauzalnym schemacie. Efektem jest koncepcja osoby w ramach naturalistycznego monizmu. Podkreśla się w niej jedność osoby, jednak redukuje ją do czysto cielesnego wymiaru: człowiek jest niczym innym, jak tylko ożywioną materią, rządzoną wyłącznie naturalnymi procesami. Wszystkie zdolności osoby, traktowane kiedyś jako duchowe, dadzą się – zdaniem zwolenników tego poglądu – zredukować do bioelektrycznych procesów zachodzących w ludzkim mózgu. To właśnie one wywołują złudzenie jaźni, która jakoby stanowiła pozamaterialne centrum osoby.

Pozornie alternatywną dla monistycznego ujęcia osoby jest koncepcja, w ramach której z jednej strony podkreśla się priorytet umysłu, z drugiej zaś unika się odpowiedzi na pytanie o jego naturę, o pochodzenie ludzkiej jaźni. W ten sposób ta na pierwszy rzut oka dualna koncepcja w ostatecznej konsekwencji daje się bezproblemowo pogodzić z wyżej wspomnianą koncepcją monistyczną. Kluczowe jest tu jedno: bycie osobą jest ściśle związane z aktualnym stanem samoświadomości oraz decyzyjną autonomią. Podczas gdy w dotychczasowej antropologii bycie istotą należącą do gatunku *homo sapiens sapiens* już samo w sobie oznaczało byt osobowy, tutaj obydwa pojęcia: istota ludzka (*human being*) oraz osoba ludzka (*human person*), nie

są zamienne. Istnieją byty biologiczne (np. ludzie upośledzeni, trwale nieprzytomni czy też jeszcze lub już niezdolni do wykazania swoich zdolności osobowych), które z biologicznego punktu widzenia są wprawdzie istotami ludzkimi, ale nie są osobami.

Obydwie naszkicowane wyżej koncepcje osoby mają jedną wspólną cechę: deprecjonują znaczenie ludzkiej cielesności. To oczywiste, że ciało ludzkie traci dla zwolenników naturalizmu materialistycznego swoje znaczenie. Jest ono po prostu ciałem pośród ciał, a cały człowiek wraz ze swoją osobową tożsamością nie jest niczym innym, jak tylko przypadkową i przejściową formą agregacji białka. Ale również w ramach poglądów doceniających dualną strukturę osoby sfera jaźni (jakakolwiek byłaby jej natura!) wraz z jej autonomią decyzyjną zostaje umieszczona niejako poza ciałem i w opozycji do niego. Liczy się jedynie radykalna wolność osoby, natomiast ciało staje się swego rodzaju „rzeczą”, którą osoba swobodnie się posługuje, jakby było ono rodzajem narzędzia. Istotne jest jedynie to, że osoba *posiada ciało* (tzn. posługuje się nim, a kiedy to czyni, to ono „słucha”). Zupełnie pomija się jednak to, że jednocześnie osoba *jest ciałem*.

Właśnie ten moment pokazuje ostry kontrast z koncepcją osoby właściwą dla chrześcijańskiego personalizmu. Współczesna chrześcijańska refleksja w ramach antropologii teologicznej podkreśla dwuwymiarowość osoby ludzkiej. Osoba ludzka to – jak to sformułował Jan Paweł II – „dusza, która się wyraża przez ciało, i ciało formowane przez nieśmiertelnego ducha” (FC 11). Podkreślanie dwóch nieredukowalnych do siebie wymiarów osoby ludzkiej: cielesnego i duchowego, bywa powierzchownie i błędnie określane jako dualizm antropologiczny. Osoba jest tu bowiem postrzegana jako jedność cielesno-duchowa; jest „corpore et anibima unus” (KDK 14).

Nie trzeba przekonywać, jak dalekosiężne są konsekwencje tego sporu. Dotykają one przede wszystkim obszaru bioetyki, a w jej ramach najbardziej newralgicznych pytań etycznych dotyczących początku i kresu ludzkiego życia. Stają się widoczne także w obszarze problematyki małżeńsko-rodzinnej. Ale również w sferze kultury, szeroko rozumianej nauki (niezawężonej jedynie do obszaru nauk przyrodniczych), prawa i polityki pytanie o naturę osoby jest pytaniem fundamentalnym. Stawką jest cała koncepcja praw człowieka, która pierwotnie była oparta na przekonaniu o równości wszystkich ludzi, a więc na założeniu wspólnej wszystkim ludziom natury, niezależnie od ich pochodzenia, stanu zdrowia, fazy rozwojowej, w której się znajdują, czy też przydatności społecznej. Właśnie dlatego prawa człowieka uznane zostały za przyrodzone i niezbywalne. Rozpad koncepcji wspólnej wszystkim osobowej natury musi w radykalny sposób zmienić charakter praw człowieka: nie są one już w tej chwili traktowane jako przysługujące z natury każdej istocie ludzkiej, ale jako nadane mocą prawodawcy. I to właśnie jemu wolno określić, kogo one dotyczą, a kogo nie.

Pomieszczone w niniejszym tomie rozprawy naukowe nie są oczywiście w stanie wyczerpać tematu, ale niewątpliwie mogą zasygnalizować pewne spektrum problemów dotyczących tego podstawowego sporu epoki ponowoczesnej: sporu o osobę ludzką.