

Czarny, Janusz

Różne koncepcje podmiotowości człowieka

Medycyna Nowożytna 3/1 - 2, 5-22

1996

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Janusz Czarny

Wrocław

Różne koncepcje podmiotowości człowieka

Zagadnienie podmiotowości człowieka może się wydawać tematem na tyle teoretycznym, że powinno pozostać przedmiotem akademickich roztrząsań, a w zwykłej codzienności jedynie wygodnym, bo nośnym hasłem, które samo w sobie może być traktowane nadzwyczaj instrumentalnie. Tymczasem z perspektywy historii idei okazuje się, że teorie człowieka i wnioski formułowane na płaszczyźnie teoretycznej znajdowały swe zastosowanie w modelach kulturowych właściwych danej epoce, a nawet wspomagały konstrukcje ustrojowe, które w sposób nader drastyczny ingerowały w zwyczajne życie człowieka. Tak jak dawniej, tak też i dzisiaj nadal kluczową sprawą pozostaje pełna prawda o człowieku, bowiem to od niej zależy prawdziwie ludzki kształt współczesnego świata.

Od takiego przybliżenia się do rozwiązania tajemnicy człowieka zależy sposób traktowania go w jego egzystencjalnych sytuacjach. Taką typową sytuację ludzką opisuje kategoria *homo aegrotus*. Choroba bowiem to nieodłączny element kruchego i przygodnego bytowania człowieka, który na różnych etapach swojego życia staje się przedmiotem zainteresowania medycyny. Już samo sformułowanie „człowiek – przedmiotem zainteresowania medycyny” stanowi wielkie zagadnienie, bo czy człowiek zawsze musi być

„przedmiotem”? Jakie jest szersze tło teoretyczne, które w jakiś sposób determinuje podejście do człowieka także w obszarze właściwym medycynie jako teorii i praktyce? Wobec takiego stopnia ogólności problemu można pokusić się jedynie o przedstawienie różnych przesłanek systemowych, które wszakże często określały i określają kształt ludzkiego życia. Taką też optykę przyjmuje niniejszy szkic, który – przedstawiając szerokie spectrum teoretycznych interpretacji bytu ludzkiego – chce wyróżnić klasyczną, choć jakby zapoznaną – teorię ludzkiej podmiotowości.

1. Największe problemy sprawiają terminy powszechnie zrozumiałe, często bowiem, przy bliższej analizie, okazuje się, że są rozumiane na wiele różnych sposobów. Ten truizm w sposób szczególnie odnosi się do obiegowego pojęcia „podmiotowość”, które w ostatnich latach zrobiło niebywałą karierę, bardziej jednak publicystyczną. Takie są zresztą losy terminów filozoficznych, które – zerwawszy ze ścisłością oznaczeń – zaczynają posiadać wiele desygnatów. Mówi się więc o „podmiotowości narodu”, „podmiotowości zwierząt” czy o „podmiocie gospodarczym”, co stwarza podatny grunt dla wieloznaczności i nieostrości, a przez to przyczynia się do wielu nieuzasadnionych ekstrapolacji terminu „podmiotowość”. Taka sytuacja sprzyja pomijaniu wagi problemu w odniesieniu do człowieka i pozwala tolerować różne, nawet sprzeczne znaczenia pojęć: „podmiot” i „podmiotowość” zacierające różnicę między człowiekiem a rzeczą. Dlatego problem podmiotowości człowieka sytuuje się u podstaw całościowego rozumienia kultury i wpływa modelująco nawet na codzienne postawy i zachowania się człowieka. Sposób rozumienia podmiotowości człowieka posiada dziś kapitalne znaczenie filozoficzne. Na jego gruncie przesilają się wielorakie tendencje, założenia i orientacje. Prócz tego problem podmiotowości osoby narzuca się dzisiaj jako jedno z centralnych zagadnień światopoglądowych, które stoją u podstaw ludzkiej *praxis*, u podstaw moralności (a więc i etyki), u podstaw kultury, cywilizacji i polityki¹.

2. Sedno problemu nie tkwi zatem w języku, ani w jego użyciu. Język informuje nas jedynie, że stykając się z podmiotowością mamy do czynienia z czymś, co stoi u podstaw czegoś innego, jest fundamentem czegoś, co jest samoistne². „Sub-iectum” – a więc coś, co jest „pod-łożone”, „rzucone pod” i leży pod czymś, nie jest „przed” moją percepcją „miotane”, lecz leży u jej spodu.

¹ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne”, 24 (1976), z. 2, s. 6.

² J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992, s. 685.

i ona z niego wynika. Język zatem informuje nas już przedwstępnie, że istnieje zupełna przeciwstawność pomiędzy „ja” (podmiotem), a tym, co mi się jawi (przedmiotem). Mówi nam także o tym, że wszystko ujmujemy jako przedmiot: drzewo, kwiat, samolot, ulubionego psa, a także i drugiego człowieka. Doprawdy bardzo łatwo poznawczo urzeczowić drugą istotę ludzką. Decyduje o tym trwała cecha ludzkiego sposobu poznawania. Przeciwno tej obiektywizującej mocy poznania protestował J. P. Sartre: „nie patrz na mnie, bo bierzesz mnie w niewolę!”, stąd ostatecznie: „piekło, to inni”.

Nic zatem dziwnego, że nauki szczegółowe, oparte na obiektywizującym poznaniu informacyjnym, traktują całą rzeczywistość – w tym także człowieka – na sposób przedmiotowy. Człowiek jest przedmiotem badań, przedmiotem zabiegów, także przedmiotem troski. I nie chodzi tu tylko o urzeczowiający styl mówienia, bowiem dziewiętnasto- i dwudziestowieczna mentalność scjentyistyczna rodzi łatwość potraktowania człowieka jako egzemplarza gatunku o zdeterminowanych cechach. Takie zaś traktowanie implikuje negację transcendencji człowieka wobec materii i całego świata przyrody, dalej – transcendencji człowieka wobec społeczności i wreszcie neguje otwartość na Transcendencję – Boga³. Skutkiem tej potrójnej negacji jest umieszczenie osoby w sferze rzeczy, w strefie „środków”, a więc narzędzi, które można używać. Tak już bowiem jest, że podmiot potwierdza sam siebie, o ile poddaje sobie świat przedmiotów⁴.

Nauki szczegółowe zatem nie dają odpowiedniej perspektywy umożliwiającej ujęcie ludzkiej podmiotowości (i z natury rzeczy dać jej nie mogą). Taką możliwość stwarza nam poezja, religia, a spośród nauk – jedynie filozofia na drodze żmudnych analiz. Wszystkie dziedziny kultury, które dysponują doświadczeniem wewnętrznym (a nie tylko przedmiotowym), przesyłają nam zgoła inne informacje o człowieku. Kiedy bowiem znajdę się wobec siebie samego w pozycji przedmiotu, to dostrzegam, że jestem spełniaczem różnorodnych aktów, jestem sprawcą i celem działania, a przede wszystkim dostrzegam, że ja o tym wiem. Jest to zasadniczy moment ujawniania się człowieka, kiedy rejestrujemy „ja” jako podmiot w akcie podmiotowania. Poprzez refleksję nad własnym poznaniem człowiek odkrywa, że sposób jego bytowania w świecie jest nie tylko całkowicie różny od wszystkiego innego pośród świata, lecz także wyróżniony, nadrzędny wobec wszystkiego innego w jego obrębie.

³ Por. Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 237.

⁴ Por. R. Buttiglione, *Suverenność osoby i narodu poprzez kulturę*, „Ethos”, 1 (1988) 2/3, s. 79.

Człowiek zauważa po prostu, że jest osobowym podmiotem, osobą. Staje oko w oko wobec swej godności.

3. W tym unikalnym przypadku oglądu bytu własnego niejako „od wewnątrz” człowiek odkrywa, że jeżeli działa, to – z jednej strony – jest obecny, immanentny w wyłonionych z siebie aktach (duchowych i cielesnych), a z drugiej strony wszystkie te akty zarazem transcenduje, gdyż nie „wyczerpuje się” w żadnym z nich. To oznacza być podmiotem ludzkiego działania.

Jakie zatem cechy i własności pociąga za sobą podmiotowość? Przede wszystkim substancjalność, to znaczy, że człowiek sam jest podłożem i racją tożsamości wszystkiego, co z siebie wyłania, co więcej – jest substancją zupełną, to znaczy taką, której przysługuje istnienie w sobie, odrębne i niezależne w swej samoistności od istnienia czegoś innego. O własnej substancjalności przekonuje nas zdroworozsądkowe ujęcie codziennego doświadczenia, które wyraża się w przeżyciu tożsamości, i aż dziw, że wielu je dzisiaj ignoruje lub nie wyprowadza z niego logicznych konsekwencji.

W poszukiwaniu racji dostatecznej dla mnogości aktów wyłonionych przez człowieka jako ich podmiotu, docieramy niewątpliwie do jakiejś struktury materialnej, podmiotującej akty czysto fizjologiczne czy (w pewnej części) emocjonalne. Człowiek jest częścią przyrody i bytuje w jej kontekście podlegając wszystkim jej prawom. Ale czy człowiek podmiotuje tylko czynności fizjologiczne? Albowiem możemy też wziąć za przedmiot naszej uwagi poznawczej funkcje myślenia, przejawiające się w poznaniu zarówno oderwanym, pojęciowym, jak i w sądzeniu i w rozumowaniu. Zdecydowanie niematerialny charakter tych czynności (dodać należy do nich jeszcze wolne chcenie i kochanie) odsyła nas – w poszukiwaniu dostatecznej dla nich racji – do struktury niematerialnej, która stanowi wszakże jedność z materialną, ze względu na jedność (tożsamość) ludzkiego doświadczenia. Substancja zupełna, jaką jest ludzki podmiot, ma charakter psychofizyczny bez żadnych rozdziałów. Psychika bowiem to te pierwiastki człowieczeństwa oraz każdego konkretnego człowieka, które w doświadczeniu odkrywamy jako w pewien sposób spójne, zintegrowane z ciałem, a równocześnie nie będące – same w sobie – tym ciałem⁵. Człowiek bowiem nie spełnia się w zupełności w czynnościach fizjologicznych i nie jest w nich bez reszty zawarty, choć jest w nich obecny. Potrafi zatem człowiek transcendować, przekraczać nawet swoje ciało. Czyni to dzięki świadomości, która

⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 272.

stanowi nieodłączny element podmiotowości ludzkiej. Świadomość jest uznawana za warunek wstępny życia psychicznego. Chodzi tu szczególnie o „świadomość siebie”. Jeśli ktoś nie ma „świadomości siebie”, jeśli ktoś nie jest *compos sui* – nie jest w ogóle uznawany za człowieka spełniającego swoją podmiotowość. Być więc świadomym siebie uchodzi za wstępny etap normalnego psychicznego życia człowieka i za podstawową sytuację ludzką. Między świadomością siebie a stwierdzeniem faktycznego istnienia „ja” jako podmiotu nie ma właściwie różnicy. „Świadomość siebie”, czyli samowiedza, jest przecież niczym innym jak poznaniem istnienia „ja”, występującego jako podmiot i spełniacz czynności fizjologicznych i psychicznych. W świadomości siebie zamknięta jest cała specyfika podmiotowości, istotnej dla człowieka jako osoby; to, co w każdym człowieku jest jedyne i niepowtarzalne, poprzez co jest on nie tylko „tym właśnie” człowiekiem jednostką gatunku, ale przez co jest osobą – podmiotem: dopiero wtedy obraz człowieka jest prawidłowy i kompletny. Przez nią każdy człowiek jest jakby naocznym świadkiem samego siebie, swojego człowieczeństwa i swojej osoby⁶.

W świadomym przeżyciu podmiotowości odsłaniają się nie tylko czyny i doznania, wyłonione z podmiotu akty i ich zintegrowanie w podmiocie oraz ich zależność od „ja”. Odsłania się również cała osobowa struktura samostanowienia, w którym człowiek odnajduje swoje „ja” jako tego, który siebie posiada i sobie panuje – a w każdym razie może i powinien siebie posiadać i sobie panować. Samostanowienie wiąże się w sposób istotny z zagadnieniem ludzkiej wolności. Jest ono bowiem pewną specyficzną ludzką strukturą, siłą i relacją, umożliwiającą urzeczywistnianie się wolności. Aby o sobie stanąć, człowiek musi siebie samego posiadać i sobie samemu panować oraz być posiadany przez siebie i sobie podporządkowanym. Człowiek rodzi się z możliwością wykrystalizowania z siebie tych struktur: samoposiadania i samopanowania. W tym sensie wolność jest darem. Wykrystalizowanie się tych struktur nie jest możliwe bez świadomego udziału człowieka. Dlatego wolność jest także zadaniem. Równocześnie – przy całej swej dynamice – struktura ta jest całkowicie wewnętrzna, immanentna, wewnątrzpodmiotowa, stanowi rzeczywiste wyposażenie osobowego podmiotu, ponieważ jest nim samym. W przeżyciu samoposiadania i samopanowania człowiek przeżywa to, że jest osobą i to, że jest podmiotem⁷.

⁶ Por. K. Wojtyła, *Podmiotowość i «to, co nieredukowalne» w człowieku*, „Ethos”, 1 (1988) 2/3, s. 25–26.

⁷ Tamże, s. 26.

W oparciu o powyższe rozważania można dopełnić i pogłębić konstytutywne rysy podmiotowości ludzkiej. Otóż, ludzkie „ja”, będące podmiotem i spełniaczem czynu, konstytuuje się za pomocą świadomości i samoświadomości we własnych czynach, zaś przez samostanowienie ujawnia się sobie nie tylko jako samoposiadanie i samopanowanie, ale także jako dążące do samospełnienia⁸. Osobowa podmiotowość człowieka nie stanowi bowiem struktury zamkniętej, już wykończonyj. Dzięki strukturze samoposiadania i samopanowania, ludzki podmiot spełnia siebie, czy lepiej – dopełnia siebie. Podmiotowość człowieka polega zatem także na przekraczaniu granic swej podmiotowości. Osoba jest ponad swoim dynamizmem. Jest niezależna od przedmiotów swego poznania i swego chcenia, nie musi ich poznawać i nie musi ich chcieć. Nie ma tu absolutnej determinacji zewnętrznej. Jest tylko determinacja wewnętrzna – autodeterminacja. Struktura samoposiadania i samopanowania jest istotna dla kształtowania osobowej podmiotowości człowieka; doświadcza tego każdy z nas w przeżyciu wartości moralnej, dobra lub zła. W każdym razie doświadczenie uczy, że „morale” jest bardzo gruntownie zakorzenione w „humanum”. Moralność służąca samospełnieniu także w sposób podstawowy określa podmiotowość człowieka, a właściwie jej konstytuowanie się i tworzenie. Pełni rolę niezastąpioną, bo – według poglądu G. Marcela – podmiot ludzki to nie tylko „sum”, lecz nade wszystko „sursum”⁹.

W powyższym opisie, niezwykle trudnym, bo łączącym język ontologiczny z aksjologicznym, wyłania się podmiot ludzki jako pełna indywidualna substancja rozumna, rządząca swoimi czynami (J. Maritain)¹⁰, czy inaczej – jako jednostka cielesno-duchowa, mogąca działać w sposób rozumny, wolny i społeczny (W. Granat)¹¹. Ten zdroworozsądkowy, wychodzący z potocznych konstatacji opis niech stanowi bazę i tło dla ukazania różnych wariantów ujmowania podmiotowości ludzkiej, których poniekąd jesteśmy dziedzicami i które składają się na dzisiejszą *praxis* i styl podejścia do człowieka, także w szeroko rozumianej medycynie.

4. Wymienione i opisane elementy podmiotowości człowieka przyjmowały różne znaczenia w dziejowym biegu myśli filozoficznej. Zdeterminowane w kategoriach klasycznej filozofii uległy roz-

⁸ I. Dec, *Podmiotowość osoby w ujęciu kardynała Karola Wojtyły. (Z filozoficznego „zaplecza” encyklik Jana Pawła II)*. „Colloquium Salutis – Wrocławskie Studia Teologiczne”, 15 (1983), s. 167.

⁹ Zob. G. Marceł, *Homo viator. Wstęp do metafizyki*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 25.

¹⁰ J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, Warszawa 1939, s. 30.

¹¹ W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1960, s. 244.

biciu i deformacji w umyśle chyba najbardziej wpływowego myśliciela, który zresztą w ten sposób stanął u progu dziejów myśli nowożytnej i wywarł na nich swe piętno. Kartezjusz – bo o nim mowa – poprzez radykalny podział rzeczywistości na *res extensa* i *res cogitans* stworzył podstawy do rozbicia jedności substancjalnej podmiotu ludzkiego. Więcej nawet – krytycy współczesnej cywilizacji (Bergson, Toynbee czy Kołakowski) z dużą dozą zgodności wskazują na siedemnasto- i osiemnastowieczny racjonalizm jako na źródło obserwowanej współcześnie degrengolady. Czas racjonalistycznej myśli postkartezjańskiej przeprowadził podział na *res extensa* i *res cogitans* przez sam środek bytu ludzkiego, dając w ten sposób podstawy do skrajnego traktowania człowieka. Sama nauka w tym układzie zajęła się zasadniczo obróbką materii, pojętej jako przedmiot eksperymentalnego, mierzalnego poznania. Przez to samo nauka poczęła powoli odwracać się od pełnego człowieka, traktując go jako skomplikowaną maszynę. Wywarło to zasadniczy wpływ na ukształtowanie się paradygmatu europejskiej nowożytnej medycyny, która zwróciła się odtąd przede wszystkim w stronę ludzkiego ciała, poddając je – jako przedmiot badań – różnorodnej eksploracji i pomiarom. Kwintesencją tego sposobu patrzenia na człowieka jest tytuł i zawartość dzieła wczesnego kartezjanisty Juliena Offray de La Mettrie: „Człowiek – maszyna”.

a) Tendencję tę dziedziczą nurty redukujące człowieka, jego podmiotowość do poziomu rzeczy, czy choćby zwierzęcia. Będą to nurty akcentujące materialną stronę substancji podmiotu ludzkiego lub w sposób wyłączny traktujące go jako substancję materialną. Tendencje te dostrzegamy w twórczości Ludwiga Feuerbacha, Karola Marksa, a jeszcze bardziej Fryderyka Engelsa. Dla nich punktem wyjścia antropologicznej refleksji nie może być człowiek pojmowany jako duch, myśl czy posiadający w swej strukturze pierwiastek duchowy. Jej bazą wyjściową winna być natomiast „natura”, czyli świat materialny uchwycony przez zmysłową percepcję. Feuerbach za główny przedmiot rozważań uznał człowieka łącznie z przyrodą jako jego bazę¹². Uważał, że tylko droga empiryzmu (pozytywistycznie rozumianego) zapewni filozofii tak nieodzowne elementy metody naukowej, jak realizm i racjonalizm. Cechuje go zatem konsekwentny materializm ontologiczny, redukujący życie psychiczne do płaszczyzny materialno-zmysłowej. Nie uznając jakościowej różnicy między fizjologicznymi a psychicznymi procesami natury ludzkiej, aprobował, a na-

¹² R. Panasiuk, *Feuerbach*, Warszawa 1981, s. 157.

wet cytował formułę Moleschotta (swego ucznia): „człowiek jest tym, co je”. W tej perspektywie dostrzegał też ludzką wolność. Wprawdzie jest ona właściwością istoty człowieka, ale łączy się z determinizmem, to znaczy wolne działanie dokonuje się jedynie w granicach koniecznie funkcjonujących praw przyrody.

Czysto gatunkowe widzenie człowieka w sposób oczywisty neguje jego nieśmiertelność. Indywidualny człowiek jest śmiertelny, jedynie ludzkość – gatunek jest niezniszczalny. Znamienne jest to nominalistyczne nastawienie, które godzi działanie na rzecz tak zwanej „ludzkości” z deprecjonowaniem jednostki ludzkiej. Ten totalizujący wątek ciągnie się w naszej kulturze już od Platona i znajdujemy go w twórczości klasyków materializmu dialektycznego i historycznego. Łączy się on zawsze z kolektywnym rozumieniem natury ludzkiej. Znamienne, że choć nie można odmówić nurtowi materialistyczno-socjologicznemu rysów humanistycznych (myśl Feuerbacha wyrosła prawie wyłącznie z tej inspiracji), to jednak człowiek i jego podmiotowość jawi się w nim jako efekt procesu społecznego, jako byt materialny, spętany koniecznościami praw przyrody i historii. Ostatecznie jako istota zredukowana do poziomu zwierzęcia, które charakteryzuje fakt funkcjonalnej zależności życia psychicznego od sfery biologiczno-neurologicznej. Wprawdzie w marksizmie postuluje się uznanie jakościowej różnicy pomiędzy ludzką myślą a życiem biologicznym zwierząt, to jednak jest on ciągle materialistycznym monizmem, i dlatego w swej interpretacji podmiotowości ludzkiej sprowadza wszystko do materii¹³.

b) Matematyzacja i mechanicyzm postkartezjański zaowocowały, już w naszym wieku, także na gruncie materialistycznym, teoretycznym zepchnięciem człowieka w świat rzeczy. Mowa tu o nurcie materialistyczno-mechanistycznym, którego najbardziej reprezentatywnym przykładem jest twórczość C. Lévi-Straussa. Skojarzona z psychoanalizą Freuda myśl strukturalistyczna Lévi-Straussa najlepiej charakteryzuje krańcowy efekt zreizowania podmiotowości człowieka. Jej sedno stanowiła bowiem likwidacja człowieka jako podmiotu na rzecz modeli-struktur, o jakich mówią między innymi logika, językoznawstwo czy psychoanaliza¹⁴. Strukturalizm pragnął „reintegrować” człowieka z naturą, rezygnując z jego podmiotowości. Człowiek nie jest osobą – podmiotem. Ciągłość ludzkiego „ja” i jego substancjalna trwałość to tylko złudzenie podtrzymywane przez wymogi życia społecznego. Czło-

¹³ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, Warszawa 1990, s. 111.

¹⁴ Por. W. Gawlik, *Problem człowieka w ujęciu strukturalistów*, [w:] *Współczesna filozofia człowieka*, red. J. Majka, Wrocław 1973, s. 101–112.

wiek jest sam maszyną, może bardziej udoskonaloną niż inne, pracującą nad rozkładem pierwotnego sensu i popychającą potężnie zorganizowaną materię ku ustawicznie powiększającej się bezwładności, która stanie się ostateczna¹⁵. Człowiek więc uznany został za mechanizm, którego osobliwością jest nakierowanie ku automatycznej samozagładzie, a świat rozpoczął swe funkcjonowanie i skończy się bez niego.

Warto zauważyć, że przez to rozbitcie substancjalności podmiotowej człowiek został pozbawiony w myśli strukturalistycznej wszystkich atrybutów swej godności i w żaden sposób nie wyróżnia się ze świata rzeczy. Transcendencja człowieka jest już nie do pomyślenia. Wszyscy reprezentanci strukturalizmu, przyjmując materializm mechanistyczny, negują istnienie człowieka jako osobowo-podmiotowego „ja”. Co więcej, według nich warunkiem prawdziwego poznania człowieka jest negacja jego podmiotowości, co jest nieosiągalne dla tych, którzy dali się złapać w pułapkę tożsamości¹⁶.

Antropologiczne koncepcje strukturalistów można traktować jako skrajność sytuującą człowieka w świecie rzeczy, albo nawet przepowiadającą zanik idei człowieka¹⁷, ale nie można jej odmówić wpływu na współczesną mentalność, charakteryzującą nie tylko kręgi subkulturowe. Reizacja człowieka rozpoczęła się wraz z rozbitciem jego jedności substancjalnej (tu możemy na ławie oskarżonych posadzić Hume'a krytykę pojęcia substancji i agnostycyzm substancjalny Kanta), a zaowocowała, wynikłą z materializmu i naturalizmu, mało subtelną konstatacją, że człowiek to nie osobowe indywiduum, lecz „społeczeństwo uformowane z kilku miliardów komórek nerwowych, umieszczonych pod termieterą czaszki i ciałem, które mu służy za robota”¹⁸. Zarówno język, jak i meritum tej wypowiedzi są, niestety, często odnajdowane w naszej współczesności.

5. Na przeciwległym biegunie panoramy myśli ludzkiej znajdują się prądy filozoficzne, promujące człowieka i jego podmiotowość na poziom znacznie przewyższający jego realny status bytowy, choć także zapoznające jego substancjalną tożsamość. Chodzi to o prometejskie koncepcje podmiotowości ludzkiej. Biorą one swój początek z neoplatonizmu i znajdują w myśli medycznej odzwierciedlenie w postaci doktryn nurtu hermetycznego

¹⁵ C. Lévi-Straussa, *Smutek tropików*, tłum. A. Steinberg, Warszawa 1960, s. 445.

¹⁶ Por. C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajaczkowski, Warszawa 1969, s. 373.

¹⁷ Por. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris 1969, s. 398.

¹⁸ C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, dz. cyt., s. 446.

(paracelsyzm, homeopatia, messmeryzm). Prometejska wizja człowieka prowadziła do podkreślenia w nim duchowego pierwiastka, pojmowanego immaterialistycznie, jako swoistej duchowej siły napędowej. W nowożytności ten wątek antropologiczny podjęła hegeliańska idealistyczna myśl o człowieku, pomieszczona w schemacie ewolucyjnym, gdzie poszczególne fazy ewolucji mają charakter aktywny, sukcesywny i tranzytywny, co obrazuje łącznie nieskończoność procesu autokreacji absolutnego ducha. Nie trzeba dodawać, że w tę spiralę autokreacji ducha włączony jest człowiek i jego podmiotowość. W tych systemach ponownie mamy do czynienia z zaprzeczeniem substancjalności człowieka, ale tutaj oznacza ono „rozpłynięcie się” w Absolucie. Jej realność jest tylko realnością Absolutu. Konkretna jednostka ludzka jest tylko niepozornym momentem w procesie autokreacji ducha absolutnego. Jej istnienie jest istnieniem bóstwa, będącego substancjalnym podłożem widzialnego świata¹⁹. Człowiek wprawdzie genetycznie wywodzi się z materialnej przyrody, jednak zdecydowanie ją transcenduje. Ludzka cielesność odzwierciedla w sobie ducha²⁰, człowiek jest duchem, to znaczy czymś dla siebie²¹. Do istoty człowieka jako bytu duchowego należą dwa najważniejsze atrybuty: rozumność i wolność. Rozumność jest bytową podstawą wolności, ta zaś jest najwyższym powołaniem ludzkiego ducha.

Rozwój absolutnego ducha przechodzi przez fazy tak pozytywne, jak i negatywne, a są one ze sobą organicznie powiązane. Fazą negatywną jest śmierć, która w tej optyce nie jest identyczna znaczeniowo z unicestwieniem. Śmierć jest tylko negatywną fazą życia, a nawet jego – ostatecznie – ubogaceniem. Hegel preferował ogólność przed jednostkowością, dlatego śmierć indywidualnego człowieka (a w nurcie ewolucyjnym „indywidualny człowiek” znaczy tyle, co nic), została odczytana jako nawrót do pełni bytu. Jest ona zanikiem życia jednostki na rzecz egzystencji ogółu – kolektywu i w tym leży jej pozytywny sens. To samo można powiedzieć o fazie życia, która jest amorficzna i zdeintegrowana dopóki nie wtopi się w egzystencję ogółu. Tak to więc ewoluujący duch absolutny „roztapia” podmiotowość, że nie można mówić o jej indywidualności.

W tym momencie rozwoju refleksji filozoficznej o człowieku trudno znaleźć jej namacalny wpływ na kształt praktyki medy-

¹⁹ Por. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landman, Warszawa 1963, s. 39.

²⁰ Tenże, *Wykłady o estetyce*, t. 2, tłum. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa 1966, s. 14.

²¹ Tenże, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, tłum. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa 1958, s. 161.

cznej. Mamy już bowiem do czynienia z klimatem wielkiego pluralizmu światopoglądowego i ideowego. Hegelianizm, pozostając zrazu doktryną akademicką, zaznaczy swój wpływ na praktykę społeczną w dziedzinach dosyć odległych od doktryn medycznych i zapłodni inne nurty myślowe.

a) Bardzo kontrowersyjna heglowska antropologia podważa zatem indywidualno-osobowy wymiar człowieka: jego autonomię działania, wolność wewnątrzbytową i indywidualną nieśmiertelność. Zanim natchnie ona apersonalistyczne współczesne ruchy w rodzaju New Age, wyłoni z siebie procesualistyczne widzenie świata i człowieka według Whiteheada i ewolucyjno-kosmologiczną myśl P. Teilharda de Chardin. Dadzą się one (pod względem semantycznym jedynie) zastosować do chrześcijaństwa, ale zawsze będzie w nich obecna wizja człowieka zdepersonalizowanego, będącego epizodem w procesie rozwoju zmierzającego do pojawienia się jakiegoś *suprahumanum*.

Szczególnie widoczne jest to w filozofii Whiteheada, który opisuje człowieka, jego duchowe „ja” i jego osobowość jako serię sukcesywnych aktów, pozbawionych zintegrowanego, substancjalnego podłoża. Taka desubstancjalizacja prowadzi nieuchronnie do odpodmiotowienia człowieka i uczynienia go fragmentem procesualistycznej mgławicy. Sam człowiek redukowany jest tutaj do roli etapu czy momentu przemian kosmosu i, doprawdy, małą pociechą jest motyw włączenia go w „substancję” Absolutu. Człowiek ginie jak światło kaganka w oceanie energii.

Zrozumiałe na gruncie tego systemu staje się stwierdzenie, że nie ma absolutnej wolności, gdyż byt aktualny (człowiek) jest uzależniony od całości *universum*. Wolność sprowadza się jedynie do autokreacji. Tak rozumiana wolność – głównie jako samorealizacja i twórczość, przestaje być atrybutem osoby jako jedynej istoty zdolnej do samopanowania i odpowiedzialności. W tak totalizującej perspektywie człowiek jawi się jako byt epizodyczny, uwikłany w konieczności zewnętrzne; proch płynący w nurcie kosmosu, a nie indywidualium obdarzone rozumnością, wolnością i godnością.

b) Tym niemniej, motyw autokreacji i prometejski wektor zmierzający do „przebóstwienia” człowieka, pozwalają tę koncepcję połączyć – pod wspólnym mianem prometeizmu – z czysto materialistycznym widzeniem człowieka przez F. Nietzschego. W jego koncepcji nadmierna biologizacja ludzkiej natury i kult nadczłowieka oznaczały odejście od personalizmu, ale przeistoczyły się także w programowy amoralizm. Nietzsche negując osobowoduchowy wymiar człowieka, etykę norm uznał za zbędny i szkodliwy luksus. Ukazany przez niego człowiek żyje w pustym świecie,

gdzie nie ma prawdy, dobra i świętości²². Kryterium prawdy stanowi biologiczna przydatność, dlatego ideę miłości należy zastąpić postawą egocentryzmu i agresji. Idee miłości i miłosierdzia, jako iluzyjne, są wręcz szkodliwe w życiu człowieka.

W ten sposób desakralizacja człowieka prowadzi ostatecznie do dehumanizacji, w imię, zresztą, prometejskiego wywyższenia *übermenscha*. Dlatego obłąkany myśliciel wołał: „nasza wielkość jest naszym bezmiłosierdziem”. To właśnie wyzwolenie i promocja człowieka i jego podmiotowości były istotnymi przesłankami nietzscheańskiej antropologii i aksjologii. Zachodzi jednak obawa, że faktycznie nie jest to humanizm nadludzki, ale sub-ludzki. *Übermensch* jest nie tyle rozwojem duchowo-osobowym człowieka, co jego degradacją do poziomu biologiczno-popędowego, a „wola mocy” okazuje się wolą końca. Cały witalizm, który miał postawić człowieka na miejscu Boga, czyli poza i ponad dobrem i złem, stał się potrzaskiem wiążącym go wśród zwierząt. Człowiek bowiem staje się podmiotem głównie poprzez akty podmiotowania czynów naznaczonych wartością dobra.

* * *

Powyższy przegląd koncepcji podmiotowości człowieka napawa smutną refleksją, że Oświecenie, naznaczone kartezjanizmem, który mienił się być „przewrotem kopernikańskim” w filozofii, okazało się „Zaciemnieniem” obrazu człowieka i – *mutatis mutandis* – całej kultury i współczesnej cywilizacji. O ich kształcie bowiem decyduje wizja człowieka, która w naszej współczesności błąka się między biegunami: *aut deus – aut bestia (seu res)*. Złożyło się na to wiele przyczyn, które nie stanowią bezpośredniego tematu tego przedłożenia. Czas wszakże najwyższy, by szukać pełnej prawdy o człowieku.

* * *

6. Dziejowe perypetie koncepcji podmiotowości ludzkiej, odzwierciedlanej w myśli filozofów, każą przywołać starożytną maksymę: *Positus in medio est homo: nec deus nec bestia*. Jest człowiek bytem szczególnie wyróżnionym przez cechy swej podmiotowości, bytem spinającym w sobie świat przyrody i ducha, ale dokonuje się to w totalnej jedności osobowego bytowania.

²² Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Warszawa 1905, s. 418–421.

Takie są dane doświadczenia wewnętrznego, chociaż nie przesłaniają one złożoności bytu ludzkiego.

Faktem nie podlegającym dyskusji jest przynależność ciała do osoby ludzkiej. Jednakowoż osoba ludzka nie jest ciałem, nie utożsamia się w zupełności z nim – ona je posiada i ten fakt uświadamia sobie. Dokonuje się to przez czucie, a ono stanowi najelementarniejszy przejaw ludzkiej psychiki. Fakt posiadania ciała czyni możliwą integrację czynu i ruchu, a to już zawiera w sobie moment osobowej sprawczości i stanowi wyższy poziom od poziomu czysto wegetatywnego.

Momentem szczegółowego ujęcia integracji osoby ludzkiej, wskazującym na głębszą integrację substancjalną, jest dynamizm psychiczny. W tym sensie jest on bardziej zasadniczy niż dynamizm somatyczny. Psychika to te pierwiastki człowieczeństwa oraz każdego konkretnego człowieka, które w doświadczeniu odkrywamy jako w pewien sposób spójne, zintegrowane z ciałem, a równocześnie nie będące tym ciałem. Szukając – w oparciu o zasadę niesprzeczności i racji dostatecznej – źródła tej integracji, trzeba przyjąć rzeczywistość duszy jako formy substancjalnej ludzkiego ciała, a równocześnie będącej zasadą czynności intelektualno-wolitywnych, czuciowo-zmysłowych i wegetatywnych.

Będąc zasadą i źródłem integracji bytu ludzkiego (a rozumiane to jest w kategoriach filozofii klasycznej, według której wyróżnialna jedynie na drodze intelektualnej forma i materia tworzą całość substancjalną) dusza jako niematerialna, jest także niezniszczalna. Dopiero jednak zintegrowanie substancjalne z materią tworzy podmiot ludzki. Nieśmiertelność, jaką dysponuje byt ludzki, nie jest wszakże postacią abstrakcyjnego bytowania w świecie idei, ale jest ostatecznym spełnieniem człowieka, auto-realizacją dokonywaną przez poszczególne i kolejne momenty przekraczania swej podmiotowości przez akty poznania, wyboru i miłości. Oczywiście, zasadniczo wszystkie one dokonują się w świecie wartości i wychodzą z ludzkiego podmiotu, który – jako byt osobowy – posiada określone własności.

Nie zapominając o strukturalnie uwarunkowanej jedności psychofizycznej bytu osobowego, trzeba dostrzec jej kształt oglądowy, który ukazuje priorytet ducha. Wyraża się ona w takich właściwościach osoby, jak: zdolność do poznania, zdolność do wolnego chcenia i zdolność do kochania. Poprzez nie podmiot ludzki wyrasta ponad cały kontekst przyrody, w której jest zanurzony. Dalej – przysługujące osobie podmiotowość prawna, zupełność bytowa i godność sprzyjają jej transcendencji ponad kontekst społeczny i czynią z niej byt wyjątkowy i

niewpowtarzalny, także w świecie innych osób ludzkich. Dzięki tym właściwościom byt ludzki nie tyle jest osobą, co się nią staje, aktualizując je wszystkie.

Wśród wymienionych własności osoby trzeba dzisiaj szczególnie akcentować fakt jej zupełności bytowej, zwanej czasem samoistnością, a będącej podstawą autonomii bytowania osoby. Oczywiście, nie jest to absolutna samoistność, gdyż ta jest wyłącznym atrybutem Absolutu. Człowiek jest jednak bytem substancjalnym: istnieje w sobie i dla siebie (choć nie tylko „dla” siebie). Samodzielność ontyczna i kompletność bytowego wyposażenia (zdolność do poznania, chcenia i kochania) sprawia, że osoba ludzka nie może być traktowana jako element składowy innego jestestwa, jest bowiem odrębnym człowiekiem. Skoro zatem człowiek jest bytowym podmiotem świadomym i wolnym (przynajmniej potencjalnie), to nie może być traktowany instrumentalnie, czyli jako środek do realizacji nawet „wyższych” celów. W postępowaniu wobec niego obowiązuje norma personalistyczna, która w sformułowaniu Karola Wojtyły brzmi następująco: „Ilekcroć w twoim postępowaniu osoba jest przedmiotem działania, tylekcroć pamiętaj, że nie możesz jej traktować tylko jako środka do celu, ale liczyć się z tym, że ona sama ma lub bodaj powinna mieć swój cel”²³. Podmiotowość ontologiczna stanowi dalej podstawę i uprawnia do podmiotowości prawnej w życiu społecznym. Tak jak na terenie etyki jej wyrazem jest norma personalistyczna, tak w dziedzinie życia społecznego przejawia się ona w szeregu powszechnie znanych uprawnień, przysługujących bytowi ludzkiemu. Są one często wymieniane jako prawa człowieka.

Ostatni wreszcie moment, jakim jest godność bytu osobowego, wiąże się zasadniczo z faktem religii jako relacji między człowiekiem a Bogiem. Właściwym bowiem kontekstem życia osobowego, adekwatnym do życia ducha, są relacje interpersonalne z innymi osobami ludzkimi, a ostatecznie z Osobą Transcendensu. Godność bytu osobowego może być odczytana do końca tylko w horyzoncie Absolutu, tylko w podobieństwie osoby ludzkiej do Osoby Absolutu. Taka zresztą była pierwsza quasidefinicja człowieka: „*imago Dei*”. Kryje ona w sobie ostateczne uzasadnienie godności ludzkiego podmiotu, jego niezwykłości i bezcenneści. Oznacza ona, że człowiek zajmuje szczególną pozycję pośród innych rzeczy

²³ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1983, s. 30. Tak sformułowana norma personalistyczna stanowi transformację Kantowskiego praktycznego imperatywu: „Postępuj tak, abyś człowieczeństwa tak w swojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka.” (I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 62).

stworzonych, jest niejako kresem stworzenia świata widzialnego i jego celem.

* * *

7. Recepcja teorii filozoficznych znacząco wpływała na jakość i kształt oblicza poszczególnych epok, wyróżnionych w dziejach nie tylko naszej cywilizacji, choć bezsprzecznie to zwłaszcza cywilizację atlantycką cechuje zakorzenienie w racjonalności. Natura teorii filozoficznych sprawia wszakże, że nie mogą być one zadekretowane, „rozprawdzają się” one w społecznościach kanałami wytworzonymi przez, owszem, refleksję naukową, ale jeszcze bardziej przez publicystykę, literaturę, sztukę. Przekładały się także, mniej lub bardziej bezpośrednio, na sposób uprawiania medycyny, a także na styl refleksji o niej. Dotykały i dotyczą zatem zarówno poziomu przedmiotowego (praktyka medyczna), jak i metaprzecmiotowego (teoria medycyny).

Nurty poplatońskie, przyjmujące realne istnienie świata idei i preferujące religijną koncepcję duszy, dostrzegały w człowieku przede wszystkim element duchowy. W nim była sytuowana etiologia choroby i do niego stosowała się terapia. Choć szkoły starożytne kontynuowały jeszcze jońską teorię czterech żywiołów, to jednak rychło ustąpiły miejsca optyce podkreślającej dominancę ducha we wszystkich przejawach ludzkiego życia. Recepcja tych teoretycznych nastawień, choć nie natychmiastowa, znalazła swój wyraz w hermetycznym nurcie medycyny. Odnajdujemy w takim nastawieniu skrajny biegun zagadnienia podmiotowości człowieka w postaci jej definicji, która określa podmiotowość jako wyłączny efekt działania ducha, przy znacznej deprecjacji ludzkiego ciała. Jego badanie, obwarowane wprawdzie zakazami natury tabuistycznej lub religijnej, nie stanowiło koniecznego elementu diagnozy. W tej sytuacji nie można ryzykować twierdzenia, że medycyna działająca w obszarze wyznaczonym przez taką teorię człowieka, ignorowała jego podmiotowość. Wydaje się bowiem, że doszło na tym etapie do przewartościowania jednej z jej stron, mianowicie spirytualnej.

Przełom nastąpił w siedemnastym wieku. Chociaż bowiem ów wiek przyniósł jeszcze pogłębienie dualistycznego traktowania człowieka, chociaż Kartezjusz definiował podmiotowość przez pierwiastek duchowy („Ja” – czyli mój duch”), to jednak rozwinęty przez niego mechanycyzm spowodował inną *praxis* kulturową, społeczną i naukową. Wahadło koncepcji podmiotowości wychyliło się w kierunku przeciwległego bieguna. Urok matema-

tyzacji i sformalizowanych ujęć tym razem każe widzieć w człowieku przede wszystkim to, co można dostrzec w kategoriach pomiaru. Bardzo szybko ta tendencja doprowadziła do materialistycznych koncepcji podmiotowości także w medycynie, gdzie chory organizm jest *de facto* traktowany jako uszkodzony mechanizm, a obecność podmiotu psychicznego w procesie stawiania diagnozy i planowania terapii jest właściwie niepotrzebna. Ten sposób widzenia człowieka został bardzo szybko zaakceptowany przez szkoły medyczne, być może ze względu na zasadnicze ułatwienie praktyki. W takiej sytuacji nie mógł wywrzeć wielkiego wpływu na metodologię i praktykę medyczną (poza niemiecką medycyną romantyczną), odrodzony w Niemczech idealizm wraz ze skądinąd wpływowym Heglem. W kwestii podmiotowości pozostawił on schemat ewolucyjny, ale głównie zasilił rodzący się jednak materializm marksistowski. Panowanie zaś pozytywizmu (i scjentyzmu jako jego mutacji), wzmocniły tylko optykę materialistyczną, co dało efekt w postaci przedmiotowego ujęcia człowieka, także człowieka chorego. Trudno się więc dziwić, że wiek XX odziedziczył właśnie taką koncepcję podmiotowości. Owocem tego jest radykalny dualizm, jako cecha naczelną wizji człowieka, a współczesną sytuację można określić mianem zagubienia medycyny w wielkiej przestrzeni, jaka rozciąga się między skrajnymi biegunami owego dualistycznego widzenia człowieka.

Taka refleksja musi poprzedzić próbę podsumowania i aplikacji personalizmu do okoliczności określonych mianem *homo aegrotus*. Skłania do tego także przedstawiony przegląd koncepcji podmiotowości ludzkiej. Co mianowicie należy uczynić, by godność ludzkiego podmiotu nie była eksponowana li tylko teoretycznie, lecz by spotykała się z należyтым traktowaniem w sferze codziennych zachowań, także w szeroko rozumianej medycynie?

Prawdziwie efektywny wpływ mogą mieć jedynie odpowiednio stosowane personalistyczne koncepcje pedagogiczne. W obrębie filozofii można jedynie formułować przestrogi, postulaty i projekty, w jakim kierunku winna kształtować się percepcja samego siebie i drugiej osoby ludzkiej. Przedstawiając je w generalnych zarysach, trzeba stwierdzić, że:

a) problem podmiotowości człowieka sprowadza się zasadniczo do substancjalności jego bytu, która gwarantuje spójność bytową oraz integralną, realistyczną interpretację;

b) na tym tle redukcyjne i prometejskie koncepcje podmiotowości jawią się jako leżące u podstaw nieadekwatnego traktowania człowieka jako bytu albo tylko wegetującego, albo niczym nieograniczonego w stanowieniu prawd i norm;

b) byt ludzki, będący jednością psychofizyczną, w sposób rozumny stanowi o sobie poprzez wyłanianie z siebie wolnych aktów osobowych, domaga się zatem podejścia równie podmiotowego i integralnego, respektującego jego godność osobową;

d) jedynie zależność sprawcza, wzorcza i celowa od Absolutu i jej afirmacja gwarantują człowiekowi do końca status bytowy osoby i ostateczne spełnienie.

Janusz Czarny

Various Concepts of the Subjectivity of Man

Summary

Philosophical concepts of man not only constitute a basis for the changes comprising all the aspects of culture, but they also model the approach to a human being in the areas where it becomes the central matter of interest, e.g. in medicine. Understanding of the subjectivity of man makes a crucial point here.

Empirical assumptions, arising from a look at a human phenomenon, and submitted to a philosophical analysis, point to the substantiality of human existence as a basis for its subjectivity. It constitutes a psychological unity which manifests itself in a cognitive, volitive and amative transcendence.

Apart from this classical vision we meet in the history of philosophy other, diametrically opposed, concepts of subjectivity that either reduce the man to the sphere of mechanistically conceived biology (materialism) or excessively emancipate him from the context of nature (idealizing prometheisms). Each of these conceptions has marked its influence on the changes of the paradigm of practicing medicine and of the way of the approach to the sick.

We notice the need of a return to the classical vision, in the form of a well-shaped personalism that exposes the integrality and uniqueness of a sick man.

Verschiedene Konzeptionen der Subjektivität des Menschen

Zusammenfassung

Die philosophische Konzeptionen des Menschen bilden nicht nur Grundlagen der allgemein-kulturellen Wandlungen, aber sie modellieren auch die Art und Weise der Einstellung zum menschlichem Wesen in allen Gebieten, wo es zum zentralen Gegenstand der Interessiertheit wird, unter anderen in der Medizin. Das Begreifen der Subjektivität des Menschen bildet hier das wesentliche Element.

Empirische Voraussetzungen, die von der Beschauung der menschlichen Erscheinung abstammen und einer philosophischen Analyse unterzogen werden – weisen auf die Substantialität der Existenz des Menschen, als die Grundlage seiner Subjektivität. Sie baut die psychophysische Einheit, welche in der erkenntnisvollen, willensfähiger und ambiler Transzendens und Erscheinung tritt.

Ausser dieser klassischen Vision finden wir in der Philosophiegeschichte völlig entgegengesetzte Konzeptionen der Subjektivität, welche entweder den Menschen zur mechanistisch verstandenen Biologie (Materialismus) reduzieren, oder ihn übermässig vom Naturkontext emanzipieren (idealisierende Prometheismen). Jede dieser Konzeptionen zeichnete ihren Einfluss auf die Veränderung des Paradigmas der Betreibung der Medizin, und der Art der Einstellung zum kranken.

Man bemerkt die Notwendigkeit zum Zurückkehren zur klassischen Vision, in der Gestalt eines schon gut gestalteten Personalismus, welcher die integralität und Ausnahmezustand des kranken Menschen hervorhebt.