

O. Edmund KOWALSKI, CSsR

## Osoba i bioetyka. Jaka koncepcja człowieka i życia ludzkiego w bioetyce?

Minęło trzydzieści lat od faktu, kiedy – między innymi – onkolog amerykański Van Rensselaer Potter wprowadził we współczesny leksykon neologizm *bioetyka*<sup>1</sup>. Od 1970 roku do dnia dzisiejszego *bioetyka* – jako nowa nauka interdyscyplinarna – przebyła bardzo zróżnicowane szlaki kulturowe, z jednej strony, inicjując i promując naukowy rozwój tzw. biomedycyny stosowanej, z drugiej strony, wzniecając w społeczeństwach ożywione debaty na temat problemów etycznych związanych z zastosowaniem nowych technologii biomedycznych. Aktualna refleksja etyczna na polu biomedycznym rozwija się w momencie wielkiej przemiany społeczno-kulturowej, charakteryzującej się epokowym przejściem od paradygmatu modernizmu do okresu postmodernizmu, któremu towarzyszy przejście od epoki „nauki bez etyki” do wieku „nauki etycznie odpowiedzialnej”. Nowy rozwój nauk i technik biomedycznych wskrzesił „starą polemikę” na temat relacji etyki do nauki w postaci „powrotu do etyki” na polu badań naukowych. „Powrót do etyki” nie może dokonać się *de facto* i nie może być niczym innym jak tylko „powrotem do człowieka” jako osoby: autora i centrum działalności moralnej i naukowej. „Powrót do osoby” w latach 80 i 90 ubiegłego stulecia na poziomie refleksji filozoficzno-antropologicznej wyraził się – wskazuje Paul Ricoeur – nie tylko w

\* Accademia Alfonsiana, Rzym, Włochy.

<sup>1</sup> Por. V. R. POTTER, *Bioethics. Science of Survival*, PBM, 14/1970/1, 120-153; tenże, *Bioethics. Bridge to the Future*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1971; Nota bene, w świecie specjalistów z zakresu bioetyki, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych Ameryki, dyskutuje się do tej pory na temat: kto pierwszy użył terminu „bioethics” w jego właściwym sensie, V. R. Potter w Madison (Wisconsin) czy S. Shriver ed A. Hellegers w Washington, D.C., por.: W. Th. REICH, *The Word „Bioethics”: Its Brith and the Legacies of those Who Shaped It*, Kennedy Institute of Ethics Journal, 4/1994/4, 319-335; tenże, *The Word „Bioethics”: The Struggle Over Its Earliest Meanings*, Kennedy Institute of Ethics Journal, 5/1995/1, 19-34; tenże, *Revisiting the Launching of the Kennedy Institute: Re-visioning the Origins of Bioethics*, Kennedy Institute of Ethics Journal, 6/1996/4, 323-327; E. P. PELLEGRINO, *The Origins and Evolution of Bioethics: Some Personal Reflections*, Kennedy Institute of Ethics Journal, 9/1999/1, 73-88.

systematyczno-krytycznym opracowaniu fundamentalnych osiągnięć personalistycznej myśli Emanuela Mounier – „ojca personalizmu” – ale przede wszystkim w radykalnej rewizji kontekstów kulturowych i społecznych, wewnątrz których nieodzowność „filozofii osoby” została stwierdzona, uznana i potwierdzona<sup>2</sup>. Personalizm jako „anty-ideologia” według J. Lacroix<sup>3</sup>, „sprzeciw moralny wobec stanowisk i pojęć ideologicznych”<sup>4</sup> oraz „autentyczna i wiarygodna filozofia w porównaniu do schematów wypaczających rzeczywistość, ukierunkowanych utylitarystycznie i pragmatycznie”<sup>5</sup>, jest przede wszystkim „filozofią osoby”.

„Powrót do osoby” w ujęciu antropologii i filozofii egzystencjalno-personalistycznej wytycza kierunek, metodę i cel niniejszego opracowania. *Osoba i bioetyka* w pierwotnym założeniu doktrynalno-literackim jego autora, jest próbą filozoficzno-etycznej refleksji nad fundamentalnymi problemami moralnymi, związanymi z praktycznym zastosowaniem zdobyczy współczesnej biomedycyny i biotechnologii, w kluczu interpretacyjnym chrześcijańskiego personalizmu egzystencjalnego. Pójście we wskazanym kierunku umożliwi nam proces krytycznego odczytywania, przejmowania i zastosowania podstawowych treści i postulatów dzieł przedstawicieli personalizmu egzystencjalnego, zwłaszcza francuskich, inspiracji chrześcijańskiej: G. Madinier, G. Marcel, E. Mounier, M. Nédoncelle, J. Lacroix, P. Ricoeur.

Uzasadnić wybór niniejszego kierunku na tym poziomie naszej refleksji oznacza, przynajmniej wstępnie, bardzo ogólne wskazanie „mocnych punktów” tzw. krytyki personalistycznej w postaci, po pierwsze, metody fenomenologicznego odkrywania, penetrowania i docierania do faktów (rzeczywistości) egzystencjalnych celem ustalenia stałych ontologicznych (ontologia egzystencjalna), antropologicznych (filozofia antropologiczna), etycznych (etyka filozoficzna) i biomedycznych (biologia i medycyna); następnie, wskazania i wytyczenia – w oparciu o tak „odkrytą” ontologię, antropologię, etykę i biomedycynę – kierunku odnalezienia uprawomocnionego „rozwiązania” problemów związanych bądź z teorią (meta-bioetyka) bądź z praktyką biomedyczną (bioetyka). Wskazana metoda i wytyczony kierunek przybliżają, dookreślają i wskazują niedwuznacznie na – zaanonsowany już w tytule niniejszego opracowania – cel: wzajem-

---

<sup>2</sup> P. RICOEUR, *Meurt le personnalisme, revient la personne...*, Esprit 3(1983)73, 113-119; tenże, *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997, 22-36; por. także: P. L. CAMERONI, *Personalizzazione ed educazione in Emmanuel Mounier*, Estratto della Tesi di Dottorato, Università Pontificia Salesiana, Roma 1993, 8; G. CAMPANINI, *Il pensiero politico di Mounier*, Morcelliana, Brescia 1984, 17-26.

<sup>3</sup> J. LACROIX, *Le Personnalisme comme anti-idéologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1972.

<sup>4</sup> A. RIGOBELLO (a cura di), *Il personalismo*, Città Nuova Editrice, Roma 1975, 13.

<sup>5</sup> Tamże, 14.

na, organiczna i współzależna relacja osoby i etyki w swym współczesnym złożeniu-wyzwaniu – bio-etyka.

Pierwszym i podstawowym zadaniem postawionym przed niniejszym opracowaniem byłby program filozoficzny Diogenesa z Synopy: „szukam człowieka!” Bezdomny filozof powtarzał to zdanie chodząc w dzień z zapaloną latarnią po zatłoczonych ulicach Aten. Historia filozofii nic nie wspomina o tym, czy filozof-clochard z beczki odnalazł „zgubionego człowieka” w społeczeństwie hellenistycznym. Najbardziej prawdopodobnym wydaje się fakt, że ze swoją rozżarzoną pochodnią cynizmu i z ewidentną prowokacyjną ironią chciał wskazać na bezużyteczność społeczeństwa, nauki, a także absurdalność metafizycznych konstrukcji myślowych, które nie mogły uczynić człowieka szczęśliwym, to znaczy, nie wskazały właściwego sensu życia człowieka, a w konsekwencji, nie umiały i nie nauczyły go jak przeżywać pierwotną, autentyczną i prawdziwą istotę życia lub stworzyły obcy, wrogi świat, w którym człowiek czuje się zagubionym czy po prostu zgubił się całkowicie. Obydwa faktory, niestety, wykreślają egzystencjalną sytuację współczesnego człowieka.

My, natomiast, w świetle *mystère de l'être* francuskich personalistów pragniemy „szukać człowieka” w labiryncie koncepcji metabioetycznych i bioetycznych, w prawdziwej dżungli norm prawnych i protokołów klinicznych, w laboratoriach z dziesiątkami tysięcy zamrożonych, „nadliczbowych” embrionów i w szpitalach, gdzie aparaty reanimacyjne podtrzymują sztucznie życie w „ciałach ludzkich” przy całkowitym braku aktywności mózgu. „Szukanie człowieka” w świetle „tajemnicy bycia człowiekiem-osobą” oznacza, przede wszystkim, bycie jak najbliższej dzisiejszego człowieka, jego warunków życia, motywów i trudności „życia jak człowiek”. „Człowiek” obecny w refleksji bioetycznej nie może być jedynie *problemem do rozwiązania*, to znaczy, „zagadnieniem” czy „pojęciem” oderwanym i odseparowanym od niego samego, od własnego środowiska społeczno-naturalnego w którym rodzi się, żyje i rozwija się, a następnie skodyfikowanym w języku naukowym, technicznym czy legislacyjnym. Mówiąc o „człowieku” czujemy – już w bezpośrednim, powszechnym doświadczeniu – że człowiek jest nieproporcjonalnie „czymś więcej” niż przedmiotem do zbadania, zrobienia czy ustalenia. Przede wszystkim nie istnieje „człowiek jako człowiek” o którym „mówi” nauka, którego „produkuje” technika i „ustala” prawo. Za „tym człowiekiem” o którym „mówi” nauka, technika i prawo – jak i zresztą za tymi dziedzinami ludzkiej aktywności – „stoi”, „jest” i „żyje” istota ludzka, jedyna i niepowtarzalna jak ja. Ta „unikalna istota żywa” ma swoje imię i nazwisko, przeżywa swoją osobistą historię i żyje w konkretnych warunkach. I jeśli nie raz, w książkach czy w artykułach z tak zwanej „literatury bioetycznej”, autorzy posługują się słowami i pojęciami mało używanymi w potocznej komunikacji międzyludzkiej lub wydawać się może, że omawiane zagad-

nienie jest trochę lub zbyt techniczne i abstrakcyjne w swym literackim przekazie, w rzeczywistości, mówienie o czymś jest przemową w pierwszej osobie, które dotyczy autora (np. tego artykułu), człowieka o którym mówi i Ciebie, Szanowny Czytelniku, jako istot ludzkich. Nie kończące się i uparte „poszukiwanie człowieka” na różnych poziomach bioetyki – jako nauki interdyscyplinarnej teoretycznej i praktycznej – jest więc próbą odnajdywania i odkrywania nas ludzi w naszych uwarunkowaniach „doświadczenia-przeżywania” i „widzenia-ujmowania” teje rzeczywistości.

### 1. Bios – jaki człowiek dla bioetyki?

W zakresie poszukiwań filozoficznych – według Gabriela Marcela – nie powinno się posiadać przed-pojęcia w formie schematu, będącego odpowiednikiem przygotowanego uprzednio modelu „architektoniczno-technicznego”, do którego „dopasowuje się” zastaną „rzeczywistość” pozabawiając ją tym samym tego, czym ona jest: „byciem w sytuacji”, istnieniem w konkretnych i niepowtarzalnych uwarunkowaniach czasowo-przestrzennych. Każda próba syntetycznego ujęcia dynamiki konkretnej egzystencji w modelowy schemat abstrakcyjnego pojęcia nie tylko „okalecza” i zubaża opisywaną rzeczywistość, lecz przede wszystkim oddala się od niej tworząc inną, nierealną i nieistniejącą „rzeczywistość”. W filozoficznych poszukiwaniach Marcela nie istnieją ani przedwstępne założenia społeczne, polityczne, etyczne czy religijne, ani „rezultaty” tychże poszukiwań, w postaci uniwersalnych wniosków ogólnych, a „filozof często idzie na chybił trafił”<sup>6</sup>. Marcelowskie poszukiwanie filozoficzne stanowi nieustanny proces przechodzenia od jednej sytuacji egzystencjalnej do następnej, od „sytuacji niepokoju do sytuacji odprężenia” i od sytuacji-pytania do sytuacji-odpowiedzi. Wskazana perspektywa poszukiwania powinna być rozumiana – według G. Marcela – jako rzeczywistość w której żyję, jestem zaangażowany i z którą jestem organicznie związany (*être-en-situation; je suis en situation, je vis une situation*). Następnie, nie zależnie od jakiegokolwiek rodzaju „sytuacji” w której „ja” jestem-żyję i którą „ja sam” przeżywam, powinno się interpretować i akcentować to właśnie „ja” i „ja sam”. Sytuacja nie dotyczy „ja” „z zewnątrz”, lecz określa mnie „od wewnątrz”. Mówiąc ściślej, językiem francuskiego personalisty, różnica czy opozycja pomiędzy „od wewnątrz” i „z zewnątrz”

---

<sup>6</sup> G. MARCEL, *Il mistero dell'essere*, Borla, Roma 1987, 9-10, 12, 18-20 [ME]; tenże, *Essai de philosophie concrète*, Gallimard, Paris 1940, 21-61, 92-126 (To dzieło zostało pierwotnie opublikowane pod tytułem *Du refus a l'invocation* przez Editions Gallimard, w 1940 r.); M. M. DAVY, *Un philosophe itinérant. Gabriel Marcel*, Flammarion, Paris 1959.

w przypadku „ja” traci swoją rację istnienia i pierwotne znaczenie. „Ja” nie może być nigdy rozumiane i traktowane jako „coś” (*res cogitans*) w sensie „czystego ja” w kartezjańskim rozumieniu *je pense (cogito)* wyizolowanego od *je suis (sum)*. „Ja istnieję-żyję” nie tylko ontologicznie i chronologicznie poprzedza oraz przekracza „ja myślę”, lecz przede wszystkim funduje *cogito (sum ergo cogito)*. Innymi słowy, „ja istnieję” wypełnia i wyczerpuje całkowicie bycie człowiekiem jako „ja”, to znaczy, że „ja” jest zawsze istniejącym, rozumnym i osobowym „ja”, nawet wtedy, kiedy „jeszcze nie jest”, „już jest” lub „już nie jest” „ja myślącym” (w tym przypadku mamy na uwadze np. embrion ludzki czy trwały stan wegetatywny człowieka po tak zwanej „śmierci klinicznej”). W języku francuskim *j'existe* (podobnie jak w języku łacińskim *existo, exsisto* czy włoskim *esisto*) wskazuje na jeszcze inny znamieny wymiar mojego istnienia. Prefiks *e-* w wyrazie *existere* posiada dominujące znaczenie semantyczne, ponieważ oznacza dążenie do objawienia się, ujawnienia czy manifestowania swojej egzystencji. Mówiąc konkretnie, ja nie jestem-istnieję tylko dla siebie, lecz istniejąc objawiam się jako istniejący w sposób nie powtarzalny, unikalny. Fakt mojego niepowtarzalnego istnienia stanowi jednocześnie akt manifestacji mojej egzystencji, poprzez który chcę „powiedzieć”: „poznaj mnie”, „rozpoznaj mnie”. Egzystencjalny manifest bycia poznanym czy rozpoznanym, jako „ja” istniejące, skierowany jest tak do innych, jak również dotyczy mnie samego. „Ja” istniejące ujawnia zatem swoją wrodzoną, pierwotną relacyjność<sup>7</sup>. Doświadczenie mojego, konkretnego i jednostkowego istnienia oraz fakt jego ujawniania się znalazły się w centrum filozoficznych poszukiwań Marcela. Fundamentalne pytanie „kim ja jestem?” nie tylko ukierunkowuje jego *approches concrètes du mystère ontologique*, ale równocześnie stanowi początek ontologii egzystencjalnej *homo viator* G. Marcela<sup>8</sup>.

### 1. 1. *Sum ergo cogito* – jakie życie ludzkie dla bioetyki?

Jednym z fundamentalnych pojęć od którego zależą i do którego odnoszą się zagadnienia z zakresu etyki życia, czyli bio-etyki – zauważa C. Zuccaro – jest pojęcie „życia ludzkiego”<sup>9</sup>. Mówić bezpośrednio lub powoływać się na „życie ludzkie” nie jest bez znaczenia, ponieważ poszukiwa-

---

<sup>7</sup> ME, 90-91.

<sup>8</sup> Por G. MARCEL, *Position et Approches concrètes du Mystère ontologique*, Nauwelaerts, Louvain 1949; *Homo Viator*, Aubier, Paris 1945, [HV]; *Etre et Avoir*, Aubier, Paris 1935, [EA]; *Dal rifiuto all'invocazione. Saggio di filosofia concreta*, Città Nuova Editrice, Roma 1976, [RI]; *Giornale metafisico*, Abete, Roma 1966, [GM]; *Il mistero dell'essere*, Borla, Roma 1987, [ME]; *L'uomo problematico*, Borla, Torino 1964, [UP].

<sup>9</sup> C. ZUCCARO, *La vita umana nella riflessione etica*, Editrice Queriniana, Brescia 2000, 49.

ne szczególne rozwiązania wielu problemów z zakresu bioetyki pozostają w bezpośredniej relacji do posiadanej uprzednio koncepcji życia człowieka. Podstawowy problem w tym aspekcie polega na zrozumieniu: jakie byłby fundamentalne kryteria w oparciu o które życie człowieka jest „uznawane” za „ludzkie”<sup>10</sup>. Życie ludzkie, przede wszystkim, nie może być rozumiane w sensie abstrakcyjnej, ogólnej i uniwersalnej idei, wspólnej dla wszystkich ludzi, jak na przykład wskazuje na to tytuł książki „La vita” opracowanej przez M. Sánchez Sorondo<sup>11</sup>, a tym samym, pozbawione swego naturalnego środowiska osobowego z punktu widzenia psychologicznego, socjologicznego czy kulturalnego. Mówiąc „życie ludzkie” należy mieć przed oczyma przede wszystkim osobową, konkretną i pełną aktualizację istnienia, przeżywanego i doświadczanego osobiście we wszystkich wymiarach i formach swojej egzystencji: bycia człowiekiem. Fakt życia, przeżywany i doświadczany egzystencjalnie *hic et nunc*, w swojej niepowtarzalnej pełni i aktualności, poprzedza tak proces świadomego „myślenia o życiu”, jak i jego intelektualny wytwór „ideę” czy pojęcie „życia” (J. P. Sartre). „Najpierw” żyjemy, „potem” żyjemy myśląc i rozumując. A zatem, nie *je pense, alors je suis* – jak chciał R. Descartes – lecz *je suis, alors je pense*. Dlaczego? Ponieważ, po pierwsze, „ja” w „ja myślę” i „ja jestem” jest tym samym i jedynym „istniejącym-ja-myślącym”, po drugie, bez mojego „ja istniejącego” nie byłoby mojego „ja myślącego”. Według Marcela, istniejący nie może być oddzielony od swojego istnienia (*Etre et Mystère*). Misterium istnienia, które wyłania się jako intrygujące, do głębi poruszające i niespełnione doświadczenie istniejącego „ja”, poprzedza refleksję o istnieniu (myślenie). „Istnieję” stanowi i jest stałą, pierwotną daną autonomiczną („ja”), a myśl jedynie pochodną wtórną od „ja”. Moje istnienie uprzedza w sposób przyczynowy i koniecznościowy moje myślenia: bez „ja istnieję” nie ma „mnie”, a tym bardziej „mojej” myśli o „moim” „ja”<sup>12</sup>.

Istnieć, ponadto, oznacza przeżywać „dramat” w którym istniejący jest jednocześnie „głównym bohaterem, aktorem” i „jedynym bezpośrednio zainteresowanym widzom-świadkiem”. W tym jedynym w swoim rodzaju dramacie – „na żywo” i „w pierwszej osobie” – osobowe życie ludzkie objawia się samo przez się w swojej czystej i niepowtarzalnej konkretności, w osobistym i intymnym przeżywaniu *ad hoc* i *hic et nunc* oraz w bezpośrednim „odbiorze-doświadczeniu” bez jakiegokolwiek pośrednictwa „od wewnątrz”. W dramacie i poprzez dramat myśl filozoficzno-metafizyczna *se saisit elle-même* i określa się konkretnie w re-

---

<sup>10</sup> Tamże, 49.

<sup>11</sup> M. Sánchez SORONDO (a cura di), *La vita. Storia e teoresi*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1998.

<sup>12</sup> D. COMPOSTA, *Intersoggettività e morale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, 73-74.

alnym materiale, w procesie uchwycenia i zrozumienia tego, o czym się mówi (*Etre et Mystère; Le Mystère de l'être*). W tym kontekście można lepiej zrozumieć, dlaczego francuscy egzystencjaliści J. P. Sartre, A. Camus czy G. Marcel wybrali dramat, jako formę literacką najlepiej nadającą się do bezpośredniego uchwycenia dynamizmu rzeczywistości ludzkiej celem „zapuszczenia sondy w żywą tkankę bytu”<sup>13</sup>. Dramat dla Marcela, jako „świat uprzywilejowanego wyrazu” – według T. Terleckiego – jest swoistym rodzajem religijnym lub zbliżonym do religii. Na jego określenie bowiem, francuski myśliciel, używa terminu *mystère* w miejsce *pièce à problème*. W dramacie-misterium Marcel upatruje *création-type*, „odpowiadający w porządku ludzkim aktowi stwarzania świata – *l'acte démiurgique*”<sup>14</sup>. Człowiek przeżywa swój dramat istnienia jako stwórca, który musi wybierać, stwarzać, budować, aby być i stawać się człowiekiem. Życie ludzkie jest więc jednostkowym istnieniem, charakteryzującym się swoją niepowtarzalną treścią i dynamiczną intensywnością, a tym samym, rzeczywistością posiadającą prawdę samą w sobie i będącą dobrem samym w sobie. Prawda o życiu ludzkim jest prawdą o człowieku. Szukać, odkrywać i wybierać prawdę o życiu ludzkim oznacza zbliżać się, odkrywać i respektować człowieka dla niego samego. Egzystencjalny wybór stanowi jednocześnie nieodzowny element i etap dynamicznego procesu rozwoju samego siebie jako człowieka.

Człowiek, jednak nie żyje sam, a tym bardziej nie sam dla siebie. S. Kierkegaard mówił o „samotności tragicznej” lub o „samotności bez wyjścia” ze względu na jej granice boleśnie odczuwane, lecz równocześnie niewidzialne i nieprzekraczalne. Samotność człowieka sartrowskiego jest jeszcze bardziej tragiczna, ponieważ on nie umie się modlić i przede wszystkim nie ma nikogo, do kogo mógłby wznosić swoją modlitwę, a „inny-obcy” stanowi dla niego nieustanne, śmiertelne zagrożenie – *l'enfer c'est les autres*<sup>15</sup>. Samotność nie jest tylko rzeczywistością wspólną, przeżywaną i doświadczaną przez egzystencjalistów. Boleśnie – a obecnie coraz częściej tragicznie – doświadcza samotności również współczesny człowiek żyjący na pustyni wielomilionowych metropolii. „Istnieje tylko jedno cierpienie: być samotnym” – mówi jeden z głównych bohaterów w *Le coeur des autres* G. Marcela<sup>16</sup>. Człowiek z dramatów Marcela pragnie i szuka osobistego kontaktu i porozumienia z innymi. To dążenie kończy się rozmaicie: klęską osobistą lub życiową, pozornym sukcesem lub rzeczywistym zwycięstwem – spotkaniem człowieka, Boga, odkry-

---

<sup>13</sup> T. TERLECKI, *Krytyka personalistyczna. Egzystencjalizm chrześcijański*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1987, 58.

<sup>14</sup> Tamże, 58.

<sup>15</sup> Tamże, 60.

<sup>16</sup> Tamże, 59.

ciem „wspólnoty grzeszników i wspólnoty świętych” (*Chapelle ardente, Le monde cassé*)<sup>17</sup>. Człowiek, by być człowiekiem, potrzebuje człowieka<sup>18</sup>. Mówiąc językiem Marcela, być człowiekiem znaczy być-przez-innych, być-dla-innych i być-z-innymi. „Bycie” człowiekiem wskazuje na pierwotne i stałe ukierunkowanie na „bycie” z innymi, przez i dla innych, jako ontologiczno-egzystencjalny wymóg bycia tym, kim jestem oraz jako etyczno-egzystencjalny imperatyw bycia tym, kim powinienem być. „Istnieć-być” nie jest pustym, abstrakcyjnym pojęciem pozbawionym treści. Istnieć oznacza „być-istnieć tutaj”, żyć w konkretnej sytuacji, wpisanej w ściśle określone wymiary historii (*être-là* Marcela, *dasein* K. Jaspersa). „Istnieć tutaj” przekracza granice kierkegaardowskiej „samotności bez wyjścia” i „samotności tragicznej” Sartre’a, ponieważ człowiek jest obecny w i dzięki istnieniu, przeżywa swoje istnienie i staje się jego świadomym uczestnikiem i twórcą. Najpełniejszą formą „bycia tutaj” w swoim małym, niepowtarzalnym świecie jest „bycie w sytuacji” (*être en situation*). „Bycie w sytuacji” jest jednostkowym życiem aktualnie przeżywanym, doświadczanym i stwarzanym. „Bycie w sytuacji” oznacza zatem bycie ze sobą samym, ze światem i w świecie, który mnie otacza oraz wskazuje, przede wszystkim, na bycie z innymi: *l’être avec* (*l’être c’est l’être avec* i *l’être est communion*, według Marcela, *Mitsein*, według Heideggera), *être-ers* (*l’existence avec autrui*, według E. Mouniera).

## 1. 2. *Le mystère de l’être* – wymiar ontologiczny „bycia człowiekiem”

Marcel mówiąc o sensie i naturze podjętych przez siebie poszukiwań, wyraźnie wskazuje na „wymóg transcendencji”<sup>19</sup>. „Transcendować”, w tym przypadku, nie oznacza jedynie „przekraczać granice” przestrzenne czy czasowe, jak jedynie rozumiał i chciał J. P. Sartre. Analogicznie do tradycyjnej antytezy pomiędzy immanentnym i transcendentnym Marcel proponuje rozróżnienie pomiędzy „przekraczaniem horyzontalnym a przekraczaniem wertykalnym” (również w sensie przewyższania, przewyciężania), jako swoją metodę fenomenologicznego „wchodzenia, schodzenia i ponownego wchodzenia”: „od życia do myśli i od myśli do życia” w celu podjęcia próby wyjaśnienia treściowej zawartości i zakresu określonych relacji istniejących pomiędzy doświadczeniem a życiem<sup>20</sup>. Wymóg transcendencji jawi się istotowo i jest zasadniczo doświadczany

---

<sup>17</sup> Tamże, 60.

<sup>18</sup> Por G. CICHESSE, *I percorsi dell’altro. Antropologia e storia*, Città Nuova Editrice, Roma 1999.

<sup>19</sup> *ME*, 41.

<sup>20</sup> *ME*, 41-43.



jako nie zaspokojenie<sup>21</sup>. „Nie zaspokojenie” uwidacznia się w podwójnie ukierunkowanym dynamizmie, z jednej strony, determinowane brakiem czegoś (pewnej wartości) jest realnie czymś zewnętrznym w stosunku do „ja” (doświadczenie wartości transcendentnej, doświadczenie transcendentne), z drugiej strony, „ja” może to „coś” osiągnąć, zasymilować i w konsekwencji uczynić „moim” (doświadczenie immanentne, samorealizacja w akcie wolnej decyzji). Dwukierunkowa, współzależna i komplementarna dynamika „nie zaspokojenia” zapewnia „ja” nieodzowną wolność działania: „transcendentne jest immanentnym w doświadczeniu”. Doświadczenie transcendencji stanowi fundamentalne odniesienie przeżywane intymnie w i przez „ja” w świetle własnej świadomości<sup>22</sup>. W tym miejscu G. Marcel chciał od razu dopowiedzieć – idąc drogą wytyczoną fenomenologią E. Husserla – że „świadomość jest istotowo świadomością czegoś innego ode mnie”<sup>23</sup>. Wymóg transcendencji, rozumiany w swoim pierwotnym znaczeniu metafizycznym, jako doświadczenie transcendencji, wskazuje na *relacyjność ja*: relacja między *ja* i *ty* (inne „ja”, Bóg jako Najwyższe i Absolutne *TY*) oraz pomiędzy *ja* i *ja* (samoświadomość, samorealizacja). Relacyjność, rzeczywistość, zakłada otwartość z punktu widzenia klasycznej definicji prawdy: *adaequatio rei et intellectus*. Definicja prawdy św. Tomasza z Akwinu uwzględnia – według Marcela – pewien proces poznawczy, który rozpoczyna się ode mnie (podmiot poznający), rozwija się pomiędzy mną a poznawaną rzeczą oraz kończy się powrotem do mnie celem stwierdzenia tego, „co jest” (jakaś rzeczywistość, pewien fakt), a nie konstatacją tego, „co jest prawdziwe” (prawda), na bazie tradycyjnego przeciwieństwa pomiędzy aktywnością (*intellectus*) i biernością (*res*). Rozumowanie (*intellectus*), zatem, ustanawia w stosunku do przedmiotu (*res*) jedynie szczególną relację odpowiedniości-zgodności (*adaequatio*). Istota tej relacji nazwana jest przez Heideggera – w *Dall'essere alla verità* – „appresentazione” („uprzednie zaprezentowanie, przedstawienie się”). „Appresentare” oznacza pozwolenie czy umożliwienie pojawienia się przed nami rzeczy w ten sposób, aby rozumowanie dało się prowadzić przez przedmiot celem przedstawienia się takim, jakim jest, to znaczy, jak przedmiot nam prezentuje się i przedstawia. Warunkiem każdego „uprzedniego zaprezentowania się” jest umożliwienie przedmiotowi jego wynurzenie i pokazanie się w świetle i na otwartej przestrzeni naszego spotkania<sup>24</sup>. Marcel nie tylko cytuje powyższe stwierdzenie Heideggera, lecz uznaje je za swoje. W wymiarze „spotkania” klasyczna opozycja pomiędzy aktywnością i biernością traci swoją rację ist-

---

<sup>21</sup> ME, 43.

<sup>22</sup> ME, 47-49.

<sup>23</sup> ME, 53.

<sup>24</sup> ME, 71-72.

nienia. W tym przypadku, według Marcela, nie chodzi tylko o pewien „obszar” czy „strefę” spotkania, lecz przede wszystkim o jedność w łączności, bycie w łączności i o chęć komunikowania się<sup>25</sup>.

### 1. 1. 1. Człowiek i „jego ciało”

Cytowane powyżej stwierdzenie wskazuje i potwierdza się w pierwszej, doświadczalnie przeżywanej „jedności w łączności” pomiędzy „ciałem” a „człowiekiem”. Fakt, że człowiek ma ciało i przeżywa własną egzystencję w i poprzez ciało, nie może być poddane przez nikogo w wątpliwość. Już na początku naszej refleksji na temat „ciała ludzkiego” powinniśmy – tak jak uczyniliśmy poprzednio mówiąc o „życiu ludzkim” – z wielkim naciskiem zaakcentować fakt, że nie istnieje „ciało ludzkie jako takie”, lecz jedynie „moje ciało”, „ciało Maryi” lub „ciało Tomasza”. Trudności zaczynają się wtedy – stwierdza J. Gevaert – kiedy należy określić bardziej precyzyjnie naturę więzi z własnym ciałem<sup>26</sup>. Propozycje rozwiązania wskazanego problemu są liczne i różnorodne. W historii filozofii do klasycznej należy dualistyczna interpretacja Platona, według którego dusza całkowicie niematerialna, duchowa – jako kwintesencja człowieka – musi, podczas ziemskiego życia, oczyszczać się i uwalniać od ciała materialnego, podlegającego upływowi czasu i zepsuciu. *A propos*, istnieje bardzo interesujące i dobrze udokumentowane studium C. Tresmontant’a ukazujące zakres znaczącego – nieraz zgubnego – wpływu antropologii platońskiej na chrześcijańską myśl filozoficzną i teologiczną<sup>27</sup>. W interpretacji arystotelesowsko-tomistycznej człowiek jest bytem duchowo-materialnym ściśle zjednoczonym (jedność substancjalna duszy-formy i ciała-materii). Kartezjusz, przeciwnie, opowiada się za dualizmem racjonalistycznym z radykalnym podziałem pomiędzy substancją materialną (*res extensa*) i duchową (*res cogitans*), ciałem a świadomością. Rozwiązania w duchu dualistycznym odnajdujemy także w interpretacji mechanistycznej czy atomistycznej (A. Geulinx, N. Malebrache, G. W. Leibniz, W. Wundt). Interpretacja mechanistyczna „udoskonalona” w połowie XX wieku elementami cybernetyki traktuje człowieka, jako względnie niezależny układ samosterujący, z jednej strony analogiczny do urządzeń automatycznych i organizmów biologicznych, z drugiej zaś strony podobny do systemów społeczno-kulturowych (N. Wiener, H. A.

---

<sup>25</sup> *ME*, 78; por. E. SOTTIAUX, *Gabriel Marcel. Philosophe et dramaturge*, Nauwelaerts, Louvain 1956, 29-82 (*La communion ontologique*).

<sup>26</sup> J. GEVAERT, *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Editrice Elle Di Ci, Torino 1992, 49.

<sup>27</sup> Por C. TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Problèmes de la création et de l'anthropologie dès origines à saint Augustin*, Paris 1961.

Simon, H. Greniewski, M. Mazur). W interpretacji materialistycznej, z kolei, wszelkie przejawy duchowo-psychiczne człowieka są przejawami materii (Demokryt, Epikur, P. Gassendi, T. Hobbes, P. H. D. Holbach, J. O. de la Mettrie, J. Locke) lub są interpretowane jako wyraz wyżej zorganizowanej, ewolutywnej materii (H. Spencer, K. Marks, F. Engels, W. I. Lenin, E. B. Tylor, J. G. Frazer).

Historia myśli ludzkiej pokazuje niedwuznacznie w jaki sposób próbowano jednostronnie opowiadać się bądź za unitarną, bądź za dualistyczną interpretacją relacji „człowiek-ciało”. Zwolennicy dualizmu, zafascynowani *spiritum* w *humanum*, wyznawali ideę nieredukowalności bytu-podmiotu duchowego do poziomu organizmu biologicznego. Przeciwnie, twórcy antropologii w interpretacji materialistycznej, biologicznej – zafascynowani *corporum* w *humanum* – postulowali i faktycznie zredukowali „człowieka” do wymiarów rzeczywistości „ciała” i „organizmu”<sup>28</sup>. Daleko posunięty radykalizm w interpretacjach dualistycznych, których twórcy i ich zwolennicy postulują – czy wręcz wskazują – w człowieku na istnienie dwu różnych bytów lub antytetycznych substancji, nie odnajduje wystarczającego poparcia ze strony bezpośredniego i powszechnego doświadczenia. Teza absolutnego dualizmu pozostaje w jasnym kontraście w obliczu ewidentnych faktów tegoż doświadczenia. Odważne – lecz mające mało wspólnego z rzeczywistością – spekulacje antropologiczne Kartezjusza, Malebrancha i Leibniza stanowią surowe ostrzeżenie w tym względzie. Właśnie one dobitnie wskazują, jak wspomniani ludzie, chcąc ratować w jakiś sposób ewidentny fakt, w którym nie ma miejsca na logikę dualizmu, zostali zmuszeni do wypracowania co najmniej dziwnych – żeby nie powiedzieć dziwacznych – teorii w postaci okazjonalizmu czy sztucznie ustalonej harmonii *a priori* (*harmonia praestabilita*).

Doświadczenie, nawet w swym przednaukowym oglądzie i przeżyciu, wykazuje dobitnie, że ciało człowieka jest ciałem „ludzkim” i człowiek przeżywa własną egzystencję „w ciele”, w sposób „cielesny”. Ponadto, każdy z nas ludzi spontanicznie uważa się za jedyny podmiot swoich aktów tak „intelektualnych”, jak i „fizyczno-cielesnych”. Jeśli mogę powiedzieć: ja myślę, ja kocham, ja chcę; mogę jednocześnie mówić: ja jem, ja teraz piszę i słucham muzyki Bacha. Przecież już św. Tomasz powiadał: *Idem*

---

<sup>28</sup> J. GEVAERT, *Il problema dell'uomo*, op. cit., 49-57; T. GOFFY, *Corporeità*, w: *Trattato di etica teologica*, vol.2, Bologna 1981, 335-397; V. MELCHIORRE, *Il corpo*, Brescia 1984; S. Spinsanti, *Il corpo nella cultura contemporanea*, Brescia 1983; R. ZAVALLONI, *Linee di sviluppo nella concezione della „corporeità” umana*, *Antoniano*, 65(1990)2-3, 345-382; C. A. Van PEURSEN, *Le corps-l'ame-l'esprit. Introduction à une anthropologie phénoménologique*, La Haye 1979; F. CHIRPAZ, *Le corps*, Paris 1963; J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, Paris 1945; A. MERCATALI, *Antropologia filosofica*, Roma 1985, 26-36.

*ipse homo est qui percipit se sentire et intelligere*<sup>29</sup>. Świadomość siebie nie jest samą, czystą i absolutnie przejrzystą świadomością. Jawi się ona jako *moja* świadomość towarzysząca *mojej* konkretnej i realnej relacji z osobą lub z rzeczą. Najlepszym tego przykładem jest koniecznościowy związek myśli ludzkiej ze słowem mówionym czy pisanym. Niewątpliwie, myśl nie utożsamia się ze słowem, lecz nie osiągnie ona swego pełnego wymiaru, jasności bez wypowiedzenia się w formie słowa, powiedzielibyśmy, bez swojego wcielenia fonetyczno-gramatycznego, dzięki któremu rozwija się i jednocześnie tworzy nowe słowa i wyrażenia. Bezpośrednie doświadczenie ludzkie nie dostarcza nam zatem argumentów na poparcie tezy o istnieniu duszy-ducha, jako bytu zewnętrznego, obcego, który jedynie czasowo zamieszkuje w powłoce cielesnej. Człowiek nie jest niewinnie lub naiwnie podobny do „kierowcy w samochodzie” czy do „sternika na statku”. Pojedynczy człowiek nie jest parą bytów-istnień-substancji, lecz tylko jednym, niepowtarzalnym i osobowym istnieniem, aktualizującym i realizującym swoją ludzką egzystencję w ciele i poprzez ciało ludzkie. Osobowe istnienie współuczestniczy, realizuje i wyraża się w każdym etapie dynamicznego procesu powstawania i rozwoju ciała ludzkiego. Jedynie ciało ludzkie pozwala nam być człowiekiem, być z innymi i realizować się jako człowiek oraz być w świecie.

Z powyższych konkluzji wynika, że nie mogę mówić w sensie ścisłym: ja „mam” ciało. Gabriel Marcel wykazał dobitnie, że kategoria posiadania nie sprawdza się w swych fundamentalnych założeniach w odniesieniu do ciała ludzkiego. Bezpośrednie doświadczenie nie wskazuje na ciało, jako na rzeczywistość obiektywną, istniejącą „przede” mną lub „obok” mnie, identyfikowaną z innymi organizmami czy przedmiotami. Nie „mam-posiadam” mojego ciała, jak „mam-posiadam” mój dom, samochód, psa czy krawat. Nie mogę pojmować, rozpatrywać i obchodzić się z ciałem tak, jakbym traktował je na równi i na miarę obiektywnego przedmiotu-rzeczy. Nie mogę się go pozbyć lub dowolnie nim dysponować. Moje ciało mogę jedynie obserwować i przeglądać się w nim jak w zwierciadle, uważając je równocześnie za identyczne ze mną: ja patrzę, ja oglądam. Nie jestem w stanie „zdjąć” i „powiesić” „moje ciało” przed sobą, jak czynię codziennie z moim garniturem czy krawatem. Należy raczej powiedzieć: jestem moim ciałem, jestem cielesny. Moje ciało jest przeżywane „od wewnątrz” tak, jak ja przeżywam sam siebie. W słowie, w spojrzeniu, w działaniu ja jestem osobiście obecny jako aktywny podmiot-sprawca: nie jest ręka – na przykład – która bierze przedmiot, lecz ja biorę; nie jest oko, które widzi, lecz ja widzę. Oczywiście moje ciało należy do świata organicznego istot żyjących i tym samym podlega nieubłagalnym prawom biologiczno-zoologicznym, ale jest to tylko cząstkowe zbliżanie się i ujmowanie niepowtarzalnej

---

<sup>29</sup> S.Th., I, q.76, a.1.

rzeczywistości ludzkiego ciała. „Moje ciało” nie jest jedynie pewnym organizmem, które żyje niezależnie od mojego rozumnego i wolnego ja: to ja właśnie żyję, czuję, mówię, cierpię. Dla G. Marcela nie istnieje rozróżnienie pomiędzy „moim ciałem” i „moim ja”. Bezpośrednie i powszechne doświadczenie własnej egzystencji – zwane przez Marcela „refleksją pierwszego stopnia”, „refleksją pierwszą lub bezpośrednią” – jak również doświadczenie ontologicznej jedności i realnego, obiektywnego uczestnictwa „w moim ciele” („refleksja drugiego stopnia” lub „obiektywna i ontologiczna relacja” w formie „uczestnictwa” i „jedności w łączności”) potwierdzają fakt, że to „właśnie ciało” jest i nie może być niczym innym, jak tylko „moim ciałem”. Obydwie refleksje wskazują na pierwotną, egzystencjalną i istotową nierozdzielność pomiędzy *moim „ja”* i *moim „ciałem”*. W tym przypadku rodzi się podstawowy problem dotyczący pojęcia „mieć, posiadać”: ja nie mam „ciała” w sensie posiadania „czegoś”, np. domu, samochodu, lecz „jestem cielesny”. „Ja” – w niewłaściwym sensie rozumiane jako „posiadacz ciała” – nie może być nigdy zredukowane ani do jakiegoś *ja* wyidealizowanego, „całkowicie duchowego”, ani do „jakiegoś *ja* całkowicie zmateralizowanego”<sup>30</sup>. Jedność *sui generis*, która stanowi „moje ciało”, jako „ja” i „moje ciało”, jest jednością doskonałą i współzależną egzystencjalnie. Mówić „moje ciało” oznacza negować całkowicie kartezjański dualizm i interpretację paralelizmu „duszy obok ciała” w człowieku w wydaniu B. Spinozy, W. Wundta. Nie mogę również ujmować „mojego ciała” na zasadzie „instrumentu” czy „środka”, dzięki któremu mogę działać w świecie, będąc „w nim włożony, umieszczony”, jak chciał między innymi Platon. Ja nie posługuję się moim ciałem, lecz przeciwnie „ja jestem moim ciałem”<sup>31</sup>. Ponadto, mówienie „ja jestem moim ciałem” jest poprawnym i uzasadnionym stwierdzeniem jedynie wtedy, kiedy rozpoznaję moje ciało nie jako „coś” obiektywnego istniejącego „poza” lub „obok” mnie, lecz jako pełną, istniejącą i działającą jedność („ciało-podmiot-człowiek”). Według Marcela, „pomiędzy” „mną” i „moim ciałem” istnieje ściśle określony rodzaj nierozdzielnych „relacji”, które nie można zobiektywizować. Ja mogę, w rzeczywistości, identyfikować się z moim ciałem, ponieważ jedynie w moim ciele i poprzez moje ciało *ja* rozwijam się i realizuję się jako człowiek-osoba<sup>32</sup>. Wypowiadając się na ten temat, Marcel woli mówić o *wcieleniu*, *ucieleśnieniu* (*incarnation*), ponieważ wspomniany termin wskazuje „sytuację”, „umiejscowienie” czy „stan” pewnego bytu-istnienia związanego w sposób zasadniczy i fundamentalny – a nie przypadłościowy – ze „swoim ciałem”<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> ME, 96-97.

<sup>31</sup> ME, 99.

<sup>32</sup> J. GEVAERT, *Il problema dell'uomo*, op. cit., 49-57.

<sup>33</sup> ME, 100; por G. MARCEL, *Homo Viator*, Aubier, Paris 1945, 97 [HV]; DH, 70.

### 1. 1. 2. Człowiek i „jego życie”

W celu ustalenia tego, co posiada specyficznego „moje ciało”, jako „moje”, należy – według Marcela – przeanalizować problem postrzegania i odczuwania zmysłami. „Wrażliwość (zmysłowa) jest nierozłącznie związana z faktem, że to ciało jest moim ciałem, a nie jakimś ciałem wśród wielu innych”<sup>34</sup>. Chcąc zrozumieć naturę wrażliwości zmysłowej należy mówić o pewnym rodzaju komunikacji pomiędzy dwoma centrami: jedno, które emituje wiadomość i drugie, które rejestruje, przetwarza i tłumaczy wysłaną wiadomość, zwane przez Marcela odczuciem czy wrażeniem zmysłowym (*sensation*). Odczucie zmysłowe jest wrażeniem bezpośrednim i nierozdzielnym od mojego ciała. Jego treść *hic et nunc* odczuwana i przeżywana stanowi egzystencjalną bezpośredniość, to znaczy rzeczywistość, którą ja jestem i tworzę rzeczywiście. W tym przypadku nie chodzi bowiem o pewną zawartość myśli dedukcyjnej czy rekonstrukcyjnej, ale o uczestnictwo zaangażowane („zanurzone w”, „wtopione w”) w oparciu o własne istnienie wrażenia, które wskazuje na zdolność wchłaniania w siebie w dynamicznym akcie przyjęcia, zwanym przez Marcela „zdolnością odpowiadania”. Wspomniana zdolność komunikacji nie jest niczym innym jak współuczestnictwem w misterium życia, na zasadzie kontemplacji, które stanowi – według Marcela – jedynie właściwą postawę „ja” względem swojego istnienia.

Współuczestnictwo w kontemplacji ze strony „ja” przekracza niewspółmiernie granice odczucia czy wrażliwości zmysłowej. Kontemplacja nie wyczerpuje się w oglądaniu z zewnątrz, lecz jest aktem intelektualnego poszukiwania, które dąży do poznania przedmiotu w swojej pełni i jedności celem przyjęcia go takim, jakim się przedstawia. Kontemplować – wyjaśnia Marcel – znaczy „zebrać się w obecności, skupić się na obecności” czegoś lub kogoś do tego stopnia, aby rzeczywistość, którą się przyjmuje stała się częścią przyjęcia samego w sobie<sup>35</sup>. „Skupienie się” nie znaczy wyizolować się, zrezygnować z czegoś czy porzucić cokolwiek. „Przyjęcie jest przede wszystkim aktem zwracania się ‘ku’, nie porzucając nic w zamian”<sup>36</sup>. Zwrócenie się „ku” oznacza więc „ponowne wejście w siebie” w celu przeanalizowania sytuacji z innej perspektywy (akt kreatywny), aby „wyjść z siebie” wewnątrznie ubogaconym, przemienionym. „Przyjęcie” na poziomie ontologicznym stanowi bezpośrednio wyjaśnienie relacji (więzi) pomiędzy mną a moim życiem. Mówiąc inaczej, chodzi o „bycie w sytuacji”<sup>37</sup>. „Bycie w sytu-

---

<sup>34</sup> ME, 103; por G. MARCEL, *Giornale metafisico (1915-1923)*, Abete, Roma 1966, 219-226 [GM]; *Esistenza ed oggettività*, w: *Giornale metafisico. Esistenza e oggettività*, Abete, Roma 1980, 213-219.

<sup>35</sup> ME, 122.

<sup>36</sup> ME, 122.

<sup>37</sup> ME, 126.

acji" i „bycie w drodze" (bycie pielgrzymem, *homo viator*) stanowią – według Marcela – dwa nierozdzielne a zarazem komplementarne wymiary naszej ludzkiej egzystencji<sup>38</sup>. W pierwszym przypadku chodzi o relację pomiędzy „ja" i tym wszystkim, co mnie otacza (*moja* aktualnie przeżywana egzystencja, *moja* sytuacja w której się znajduję, *moje* konkretne doświadczenie)<sup>39</sup>. Można mówić o *moich* okolicznościach życia tylko w relacji do rozumnej i wolnej aktywności ze strony „ja", ponieważ dane okoliczności nie posiadają żadnej władzy nade mną<sup>40</sup>. Ale Marcel nie zatrzymuje się na poziomie refleksji pierwszego stopnia, to znaczy, refleksji nad bezpośrednim istnieniem rzeczywistości w świetle kategorii „widzenia" i „posiadania", gdzie istnieje jedynie świat neutralny, aseptyczny i nieosobowy. W refleksji drugiego stopnia, dotyczącej poznania filozoficzno-ontologicznego, Marcel „odzyskuje" bezpośrednio istnienia celem ponownego ustalenia jedności pomiędzy *moją* sytuacją w której żyję a rzeczywistością bycia-istnienia *ja* oraz pomiędzy „*ja* myślącym" a rzeczywistością o której myślę, ustanawiając w ten sposób, relację współuczestnictwa ontologicznego: łączności z sobą samym, z innymi i ze światem<sup>41</sup>. Wyróżnienie „refleksji pierwszego i drugiego stopnia" nie odzwierciedla jedynie różnicy sposobu poznania-rozumienia rzeczywistości, lecz przede wszystkim wskazuje na różnorodność współuczestnictwa w tejże rzeczywistości: od uczestnictwa przedświadomego do uczestnictwa obiektywnego („zanurzenie się w", „współuczestnictwo ukryte"), następnie od „współuczestnictwa ukrytego" do współuczestnictwa ontologicznego, zwanego „uczestnictwem jawnym" lub „wspólnotą ontologiczną"<sup>42</sup>. Trzem poziomom uczestnictwa – istnienie przed-uświadomione (ja istnieję), obiektywne posiadanie (ja mam) i bycie-istnienie ontologiczne (ja jestem) – odpowiadają trzy wymiary poznania intelektualnego: bezpośrednio odbieranie-odczuwanie egzystencji (ja czuję), zdolność abstrakcji (ja myślę) i „wiary" (ja wierzę)<sup>43</sup>.

Jeśli dana okoliczność w której żyję – i którą egzystencjalnie odczuwam-przeżywam -prezentuje pewną wartość pozytywną, to tym samym znaczy to, że przyczynia się ona do twórczego rozwoju „ja" w intymności przyjęcia-uczestnictwa na poziomie ontologicznym (istnienia). Proces stwórczy „ja" realizuje się w wyniku podejmowania decyzji ze strony „ja"

<sup>38</sup> ME, 128; por. S. PLOURDE, *Gabriel Marcel. Philosophe et témoin de l'espérance*, Les Presses de l'Université du Québec, Montréal 1975, 129-223 (*L'Être en marche*).

<sup>39</sup> G. MARCEL, *Les Hommes contre l'Humain*, Fayard, Paris 1968, 7 [HCH].

<sup>40</sup> ME, 128-130.

<sup>41</sup> EA, 166, 171, MEI, 97-98, 108, 130-131; HCH, 198.

<sup>42</sup> ME, 78-101, 102-120; J. DELHOMME, *Témoignage et dialectique*, in: Aa. Vv., *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*, Plon, Paris 1947, 117-201.

<sup>43</sup> R. TROISFONTAINES, *De l'Existence à l'Être. La philosophie de Gabriel Marcel*, I-II vol., Nauwelaerts, Louvain-Paris 1968, 206; M. COZZOLI, *L'uomo in cammino verso*, op. cit., 32-35.

w stosunku do swojego życia („bycia w sytuacji”). „Ja” powinno zatem przeżywać swoje życie (żyć), które „nosi w sobie”, aby *być* rzeczywiście i prawdziwie tym, kim jest w imię swojego powołania. Powołanie nie jest „narzucone”, „nałożone” czy „wymuszone” na „ja” koniecznością faktów lub „nieuchronnością losu”, lecz jest wezwaniem do realizacji samego siebie<sup>44</sup>. „Ja jestem” – w sensie „ja wiem kim jestem” i „wiem kim mogę i powinien być” – stanowi wezwanie do samorealizacji („ja w drodze do pełni prawdy o sobie”<sup>45</sup>). Stwierdzenie Marcela jest bardzo klarowne: wolność i kreatywność wyrażają najbardziej charakterystyczne elementy „godności osoby ludzkiej” oraz stanowią fundament moralności.

### 1. 3. Od „istnienia” do „bycia człowiekiem”

„Istnienie jest oczekiwaniem, które się spełnia i to dzieło spełniania jest doświadczeniem istnienia”<sup>46</sup>. Odkrycie ontologicznego powołania człowieka do „bycia-w-drodze” łączy się organicznie – według Marcela – z osobową świadomością, etycznie ukierunkowaną i zaangażowaną<sup>47</sup>. Wymóg ontologiczny bycia człowiekiem jest zawsze u Marcela imperatywem etycznym bycia „bardziej” czy „więcej” człowiekiem-osobą. Wymiar etyczny bycia człowiekiem-osobą ufundowany i ukierunkowany wymiarem ontologicznym bycia człowiekiem-osobą – w sensie drogi wzrostu, dojrzewania i samorealizacji – nie może dokonywać się jak tylko we „wspólnocie otwartej”<sup>48</sup>. „Ja” tworzy się z innymi i poprzez inne „ja” i „my”. Między-podmiotowość, bowiem, stanowi fundament i początek refleksji filozoficznej G. Marcela oraz jego ontologii<sup>49</sup>.

Chcąc właściwie zrozumieć fundamentalne znaczenie i miejsce interpodmiotowości w ontologii egzystencjalnej G. Marcela należy nam określić i zakwalifikować kategorię podmiotowości. Podmiotowość polaryzuje się wokół bycia człowiekiem-osobą. W swojej ontologii egzystencjalnej francuski myśliciel nie szuka „przedmiotów” oraz ich intelektualnego poznania, lecz przeciwnie, zajmuje się tym, co „dzieje się” bezpośrednio w kręgu naszej osobistej egzystencji historycznej. Marcela interesuje jedynie „obecność” rzeczywistości należących i tworzących moją eg-

---

<sup>44</sup> ME, 128-131.

<sup>45</sup> ME, 234.

<sup>46</sup> ME, 235.

<sup>47</sup> EA, 26; M. COZZOLI, *L'uomo in cammino verso*, op. cit., 268-271.

<sup>48</sup> EA, 123.

<sup>49</sup> ME, 209, 248; UP, 57; cfr D. COMPOSTA, *Intersoggettività e morale*, op. cit., 76-83; M. COZZOLI, *L'uomo in cammino verso*, op. cit., 280-282; D. A. JOSEPH, *Self Realization and Intersubjectivity in Gabriel Marcel* (A Doctoral Dissertation), Pontifical Urban University, Roma 1988, 128-158, 159-199.



zystencję: *moje* odczucie-wrażenie, *moje* ciało i *moje* istnienie-bycie. Wrażenie jest bezpośrednim, egzystencjalnie odczuwanym i osobiście przeżywanym współuczestnictwem, w którym jako „przedmiot poznany” przez mnie, staje się już „moim”, a w konsekwencji, traci swoją obiektywną zewnętrzną w stosunku do „mnie”: „moje mieć” jest już „moim być”. „Moje bycie” przeżywane w konkretnym wrażeniu jest ponownie poznawane poprzez „moje ciało”. Bezpośrednia egzystencja mojego bycia związana jest bowiem ściśle z wrażeniem, a przez mediację wrażenia ze światem. Współuczestnictwo w świecie – zwane przez Marcela „zaangażowaniem” (*engagement*) – wyraża się w „wierze” i w refleksji. „Wierzyć” stanowi całkowite zaangażowanie się w bycie-istnienie na zasadzie aktualnego przeżywania konkretnego życia w ściśle określonej sytuacji, jako faktu wewnętrznego w stosunku do mojej wolności. Przeciwnie, refleksyjne myślenie stanowi spekulacyjną obiektywizację, abstrakcję i niezdeterminowanie. „Wiara”, ponadto, jest twórczą wolnością osoby<sup>50</sup>. Nie wystarczy zatem twierdzić, że „osoba jest podmiotem” – według Marcela – ona jest przede wszystkim wolna. Osoba jest wolnością. Wolność, oczywiście, indywidualizuje i wyróżnia osobę od innych. Wolność jest osobowa i dlatego tylko osoba wolna może podjąć („zrodzić”) personalną (odpowiedzialną) decyzję. Decyzja nie jest niczym innym jak tylko aktem wyboru poprzez który osoba angażuje, projektuje i dookreśla samą siebie, czyli tworzy samą siebie jako osobę. Bycie człowiekiem suponuje dynamizm ludzkiego działania w sensie stałej transcendencji siebie, samorealizacji i tworzenie samego siebie. „Stwarzanie samego siebie” stanowi zatem ponowne odzyskiwanie i wydobywanie tego, co już jest w wymiarze ontologicznym, w jego dynamicznym aspekcie „stawania się człowiekiem” (*être plus*, „być bardziej”, „być więcej”). Moja wolność, jako stały proces wolnych wyborów<sup>51</sup>, stanowi fundamentalne wezwanie do spełniania się w różnorodnych sytuacjach-wyborach (*l'engagement*), które wykreślają moje ontologiczno-egzystencjalne „bycia w drodze”: *homo viator*. Działanie ze swej strony dynamizuje się w wolnej i koherentnej aktualizacji prawdy „bycia człowiekiem-osobą”. „Bycie” i „działanie” nie są więc dwiema aktywnościami autonomicznymi, graniczącymi w tym samym „wcielonym istnieniu”, lecz dwiema dynamicznymi rzeczywistościami, które implikują i przenikają się wzajemnie. Rzeczywiście, w ontologii egzystencjalnej Marcela, nie można mówić o ontologii etycznie neutralnej (jak np. o „ontologii bez etyki” u Heideggera) lub też nie znajduje się w niej etyka ontologicznie niezależna (np. Lévinasa „etyka bez onto-

---

<sup>50</sup> *MEI*, 137-140; *ME*, 102-120, 216-226; D. COMPOSTA, *Intersoggettività e morale*, op. cit., 68-74.

<sup>51</sup> G. MARCEL, *Du Refus à l'invocation*, Gallimard 1940, 73.

logii<sup>52</sup>). Ontologia i etyka przenikają się wzajemnie, pozostając w organicznej i istotowej zależności. Ontologia w ujęciu Marcela jest równocześnie etyką i *vice versa* etyka jest ontologią<sup>53</sup>.

Egzystencjalna ontologia etyczna – mająca szczególne znaczenie w myśli filozoficznej G. Marcela – nie tylko wyraża się w jego etyce ontologicznej, lecz również wykreśla wymiar etyczny jego antropologii. Integralny rozwój człowieka (wymiar ontologiczny) stanowi samorealizację człowieka, jako osoby, poprzez i w wyniku działalności moralnej (wymiar etyczny). Intensyfikacja ontologiczna w „byciu człowiekiem” wyraża się w procesie personifikacji: transcendencji siebie i spełniania się jako osoby. „Ja” jest i staje się osobą w miarę rozumnego i wolnego zaangażowania się w proces ontologiczno-moralnego wzrostu od „ja istnieję” do „ja jestem”. Świadomość poznająca (filozoficzna) „bycia w sytuacji” jest zawsze u Marcela świadomością etyczną. Innymi słowy, *logos* – według P. Prini – jest *ethosem*<sup>54</sup>. W tym konkretnym przypadku, chodzi o dialektyczne połączenie oraz współzależność zdolności intelektualnych i woli-tywnych, procesu poznania (*logos*) i działania (*ethos*), poznanej prawdy i uaktywnionej wolności<sup>55</sup>. Stałe rozpoznawanie wymiaru ontologicznego własnego istnienia – jako „bycia człowiekiem” i „bycia bardziej człowiekiem” – znaczy podejmować takie działania moralne, które będą stanowiły samorealizację człowieka jako osoby. W ten sposób wymiar ontologiczny ukierunkowuje, wyraża się i jest realizowany w wymiarze etycznym bycia człowiekiem-osobą. Świadomość poznająca jest równocześnie – według Marcela – bezpośrednią świadomością moralną zobowiązującą człowieka do działań realizujących ontologiczną jedność osoby.

Dla Marcela nie istnieje pojęcie wolności w sensie zdolności absolutnej (wolność jako wartość sama w sobie), bez jakiegokolwiek motywacji i odniesień („wolność dla wolności”) czy jako zwykła zdolność wyboru (J. P. Sartre, A. Camus). Tym bardziej nie istnieje dla niego moralność autonomiczna, oderwana od wymiaru ontologicznego, a tym samym bazująca na czystym i abstrakcyjnym racjonalizmie. W tym kontekście należy wspomnieć o marcelowskiej krytyce kantowskiej moralności autonomicznej<sup>56</sup>. Marcel zdecydowanie sprzeciwia się „moralności- powinności” oraz „moralności racjonalnej” tworzonej jedynie w oparciu o *cogito-ratio* wska-

---

<sup>52</sup> Obydwa wyrażenia zaczerpnięte od: Paul Ricoeur e Gabriel Marcel, *Per un'etica dell'alterità. Sei colloqui* (a cura di Franco Riva), Edizioni Lavoro, Roma 1998, 133. (*Je n'ai jamais pensé à écrire une éthique* – mówi G. Marcel w wywiadzie z Pierre Boutang – *pour cette simple raison que je me suis toujours senti éloigné du formalisme*, w: P. BOUTANG, *Gabriel Marcel*, J. M. Place, Paris 1977, 93).

<sup>53</sup> M. COZZOLI, *L'uomo in cammino verso*, op. cit., 267-271.

<sup>54</sup> P. PRINI, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, Studium, Roma 1968, 81.

<sup>55</sup> M. COZZOLI, *L'uomo in cammino verso*, op. cit., 270.

<sup>56</sup> *GM*, 101-107.

zując na ich daleko idącą jednostronność: legalizm oraz subiektywizm czy relatywizm etyczny.

#### 1. 4. Od „bycia człowiekiem” do „bycia osobą”

Niepowtarzalny charakter egzystencjalny, podmiotowy i relacyjny „bycia człowiekiem” sprawiają, że jedynie człowiek jest określany specyficznym terminem „osoba”. Osoba jest całkowitą i niepowtarzalną pełnością człowieka. Proces urzeczawiania aktywności ludzkich ze strony „techniki”, jako pragmatyczny rezultat rozwoju specjalizacji na polu biomedycyny, nie stanowi jedynie urzeczowienie działania ludzkiego w postaci tzw. „interwencji biomedycznych i biotechnologicznych”, które w rzeczywistości są odpowiedzialnymi (wolnymi i rozumnymi) czynami lekarzy czy naukowców, lecz jest przede wszystkim próbą fragmentaryzacji, podziału i urzeczowienia człowieka w jego najgłębszej jedności i identyczności jako osoby. Spisy treści książek i podręczników z zakresu bioetyki stanowią widome znaki wspomnianego podziału i urzeczowienia człowieka jako osoby. Skrajne przypadki „podziału człowieka” odnajdujemy w działach H. T. Engelhardta, który wprowadza radykalne różnienie pomiędzy „osobami w sensie ścisłym” („istoty samoświadome”, rozumne i wolne, zdolne do wyboru moralnego czy posiadające minimalną zdolność wyboru moralnego) a „biologicznym życiem ludzkim” (embriony ludzkie, nowonarodzeni, ludzie z ciężkim upośledzeniem umysłowym lub żyjące w trwałym stanie wegetatywnym)<sup>57</sup>. W tym konkretnym kontekście wydaje się dzisiaj nieodzownym refleksja nad osobą. Innymi słowy, powinniśmy odpowiedzieć na dwa podstawowe pytania: „kim jest osoba?” oraz „jaką, samą w sobie, przedstawia wartość?” Etymologia słowa „osoba” wskazuje nam kierunek odpowiedzi. Słowo łacińskie *persona* stanowi tłumaczenie greckiego terminu *prosôpon* (twarz, oblicze), które służyło bądź do opisu twarzy ludzkiej w swoim konkretnym, fizycznym wyrazie, bądź *maskę*, którą wkładał i używał aktor podczas przedstawienia lub *rolę*, którą z sobą reprezentowała<sup>58</sup>. Twarz, rzeczywiście, uzewnętrznia osobę w sposób najbardziej bezpośredni. Twarz, zawsze jednostkowa i unikalna, wyraża niepowtarzalny wymiar osobowości człowieka oraz jego tajemnicę bycia celem samym w sobie<sup>59</sup>. Termin „osoba”, który odsyła nas do znaczenia wyrazu *twarzy*, wskazuje na

---

<sup>57</sup> H. T. ENGELHARDT, *Bioetica: i limiti della legislazione*, Biblioteca della Libertà 125/1994, 85-107; *The Foundations of Bioethics*, Oxford 1986, 105.

<sup>58</sup> J. M. TRIGEAUD, *La personne ou la justice au double visage*, Studio Editoriale di Cultura, Genes 1990, 50; R. ANDORNO, *La bioéthique et la dignité de la personne*, Presses Universitaires de France, Paris 1997, 34.

<sup>59</sup> E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990, 64, 299; *Etica e infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, Città Nuova Editrice, Roma 1984, 100-101; G. CICHESE, *I percorsi dell'altro. Antropologia e storia*, Città Nuova Editrice, Roma 1999, 207-223.

istnienie „bycia samym w sobie”, które mocą tego faktu nie może i nie jest zdolne należeć do kogokolwiek innego, w sensie zwykłego przedmiotu do posiadania. Autoposiadanie powinno być rozumiane w sensie ontologicznego, pełnego i całkowitego posiadania siebie samego. „Bycie człowiekiem-osobą” nie jest wewnętrznie podzielne samo w sobie w ten sposób, aby być „przedmiotem prawa” i „podmiotem prawa”. Niniejszy podział powoduje zniszczenie istotowej, wewnętrznej jedności. Osoba na mocy jednostkowego, niepowtarzalnego istnienia i obdarzona unikalną intensywnością treści tegoż istnienia posiada wewnętrzną godność samą w sobie. Godność osoby stanowi wymiar ontologiczny w sensie rzeczywistości nie dającej się oddzielić od „bycia człowiekiem”. Wymiar antropologiczno-osobowy „bycia człowiekiem” już jest dobrem-wartością samą w sobie i wyraża się w wartościach. Człowiek jest wartością, ponieważ jest i wciąż staje się osobą (M. Scheler, W. Windelband, N. Hartmann). Człowiek – jedność nie dająca się oddzielić od swoich fenomenów czysto ludzkich (religia, sztuka, kultura, język, praca, społeczność, cielesność) – jawi się zawsze jako człowiek-osoba i w ten sposób wszystkie wartości swoiście ludzkie są zjednoczone w człowieku-osobie. Bycie człowiekiem wykreśla pierwotną, organicznie związaną i niezbywalną wartość godności ludzkiej. Identyczna wartość-godność osoby ludzkiej przysługuje wszystkim ludziom i każdemu człowiekowi w swej dynamicznej jedności na każdym etapie i w każdej formie procesu rozwoju własnych potencjalności. Godność człowieka jako osoby obejmuje swoim aksjologicznym zakresem wszystkie formy, etapy czy stany bycia-stawania się człowiekiem-osobą. Innymi słowy, każdy „etap” i każda „forma” dynamiczno-ewolucyjnego procesu rozwoju i dojrzewania człowieka-osoby uczestniczy w aksjologicznej godności osoby ludzkiej. Aktualizacja „bycia” i „stawania się” człowiekiem-osobą dokonuje się w żmudnym procesie przechodzenia od pierwotnego, egzystencjalnego faktu – jeszcze całkowicie nie uświadomionego – „bycia człowiekiem” do świadomego posiadania siebie w pełni osoby, jako wartości i celu samego w sobie (*l'homme personnel, le métier d'homme*). „Bycie” i „stawanie się” człowiekiem-osobą potwierdza się w aktualizacji siebie samego. A zatem, wymóg ontologiczny bycia i stawania się człowiekiem-osobą (*indicatif ontologique*) wskazuje kierunek, zakres i cel działania moralnego. Być człowiekiem znaczy stawać się człowiekiem-osobą. Co więcej, wymóg ontologiczny bycia człowiekiem jest dla Marcela imperatywem etycznym (*imperatif éthique*) bycia-stawania się człowiekiem-osobą. Intensyfikacja ontologiczna „bycia człowiekiem” (*essere-etre*) jest realizacją etyczną osoby<sup>60</sup>. Samorealizacja człowieka-osoby w wymiarze etycznym potwierdza, uaktywnia i aktualizuje wymiar ontologiczny bycia człowiekiem-osobą.

---

<sup>60</sup> M. COZZOLI, *L'uomo in cammino verso... L'attesa e la speranza in Gabriel Marcel*, Editor Abete, Roma 1979, 267-302.

Dynamiczna, egzystencjalna i komplementarna dialektyka bycia-stawania się człowiekiem-osobą w wymiarach ontologicznym i etycznym pozwala uniknąć doktrynalnej kontaminacji ze strony skrajnych tendencji: absolutnego subiektywizmu (osoba rozumiana jedynie jako czysty podmiot, *cogito*, świadomość) i absolutnego obiektywizmu (osoba ujmowana jedynie jako „substancja”, widziana i opisywana w statycznym kadrze abstrakcyjnego pojęcia i języka metafizycznego)<sup>61</sup>. Wspomniana dialektyka ontologiczno-etyczna wskazuje właściwe i autentyczne miejsce aktualizacji osoby, w sensie niepowtarzalnego *individuum* (*in-dividuum* – niepodzielne, zjednoczone i komplementarne samo w sobie) ze swoją historią, to znaczy, w relacji z innymi i ze światem, które jedynie człowiek-osoba może i jest w stanie zrealizować, uaktywniając swoje wrodzone zdolności celem spełniania się jako osoba.

W wyżej wskazanej optyce interwencje biomedyczne nie stanowią „jedynie” ingerencji w „ciało”, „embrion” czy „płód”, lecz zawsze „dotykają” całego człowieka ingerując w jego niepowtarzalny, jednostkowy i osobowy proces rodzenia się, rozwoju i dojrzewania. Interwencja biomedyczna czy biotechnologiczna stanowi ingerencję w bycie-stawanie się człowiekiem-osobą.

### **Zakończenie**

Współczesne nam czasy charakteryzują się wzrostem zainteresowania problemami natury społecznej, politycznej czy moralnej, w centrum których niewątpliwie znajduje się prawie zawsze osoba ludzka. Obok nauk ujmujących „człowieka” aspektowo, fragmentarycznie (np. anatomia, etnologia, fizjologia, psychologia czy socjologia) pojawiają się liczne próby stworzenia o nim wiedzy uniwersalnej i dogłębnie odpowiadającej na podstawowe pytanie: kim jest człowiek i jaka jest jego natura? Możliwie najpełniejszy obraz człowieka okazuje się nieodzowny dla dyscyplin praktycznych, szczególnie dla teologii moralnej, etyki filozoficznej, pedagogiki, polityki czy medycyny. W niniejszym kontekście merytorycznie trafna i metodologicznie poprawna koncepcja filozofii człowieka staje się problemem ogromnie ważnym, a zarazem niezmiernie trudnym do rozwiązania, ponieważ wraz ze wzrostem liczby nauk o człowieku i ogromnym ich postępem – w kierunku bardzo wąskich super-specjalizacji – nie idzie w parze całościowa, powiedzielibyśmy – używając bardzo modnego dziś terminu – „globalna” i klarowna wizja człowieka.

---

<sup>61</sup> Por P. GIUSTINIANI, *Quale progetto di persona per una bioetica oggi?*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1998, 61-70.

Prezentowane w niniejszym artykule zagadnienia były próbą ukazania – na tle szkicowego przedstawienia rozmaitych ujęć antropologii – koncepcji człowieka w ramach filozofii i ontologii personalistyczno-egzystencjalnej. Człowiek bowiem jawi się jako fenomen niezwykły (*Człowiek – to brzmi dumnie*, M. Gorki), tajemniczy (*Człowiek, istota nieznana*, A. Carrel) i uprzywilejowany (*Ja – człowiek*, M. A. Krapiec) tak, co do sposobu zachowania się, jak i centralnej pozycji w świecie. Dlatego wszelkie „antropologie”, pojęte jako, na przykład, teoria metod nauk szczegółowych o człowieku, syntetyczno-uogólniająca nadbudowa na bazie wiedzy porównawczej o człowieku lub multi-naukowa teoria człowieka, nie wykrócą istotnie poza wyniki nauk szczegółowych o człowieku, a tym samym nie doprowadzą do pierwotnie ufundowanego i uprawomocnionego rozwiązania tajemnicy fenomenu człowieka jako człowieka-osoby. Jego wyjątkowa i niepowtarzalna natura, egzystencja i pozycja w mikro i makro kosmosie wymagają pogłębionej refleksji filozoficznej. Jedynie antropologia filozoficzna – jako odrębny dział filozofii (filozofia człowieka), w oparciu o całościowe, intelektualne ujęcie fenomenu, któremu na imię *człowiek* (refleksja filozoficzna) – może odkryć i wykreślić w miarę adekwatny (całościowy, rzeczywisty i prawdziwy) obraz człowieka, ponieważ zawiera refleksję „dotyczącą istoty, natury człowieka, jego roli i powołania, sensu jego istnienia i działania, stosunku do wytworów własnych działań, do społeczeństwa, do dziejów”<sup>62</sup>. Odkryć i wykreślić w miarę adekwatny obraz człowieka znaczy widzieć wszystkie jego ludzkie manifestacje w wymiarze ontologicznym i wskazać ostateczne racje w ontycznej strukturze bycia człowiekiem: transcendencja świata przyrody i otwarcie się na Transcendencję<sup>63</sup>.

*Bioetyka* jest dzisiaj bardzo modnym tematem; *antropologia filozoficzna* o wiele mniej. Tymczasem nie może istnieć autentyczna teoria etyczna bez „właściwej” – czyli adekwatnej – wizji człowieka (*anthropos*). Moralność sponuje antropologię, a nie *vice versa*, „pewien”, „bliżej nieokreślony” *anthropos* dla skonstruowanej *a priori* „teorii” moralności. Wiemy dobrze, że istnieją takie teorie bioetyczne („bioetyki”), jakie są przyjmowane i „wyznawane” teorie etyczne („etyki”), które w następstwie chronologiczno-doktrynalnym wywodzą się i bazują na różnych koncepcjach antropologicznych. Współczesne odkrycia i rozwój techno-nauki w swych

---

<sup>62</sup> A. PODSIAD, Z. WIĘCKOWSKI, *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983, 19-20.

<sup>63</sup> Por. Ks. S. KAMIŃSKI, *Z metafizyki człowieka*, w: O. M. A. KRAPIEC, OP, *Ja – człowiek*, Lublin 1986, 425-439; Ks. S. KAMIŃSKI, *Antropologia filozoficzna a inne działy poznania*, w: AA. VV., *O Bogu i człowieku*, T.I, Warszawa 1968, 149-164; tenże, *O koncepcjach filozofii człowieka*, ZN KUL, 13/1970/4, 9-19; O. M. A. KRAPIEC, OP, *Idee przewodnie we współczesnej filozofii człowieka*, ZN KUL, 13/1970/4, 21-33.

daleko posuniętych ingerencjach w dynamiczny proces powstawania i rozwoju życia ludzkiego wymagają ścisłej współpracy pomiędzy „antropologią” a „bioetyką”<sup>64</sup>.

### **A person and bioethics. What is the conception of man and human lifetime in bioethics?**

#### SUMMARY

The present article proposes an approach to bioethical reflection in terms of a reading and interpretation of personalist philosophy. Therefore particular attention is given to the theoretical perspectives and practical indications which are relative to human life, the human body, and the person understood as a process in the ever-open task of achievement and development: therefore, from an ethical perspective. Through a direct reading of the texts of G. Marcel and E. Mounier, as well as the critical literature relevant to them, the author has posed the question of indicating the perspectives and dynamics which are a concrete part of the project of the French personalists in the elaboration and construction of a new humanism through the process of personalization of the human being and his/her world (cultural ethics).

---

<sup>64</sup> F. BELLINO, *Trattato di bioetica*, Levante Editori, Bari 1992, 7.