

Ryszard Kozłowski

## Życie człowieka jest nienaruszalne. Argumenty personalisty

Human Life Is Inviolable. A Personalist's Argument

Akademia Pomorska w Słupsku  
Wydział Nauk Społecznych  
Instytut Pedagogiki i Pracy Socjalnej

### Wprowadzenie

Prezentowany tekst stanowi próbę rekonstrukcji argumentacji personalistycznej za nienaruszalnością życia. Argumentacja tego typu nie jest nowym tworem intelektualnym, lecz opiera się na klasycznych dla myślenia o człowieku pojęciach, takich jak „osoba”, „natura”, „indywidualność”, czy „subiektywizm” (R. Kozłowski, 2006). Choć pojęcia te współcześnie poddawane są licznym komentarzom i analizie krytycznej, to jednak zachowują swoją ponadczasową wymowę i argumentacyjną siłę, bowiem odwołują się do tego, co w człowieku pierwotne, niedefiniowalne, a przede wszystkim dane „do przeżycia”. Ponieważ na tych właśnie kategoriach opiera się personalistyczna argumentacja za nienaruszalnością życia, podejmiemy tu próbę zaprezentowania ich sposobu rozumienia oraz systemowego funkcjonowania.

### Cel pracy

Wsluchując się we współczesne dyskusje

dotyczące życia człowieka, a mówiąc bardziej szczegółowo – zagadnieniom skoncentrowanym na początku życia człowieka oraz na jego końcu (kwestia aborcji i eutanazji), w wypowiedziach „za” albo „przeciw” życiu, da się zauważyć stosowanie argumentacji „mieszanej”, w której rozmywa się sam przedmiot dyskusji, a poszczególnym twierdzeniom brakuje logicznej spójności. Wypowiedzi w stylu „jestem przeciw eutanazji, ponieważ jestem osoba wierzącą” albo „jestem za aborcją, ponieważ żadna wiara religijna nie kształtuje mnie światopoglądowo” nie ma nic wspólnego z rzeczowym uzasadnieniem, lecz raczej z manifestacją przekonań religijnych, które same w sobie nie stanowią o sile argumentu, lecz mogą być uznane, i często tak bywa, za „argument siły”. Natomiast podejście personalistyczne w swoich konstrukcjach argumentacyjnych koncentruje się na człowieku jako na osobie – czyli na kimś, kogo od chwili poczęcia można uznać za byt szczególny, wyjątkowy, niepowtarzalny, ale dlatego, że żyje jako „ktoś” – jako „ten je-

den jedyny”. Ukazanie tego właśnie sposobu myślenia o człowieku stanowi główny temat (cel) niniejszej prezentacji.

„Absurdem jest to, żeśmy się narodzili, i to, że umieramy” (J.P. Sartre)

Czy francuski egzystencjalista J.P. Sartre, swoją wypowiedzią o absurdalności narodzin i śmierci, wytrąca myślący podmiot z intelektualnej równowagi, czy też inspiruje do głębszych poszukiwań metafizycznych podstaw życia? (O ile życiu potrzebne są jeszcze jakieś metafizyczne podstawy – samo dla siebie jest podstawą). Czy poczucie absurdalności życia i śmierci ma tę moc, by przeniknąć cały byt człowieka, opętać całą jego świadomość, czy też są w nim takie obszary, których destrukcje te nie ogarniają?

Skoro poruszać się mamy w przestrzeni personalistycznego myślenia o człowieku, to na wstępie trzeba powiedzieć, że tą nienaruszalną przestrzenią jest „osoba”. Nie jest to metafizyczna czy światopoglądowa deklaracja personalisty ani też rodzaj jego personalistycznego wyznania wiary, lecz wyraz głębokiego przekonania opierającego się na wielowiekowej refleksji nad człowiekiem. Człowiek bowiem, wraz z uświadomieniem sobie tego, „że jest”, a raczej w kontekście przeżywania swego istnienia, odkrywa zarazem, że jest właśnie „kimś”, że – jak powiedziałby wspomniany Sartre – prócz wymiaru egzystencji odkrywa swoją esencję. Personalizm dopowiada, że ową esencją bytu ludzkiego jest właśnie osoba – ona stanowi o wyjątkowości istnienia danego człowieka, o niezwykłości życia, które nosi w sobie, o jego nieskończonej wartości (E. Stein, 1995).

W kontekście prowadzonej współcześnie dyskusji nt. nienaruszalności ludzkiego życia,

w dalszym ciągu możemy odnieść się do wybranych hipotez Sarte'a, który z taką stanowczością pierwsze miejsce w procesie ludzkiego rozwoju przypisywał egzystencji, wtórnie – esencji. Najpierw „jestem”, następnie jestem „kimś” (J.P. Sartre, 1998). Rozwijając ten sposób myślenia, Sartre niejednokrotnie uczulał czytelników swoich dzieł, że to sam człowiek, a nie kto inny, jest odpowiedzialny za swoje istnienie, że nie kto inny, lecz ja sam tworzę siebie przez wybór i decyzję, w absolutnej wolności, na którą jestem wręcz skazany (J.P. Sartre, 2007). Nie chcę przez to powiedzieć, że argumenty Sarte'a stanowią podstawę dla argumentacji personalistycznej, niemniej – co widać wyraźnie – ukazują istotny punkt wyjścia dla personalizmu, dowodząc tym samym, że personalizm nie jest ideologią czy kolejną teorią społeczną, a filozofią człowieka, który żyje, czuje, cierpi, umiera się i raduje.

Czy w polemikach i dyskusjach poświęconych człowiekowi, zwłaszcza dotyczących jego życia, pomija się dziś tak głośnie sformułowania francuskiego noblisty? Czy oznacza to milczącą zgodę na fakt, że nie tyle ja mam prawo do tworzenia esencji własnego bytu, co ktoś drugi? Czy nie ja stanowią o sobie, lecz ty? O ile z oburzeniem Sarte'a moglibyśmy sobie poradzić, to z oburzeniem własnego bytu będzie o wiele trudniej, zwłaszcza w chwilach odebrania mu prawa do samostanowienia, do tworzenia samego siebie, wręcz „samostwarzania”, będzie o nie wołał. Te właśnie wątki filozofii egzystencjalnej podejmuje personalizm i według swojej metody rozwija.

### **Nieporównywalna wartość osoby ludzkiej**

Dla personalistycznego myślenia o człowieku najwyższą wartość ma właśnie rzeczywistość „osoby”, którą jestem, ale którą też się

stają (R. Kozłowski, 2011). W owym napięciu pomiędzy „jestem” a „staję się” leży wartościowanie osoby. Oznacza to, że z jednej strony „bycie osobą” jest mi dane, z drugiej strony – jest mi zadane. Skoro tak, to rodzi się pytanie: kto mi „zadaje” (daje) moje własne bycie. Moment „dania” mi mnie samego jest „szczeliną” w bycie, jest istotnym i twórczym momentem transcendowania samego siebie. Żaden personalista, a nawet chyba żaden myślicy człowiek, nie zgodzi się w tym momencie na to, że daje mi mnie samego tylko drugi człowiek, lub że ja sam siebie daję. Horyzonty transcendencji osobowej sięgają wiele dalej i głębiej – poza czas i poza przestrzeń, poza (przed) historię mojego życia. Personalizm mówi tu o Byciu Najbardziej Istniejącym, Osobą osób (J. Ratzinger, 1988). Pomijając jednak te uwagi i spostrzeżenia, przyjrzyjmy się głębiej fenomenowi samej osoby w jej nienaruszalności. Badania Karola Wojtyły zaprezentowane z studium „Osoba i czyn” (K. Wojtyła, 1994) rozjaśniają wiele nasuwających się w tym momencie pytań i problemów.

Pierwszą interesującą nas kategorią jest „integracja”. Wojtyła, wyjaśniając pojęcie integracji, pisze, iż zdaje się ona „wskazywać nie tyle na łączenie się w jedną całość tego, co przedtem było rozłączone, ile na urzeczywistnianie i manifestowanie się całości i jedności na podłożu pewnej złożoności” (K. Wojtyła, 1994, s. 231). Wojtyła chodzi o wypowiedzenie rzeczy wydawałoby się prostej: „w moim życiu i działaniu jestem ja cały”. Oznacza to, że człowiek jako osoba – w aspekcie integralności – jest tą istotą, która urzeczywistnia swoją podstawową strukturę samo-posiadania i samo-panowania. Zatem nikt inny poza mną samym, nie ma żadnego prawa do posiadania mnie, ani panowania nade mną, do decydowania o mnie czy decydowania za

mnie (chodzi oczywiście o te decyzje, które mogłyby w jakimkolwiek stopniu zagrozić mej integralności czy samemu życiu). Moje życie jest zawsze życiem samo-się-posiadającym i samo-nad-sobą-panującym, przy czym drugi człowiek może (powinien) podjąć o nie troskę, służbę przy nim (jeśli zachodzi taka potrzeba), nie zaś podejmować próby panowania czy posiadania. Postępujemy tu wg klucza „być” a nie „mieć” (G. Marcel, 2001). Czy we współczesnej kulturze nie działa on w sposób odwrócony? Czy na zamianie „bycia” na „posiadanie” nie zasadza się niezdolność człowieka do uznania swojej i cudzej integralności i nienaruszalności? Odpowiedź na tego typu pytania daje Wojtyła w tekście o wiele późniejszym, bo już jako papież w encyklice „*Evangelium Vitae*”. Poszerzona argumentacja personalistyczna powinna odnieść się i do tych kontekstów.

Nieco inny aspekt zagadnienia nienaruszalności i integralności ludzkiego życia omawia Wojtyła w swoim studium pt. „Podmiotowość i <<to, co nieredukowalne>> w człowieku” (K. Wojtyła, 1994, s. 435-443). Konsekwentnie odchodzi od definicji człowieka zaproponowanej przez Arystotelesa: „*homo est animal rationale*” i Boecjusza „*rationalis naturae individua substantia*” (R. Kozłowski, 2006), gdyż to właśnie tego typu ujęcia zawierają – przynajmniej niewyraźne – przeświadczenie „o redukowalności (sprowadzalności) człowieka do świata” (K. Wojtyła, 1994, s. 437). Poszukując tego, co nieredukowalne w człowieku, Wojtyła odchodzi także od pojęcia natury, duszy czy rozumności, a zwraca się ku pojęciu „osoby jako podmiotu”. „Podmiotowość – jak pisze – jest więc poniekąd synonimem <<tego, co nieredukowalne>> w człowieku” (K. Wojtyła, 1994, s. 438). We współcześnie prowadzonych dyskusjach dotyczących istoty ludzkiego

życia najczęściej właśnie stosuje się kategorie rozumności, świadomości, czy – ogólniej mówiąc – pojęcie duszy, stąd tyle nieporozumień, niedopowiedzeń i błędnych wręcz wniosków. Kategorie te, można by powiedzieć w dużym uproszczeniu, wytyczają „drogę do nikąd”, bowiem stanowią element metody, nie zaś istotowe punkty oparcia dla dyskusji czy argumentacji. Wymagając ponadto odniesienia do odpowiedniego systemu myślenia czy filozofowania (fenomenologii, egzystencjalizmu, filozofii dialogu czy personalizmu), by mogły w sposób wystarczający rozjaśnić badane kwestie szczegółowe.

Z personalistycznego punktu widzenia, intuicyjne i potoczne posługiwanie się wspomnianymi pojęciami jest błędne, gdyż same w sobie oddają tylko pewne „modi bycia” osoby – poza osobą nie istnieją. Mówiąc inaczej – co udowodniam sformułowaniem, że „życie człowieka jest nienaruszalne, ponieważ człowiek ma duszę”? Otóż, jeśli coś miałoby zależeć od pojęcia duszy to tylko, to co ono samo wyraża, a więc samą tylko ogólność bytu osobowego, posiadanie struktur poznawczych, dzięki którym może on komunikować się z sobą i ze światem wewnętrznym (np. umysł, intuicja). Jeśli już ktoś chciałby posłużyć się jednym z elementów tego dualistycznego myślenia o człowieku, to należałoby się odwołać nie do pojęcia duszy, lecz do ciała. Tak czyni właśnie – pośrednio – Jan Paweł II w przywołanym dokumencie „*Evangelium Vitae*” (Jan Paweł II, 1995). Niestety, nawet poważne autorytety moralne i teologiczne, gubią tę drogę myślenia i uzasadnienia.

Między innymi z powyższych powodów Wojtyła idzie dalej i wskazuje na „przeżycie”, jako na ów istotny i konstytutywny czynnik nienaruszalności podmiotowej i osobowej człowieka. W swojej argumentacji rezygnuje

z analizy w kluczu popularnej lecz niewiele znaczącej antynomii obiektywność-subiektywność, by przejść do kategorii przeżycia. Zaznacza, że chodzi mu „nie tylko o metafizyczną obiektywizację człowieka jako podmiotu działającego, czyli sprawcy swoich czynów, ale przeżywającego swoje czyny, swoje doznania, a w tym wszystkim swoją podmiotowość” (K. Wojtyła, 1994, s. 439). Operowanie kategorią podmiotowości zabezpiecza z jednej autentyczną subiektywność człowieka (jego osobowa podmiotowość), z drugiej zaś – realistyczną interpretację jego bytu (M.A. Krapiec, 1974). Wojtyła zachęca ponadto do tego, by przeżycie odzyskało swoją właściwą pozycję w naukach o człowieku, antropologii, a także metafizycznej antropologii.

Wojtyła zależy na tym, by nie zrywać z kosmologicznym i przyrodniczym typem myślenia, lecz aby prowadzić fenomenologiczny ogląd człowieka w całości jego bytu. „Doświadczenia człowieka – pisze – nie można wyczerpać na drodze redukcji <<kosmologicznej>>, trzeba zatrzymać się przy tym, co jest jego <<nieredukowalnym>>, przy tym, co w każdym człowieku jest jedyne i niepowtarzalne, poprzez co on jest nie tylko <<tym właśnie>> człowiekiem – jednostką gatunku, ale przez co jest osobą – podmiotem: dopiero wówczas obraz człowieka jest prawidłowy i kompletny” (K. Wojtyła, 1994, s. 440). Skupienie uwagi na tym, co w człowieku jest nieredukowalne, otwiera nas także na to, co jest w nim niewidzialne, wewnętrzne, „przez co każdy człowiek jest jakby naocznym świadkiem siebie samego, swojego człowieczeństwa i swojej osoby” (K. Wojtyła, 1994, s. 440-441).

Można zauważyć, że w tekście, do którego się odnosimy, argumentacja Wojtyły po raz kolejny podnosi temat osobowych struktur samostanowienia, w których człowiek posiada

siebie, panuje nad sobą, siebie „zdobywa” i „tworzy”. Z tego miejsca ponownie nawiązuje do tezy, iż człowiek jest bytem danym i zadany, „dobywającym siebie, permanentnie *in statu ferii*. Przeżywając moralne wartości ma okazję transcendować swój własny byt, kształtować siebie od wewnątrz i od zewnątrz, przez kontakt z drugim człowiekiem („bliźnim”), ze wspólnotą osób.

Podsumowując warto zauważyć, że choć analizy z okresu „Osoby i czynu” nie znalazły się wprost w „*Evangelium Vitae*”, to jednak antropologiczne i metafizyczne nastawienie Wojtyły jest w niej obecne. Rekonstruując argumentację personalisty za nienaruszonością życia bierzemy je właśnie pod uwagę, aby ukazać tym samym logikę wywodu, konteksty i konkluzje. W analizowanym studium Wojtyła ponadto przedstawia stosowną do antropologii metodę badania rzeczywistości ludzkiej. Jest to metoda sięgająca do fenomenologii E. Husserla, pogłębiona przez refleksję antropologiczną i etyczną. Dzięki takiemu podejściu znacznie zbliżamy się do bardziej zobiektywizowanej prawdy o człowieku, przy zachowaniu jego wymiarów subiektywności i osobowości.

### **Siła argumentacyjna „normy personalistycznej”**

W nawiązaniu do pojęcia godności, Wojtyła w wielu swoich dziełach, zwłaszcza w „*Miłości i odpowiedzialności*” (K. Wojtyła, 2001) oraz w „*sobie i czynie*”, polemizując z imperatywem kategorycznym I. Kanta, formułuje tzw. „normę personalistyczną”. Głosi Określa ona, że osoba jest wartością samą w sobie, której nie można używać jako środka do celu, gdyż jest celem sama w sobie. Norma personalistyczna stwierdza ponadto, 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” (K. Wojtyła, 2001, s. 42). Osoba sama dla siebie i sama w sobie jest i normą, i wartością, nie potrzebuje więc uznania i akceptacji „by być – gdyż sama jest gwarantem swojego bycia, uzasadnieniem swojej istoty. Analogiczna rzecz zachodzi w aspekcie dobra – osoba jest kimś dobrym z samego faktu zaistnienia, nie zaś z czyjegokolwiek orzeczenia.

W parze z tym przekonaniem podąża pozytywna treść normy personalistycznej: „osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość” (K. Wojtyła, 2001, s. 42), zatem do indywidualnej już decyzji człowieka należy to, czy przyjmuje on utylitarystyczny czy personalistyczny sposób wartościowania, tym samym czy podejmuje personalistyczny czy utylitarystyczny sposób normowania. Wojtyła w tym miejscu zwraca uwagę na pewien szczegół metodologiczny: utylitaryzm czy personalizm, zarówno w aspekcie wartościowania, jak również normowania, jest określonym sposobem myślenia o danej rzeczywistości, w tym wypadku – osoby, jest określonym sposobem odnoszenia się do niej w niemal każdym zakresie, przy czym ontyczny i aksjologiczny status tegoż bytu – osoby ludzkiej – pozostaje ten sam.

### **Personalistyczne akcenty w „*Evangelium Vitae*”**

Jan Paweł II, autor encykliki „*Evangelium Vitae*”, zwłaszcza w pierwszych jej rozdziałach, pośrednio nawiązuje do koncepcji człowieka z okresu „*Osoby i czynu*”. W pierwszej kolejności interesuje go kwestia nieporównywalnej wartości każdej osoby. Teologiczno-filozoficzne uzasadnienie Jana Pawła II jest następujące: „Człowiek jest powołany do pełni

życia, która przekracza znacznie wymiary jego ziemskiego bytowania, ponieważ polega na uczestnictwie w życiu samego Boga” (Jan Paweł II, 1995, nr 2). Z tego tytułu życie ludzkie jest w pełni wartościowe w każdej jego fazie doczesnej. Nie wdając się w polemikę, papież pisze, że „życie w czasie jest bowiem podstawowym warunkiem, początkowym etapem i integralną częścią całego i niepodzielnego procesu ludzkiej egzystencji” (Jan Paweł II, 1995, nr 2).

W kontekście opisu nowych zagrożeń życia ludzkiego Jan Paweł II wyróżnia trzy poziomy ontologiczne (i epistemiczne), na których one się dokonują. Poziom pierwszy (egzystencjalny) – „samo życie” (np. aborcja, eutanazja, dobrowolne samobójstwo), poziom drugi (personalny) obejmuje te zagrożenia, które naruszają „całość osoby ludzkiej” (np. przymus psychiczny), poziomi trzeci („formalny”) dotyczy wszystkiego, co ubliża „godności ludzkiej” (np. niewolnictwo, prostytutka). Dla argumentacji personalistycznej za nienaruszalnością życia zaprezentowany podział ma istotne znaczenie, i to nie tylko z metodologicznego, lecz przede wszystkim z merytorycznego punktu widzenia. Opiera się on bowiem na ściśle określonej strukturze bytu osobowego, którego nie można zredukować do jednego z wyróżnionych poziomów egzystencji, lecz należy rozpatrywać je integralnie, we wzajemnym powiązaniu, bez pomieszania. Człowiek jako osoba jest bowiem bytem „istniejącym” (poziom I), jednocześnie istniejącym jako „ktoś” (poziom II), i jako takiemu przysługuje mu „godność” (poziom III). Kiedy personalista formułuje argumenty za nienaruszalnością życia, nie odnosi się wyłącznie do poziomu II, lecz swoją argumentacją obejmuje dwa pozostałe. Narracje wybiórcze są redukcjonistyczne i relatywistyczne.

Podejście personalistyczne, ponieważ jest wrażliwe na każdy wymiar egzystencji człowieka, krytycznie odnosi się do pewnych postaw filozoficznych i kulturowych, które nie ogarniają całości bytu ludzkiego w aspekcie jego życia.

Jak zauważa Jan Paweł II, podłożem, z którego wyłaniają się krzywdzące człowieka postawy, naruszające autonomię jego nienaruszalnego życia, jest „kryzys kultury, który rodzi sceptyczna postawę wobec samych fundamentów poznania i etyki oraz sprawia, że coraz trudniej jest zrozumieć w pełni sens istnienia człowieka, jego praw i obowiązków” (Jan Paweł II, 1994, nr 11). Głównymi przyczynami tego kryzysu są „trudności związane z codziennym życiem i ze stosunkami między ludźmi, ubóstwo, niedostatek i niepewność, w których trud codziennej egzystencji, cierpienie sięgające granic ludzkiej wytrzymałości oraz doznawana przemoc – zwłaszcza przemoc wymierzona przeciw kobietom – sprawiają, że opowiedzenie się po stronie życia i jego obrona stają się trudne, a czasem wymagają wręcz heroizmu” (Jan Paweł II, 1994, nr 11).

Kultura, w której najwyższym kryterium rozwoju jest sukces i postęp, traci z oczu to, co domaga się poświęcenia i trudu, oddania i służby. W tym kontekście Papież mówi wręcz o prowadzonej wojnie silnych przeciw bezsilnym: gdy „życie, które domaga się większej życzliwości, miłości i opieki, jest uznawane za bezużyteczne lub traktowane jako nieznośny ciężar, a w konsekwencji odrzucane na różne sposoby” (Jan Paweł II, 1994, nr 12).

Zdaniem Papieża, współczesną kulturę przenika „zaskakująca sprzeczność”. Z jednej strony proklamuje się nienaruszalne prawa osoby i wartość życia, podczas gdy z drugiej – prawo to jest w łamane, zwłaszcza, kiedy dotyczy momentów najbardziej znaczących dla

człowieka: narodzin i śmierci. Sprzeczność tak koncentruje się na kategorii specyficznie (fałszywie) pojmowanej dziś subiektywności i godności człowieka. Subiektywność oznacza, że posiadaczem praw jest ten, kto dysponuje autonomią myślenia i działania, kto sukcesywnie staje się niezależny od innych, kto jest silny. Wypacza się także rozumienie godności, którą utożsamia się zarazem ze „zdolnością do bezpośredniego porozumiewania się z innymi za pomocą języka” (Jan Paweł II, 1994, nr 19). Jak pogodzić taki sposób myślenia z uznaniem, iż człowiek jest istotą, którą nie można rozporządzać, która nie podlega niczyjemu panowaniu, a która – jeśli chce i może – sama rozporządza sobą? „Jest oczywiste – zauważa Papież – że w takich warunkach nie ma na świecie miejsca dla kogoś, kto – jak na przykład nie narodzone dziecko albo człowiek umierający – jest podmiotem strukturalnie słabym, wydaje się zupełnie zdany na łaskę innych osób, jest od nich całkowicie uzależniony i umie się porozumiewać tylko niesłyszalnym językiem głębokiej symbiozy uczuć” (Jan Paweł II, 1994, nr 19).

Innym źródłem paradoksalnej sprzeczności między deklaracjami praw człowieka a ich praktyczną negacją jest indywidualistyczne pojęcie wolności. Zdaniem Jana Pawła II absolutyzuje ono „znaczenie jednostki ludzkiej, przekreślając jej odniesienie do solidarności z drugim, do pełnej akceptacji drugiego człowieka i służenia innym” (Jan Paweł II, 1994, nr 19), tracąc tym samym wrażliwość na istotne powołanie człowieka do bycia z innymi i dla innych oraz na osobową godność człowieka. Wolność absolutyzująca jej indywidualistyczny wymiar koncentruje się bowiem na poziomie egzystencji człowieka, relatywizując poziom jego osobowości (esencji) i przysługujących mu praw. Wolność, która przestaje uznawać

konstituującą ją więź z prawdą, ilekroć odcina się od autorytetu i tradycji, od prawdy obiektywnie i powszechnie uznawanej, „zapiera się samej siebie i zmierza do autodestrukcji i do zniszczenia drugiego człowieka” (Jan Paweł II, 1994, nr 19). W tym układzie, człowiek, w imię rzekomej wolności, rezygnuje z jednoznacznego i obiektywnego punktu odniesienia dla swoich decyzji, by kierować się „subiektywną i zmienną opinią lub po prostu swym egoistycznym interesem i kaprysem” (Jan Paweł II, 1994, nr 19).

Ta koncepcja wolności, która operuje filozoficznymi kategoriami natury i jednostki, z pominięciem kategorii osoby i osobowości – zdaniem Jana Pawła II – „prowadzi nieuchronnie do negacji drugiego człowieka; jest on postrzegany jako wróg, przed którym trzeba się bronić. W ten sposób społeczeństwo staje się zbiorowością jednostek żyjących obok siebie, ale nie połączonych wzajemnymi węzłami: każdy pragnie zrealizować swoje cele niezależnie od innych czy wręcz dąży do własnych korzyści kosztem innych” (Jan Paweł II, 1994, nr 20).

Antropologia personalistyczna (filozofia osoby) przynosi takie rozwiązania, dzięki którym antynomiczne wymiary bytu ludzkiego na wyższym poziomie istnienia osobowego zostają zintegrowane z wymiarami poziomu niższego. Pisze o tym współczesny twórca personalizmu uniwersalistycznego Czesław S. Bartnik. Nawiązując do terminologii arystotelesowskiej, pisze: „Człowiek jako substancja jest bytem materialnie dla siebie jako indywiduum, ale jako osoba – byt uwewnętrzniony w jaźń duchową – jest cały relacją, odniesieniem, oddaniem się, życiem dla innych. W efekcie otrzymujemy dialektyczne skrzyżowanie bytu osobowego, który jest dla siebie i dla innych” (Cz. Bartnik, 1995, s. 169).

Personalizm, zagłębiając się w pojęcie natury ludzkiej, podkreśla również istnienie tzw. „natury społecznej” (wtórnej do jednostkowej natury osoby). W związku z tym przyjmuje się istnienie wspólnej natury ludzkiej, gdyż kategorie „człowiek” i „osoba” nie wyczerpują się w danej jednostce. Natura ludzka jest dialektyczna także w sensie społecznym: „wszyscy mają istotę człowieczości i tylko dzięki temu są ludźmi, a jednocześnie nie byłoby ludźmi (...), gdyby nie byli niepowtarzalnymi jednostkami, każdy kimś innym, właśnie inną osobą ad intra i ad extra (...). Jednak człowiek jest pełną osobą tylko dzięki społeczności, jak i społeczność istnieje tylko z powodu i dla osób indywidualnych. Osoba staje się sobą, gdy cała odnosi się do wspólnoty osób, społeczność zaś staje się sobą w ludzkim <<kodzie>>, gdy cała jest zwrócona ku osobie, ku osobom” (Cz. Bartnik, 1995, s. 167).

Odwołując się do tych kilku ściśle filozoficznych uwag chcemy zwrócić uwagę na sam sposób myślenia o człowieku – ujmowania struktury samej osoby i wpisanej w nie jej wolności. Przyjmując personalistyczny punkt widzenia, trudno zgodzić się na to, by idea wolności była oderwana od rozumienia człowieka, a także od kontekstu jego życia w wymiarze społecznym. Wolność jest jedną z możliwości człowieka – możliwością bycia „ku dobru”, ku temu, co służy danej osobie i innym osobom (społeczności osób), tu i teraz, w przeszłości i przyszłości. Zdaje się, że miał rację cytowany już J.P. Sartre, kiedy pisał, że „jesteśmy skazani na wolność”, a także J. Tischner, który wolność ujmował jako „nie-szczęśny dar”. Obaj wyczuwali, że jak sam człowiek, tak i jego wolność, choć wymyka się poznaniu, to jest czymś, co trzeba przeżyć. Jednak o samo przeżycie tu nie chodzi – Sartre’owi i Tischnerowi chodziło o przeżycie

wartości, które sprawiają, że wolność jest wolnością, a człowiek człowiekiem.

Czy nienaruszalność jest wartością, jak wolność czy samostanowienie, czy jest raczej przywilejem osoby, prawem, darem od społeczności? W świetle przywołanych danych, zwłaszcza tych, w których odwoływaliśmy się do encykliki „*Evangelium Vitae*” oraz kilku wątków dotyczących rozumienia fenomenu osoby ludzkiej, skłonny byłbym stwierdzić, że tak właśnie jest – że nienaruszalność jest wartością. Obok dobra, prawdy i piękna, a nawet obok takich wartości życiowych, jak radość, stanowi o istocie samej istoty ludzkiej, o osobie. Przez swą nienaruszalność osoba jest nie tyle „nietykalna”, bytem „samym w sobie” i „przez siebie”, lecz kimś, kto w głębi swojego bytu pozostaje dla siebie i dla innych tajemnicą (G. Marcel, 2001).

### **Podsumowanie i wnioski**

Personalistyczny sposób myślenia na temat człowieka i nienaruszalności jego życia, koncentrując się głównie na ontologicznej kategorii osoby oraz zachowując swą metafizyczną głębię i aksjologiczny wyraz, pretenduje nie tylko do uznania go za jedną z wielu możliwości systematycznego i systemowego opisu kondycji człowieka, lecz formułuje konkretną postawę życiową, w której relacje osoba-osoba są jej punktem wyjścia, ale i celem. Aby ukazać sposób, w jaki funkcjonują główne założenia i idee personalizmu, odwołaliśmy się do encykliki Jana Pawła II pt. „*Evangelium Vitae*”, by jednocześnie dać wyraz przekonaniu o konieczności kontekstowego analizowania zagadnienia życia człowieka (jak czyni to Jan Paweł II). Wybiórcze i aspektowe potraktowanie problemu życia, otwiera drogę do absolutyzacji wolności jednostkowej, a tu blisko już do przejścia postawy decydowania



nie tyle o sobie, co o życiu drugiego człowieka. Gdy zaciera się ontologiczne pole danej osoby, gdy traci się poczucie metafizycznej i psychologicznej granicy, która – z jednej strony oddziela jednego człowieka od drugiego, z drugiej zaś – łączy i buduje wielopoziomowe relacje, personalne myślenie o człowieku szybko zamienia się w myślenie totalizujące. Personalizm, mówiąc „totuus” nie myśli „ja i tylko ja – cały dla siebie, ty – cały dla mnie”, lecz myśli wg klucza miłości – „ja i Ty, Ty i ja – dla nas”.

### Streszczenie

Na argumentację personalistyczną za nie-naruszalnością ludzkiego życia składa się kilka elementów: koncepcja człowieka jako osoby, wyprowadzona z niej idea wolności, subiektywności i indywidualności, ponadto uznanie ontologicznego faktu, że człowiek od momentu poczęcia po naturalną śmierć jest w pełni bytem osobowym – osobą. W swoich założeniach, personalizm interpretuje życie ludzkie w sposób integralny. Uznaje osobę jako najwyższą wartość, która poszczególnemu człowiekowi jest dana, ale i zadana.

**Słowa kluczowe:** osoba, życie, personalizm, wolność, indywidualizm, subiektywizm, Jan Paweł II

### Summary

To argue for inviolability of human life from a personalistic perspective implicates the examination of the following concerns: the human being as a person imbued with innate freedom, subjectivity, and individuality, and, as a consequence of that ontological reasoning, the fact that the human being is a complete person from natural conception to natural death. At its core, then, the personalistic per-

spective contemplates human life (and/or the being in a strict philosophical sense) as an integral whole with inalienable rights.

**Key words:** person, life, personalism, freedom, individualism, subjectivism, John Paul II

### Bibliografia

1. Bartnik Cz.S. (1995). Personalizm. Lublin.
2. Jan Paweł II (1994). *Evangelium Vitae*. Rzym.
3. Kozłowski R. (2006). *Filozofia osoby ludzkiej*. Słupsk.
4. Kozłowski R. (2011). *Męstwo jako sposób spełniania się osoby*. Słupsk.
5. Krąpiec M.A. (1974). *Ja-człowiek*. Lublin.
6. Marcel G. (2001). *Być i mieć*, tłum. D. Eska, Warszawa
7. Sartre J. P. (1998). *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawa.
8. Sartre J. P. (2007). *Byt i nicność. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński, P. Małochleb, Kraków.
9. Ratzinger J. (1988). *Człowiek – reprodukcja czy stworzenie? Teologiczne pytania dotyczące początku życia ludzkiego*, tłum. T. Styczeń, „Ethos” 1(1988) nr 4, s. 134-147.
10. Stein E. (1995). *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. I. Adamska. Poznań.
11. Wojtyła K. (1994). *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin.
12. Wojtyła K. (2001). *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin.