

## W dialogu poszukiwać prawdy

Filozofia, jako najstarsza z dyscyplin poznania naukowego, przybierała różne formy uprawiania. Poczynając od przekazów ustnych, w których upatrywano skarbiec prawd najważniejszych, gdyż – jak mówił Platon w *Fajdrosie* – filozof nie powierza piśmie spraw najważniejszych (τὰ τιμιότερα [ta timiótera])<sup>1</sup>, poprzez krótkie aforyzmy i formy poetyckie, a kończąc na uczonych traktatach i sumach filozoficznych, starano się utrwać i komunikować innym prawdę o człowieku i świecie. Wśród różnych form uprawiania filozofii metoda

<sup>1</sup> Zob. Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958 278 D.

rozmowy i dialogu stała się jedną z pierwszych metod filozofowania.

„Dialogi filozoficzne”, których formę przyjęli filozofowie, jak np. Sokrates i Platon, miały być najpewniejszą drogą dochodzenia do prawdy. W rozmowie i poprzez rozmowę, którą najczęściej inicjowali i prowadzili starożytni mędracy, dokonywało się obcowanie z Prawdą. Z tym jednak, że według Platona owa Prawda złożona była wcześniej w duszach rozmówców, ci zaś we wzajemnej rozmowie mieli ją tylko sobie nawzajem uświadomić, wkraczając przez to we wspólnotę miłośników prawdy, czyli filozofów. Dialog platońskich rozmówców miał za cel doprowadzić do widzenia odwiecznych idei, których obrazy były złożone w ich duszach.

Gdy jednak Arystoteles uświadomił potomnym, że ludzki intelekt jest jak niezapisana tablica (*tabula rasa*), którą zapisujemy treściami (pojęciami), poznając realnie bytujące rzeczy dane nam w doświadczeniu, nastąpiła zmiana przedmiotu i celu dialogu. Przedmiotem dialogu stała się dana w doświadczeniu realna rzecz, a jego celem odczytanie złożonej w niej myśli. W wyniku dialogu umysły rozmówców miały uzgodnić się z ową zapisaną w rzeczy ideą i w ten sposób stać się współposiadaczami prawdy. Rzeczy bowiem

naturalne, jak uświadamia nam filozof żyjący w wiekach średnich Tomasz z Akwinu, „od których nasz intelekt przyjmuje wiedzę, mierzą nasz intelekt [...]. [Same zaś] są mierzone przez intelekt boski, w którym wszystko zostało stworzone [...]. Tak więc intelekt boski jest mierzącym, nie mierzoną, rzeczy naturalna – mierząca i mierzona, lecz nasz intelekt jest mierzoną [...]. Rzecz naturalna zatem, postawiona między dwoma intelektami, ze względu na zrównanie z obydwoma nazywa się prawdziwą”<sup>2</sup>.

To nowe spojrzenie na realne rzeczy i ich niezbywalną rolę w ludzkim poznaniu stało się kolejnym punktem zwrotnym w uprawianiu filozofii. Filozof jest „słuchaczem” bytu. Jego poznanie to myślowe widzenie tego, co w rzeczy rozumne, a dialog jest rzeczywiście dochodzeniem do widzenia prawdy w rzeczy.

Jeśli dialog ma być filozoficznym, czyli dokonywać się w przestrzeni prawdy, nie może być pustosłowiem, narracją dla samej narracji, rozmową dla samej rozmowy, lecz musi prowadzić do odkrycia i uzgodnienia się z prawdą poznawanej rzeczy. Jego „nieruchomym poruszycielem” jest

<sup>2</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *De veritate. O prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin 1999, q. 1, a. 2 resp.

prawda poznawanej rzeczy, a celem uzgodnienie się z nią dialogujących osób. Tylko wtedy dialog ma sens, buduje człowieka jako istotę rozumną, gdyż żywi się prawdą i toczy się wokół prawdy.

Rozpoczynamy nową serię wydawniczą dialogów filozoficznych pod nazwą: „Rozmowy z Ojcem Krąpcem”. Odwołując się do starożytnej formy dialogów, chcemy też przypomnieć ważne i niezbywalne cele filozofii jako szczególnej dziedziny życia człowieka, która nakierowana jest na poszukiwanie prawdy w społecznym dyskursie. Głównym rozmówcą tych dialogów jest ojciec prof. Mieczysław A. Krąpiec, współtwórca Filozoficznej Szkoły Lubelskiej, wychowawca wielu pokoleń filozofów, wieloletni rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; człowiek, dla którego filozofia realistyczna, a więc taka, która za przedmiot swych dociekań ma świat realny, stała się „kolebką jego życia i działania”. Ojciec Krąpiec ze skarbcza filozofii wydobywa rzeczy „nowe i stare”, których poznawcza interioryzacja staje się niezbędna dla współczesnego człowieka i ludzkiej kultury. Serię rozmów z ojcem Krąpcem rozpoczynamy rozmową o człowieku. Człowiek bowiem w ostateczności jest nie tylko podmiotem, ale i celem dociekań filozoficznych. Filozofia zaś

jest tego typu dziedziną życia ludzkiego, która nie ma innych celów poza jednym: *scire propter scire* – poznawać, aby rozumieć. Z tej racji „człowiek, który myśli właściwie (ὀρθῶς [orthós]) «żyje bardziej», tzn. na wyższym poziomie, niż inni, i że ten, kto osiąga prawdę w najwyższym stopniu, żyje na najwyższym poziomie, i że jest to człowiek, który myśli i analizuje (ὁ φρονῶν καὶ θεωρῶν [ho phronón kai theorón]) według najdokładniejszej wiedzy; tym to właśnie ludziom przyznać «doskonałe życie» (τελέως ζῆν [teleos dzen]) – ludziom, którzy myślą i odznaczają się filozoficzną wnikliwością (τοῖς φρονοῦσι καὶ τοῖς φρονίμοις [tois phronóusi kai tois phronímois])”<sup>3</sup>.

Mamy nadzieję, że zapoczątkowana seria rozmów z ojcem prof. Mieczysławem A. Krąpcem, filozofem wiernym rzeczywistości, stanie się początkiem wielkiej rozmowy Polaków o ważnych, a niekiedy i najważniejszych sprawach każdego człowieka tak wierzącego, jak i niewierzącego, tak Europejczyka, jak i Amerykanina, mieszkańca Afryki, jak i Chin, Indii i Japonii. Mamy też nadzieję, że każdy przez lekturę tych rozmów włączy się w ten ogólnoludzki dialog, który za-

<sup>3</sup> Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988, frg. 85.

początkowano w VII wieku przed Chrystusem, gdy narodziła się filozofia – czyli ludzka miłość mądrości – i który nieprzerwanie trwa do dziś, by pomóc człowiekowi „bardziej być”.

*Andrzej Maryniarczyk SDB*




# Kim jest człowiek?









## Fakt ludzki widziany od wewnątrz i od zewnątrz\*

*Ojcie Profesorze, należy Ojciec do grona filozofów, dla których problem rozumienia człowieka stoi w centrum refleksji filozoficznej. Ojca książka z dziedziny antropologii filozoficznej nosi tytuł „Ja – człowiek”. Już sam fakt ukazania się jej sześciu wydań w latach 1971–2005 jest wystarczającym powodem, by właśnie o poruszanej w niej problematyce porozmawiać. Na ogół prace z tego zakresu noszą tytuł: „Antropologia filozoficzna”, „Filozofia człowieka” czy też w formie pytania, postawionego już przez psalmistę: „Kim jest człowiek?”. Ojciec tytułuje swoją książkę zupełnie*

\* Z ojcem prof. M. A. Krąpcem rozmawia ks. dr R. J. Weksler-Waszkinel.

*odmiennie, sugerując niejako odpowiedź, a przynajmniej wskazując szczególne miejsce, gdzie trzeba owej odpowiedzi szukać: „Ja – człowiek”. Czy poprawnie odczytuję intencje Ojca Profesora?*

Oczywiście, chodzi bowiem o osobowe życie człowieka, który jako jedyny spośród wielu bytów mówi o sobie – „ja”, przeciwstawiając sobie cały świat; jest świadomy swego istnienia i wyjątkowej pozycji – jest osobą. Jak mówił Aleksander Brückner, w języku polskim i słowiańskim: „osoba” oznacza byt jakby „stojący osobno”, naprzeciw wszystkiego. Dlatego właśnie zagadnienie człowieka jako osoby, jako „ja” (bytu rozumnego) jest czymś bardzo interesującym. Poza tym człowiekowi wydaje się zwykle, że najciekawszy jest on sam i stąd dociekania na temat nas samych jako ludzi są najbardziej pociągające i pouczające nas, służące pogłębieniu świadomości samych siebie.

*Czy w samym doświadczeniu człowieka jako takiego jest coś specyficznego, co by stanowiło jakiś wyróżnik?*

Istnieją dwie tradycyjne drogi poznania człowieka: od zewnątrz i od wewnątrz. Droga od

zewnątrz to stwierdzenie tego, co nazywamy pewnym faktem bytowym, faktem ludzkim, i tego, co stanowi o tym fakcie bycia człowiekiem. Ta droga jest drogą wstępną, która determinuje nam niejako od zewnątrz przedmiot dany do analizy. Spróbujmy wyobrazić sobie ludzi zza światów, z obcych kultur gwiazdnych, obserwujących nasz świat i żyjącego w nim człowieka (takich wyobrażeń można szukać choćby w pracach Lema). Kim okazałby się człowiek po kilkuset latach obserwacji? Wydaje się, że normalnym zwierzęciem, kręgowcem, ssakiem jak szereg innych ssaków. Niemniej jednak jego morfologiczna budowa ciała jest inna. Ze względu na ułożenie mózgu, kręgosłupa czy rąk człowiek zdaje się być niedostosowany do swego środowiska. W języku niemieckim (E. Rothackera) mówiło się, że człowiek jest *Mangelswesen*, a więc bytem z brakami. Zwierzę bowiem rodzi się od razu dostosowane do świata: z kłami, zębami, sierścią, pazurami. Człowiek natomiast rodzi się bezbronny i właściwie nieprzystosowany do świata, z brakami, które zostają z czasem uzupełnione przez kulturę.

Obserwując człowieka od zewnątrz, oprócz strony cielesnej, można także zauważyć, iż jest on bytem stadnym, który reaguje tylko zespołowo,

a co więcej, który żyje w społeczeństwie; który potrzebuje drugich dla swojego rozwoju; który żyje moralnie: podejmuje decyzje czy też ucieka przed nimi.

Idąc dalej: kim jest ten – oglądany od zewnątrz – dwunogi, nieopierzony, kroczący stwór, jak go nazwał Platon? Otóż, po pierwsze, jest on twórcą narzędzi i posługuje się nimi do celów pozabiologicznych, różniąc się tym od zwierząt, które używają narzędzi do celów biologicznych. Posługuje się narzędziami w różnych celach: znaleziony przypadkowo kij w ręku człowieka może służyć do obrony przed drugim lub do podpierania się, jeśli człowiek kuleje. A więc człowiek posługuje się nawet najprostszym, przypadkowo znalezionym narzędziem...

### *Jako rodzajem języka?*

Tak, do celów pozabiologicznych. Sprawa kolejna: widzimy, że w ciągu kilkuset tysięcy lat dochodzi do rozwoju narzędzi. Człowiek posługiwał się nie tylko kamieniem czy kijem, wynalazł także koło, i w konsekwencji wynalazki, wśród których żyjemy, zmieniły oblicze świata. Jest więc progres w rozwoju narzędzi do tego stopnia, że nawet w nauce okresy kultury nazywamy, przykładowo,

okresem kamienia łupanego, gładzonego, okresem miedzi czy żelaza. Niegdyś mieliśmy okres pary wodnej, dziś mamy okres atomowy.

*Ukazaliśmy człowieka jako homo faber, a przecież jest jeszcze człowiek wraz z całą sferą kontemplacji, sferą religijną.*

Tak, ale zauważmy jeszcze, że twórca narzędzi – *homo faber* nie może się obejść bez języka. Zwrócił już na to uwagę Awicenna, filozof z Samarkandy.

*Z dawnego Związku Radzieckiego.*

Awicenna podkreślił, że człowiek jako jedyny używa języka jako języka, czyli symbolu zmiennego dla tworzenia narzędzi. Tworzenie – w oparciu o język, o poznanie – różnego rodzaju planów czy programów świadczy o tym, że człowiek ma poznanie rozumowe. Co więcej, ogromne tomy bardzo dokładnie opisanych przepisów tworzenia świadczą o tym, że człowiek posiada rozum bardzo skomplikowany.

*Czyli gdyby jakieś rozumne stworzenia oglądały ludzi z zewnątrz, to mogłyby wyciągnąć wniosek, że te*

*dwunożne, nieopierzone twory kroczące na Ziemi, można nazwać zwierzętami rozumnymi?*

Tak, ale oprócz poznania twórczego (*homo faber*), człowiek posiada także poznanie kontemplacyjne, refleksyjne. Rozumne stworzenia dostrzegające nas z zewnątrz mogłyby zauważyć, że ludzie gromadzą się w świątyniach, uczęszczają na pielgrzymki, chodzą do teatru, na koncerty, a więc wykonują czynności z pozoru bezużyteczne. Jednak czynności te świadczą o typie poznania: estetycznego, bezinteresownego, kontemplacyjnego. W człowieku jest więc coś głębszego aniżeli tylko rozum przyporządkowany wytwarzaniu. Gdybyśmy zwrócili jeszcze uwagę na to, że istnieją cmentarze, że ludzie zastanawiają się nad własnym życiem i śmiercią, to rozumienie człowieka, oglądanego od zewnątrz, byłoby już pogłębione. Człowiek jawiłby się jako *homo faber*, twórca narzędzi, jako byt kontemplujący i reflektujący nad swoim istnieniem, żyjący w perspektywie śmierci.





## „Ja” samodzielnie istniejące

*Zwróćmy teraz uwagę na to, czego człowiek doświadcza w oglądzie wewnętrznym. Co jest takiego szczególnego, co człowieka wyróżnia, co pozwała mu znaleźć niejako punkt zaczepienia do jego refleksji?*

Odwołujemy się tu do wspólnego nam wszystkim doświadczenia samego siebie, własnego działania. Na wagę tego zagadnienia, jako pierwszy właściwie, zwrócił uwagę św. Tomasz z Akwinu, gdy w *Sumie teologicznej* rozszerzył koncepcję doświadczenia (łac. *experientia*). Dotąd koncepcja doświadczenia związana była z poznaniem typu zmysłowego. Tomasz zauważył, że istnieje możliwość doświad-

czenia siebie samego – *experitur enim homo se esse idem qui intelligit et sentit*. Człowiek doświadcza siebie, że istnieje, że jest *se esse* i że jest świadomy tego *se esse*, a więc doświadcza jakiejś jaźni. *Se* pochodzi od *ego, sui, se*, a więc doświadczam tego, że ja istnieję, że ja jestem tym samym, który poznaje zmysłowo, i który zarazem poznaje rozumnie, intelektualnie. Tomasz zwraca zatem uwagę na doświadczenie wewnętrzne samego siebie w trakcie działania. Gdy działam to wiem, że ja działałam, gdy siedzę i rozmawiam, to ja siedzę, to ja mówię; mówiąc, to ja myślę, myśląc to ja przewiduję moje następne słowa i reflektuję nad tym, co powiedziałem.

Ja doświadczam własnej jaźni i to doświadczenie własnego „ja” jest bardzo charakterystyczne: jest mi dane jako doświadczenie podmiotu. Ja już wiem, że czynności, o których mówię, a więc moje oddychanie, moja praca, mój ruch rąk, moje myślenie, moja miłość, moja nienawiść, to są wszystko czynności „moje”. W tym podstawowym doświadczeniu odróżniamy dwojakiego rodzaju dane: dane o „ja” i dane o „moim”: o tym, że „ja” jestem ciągle tym samym podmiotem, który jest obecny w „moich” zarówno materialnych czynnościach – ja się pocę, ja trawię, jak i czynnościach psychicznych niższych – ja widzę, ja słyszę, ja czuję,



i czynnościach psychicznych wyższych – ja myślę, ja kocham, ja nienawidzę. Czynności „moje” niejako wypływają z „ja”. „Ja” jest jednocześnie obecne w tych czynnościach: ja myślę, ja słyszę, a zarazem owo „ja” transcenduje wszystkie czynności „moje”. Doświadczam faktu immanencji i transcendencji „ja” w stosunku do aktów „moich”, bo czynności „moje” nie dorównują „ja”, „ja” się nie wyczerpuje w tym, co jest „moje”. Za przykład może nam posłużyć ostatnie słowo skazańca, który przed wykonaniem wyroku stwierdza, że rozumie, iż postąpił źle i gdyby dane mu było jeszcze żyć, to teraz postąpiłby już inaczej. Objawia przy tym swoją transcendencję w stosunku do tego wszystkiego, co zrobił. Owo doświadczenie immanencji i transcendencji własnego „ja” jest niezwykle doniosłe, zauważamy bowiem, że „ja” dane jest zasadniczo od strony filozoficznej, egzystencjalnej, tzn. ja doświadczam tego, że ja żyję, że ja istnieję. Nigdy nie mam wątpliwości, że to ja istnieję, chociaż mogę mieć wątpliwości o wszystkich „moich” czynnościach i o ich treściach. Niemniej jednak, doświadczenie tego, że „ja istnieję” jest podstawą wszystkich „moich” czynności.

*Wyakcentujmy zatem to, co zostało powiedziane.  
W bezpośrednim doświadczeniu wewnętrznym do-*

*świadczy faktyczności swojej egzystencji, a więc istnienia, które zarazem jest „idem qui intelligit et sentit” i jest złożone; doświadczamy istnienia i to istnienia złożonego, utreściowionego, immanencji i transcendencji „ja” w stosunku do aktów moich. Podkreślmy to, co z tego doświadczenia człowieka, a więc doświadczenia z terenu antropologii filozoficznej, jest bardzo ważną weryfikacją pewnej istotnej tezy metafizycznej...*

Po pierwsze, fakt istnienia, fakt egzystencji jest mi dany bezpośrednio – ja wiem, że istnieję, nie wiem natomiast, kim jestem – moje utreściowienie, to, kim jestem, jaka jest natura owego „ja”, nie jest mi dane bezpośrednio. Treść owego „ja” dana jest nam dopiero w analizach antropologicznych, filozoficznych. Po drugie, jest to doświadczenie wspierające metafizykę ogólną. Dlatego, że w metafizyce ogólnej wychodzimy z faktu istnienia świata, a tutaj mamy jeszcze dodatkowe doświadczenie: samego siebie, własnego istnienia, a więc mamy kontakt bezpośredni z istnieniem świata i afirmacją własnego istnienia. Z tego tytułu wychodzimy z pewnych faktów niewątpliwych, a nie z żadnych apriorycznych teorii. To jest niezwykle ważne, bo – jak się okaże – w punkcie wyjścia wielu błędnych filozoficznych koncepcji człowieka

znajduje się już teoria, czy to filozoficzna, czy biologiczna. Tymczasem punktem wyjścia jest fakt istnienia własnego „ja”.







## Dusza ludzka

*Od strony metafizycznej jest to weryfikacja podstawowej tezy złożenia bytu z istnienia i treści. Wracając do antropologii filozoficznej, w bezpośrednim doświadczeniu wiem, że jestem, ale przecież nie wiem, kim jestem. Tymczasem właśnie to pytanie: kim jest człowiek? – jest naczelnym problemem filozofii człowieka. Wobec tego, niejako czepiając się mojego „ja”, tego tytułowego „ja”, które jest zarazem immanentne i transcendujące, mogę powiedzieć, że jestem tożsamy i zarazem zmienny, że jestem jeden i zarazem złożony, że jestem materialny, ale zarazem niematerialny. Jak wyjaśnić to, co bezpośrednio dane w moim „ja”, niejako o moim „ja”? Dzieje filozofii dostarczają nam odpowiedzi, mówiąc o ciele i duszy.*

Należy korzystać z tego, co zostało powiedziane w ciągu wieków, niemniej jednak najważniejsze jest doświadczenie dane nam bezpośrednio. Chodzi o to, aby nasze dociekania, nasza antropologia filozoficzna nie opierała się na żadnym *a priori*, na żadnych syntezujących filozoficznych ujęciach starożytności, ale na faktach. Wyjaśnijmy dokładniej rozumienie „ja”, ponieważ bardzo różnie się o tym mówi. Mówi się o „ja” metafizycznym, fenomenologicznym i psychologicznym. Zasadniczo dla nas jest to doświadczenie „ja” metafizycznego, „ja” jako istniejącego podmiotu danego mi beztreściowo: wiem, że istnieję, ale jeszcze nie wiem, kim jestem. Stwierdzenie istnienia „ja” jako podmiotu jest stwierdzeniem „ja” tzw. metafizycznego, najgłębszego „ja” bytowego, „ja” danego mi od strony istnienia.

Obserwując siebie dostrzegam dalej, że „ja” jest źródłem, z którego pochodzą czynności materialne i niematerialne, ułomne i nieułomne, którymi mogę się pochwalić bądź których mogę się wstydzić. To jest drugie „ja” – fenomenologiczne, obserwowane jako źródło czynności.

Jest jeszcze trzecie „ja” typu psychologicznego: „ja” osobowościowe. Człowiek działając, ma pewną hierarchię tzw. swoich wartości i wiadomo, że

z nich nie zrezygnuje. Człowiek uzależniony od alkoholu nie zrezygnuje z wódki, nawet kosztem płaczu dzieci, uczciwy człowiek nie zrezygnuje z dobrego uczynku, nawet wówczas, gdy powoduje on ból. Otóż jest pewna hierarchia, która nadaje człowiekowi jego oblicze. Człowiek bardzo rzadko się zmienia, najczęściej występuje to w konsekwencji ważnych życiowych decyzji, np. wstąpienia do zakonu, wyjścia za mąż.

Najważniejszą sprawą w tym wszystkim jest to, jak wytłumaczyć owo „ja” immanentne w tych aktach cielesnych i duchowych. To zagadnienie przenosi nas już na teren filozofii, czyli wyjaśnienia, a nie jedynie rejestracji pewnych faktów. Po pierwsze, skąd się bierze źródło czynności? Wiadomo, że człowiek działa aż do momentu śmierci i aż do tej chwili znajduje się w nim źródło życia i działania. W tradycji filozoficznej źródło to nazwane było po grecku  $\psi\chi\eta$  [psyché], po łacinie *anima*, w języku polskim natomiast nazwano je „duszą”. Stąd też mówiono o duszy roślinnej, ponieważ jest źródło życia roślinnego, wegetatywnego: drzewo żyje, pobiera pokarm, rozrasta się i rozmnaża; mówiono o życiu sensorywnym, zwierzęcym, albowiem zwierzę żyje nie tylko, rozmnażając się, wzrastając, odżywiając, ale i poznając, reagując na świat sobie dostępny.

Mówiono wreszcie o życiu człowieka, życiu ludzkim, ujawnionym w stosunku „moje” do „ja”; dusza, człowiek okazuje się „spełniaczem” i źródłem czynności wegetatywnych, sensorywnych i duchowych, intelektualnych. Z tego tytułu pojawia się problematyka duszy w kontekście wyjaśnienia faktu doznawania, doświadczenia „ja” i tego, co „moje”. Dusza pojawia się jako uniesprzecznienie, czyli, jak to się mówi: „uwolnienie od sprzeczności to, że coś raczej działa niż nie działa”. Jeśli człowiek działa, to ma rację działania – duszę, która – jak wyjaśnia filozofia – jest źródłem życia i działania, jest tym, co stoi u podstaw doświadczenia własnego „ja” i tego, co „moje”.

Problematyka duszy nie jest doświadczalna. W historii filozofii, w Kartezjańskich *Medytacjach*, pojawiła się koncepcja „ja” jako duszy (mamy do czynienia z utożsamieniem „ja” i duszy). Jest to jednak głębokie nieporozumienie, „ja” bowiem nie jest duszą, gdyż nie posiadamy doświadczenia samej duszy, wnioskujemy o jej istnieniu jedynie z analizy zwrotnej naszych czynności: jeśli działam, to istnieje źródło owego działania, pewne niewiadome dla mnie X, które nazywam duszą. Doświadczam natomiast bytu, doświadczam „ja”. Niezwykle ciekawym jest fakt, że owo doświadczenie „ja” nie może być oddzielone od interpretacji



filozoficznych. Gdyby nie było duszy, nie byłoby racji bytu, nie odróżnilibyśmy bytu od niebytu, a więc mielibyśmy do czynienia ze sprzecznością. Nie byłoby racji bytu, dla którego ja raczej żyję i działam, aniżeli nie żyję i nie działam.

*W ujęciu kartezjańskim ciało jest jedynie pewnym mechanizmem, zaś cogito jest tylko myśleniem, a wówczas mamy już do czynienia z roz biciem. Tymczasem dusza – psyche jest zasadą życia, a nie tylko myślenia...*

Z tego wyciąga się na gruncie kartezjanizmu nieuprawnione wnioski, że doświadczenie własnego myślenia i własnych czynów nie świadczy o istnieniu duszy.

*Wrócimy jeszcze do tego zagadnienia przy okazji rozróżnienia poznania i myślenia. Tymczasem spróbujmy wyjaśnić kwestię jedności ontycznej człowieka, jedności przy jednoczesnej różnorodności, odwołując się do dwóch wielkich ujęć filozoficznych: Platona i Arystotelesa, oraz – rzadko dziś dostrzeganej – bardzo istotnej korekty dokonanej przez św. Tomasza z Akwinu.*

Żyjemy wciąż w pewnym nurcie platonizmu i swoistego arystotelizmu. Jeśli uznamy za konieczne istnienie źródła działania, zwanego

duszą, jako racji bytu człowieka, to pojawia się problem stosunku owej duszy do wszystkich działań. Dusza może być pojęta jako źródło i zarazem pewien akt organizujący wszystkie czynności w jedno doświadczenie bytu, który działa w heterogenicznych aktach moich. Dla Platona człowiek jest zasadniczo duszą, ale będąc duszą, jest umysłem, czystym intelektem, żyjącym od wieków, towarzyszem bogów, żyjącym światem prawdy, idei. W mitach Platońskich tak pojęty duch-dusza przebywa stale w świecie idei, dopóki nie upadnie pociągany dwoma siłami: intelektu i namiętności, a więc siłą rozumu (νοῦς [nus]) i woli (θυμός [thymós]), czyli pewnego pożądania. Jeśli człowiek zgrzeszył, to znaczy, że w swoim życiu przed-cielesnym dusza niewłaściwie kontemplowała idee i za karę zostaje wcielona w ciało; staje się człowiekiem, którego stan obecny jest stanem człowieka upadłego, duszy upadłej. Dlatego ciało – σῶμα [soma] dla człowieka jest σῆμα [sema] (σῶμα = σῆμα), czyli grobem. Stąd też zadaniem całej filozofii platońskiej było uwolnienie go od grobu, jakim było ciało, poprzez cnotę, przez życie społeczne, państwowe, przez taką władzę, która zmusiłaby go do cnoty. Celem filozofii, jak twierdził Platon, było zbawienie człowieka, ponieważ ona miała

ukazać mu prawdę. Taki obraz człowieka dopełniony jest u Platona jeszcze dwoma duszami niższymi: duszą bojową, zamieszkującą piersi, serce oraz duszą wegetatywną, zamieszkującą wątrobę. Właściwym człowiekiem jest jednak tylko *voũs*, czyli dusza-duch.

*W „Fajdroście” tak pojętą duszę przedstawiono za pomocą jeźdźca, symbolizującego rozumność, oraz dwóch koni przedstawiających dwie siły pożądlive: bojową i wegetatywną.*

Taki obraz człowieka jest bardzo frapujący i znalazł on swoje miejsce w historii filozofii. Sam Platon zaczerpnął swe koncepcje od orfików i pitagorejczyków. Ujęcie człowieka jako duszy pochodzącej z nieba i żyjącej nie dla tego świata stało się nawet podstawą pewnej wiary – orfizmu. Ten wątek podjęło bardzo wyraźnie chrześcijaństwo: pierwsi myśliciele chrześcijańscy uważali, że należy nieustannie przypominać o pochodzeniu człowieka nie z tego świata i życiu nie dla tego świata, o przypadkowym połączeniu się duszy z ciałem na pewien krótki czas.

*„Nasza ojczyzna jest w niebie” – przypominano chrześcijanom.*

Tu jednak chodzi o coś innego. Nie znaczy to, że Platon mylił się, akcentując stronę duchową, ponieważ ta istnieje w człowieku, ale pomylił się, gdy chodzi o rozumienie człowieka redukujące go do duszy uwięzionej w ciele.

*Cały problem w teorii platońskiej polega zatem na tym, że choć doskonale wyjaśnia ona transcendencję „ja” względem aktów „moich”, to jest to teoria nieprawdziwa z punktu widzenia chrześcijaństwa. Bóg uczynił ciało człowieka, ożywił je własnym oddechem, przez co cały człowiek jest osobą przeznaczoną do zbawienia. Dla Platona natomiast ciało jest grobem.*

Poza tym nie zgadza się to z doświadczeniem. *Experitur enim homo*, człowiek doświadcza siebie, także w aktach fizjologicznych. Niekiedy bardziej doskwiera mi głód czy pragnienie napoju aniżeli moje intelektualne czynności, a więc to ja pragnę, ja jestem głodny. Platon nie mógłby tego wytłumaczyć dlatego, że dusza byłaby czymś transcendentnym w stosunku do ciała-narzędzia, którego należałoby się jak najprędzej pozbyć, gdyż jest, jak mówiono po łacinie: *Instrumentum magis deficiens quam efficiens* – bardziej przeszkadzające niż pomagające.

*Wydaje się, że Arystoteles był tym, który dopełnił Platona teorię człowieka o element ciała, jego funkcję w strukturze bytowej człowieka, o całościowe (hylemorficzne) ujęcie bytu ludzkiego.*

Arystoteles zwrócił uwagę, że dusza w człowieku jest jego formą, organizatorką materii, jest ciągiem najwyższym ewolucji w świecie podksiężycowym. Dusza roślinna organizuje życie wegetatywne: odżywianie, wzrastanie, rozmnażanie; dusza sensorywna, zwierzęca organizuje dodatkowo jeszcze czynności sensorywne; dusza ludzka z kolei jest jednym aktem, jedną duszą, która poprzez władze wykonuje różne działania.

*Dusza jest aktem pierwszym ciała fizycznego, organicznego, mającego w możliwości życie.*

Jest tą formą, organizatorką ciała z materii. Materia jest nam dawana w różnej postaci: przyswajamy ją w formie pokarmów, powietrza, wody i czynimy z niej nasze ciało. Podstawową funkcją duszy jest wobec tego organizowanie materii do bycia ludzkim ciałem. Pomyłką Arystotelesa stało się to, że zasadniczo sprowadził on funkcję duszy do formowania, organizowania materii do bycia ciałem, dusza była jedynie for-

mą ciała, aktem pierwszym ciała fizycznego, organicznego.

*Czego zatem nie wyjaśnia teoria Arystotelesa, wobec czego musiał on uciec w pewną hipotezę?*

Arystoteles był uczniem Platona. Obaj byli niewątpliwie największymi geniuszami ludzkości. Platon zwrócił uwagę na czynności intelektualne, poznanie pojęciowe, na czynności czysto duchowe. Z tym musiał się liczyć Arystoteles, choć niestety jego teoria nie mogła wyjaśnić tych czynności, skoro dusza była wyłącznie organizatorką. Materia organizowana do bycia ludzkim ciałem była przekazywana drugiemu w procesie rodzenia oraz dostępowała dodatkowego uzdolnienia przez piątą sferę słoneczną – *homo generat hominem et sol*, człowiek rodzi człowieka przy współudziale sfery słonecznej, boskiej. Mimo tego, że człowiek jest już uznany za kogoś wyjątkowego, to zgodnie z koncepcją Arystotelesa, nie mógł on być źródłem czynności intelektualnych, o których pisał Platon w *Uczcie*, *Fajdrocie*, *Fedonie*. W *Obronie Sokratesa* Platon opisuje fantastycznie czynności psychiczne, intelektualne, wyższe. Arystoteles wiedział o tym, że człowiek jest źródłem czynności duchowych. Jak to jednak wyjaśniał? Dusza jest sama z siebie

niezdolna, dostarcza ona jedynie tzw. możliwości, potencjalności, ale na nie musi zadziałać od zewnątrz νοῦς ποιῶν [nus poiún], intelekt czynny, boska siła. Stagiryta nie wytłumaczył, kto (co) to jest. Wiedział natomiast, że rzeczą konieczną jest, by siła intelektualna z zewnątrz jako intelekt czynny zadziałała na wyobrażenie, by z niego wydobyć treści konieczne, ogólne, stałe, niezmienne, te, o których pisał Platon i te, którymi ciągle posługują się nauka i technika.

*Czyli zarówno teoria Arystotelesa, jak i Platona nie wyjaśniają nam tego, czego bezpośrednio doświadczamy w wewnętrznym doświadczeniu bytu ludzkiego. Doświadczam „ja” immanentnego, ale i transcendującego akty „moje”.*

Dopiero św. Tomasz z Akwinu zwrócił uwagę na to specyficzne doświadczenie własnego „ja”. Człowiek odkrywa własne „ja” jako immanentne i zarazem zdolne do transcendencji aktów „moich”. Taki byt jest niesprzeczny tylko wówczas, gdy źródło tych czynności – dusza ludzka – istnieje samodzielnie w sobie jako w podmiocie. Arystoteles i cała filozofia grecka nic nie wiedziała o roli aktu istnienia jako decydującego o bytowości, ograniczała się wyłącznie do analiz

form-struktur. Istnienie okazuje się być czymś tak oczywistym, że wręcz niewidzialnym. Tomasz zwrócił uwagę, że jeśli istnienie jest czynnikiem konstytuującym bytowość (coś jest bytem, gdy istnieje) – to wówczas człowiek jest bytem dzięki swojej duszy, która istnieje w sobie samej jako w podmiocie. Dusza ludzka nie jest następstwem organizacji materii, jak to było u Arystotelesa, nie można jej wytworzyć przez czynniki naturalne. Tomasz zauważył, że dusza ludzka istnieje sama w sobie jako w podmiocie, a zarazem pierwszą jej czynnością jest organizowanie materii do bycia ludzkim ciałem.

*Ukażmy zatem dokładniej rozumienie bytu ludzkiego u Arystotelesa i św. Tomasza, aby dostrzec różnice oraz to, co jest specyfiką, a jednocześnie co potwierdza doświadczenie.*

Arystoteles uważał, podobnie jak nasi naukowcy i przyrodnicy, że dusza ludzka jest ostatnim ogniwem przemian materii w świecie podksiężycowym. Będąc wynikiem przemian, jest efektem materii, do której natury należy to, że działa tylko poprzez styki swoich krańców. Tymczasem Tomasz zauważa, że *experitur enim homo se esse idem qui intelligit et sentit* – człowiek doświadcza siebie



jako bytu duchowego, a więc działającego inaczej aniżeli materia, działającego nie poprzez styczność swoich krańców ilościowych, ale przenikającego siebie i wszystko inne. Taki byt nie może powstać wyłącznie w wyniku przemian, gdyż przyroda, rodzice i cały świat są niezdolni do jego wyprodukowania. Ta niezdolność do wytworzenia bytu ludzkiego przez drugiego człowieka wskazuje na stworzenie. Jest ono pojęciem czysto negatywnym, zgodnie z którym stwierdzamy jedynie, że i rodzice, i cała przyroda są nieadekwatną, nieproporcjonalną przyczyną zaistnienia człowieka wraz z duszą. Połączenie plemnika z jajem nie jest warunkiem wystarczającym dla zaistnienia człowieka, musi bowiem nastąpić działanie przyczyny pierwszej, transcendującej całe działanie przyrody, a to nazywamy stwarzaniem.







## Sposób poznania ludzkiej duszy

*Jak zaznaczyliśmy wcześniej, Arystoteles nazwał duszę aktem pierwszym ciała fizycznego, organicznego, mającego w możliwości życia. Owym aktem pierwszym w ujęciu Stagiryty była forma i materia; od czasu św. Tomasza możemy powiedzieć, że rozróżnienie aktu i możliwości przebiega nie tylko w aspekcie treściowym, ale również w aspekcie egzystencjalnym.*

Aktem pierwszym jest zawsze akt istnienia. Dopiero pod aktualnym istnieniem może się organizować treść.

*Dlatego ja jako istniejący transcenduję również moje myślenie, moje chcenie. Dusza to nie jest myślenie,*

*ponieważ ja myśląc, wiem, że myślę, ja chcąc, wiem, że chcę. Zatem to „jestem” egzystencjalne, które dotyka gdzieś aktu pierwszego, czyli mojej duszy, jest tutaj adekwatnym wyjaśnieniem tego, co bezpośrednio dane. Wobec tego formie substancjalnej przysługuje istnienie i ona jako istniejąca organizuje materię do bycia ludzkim ciałem.*

Duch ludzki – dusza ludzka będąca duchem, istnieje w sobie, ale nie działa sama przez siebie, lecz tylko poprzez organizowane przez siebie ciało, dlatego też pierwszą jej czynnością jest moment formowania, organizowania. Z tego powodu nie ma i nie będzie w człowieku nigdy takiej czynności, która byłaby dokonywana tylko poprzez samo ciało. Ciało jest tym pierwszym „moim”, ale takim „moim”, które należy do „ja” i którego nie można traktować jako narzędzia; ciało jest istotnym elementem życia ludzkiego, gdyż człowiek działa tylko poprzez ciało.

*To jest jedność formy i materii?*

To jest niesłychanie ważne ze względu na to, że pojawiały się w historii różne kierunki filozoficzne, próbujące tłumaczyć, odwołując się do parapsychologii, wychodzenie duszy z ciała i działanie


poza ciałem. Tę problematykę należało poddać innym metodom wyjaśniania. Z punktu widzenia filozoficznego sama dusza to nie jest jeszcze człowiek, gdyż ten jako *compositum* ciała i duszy działa poprzez swoje ciało, które dusza zorganizowała z materii.

*Dlatego też możemy powiedzieć, że ciało jest wyrazem ducha ludzkiego. W zupełnie nowym świetle jawi się zatem cały fenomen cielesności; zupełnie inaczej możemy mówić teraz o osobie oraz o relacji duszy do ciała.*

Dlatego też w relacji duszy do ciała akcentujemy jedność. Jak pokazuje historia filozofii, pojawiło się mnóstwo teorii człowieka, próbujących opisać ów związek ciała i duszy w bycie ludzkim.







## Materializm, spirytualizm (psychologizm)

*Dlaczego dzieje filozofii nie potrafiły sobie poradzić z wyjaśnieniem tej jedności złożoności, jedności ontycznej, której każdy doświadcza w bezpośrednim doświadczeniu?*

Jedynym filozofem, który dał podstawy do racjonalnego rozwiązywania tego zagadnienia był Arystoteles ze swoją teorią substruktur bytowych. Ciało i dusza należą do substruktury bytowej człowieka; istnieje cały szereg substruktur bytowych: materia i forma, istota i istnienie, substancja i przypadłość. Dany nam jest w doświadczeniu byt, który, choć jest złożony, stanowi jedność. Natomiast cały szereg filozofów nie wyjaśnia

owej całości bytu, tylko od razu przechodzi do charakterystycznych, ujawniających się w ludzkim działaniu, aspektów cielesności czy duchowości. W tym właśnie kierunku poszły różne filozoficzne wyjaśnienia człowieka.

*Czyli można powiedzieć, że filozofia najczęściej nie wychodzi od owego „ja” doświadczanego, tylko od oglądu zewnętrznego i widzi, że człowiek jest bądź materią, bądź zachowuje się rozumnie.*

Najbardziej radykalnie ujął ten problem Kartezjusz, dzieląc świat na dwie części: na *res extensa* – materię, której istotą jest rozciągłość mierzalna, i na *res cogitans* – ducha, którego istotą jest myślenie. Wobec tego człowieka zredukował do ducha, natomiast ciało tylko do jego narzędzia. Od czasów Kartezjusza poszły w tym kierunku wszystkie nurty psychologiczne czy parapsychologiczne oraz filozoficzne, interpretując człowieka poprzez jego redukcję do strony materialnej lub psychicznej. Zwłaszcza w XIX wieku, po załamaniu się wielkich teorii idealistycznych (Hegla, Kanta, Husserla) pod wpływem metody nauk pozytywistycznych, człowieka zaczęto pojmować zasadniczo jako ewolut materii; na tym tle pojawiły się także koncepcje człowieka: marksistowska, freudowska,



ewolucjonistyczna, a nawet koncepcja Teilharda de Chardin nazywana niekiedy „chrześcijańskim ewolucjonizmem”.

*Koncepcja Teilharda de Chardin zdaje się być bardzo pobożna: mówi, że cały stworzony świat jest wielkim oltarzem, na którym Pan Bóg dokonuje transformacji, przeistoczenia, mówiąc: to jest Ciało moje. Chrystosfera zdąża do geosfery...*

Wszystko to jest pobożne, ale jest pewnym typem wieszczona (profetyzmu). Należy tłumaczyć na podstawie faktów doświadczenie jaźni, która jest zarazem immanentna w czynnościach „moich” i transcendująca. Musimy być bardzo ostrożni w przyjmowaniu takich teorii, ponieważ nie zgadzają się one z podstawowym doświadczeniem. Ponadto, poprzez takie myślenie Teilhard de Chardin czyni z siebie „prywatnego doradcę Pana Boga”, sugerując, jak powinien postąpić, by wszystko stało się tak, jak on przewiduje. Pan Bóg nie potrzebuje doradców; jak mówi św. Paweł w Liście do Rzymian (Rz II, 34): „Któż bowiem poznał umysł Pański? albo kto był jego doradcą?”. Żaden naukowiec nie może powiedzieć, jak to powinien Pan Bóg zrobić, aby dokonało się to w sposób racjonalny. To są różnego rodzaju

wybujałe ambicje naukowców, niekiedy płynące z absolutyzacji nauki, a niekiedy z pobożności; najgorzej jednak, gdy pobożność pomiesza się z nauką w sposób niekontrolowany.

Mieliśmy w filozofii do czynienia z redukcjami prowadzącymi człowieka do materii, jednak o wiele groźniejszy jest współczesny strukturalizm, który neguje w ogóle istnienie jaźni. Lévi-Strauss mówi, że mylą się zarówno Kartezjusz akcentujący „ja” indywidualne, jak i Marks czy Durkheim akcentujący „ja” społeczne. Nie istnieje bowiem żadne „ja”, nie ma żadnej podmiotowości. Podmiotowość jest tylko następstwem gramatycznego sposobu użycia słów, jest przeniesieniem podmiotu gramatycznego na podmiot psychiczny; tylko pod wpływem gramatyki języka my sobie formujemy swoją podmiotowość. Gdy mówię „ja”, to nie ma w tym żadnej treści. Podobnie twierdził wcześniej Hume. Jest to prawda, bowiem w „ja” nie ma treści, ale jest w nim akt istnienia. Nie rozumieją tego wspomniani filozofowie, sprowadzając podmiotowość człowieka do struktur językowych, te zaś zamieniając na struktury ekonomiczne, psychologiczne, fizykalne, dochodząc wreszcie do zasady przypadkowości. Mamy wówczas do czynienia z nonsensami, w których redukuje się człowieka do ducha (Platon) czy do czystej świadomości

(Kartezjusz), czy do ujęcia fenomenologicznego (Kant i filozofia postkantowska).

Tymczasem, człowiek nie jest strumieniem czystej świadomości, taka bowiem nie istnieje – każda świadomość budzi się pod wpływem „uderzenia” rzeczywistości. Gdy mówię, że widzę jabłko, to czym innym jest jabłko – przedmiot, który widzę, a czym innym jest jego widzenie; dalej: czym innym jest rozumienie, że jabłko jest przedmiotem, a czym innym mówienie o tym. Akt świadomości jest nam dany *ex post*. Nigdy nie istniało nic takiego jak czysta świadomość, musiałby bowiem istnieć niezależnie od materii, jako istniejący i działający duch.

*Jak ocenilby Ojciec Profesor rozumienie człowieka w fenomenologii egzystencjalnej, w egzystencjalizmie, który wywarł i wciąż wywiera dosyć duży wpływ, poprzez takie nazwiska, jak choćby: Heidegger, Marcel czy Sartre.*

Wyrażenie „egzystencja” jest tutaj rozumiane nie jako akt istnienia podmiotowego, ale świadomość, istnienie świadomościowe, uświadomione, tematyzujące. Sartre czy wcześniej Kant mówią o strumieniu świadomości, który tematyzuje i nadaje sensy; jest to jednak aprioryczne nadawanie

sensów, gdyż te nadaje się zwykle, odczytując rzeczy. W fenomenologii bierze się pod uwagę tylko dane czystej świadomości, tymczasem takich czystych ujęć w życiu ludzkim nie ma. Człowiek cały poznaje: zarazem zmysłowo i intelektualnie, w określonym czasie, w kontekście języka, w kontekście historii; wszelkie *epoché*, wszelkie oddzielanie od istnienia, od języka, od historii jest oddzielaniem sztucznym. Człowiek żyje w materii, w czasie i wyraża się w języku przy pomocy znaków umownych. Znakom umownym i wyrażaniu się poświęcimy jeszcze trochę miejsca w naszych rozważaniach.

*Podsumowując dotychczasowe, wstępne rozważania dotyczące doświadczenia człowieka: jego jedności od strony egzystencjalnej – „ja”, oraz złożoności od strony treściowej – różne akty „moje”, możemy powiedzieć, iż struktura ontyczna człowieka jest czymś absolutnie wyjątkowym. Owa wyjątkowość tkwi w sposobie istnienia człowieka...*

Tak! To jest właśnie istnienie osobowe.



# Ludzkie poznanie







## Ludzkie poznanie

*Pośród aktów moich, których podmiotem i spełniaczem jestem ja – człowiek, moje poznanie oraz moje działanie, moje akty decyzyjne zajmują miejsce szczególne: są to akty wyróżniające człowieka pośród całego świata stworzeń. Chciałbym abyśmy o tych właśnie aktach poznania i działania teraz porozmawiali. Zacznijmy może od poznania, jako że każdy akt decyzyjny suponuje już poznanie; mówimy przecież: „zastanów się, zważ wszystkie swoje okoliczności zanim podejmiesz decyzję”. Już w punkcie wyjścia ludzkie poznanie ujawnia nam niejako podwójną strukturę: widzimy, słyszymy, czasami możemy dotknąć, posmakować, ale przecież na tym nie koniec – mówimy: smaczny chleb, wspaniale wykonany koncert. Ponadto, zwierzę też poznaje.*

Zagadnienie poznania jest niezwykle złożone. Od czasów Kartezjusza bywało coraz bardziej upraszczane, w konsekwencji czego żyjemy dzisiaj w pewnym uproszczonym systemie rozumienia poznania. Jak wiemy, Kartezjusz podzieliwszy rzeczywistość na *res extensa* – na rzecz materialną, rozciągłą, i *res cogitans* – ducha, jako istotę ducha pojął poznanie. Wobec tego poznawać oznaczało przeżywać coś jako duch, czyli myśleć. Myśleć z kolei oznaczało znajdować się w obrębie świadomości. Świadomość była punktem wyjścia w rozumieniu poznania. Do dziś dnia w bardzo wielu podręcznikach spotykamy się z tym wstępnym określeniem poznania jako umiejscowienia czegoś w polu świadomości, rozumienia czegoś danego mi w świadomość itd.

Tymczasem poznanie jest o wiele bardziej skomplikowane, należy do systemu znaków i obejmuje takie zagadnienia, jak: ludzki język, rozmowę; to, że rozumiemy to, o czym mówimy; to, że nasze rozumienie dotyczy czegoś konkretnego. Znajdujemy się zatem w potrójnym systemie znaków. Najpierw zasadnicza rzecz: poznanie jest zwrócone ku rzeczywistości, ku światu realnemu. Rzecz jest znaczone: w takiej mierze dla mnie ten oto przedmiot, kot czy ta lampa, ma jakieś znaczenie, a więc jest jakoś poznany, o ile jest



przeze mnie znaczony. Moje poznanie dotyczy rzeczy znaczonej przez akty poznania. Rzeczy znaczone dają mi jakby materiał znaczeniowy, czyli oznakowany. Te elementy, cechy czy relacje biorę z rzeczy, by z nich utworzyć sobie sens, znak. Moje poznanie w tym właśnie istotnym momencie jest w pierwszej kolejności utworzeniem znaku, czyli pojęcia. W świetle utworzonego pojęcia-znaku jak przez okulary widzę wówczas rzecz znaczoną. Zatem utworzenie pojęcia jako systemu znaków, zaczerpniętych z rzeczy umożliwia mi rozumienie rzeczy; stąd moje utworzenie pojęcia i poznanie pojęciowe jest sposobem mego racjonalnego poznania rzeczy.







## Poznanie istnienia

*Mówi Ojciec Profesor o pojęciu jako znaku, o rzeczy znaczonej; jednak mówienie o pojęciu jako o znaku wymaga pewnego rozróżnienia, ponieważ mogę powiedzieć „pies”, mogę powiedzieć „sabaka”, mogę powiedzieć „the dog”, mogę także pokazać na psa. Wobec tego obszar znaku jest nieco szerszy.*

Jednak podstawowym „miejscem” znaku, znakiem *par excellence* jest pojęcie, to jest sens, znak przezroczysty, poprzez który patrzę na rzecz jak przez okulary, co umożliwia widzenie rzeczy i poznanie jej samej. Sens, pojęcie wyrażam w formie znaku umownego, gdy mówię „pies”, „canis”, „the dog”, „sabaka” itd. Są to różne terminy, znaki narzędne,

umowne płynące z umowności języka na oznaczenie sensów, a poprzez sensory na oznaczenie samej rzeczy, ponieważ nawet znak umowny, jakim jest chociażby słowo „pies”, dotyczy samej rzeczy. Jeśli idzie człowiek i mówi do drugiego: „uwważaj, pies!”, to ten się ogląda, a nie pyta: „co pan rozumie przez wyrażenie «pies»?”. W naszym poznaniu rozumienie rzeczy w świetle pojęcia, rozumienie sensu znaczącego rzecz jest istotnym sensem poznania. Jest to akt ludzkiego poznania ogólnie pojętego, bowiem oczywiście proces poznania jest szerszy aniżeli samo znakowanie. Znakowanie w poznaniu, tworzenie pojęć, tworzenie procesów poznawczych dalszych, takich jak tworzenie sądów, różnego typu rozumowań zakłada coś bardziej pierwotnego. J. Maritain nazwał poznanie istnienia aktem, który jest nadprawdziwy i jest momentem bezznakowego poznania. Ja poznaję rzeczywistość, że ona istnieje, jednak istnienia nigdy nie oznakuję. Mogę wskazać: „Chodź! Stań na moim miejscu i zobacz: istnieje rzecz czy nie istnieje? Ten stół: istnieje czy nie istnieje?”. Jednak fakt istnienia rzeczy jest wstępem do mojego poznania, które gwarantuje mi realizm i sensowność moich ujęć poznawczych. Pierwszym moim stykiem poznawczym z rzeczą jest styk bezznakowy, styk ujęcia istnienia, afirmacji istnienia, że coś „jest”.

*W całej tradycji kartezjańskiej pierwszym aktem jest akt myślenia, w którym odnajduję idee wrodzone; nie jest to de facto proces poznania, lecz myślenia. Błąd popełniony na początku, być może przez nieuwagę, owocuje na końcu wszystkimi idealizmami.*

Wątpię, czy Kartezjusz popełnił błąd przez nieuwagę. Było to wynikiem systematycznych studiów opartych na pewnych typach scholastyki: Toletusa, Vásqueza, Suáreza; Kartezjusz był przez jedenaście lat w College de la Flèche, studiował scholastykę i znał problematykę poznania. Źródła niepowodzeń i błędów kartezjańskich należy szukać w samej scholastyce hiszpańskiej, która przeszła później na tereny francuskie. Są to już jednak zagadnienia z zakresu historii filozofii.

*Chciałbym jednak, abyśmy postawili w tym miejscu kropkę, ponieważ jeżeli były to błędy scholastyki, to dlatego, że nie zauważała ona przez cały czas czegoś, o czym Ojciec Profesor powiedział, a co jest niesłychanie ważne: właśnie tych sądów...*

...które są nadprawdziwościowe. Fakt istnienia dopiero wyzwala we mnie poznanie, bez istnienia rzeczy nie poznam realnej treści. Treści raz poznane później odrywam od istniejących rzeczy

i mogę nimi operować – wówczas mamy do czynienia z myśleniem. Realne poznanie suponuje jednak styk poznawczy bezznakowy, aby można było na tle bezznakowego styku poznawczego utworzyć pierwsze zasadnicze znaki.





## Poznanie a myślenie

*Wobec tego możemy już odróżnić poznanie od myślenia, co jest niezwykle istotne: myślenie jest operacją na sensach, np. dwa razy dwa jest cztery.*

Cała kultura europejska poszła w tym kierunku.

*Natomiast przy poznaniu mamy rzecz poznawaną, która jest niejako „in statu obiectali”, jest na zewnątrz, narzucająca się, oraz podmiot poznający. Ów podmiot poznający nazywa rzecz i w tej nazwie kryje się pewien sens. Wobec tego może przejdźmy do sensu, do znaczenia nazwy. Nazwa oznacza rzecz, ale nazwa przede wszystkim coś znaczy, konotuje. Jak ma się sens do podmiotu poznającego oraz do przedmiotu poznawanego?*

Zwróćmy najpierw uwagę na podmiot poznający, który tworzy ten znak i nazywa go odpowiednio w swoim języku. Tworzenie znaku formalnego, czyli tworzenie pojęcia, polega na ujmowaniu w rzeczy niektórych jej cech i zespołu relacji. Ująwszy je, zdaję sobie sprawę z tego, że nie wszystko z rzeczy ująłem, ale tylko te aspekty, które akurat mnie interesują bądź są w pewien sposób dopasowane do mojej natury, cała bogata treść zostaje natomiast w samej rzeczy. Na podstawie ujętych cech tworzę sobie znak ogólny, pojęcie ogólne, którym mogę orzekać o rzeczy.

Kolejna sprawa dotyczy nazwy. Doniosłą rzeczą dla psychologii, filozofii, dla rozumienia człowieka jest fakt, że w naszym poznaniu splatają się: strona niematerialna – a więc tworzenie sensów i strona materialna – nadawanie nazwy, np. „pies”, „stół” to pewien *flatus vocis*, a więc pewien dźwięk. Rzecz poznawana jest także materialna, zaś niematerialny jest pośrednik poznania, który świadczy o mnie – tworzącym to poznanie. Warto zatem zastanowić się, w jaki sposób można dojść do utworzenia tego sensu od strony czysto podmiotowej: cały mój organizm jest zbudowany w określony sposób, począwszy od strony atomowej, poprzez stronę molekularną, poprzez wszystkie moje tkanki, aż do nerwów, mózgu, jest całkowicie nastawiony na



poznanie, jest przyporządkowany aktom poznania. Na skutek tego moje poznanie jest dopełnione przez rzecz, przez bodźce fizjologiczne, które mnie przemieniają i tworzą we mnie – ponieważ jestem bytem żyjącym i poznającym – wrażenia zmysłowe, na tle których formułuję sobie sensory, tzn. jestem zdolny do utworzenia pewnych sensory.

*Mówimy zatem, że tworzymy sensory (pojęcia), które są ogólne, konieczne, niezmiennie. W tym miejscu pojawia się wielki spór z empiryzmem, w myśl którego nie istnieją żadne pojęcia ogólne, a jedynie nazwy ogólne. Przykładowo zbiór zwierząt w pewien sposób uformowanych nazywam psem, natomiast – jak powiedzieliby empiryści – różnica między tym, co wy nazywacie pojęciem a wyobrażeniem jest taka jak między zdjęciem bardzo kolorowym a wyblakłym. Wyakcentujmy zatem, co jest ogólne: treści czy też może wcale nie o treści chodzi?*

W tych słowach zawarta jest cała skrócona problematyka empiryzmu angielskiego: od Locke'a poprzez Hume'a do Milla, a później francuskiego: Taine'a, a nawet Ribota. To są wielkie procesy poznawcze empiryzmu, które chciały za wszelką cenę sprowadzić poznanie tylko do operacji wrażeniowo-wyobrażeniowych, czyli zmysłowych. Tymczasem

już Platon zauważył, że nasze poznanie, życie duchowe, charakteryzuje się tym, że mamy o rzeczach poznanie ogólne, konieczne i niezmiennie. Bez tego nie byłoby żadnych stanów koniecznych w nauce, technice, rzemiośle; życie, które nie jest uwarunkowane pewną koniecznością i ogólnością, byłoby niemożliwe. Czym jest zatem ogólność? Platon uważał, że ogólność jest nam dana od strony rzeczy: istnieje ogólna idea, którą niejako „fotografuję” i przypominam sobie – ἀλήθεια [alétheia]. Przypominam sobie istniejące we mnie zawsze idee, które od wieków kontemplowałem; odkrywam, odsłaniam to, co przez śmierć zapomniałem, a co zawsze jest we mnie – poznanie ogólne.

Arystoteles zwrócił uwagę, że nie znajdowaliśmy się nigdy w żadnym świecie idei, nie żyjemy wiecznie, lecz w zmienności, rodzimy się i umieramy, a jednak posiadamy poznanie intelektualne, ogólne. Nie zaprzeczył on istnieniu ogólnego poznania, ale zwrócił uwagę, że ogólność tę tworzy człowiek, rzecz bowiem jest jednostkowa. W tej jednostkowej rzeczy są jednakże takie konieczne cechy, które ja biorę, nie wyczerpując ich zarazem, i tworzę sobie nowe pojęcia jako identyczną relację aspektową. Owa relacja, w tym, co ująłem, jest zgodna z rzeczą, ale jest schematyczna, nieade-

kwatna, ogólna. Niemniej jednak ta ogólność pozwala mi na zastosowanie pewnych wzorców, które będę multiplikował później w życiu technicznym czy rzemieślniczym.

*Dodajmy jeszcze, że Arystoteles sprowadził sprawę tworzenia ogólności do jakiegoś νοῦς ποιῶν [nus poiún] – intelektu czynnego, który był czysty, niezmiyszany. Ostatecznie Stagiryta nie potrafił sobie poradzić z transcendencją człowieka...*

Arystoteles podkreślając, że pojęcie ogólne, ogólność pochodzi od człowieka i jest sposobem naszego poznawania, zwrócił przede wszystkim uwagę na błąd Platona, który uważał, że ogólność jest rzeczą poznawaną. Błąd Platona był powielany następnie przez wszystkie platońskie, a później neoplatońskie systemy filozoficzne.

*I wszystkie natywizmy...*

Natywizmy, ale również błąd Platona zostały odziedziczone i powielone przez fenomenologię. Sam Kartezjusz powiedział, że to właściwie już Platon rozwiązał zagadnienie ogólności, a więc postulował istnienie przedmiotu ogólnego. Tymczasem przedmioty są jednostkowe. My jesteśmy jednost-

kowymi konkretami i wobec tego konkretność, materialność nie może oddziaływać na naszego ducha, jeśli posiadamy intelekt, rozum duchowy, a nie tylko czysto materialny. Ujmowana przez wrażenia rzecz, jak twierdził Arystoteles, odbija się w nas; zostaje przeformowana na wyobrażenie, w którym zachodzi działanie intelektu – który jest oddzielony, niez mieszany i oświecla treści. Teoria Arystotelesa była genialna, ale bardzo ogólna, ledwie zarysowana, podlegała różnym interpretacjom: starogreckim, arabskim, później średniowiecznym. Ustosunkował się do niej także Tomasz z Akwinu, dając własną interpretację intelektu czynnego. Istnieje w nas siła duchowa, która przeświecła nasze wyobrażenia, wskazując na to, że możemy w nich odczytać stany konieczne rzeczy i utworzyć sobie obraz ogólny z cechami koniecznymi rzeczy, które odczytane przez intelekt są tym, co stałe, niezmiennie i stają się gwarantem ludzkiego poznania.

*Czyli, podsumowując, najkrócej można powiedzieć, że ogólność to są relacje, które ujmuje tylko człowiek, to pewien szczególny sposób pojmo wania. Kiedy mówię: człowiek to jest zwierzę rozumne, to mam na myśli pewną relację zwierzęcości do rozumu. Nie jest to zatem ogólna treść, ale ogólna relacja; ogólność*

*jest więc sposobem poznawania ludzkiego. To z kolei wskazuje, od strony podmiotu, na pewną specyficzną władzę, którą nazwiemy niematerialną.*

Dlatego, że cała treść rzeczy, sensory pojęć są niemierzalne. Jeśli od czasów Kartezjusza nauka przyjęła, że za materię – przedmiot poznania naukowego – uważamy przedmiot mierzalny czasowo, przestrzennie czy jakimiś innymi parametrami, to to, co jest niemierzalne, jest tym samym niematerialne, czyli duchowe. Zgodnie z przyjętą negatywną granicą rozumienia materialności i niematerialności naszej duszy, naszego intelektu, żadną miarą przestrzenną czy czasową sensory pojęć nie dadzą się zmierzyć. One są ogólne, konieczne i ujmują zarazem całość oraz wszystkie jej elementy składowe, relacje i korelaty. Jedynie duch może ujmować całość z części i części w całości, mamy tu bowiem do czynienia z transcendencją, przekroczeniem granic części w kierunku całości i ujęciem relacji całości do części, i części do całości. Żaden zmysł nie poznaje relacji. To, że my poznajemy relacje konieczne i operujemy nimi oznacza, że istnieje specjalna władza – intelekt, rozum, który te relacje ujmuje, dzięki czemu ujawnia niematerialne źródła działania poznawczego, czyli duszy.

*Podkreślmy zatem: jeżeli mówię, że pojęcie jest konieczne, ogólne, niezmienne, to konieczność i niezmienność jest ujęciem pewnych stanów rzeczy, natomiast ogólność jest sposobem poznania ludzkiego.*

Tymczasem według Platona sposób poznania został utożsamiony ze sposobem bytowania rzeczy. Stąd sensy pojęć ogólnych Platon potraktował jako przedmioty realnie bytujące. Platonizm żyje w kartezjanizmie, postkantyzmie, fenomenologii, hermeneutyce, i zamyka poznanie do operacji na sensach (treściach) pojęć ogólnych; mamy wtedy do czynienia z pomieszaniem sposobu poznania z przedmiotem poznania.

*Racją wyjaśniającą specyficzne ludzkie poznanie jest intelekt. Czy moglibyśmy chwilę zatrzymać się nad, banalnym zdaje się, problemem zauważonym już przez Locke'a? Wspomina on, że jeżeli Pan Bóg jest wszechmocny, to może stworzyć materię myślącą...*

Po pierwsze, żeby mówić o Panu Bogu, trzeba go widzieć – tymczasem my o Bogu mówimy na podstawie rzeczy zewnętrznych, których istnienie jest sprzeczne bez istnienia Boga; żeby móc działanie Boga czy jakiegokolwiek bytu określić, trzeba to działanie dostrzec. Tymczasem nie

dostrzegamy Boga bezpośrednio. Zatem samo mówienie o tym, co Bóg może, jest nie na temat. Po drugie, wyrażenie: „może” – „nie może” jest w każdym zdaniu używane w różnych supozycjach; możemy jednak powiedzieć od strony negatywnej: byt nie jest niebytem, niebyt nie jest bytem. Jeśli niematerialność, czyli duchowość jest negacją, zaprzeczeniem, czyli zanegowaniem stanu bytowego materii, to wówczas trudno przyjąć, aby powiedzenie, że Pan Bóg może stworzyć materię myślącą, było sensowne. Jest to powiedzenie pozbawione sensu, wewnętrznym sprzeczne.

*Powróćmy jeszcze do problematyki poznania. Racją wyjaśniającą fakt poznania od strony podmiotu jest intelekt, będący władzą niematerialną ludzkiej duszy. Wydaje się, że omawiając z kolei poznanie od strony przedmiotu, należy dokonać bardzo ważnego rozróżnienia pomiędzy przedmiotem a sposobem poznania.*

Należy odróżnić to, co poznajemy i to, jak poznajemy. Dostrzegamy, że w całym naszym poznaniu jesteśmy nieustannie nastawieni na świat realny. Ujmujemy go jako zbiór istniejących bytów i dostrzegamy, że nasze poznanie dotyczy bytów, czyli takich struktur, które istniejąc, są jakoś w sobie

zdeteterminowane. Dotyczy to całej rzeczywistości, wszystko bowiem, cokolwiek istnieje, ma w sobie akt istnienia z proporcjonalną do niego treścią bądź jest czystym istnieniem, którego treścią jest wyłącznie istnieć – jak to jest w przypadku Boga. Dlaczego tym, co poznajemy jest byt? Pierwszym, istotnym elementem bytu, który poznaję najpierw w sądach egzystencjalnych, jest jego istnienie. Owo istnienie styka mnie jako pierwsze z rzeczywistością bytu. W poznaniu pojęciowym moje pojęcie orzeka jednoznacznie, rozdzielfo i przez identyczność. Moje pojęcia, moje poznanie pojęciowe są dowodem na to, że mam kontakt z bytem. Fundamentalny element poznania sądowego stanowi owo „jest” sądowe. „Piotr jest biały”, „Piotr jest człowiekiem”. „Jest”, będące niejako duszą sądu, pełni potrójną funkcję: kohezyjną, gdzie występuje w formie wyrażenia łączącego orzecznik „biały” z „Piotrem”; asercyjną, gdy całe wyrażenie: „Piotr jest biały” przyrównuję do przedmiotu i stwierdzam, że rzeczywiście jest biały – to jest prawdziwość; afirmacyjną (egzystencjalną), w której domniemywam, zakładam, że Piotr istnieje realnie jako byt.

Całe poznanie sądowe jako zwieńczenie ludzkiego poznania wskazuje mi, że dotyczy bytu



– rzeczywistości istniejącej w sposób zdeterminowany. Ponadto, moje operacje na relacjach ujętych w pojęciach dotyczących bytu, te relacje i ich układ zamknięty w pewnym typie rozumowania dotyczą tej rzeczywistości, czyli bytu. Z tego tytułu mogę powiedzieć, że przedmiotem adekwatnym mego poznania – tym, co poznaję – jest byt, rzeczywistość. Będąc ludźmi i poznając na sposób ludzki, jesteśmy jednak w swym poznaniu ograniczeni – poznajemy na sposób wyobrazeniowy. Źródłem naszego poznania są percepcje zmysłowe, wzrokowe, słuchowe, dotykowe, czuciowe i ta zmysłowa droga poznawcza stanowi konieczny, lecz niewystarczający warunek dla poznania intelektualnego.

W ujęciu filozoficznym stwierdzamy, że poznajemy każdą rzecz w osłonach zmysłowych. Jesteśmy zdolni poznać rzeczy najbardziej niematerialne, w tym także Boga. Samo wyrażenie „Bóg” w języku polskim oznacza kogoś bogatego, „Bóg” w języku greckim czy sanskryckim to jest wiatr, tchnienie, a więc ktoś duchowy; podobnie inne terminy oznaczające stany niematerialne w swoim „rdzeniu” zawierają zanegowanie podkładu materii. To, co poznajemy na sposób ludzki, zawsze musi być dostosowane do mentalności człowieka i podane mu w danych wyobrazeniowych osłonach,

aby mógł sam odczytać treści konieczne, ogólne i niezmiennie. W tym miejscu pojawia się pole dla dydaktyki – dobry nauczyciel to ten, który potrafi dobrze w osłonach zmysłowych przekazać treści intelektualne, konieczne, ogólne, wartościowe. Człowiek poznaje zatem byt w osłonach zmysłowych. Dlatego nie można się zgodzić z tezami głoszonymi w systemie neoplatońskim czy przez niektóre ujęcia pseudomistyczne oraz pseudo-teologiczne, że człowiek jest zdolny ująć Boga swoim intelektem, że ma doświadczenie Boga.

Człowiek ma nieustanne doświadczenie siebie w swoich aktach, nie jest jednak możliwe wyrwanie się z osłon zmysłowych. Cały poznawczy realizm wyraża się w tym, że wszystkie nasze treści są pochodne od zmysłów i interpretowane na sposób istnienia rzeczy zmysłowej. Możemy to następnie zanegować i w ten sposób tworzyć sobie pojęcia niematerialne, jednak sposób ludzkiego poznania – to, jak poznaję – jest wyobrażeniowo-wrażliowy, z naszym całym podkładem zmysłowym.

*Warto jeszcze podkreślić, że owo rozróżnienie przedmiotu adekwatnego i przedmiotu właściwego, a więc tego, co poznaję i tego, jak poznaję, powinno nam zawsze uświadamiać, że to, jak poznaję jest zawsze uboższe w stosunku do tego, co poznaję. Chroni to*

*niejako filozofię przed wszelkiego rodzaju doktrynerstwem, przed tym słynnym heglowskim: „tym gorzej dla rzeczywistości, tym gorzej dla faktów”. Okazuje się bowiem, że filozof powinien nieustannie nawiązywać właśnie do istniejącego przedmiotu.*

Mówiliśmy do tej pory o intelekcie czynnym oraz o intelekcie w ogóle, z uwagi jednak na korektę w ujęciu procesu ludzkiego poznania, jakiej dokonał św. Tomasz, pojawia się również pojęcie intelektu możnościowego.

Intelekt możnościowy to jest rozum ludzki złączony z wyobraźnią i prześwietlony przez intelekt czynny. Po pierwsze, przedmiot, który jest materialny, dostarcza bodźców fizycznych. Po drugie, pierwszy bodziec fizyczny przyjęty w zmyśle staje się bodźcem fizjologicznym. Po trzecie, bodziec fizjologiczny wywołuje wrażenie poznawcze, ponieważ się wraża w bycie poznającym zmysłowo. Różne wrażenia poznawcze zmysł wspólny wiąże w odbitkę, pewną – mówiąc wyobrazeniowo – fotografię rzeczy. Wrażenie ujawnia się w naszej wyobraźni, w której mamy dzięki temu już zachowane jednostkowe obrazy. Wyobraźnia może być bardziej lub mniej żywa, czy też niezwykle pobudliwa. Dla nauki, dla kultury bardzo ważna jest np. wyobraźnia twórcza.

Wyobrażenia te, na mocy naszej natury, stale poznajemy (pojmujemy), są więc przeświecane. Mam, przykładowo, wyobrażenie mego ojca, mojej matki czy mego domu, a w tym wszystkim czytam treści konieczne, ogólne: ojcostwa, macierzyństwa czy domu. Intelkt czynny, tzw. światło duchowe, nieustannie przeświecła i wyświecła sensory (pojęcia), treści ogólne. Treści ogólne, to, co jest widziane, słyszane, dotknięte – jest rozumiane. Nie tylko rozumie sensory (pojęcia), ale poprzez te sensory (pojęcia) rozumie samą rzecz.

W tych kilku zdaniach został tutaj odtworzony najlepszy opis – jaki pojawił się w historii trzech tysięcy lat filozofii – dotyczący procesu poznawczego jako pewna hipoteza, ukazująca przebieg pojęciowego poznania. Warto powtórzyć jednak, że proces pojęciowego poznania suponuje proces formowania znaków i poznania znakowego. To jednak nie utożsamia się z poznaniem ludzkim, gdyż suponuje poznanie bezznakowe istnienia. Zamknięcie się w obszarze znaków w konsekwencji prowadzi do myślenia, czyli do operacji na sensach, na znakach. Warunkiem realizmu tych sensów jest to, że pierwotnie jest ujęte i zawsze jest sprawdzalne każde nasze ujęcie poprzez istnienie realnej rzeczy.

*W ludzkim poznaniu występuje całe bogactwo zagadnień kultury...*

Jest to bardzo ważne zagadnienie, i choć kwestię kultury będziemy mieli możliwość omówić w innym miejscu, to jednak już teraz warto podkreślić, że cała kultura jest następstwem intelektualnego poznania człowieka, jest bowiem pochodna od człowieka. Każdy typ kultury jest skutkiem świadomego działania człowieka. Kulturę, jako pochodną od człowieka, od ludzkiego rozumu, możemy określić najogólniej jako pewną intelektualizację natury. Pierwszym miejscem tworzenia się kultury jest moment styku poznawczego z rzeczą. Następnie tak pojęta kultura wyraża się w czterech wielkich dziedzinach ludzkiego świadomego działania, których podkreślenie jest niezwykle doniosłe (zwłaszcza dzisiaj, przy zawężonym, dziennikarskim rozumieniu kultury): w dziedzinie θεωρία [theoría], jak mówił Arystoteles, czyli w działaniu poznawczym, które przechodzi przez stany przednaukowe i stany naukowe; w dziedzinie działania moralnego, a więc πράξις [praksis], przechodzącego w obyczajowość; w dziedzinie twórczości, sztuki, techniki – ποίησις [póiesis]; oraz w religii. Cztery wielkie dziedziny działalności człowieka: poznanie teoretyczne, praktyczne,

poetyczne i poznanie z działaniem religijnym tworzą wielkie nurty kultury, w których człowiek dojrzeva jako byt osobowy.





# Ludzkie działanie









## Dramat natury i osoby

*Przejdźmy do drugiego rodzaju tych specyficznych aktów – do działania. Już starożytni zauważyli, że każdy byt działa zgodnie ze swoją naturą. W działaniu ujawnia się niejako struktura ontyczna bytu; mówię: „chcę tego oto”, ale zarazem doświadczam, że niezależnie od tego, czego ja chcę lub nie chcę, coś nieustannie się we mnie dzieje: bije serce, pulsuje krew; są we mnie działania zdeterminowane oraz takie, które nazwę wolnymi, zależnymi ode mnie. Max Scheller określał człowieka jako tego, który wciąż mówi „nie”, jako wiecznie protestującego. Mówimy czasami, iż człowiek jest niejako miejscem dramatu natury i osoby. Na czym polega ten dramat natury i osoby?*

Doświadczamy czynności człowieka, takich jak oddychanie, pragnienie czy głód, oraz czynności ludzkich. Cały organizm działa na mocy określonego kodu genetycznego, który determinuje nasze działanie biologiczne, wpływając także na psychikę człowieka, zakorzenioną w naszym βίος [bíos], w naszej materii i kodzie genetycznym. Oprócz genetycznego istnieje również kod kulturowy. Dzisiaj zwykło się podkreślać, że ów dramat człowieczeństwa dokonuje się pomiędzy kodem genetycznym a kodem kulturowym, człowiek zaś może przewyciężyć zarówno jeden, jak i drugi kod, i znaleźć swój osobisty sposób działania.





## Wolność (determinizm, indeterminizm)

*Podjmując próbę wyjaśnienia faktu wolności natrafiamy na dwie zasadnicze teorie: determinizm – w myśl którego dokładne poznanie natury człowieka umożliwia poznanie pewnych koniecznych uwarunkowań płynących z kodu genetycznego, z tego wszystkiego, co nazwiemy bios, oraz indeterminizm – zgodnie z którym człowiek, powtarzając za Sartrem, nie tylko jest wolny, ale jest wolnością.*

Na tle koncepcji nauki, zwłaszcza pozytywistycznej, mówiono, że warunkiem naukowości jest determinizm. Nie można zaprzeczyć temu, że rzeczywiście determinizm panuje w przyrodzie, w naszym świecie. Ze stwierdzenia, że mamy tylko

naturę biologiczną, chciano jednak wywnioskować, że człowiek jest zdeterminowany fizycznie. Faktem jest, że istnieje determinizm fizyczny czy psychologiczny, jednak faktem jest również, że człowiek owe determinizmy przekracza.

Powstała ponadto trzecia teoria: determinizm teologiczny – jeśli Bóg istnieje – mówi Hartmann – to cała etyka jest niepotrzebna, jesteśmy bowiem przez Niego zdeterminowani. Tymczasem mówienie, że istnieje coś takiego jak determinizm teologiczny jest zwyczajnym głupstwem – nieuprawnionym przerzucaniem kategorii bytu przygodnego na Boga. My nie wiemy, jak Bóg działa, możemy o Nim powiedzieć wyłącznie tyle, ile pozwala nam nasza analiza bytów przygodnych. Owa analiza prowadzi nas do stwierdzenia, że z koniecznością istnieje On jako Absolut, nie widzimy jednak Jego sposobu działania. Kategorie bytu przygodnego nie obowiązują Boga, zatem możemy jedynie rzetelnie przyznać się do tego, że nie wiemy nic na temat Jego działania.

Należy liczyć się z istnieniem pewnego rodzaju kategorii fizykalnego czy psychologicznego determinizmu. Należy jednak dostrzec, że one nie obowiązują człowieka, ten bowiem czuje się wolny, jest świadomy i dostrzega swoją wolność.

Już Scheller zwrócił uwagę na to, że człowiek, dokonując wyboru, wie, że „może”, że „nie musi”, że „chce”, że w trakcie poznania może się tak czy inaczej determinować i przewyciężyć swój kod genetyczny czy kulturowy oraz nastawienie psychiczne. Posłużmy się przykładami: dana osoba wychowana w kodzie kulturowym, zgodnie z którym należy darzyć szacunkiem kobiety i zachowywać się odpowiednio w ich towarzystwie, może mimo tego przewyciężyć ów kod i zachowywać się jak człowiek źle wychowany. Podobnie normalny mężczyzna, który z natury swej ma pociąg do kobiety, może ów pociąg przewyciężyć ze względu na inne wartości, które uznaje za słuszne. Zatem powiedzenie, że wolność to nieświadomiona determinacja jest jedynie – sprzeczną z naszym doświadczeniem – ekstrapolacją pewnych stanów. Okazuje się ponadto, że interpretując nasze doświadczenie wolności, możemy wykazać błędność determinacji, ukazując, że człowiek sam się determinuje, sam sobie tworzy wolność.

Po omówieniu zagadnienia determinizmu poświęćmy jeszcze chwilę uwagi indeterminizmowi. Jest on pochodzenia irracjonalnego (pseudoracjonalnego), powstaje na skutek heglowskiego utożsamienia bytu i niebytu, gdzie byt i niebyt

przekształcają się w stawanie się. W tak pojętym procesie powstawania bytu z niebytu nie istnieją żadne reguły, granice czy czynniki działania. Ja sobie je dobieram wedle mojego „widzi mi się” bądź wedle tego, czego nie wiem, a co dzieje się. Stąd też Whitehead, wychodząc z indeterminizmu, przyjął za fundamentalną zasadę autokreacjonizm, w myśl której wszystko się tworzy: albo z bytu, albo z niebytu – jeśli z bytu, to istnieją pewne granice, jeśli z niebytu, to założenie takie jest głupstwem. Cały procesualizm, będąc bardzo ciekawym nurtem filozoficznym, jest powtórzonym platonizmem, sprowadzającym Boga do funkcji Demiurga, który kieruje się w swoim działaniu ideami, nie jest jednak nimi związany i dlatego jest indeterministyczny. Sartre natomiast sprowadził wolność do świadomości czysto kreatywnej: np. okulary, które trzymam, stają się dla mnie zrozumiałe dopiero wówczas, gdy nazwę je okularami, nadam im sens bycia okularów. Moja świadomość jest tetyczną, jest kreacyjną, a więc człowiek do pewnego stopnia tworzy byty, choć nigdy nie będzie ich stwarzał.

*Tak jak tworzy wartości dobra i zła, tymczasem historia pokazuje, że to od człowieka nie zależy.*

Zarówno determinizm (wynikający z ekstrapolacji stanów natury będących przedmiotem nauk szczegółowych), jak i indeterminizm (Hegla, Whiteheada, Sartre'a) są wobec tego błędnymi, wyrosłymi z określonych nurtów filozoficznych, skrajnościami w pojmowaniu wolności.









## Wola

*Oba stanowiska: indeterminizm oraz determinizm, jakkolwiek byłyby teoretycznie uzasadniane, mają jeden mankament: przeczą bezpośredniemu doświadczeniu. W walce o wolność osobową bądź narodową ludzie poświęcają swoje życie, jak pięknie ujął to poeta: „Lepszy na wolności kąsek lada jaki, niżli w niewoli przysmaki”. Czy wolność, owo „mogę”, „nie muszę”, „chcę”, można wyjaśnić od strony struktury ontycznej człowieka?*

Moment wolności jest momentem decyzji człowieka, wolność ludzka sprowadza się do wolności decyzji, w której sprzęgają się dwie strony: poznawcza i pożądawcza. Cały nasz organizm, jak już

wspominaliśmy, poczynawszy od stanów atomowych, molekularnych, tkankowych czy wszystkich innych układów jest nastawiony na poznanie. Podobnie nastawiony jest również na miłość, na chcenie, na pożądanie; są to bowiem dwa „ramiona” życia ludzkiego: poznawcze, w którym ja interioryzuję świat i ubogacam się zaczerpniętymi z niego treściami, oraz „ramię” mojej woli, mojego pożądania, które przechodzi przez stany emocjonalne niższe, uczuciowe i stany emocjonalne wyższe, najwyższe: chcenie, miłość. Przez pożądanie ja ponownie wiążę się ze światem, który zinterioryzowałem w poznaniu, wychodzę do świata i wiążę się z bytem, z dobrem. Przez poznanie oraz przez miłość następuje bycie w świecie, krążenie w świecie oraz powrót do Boga. Ma miejsce nieustanna cyrkulacja: od rzeczy do poznania, od poznania przez moją miłość do rzeczy, czyli do bytu poznawanego, do bytu dobrego.

Akt decyzji jest aktem syntezy: poznania, całego szeregu sądów teoretycznych; wiem np. kim jest człowiek, co to jest koń, las, miasto, wieś czy też co to jest świat itd. Mam układ sądów teoretycznych, na tle których jawią mi się nieustannie sądy praktyczne: rób tak a tak, usiądź, pomóż, podnieś, czy wręcz przeciwnie: kopnij, pokaż język. Przez filtr naszej świadomości przechodzi cały „film”

sądów praktycznych, z czego niejednokrotnie nie zdajemy sobie sprawy. Jest to widoczne zwłaszcza w przypadku tak ważnych kwestii, jak ślub, wstąpienie do zakonu, przyjęcie kapłaństwa, pójście na wojnę czy ofiarowanie się za kogoś. Nieustannie, niejako „na gorąco” podejmujemy szereg decyzji. Czym jest wobec tego i na czym polega akt decyzji? Na tle sądów teoretycznych jawi się szereg sądów praktycznych, które pokazują mi, w jaki sposób mogę zrealizować jakieś dobro, a przez to ubogacić siebie samego. Następuje moment dobrowolnego wyboru określonego dobra, a więc realizuje się wolność. Leibniz uważał, że człowiek wybiera najlepszy sąd. Tymczasem w naszych aktach decyzji chodzi o wybór dobra, którego chcę, a które nie musi być najlepsze.

Ojciec Woroniecki ilustrował nam niegdyś współdziałanie woli i intelektu na przykładzie gigantycznego, lecz ślepego siłacza, który bierze na ramiona sparaliżowanego, ale widzącego człowieka i mówi: żyjmy w symbiozie: ty mi pokazuj gdzie iść i jak co robić, zaś ja będę robił, co zechcę. W trakcie wędrówki siłacz mówi: – co tutaj widzisz? – Łąkę, śliczne kwiaty. – A tu? – Kałużę błota. Wówczas siłacz mówi: – właśnie to lubię, po czym kładzie się do kałuży błota. Podobnie i nasza wola jest mocarzem, któremu intelekt pokazuje

różne możliwości, sądy, spośród których człowiek wybiera jeden i nim determinuje się do działania, zamykając proces decyzyjny. Cały proces narady, *consilium*, może być bardzo długi i mieć różne etapy. Jednak istota wolności polega na tym, że ja wybieram dobrowolnie, dlatego że chcę któryś z sądów, na mocy którego chcę się zdeterminować do działania. Determinując się do działania, staję się realnym źródłem działania. Wobec tego wolność wyraża się w autodeterminacji, nie zaś w indeterminacji czy w determinacji; jest ona samozdeterminowaniem się człowieka do działania. Po dokonaniu autodeterminacji wszystkie czynności są już tylko fizycznym wykonaniem działania, puszczeniem w ruch dźwigni naszego ciała. To wszystko jest już tylko zewnętrznym wykonaniem, zasadniczy akt ludzki dokonał się bowiem w akcie decyzji.

*Czyli sąd praktyczno-praktyczny był wybrany przeze mnie: widząc dobro, zdecydowałem, że tego oto dobra chcę. W tym przejawia się mój autodeterminizm. Przyjrzyjmy się kolejnej kwestii: tak jak intelekt nastawiony jest na poznanie prawdy, tak w sferze naszego działania jestem nastawiony na dobro; chodzi o władzę psychiczną od strony podmiotu: czy jest to jakaś władza nastawiona na moje zachcianki, czy*

*też jest to władza, o której mogę powiedzieć, że jest ona psychiczną i – tak jak intelekt – niematerialną władzą? Chodzi oczywiście o wolę.*

Człowiek jest przyporządkowany do dobra, wszystko bowiem, czego chce, stanowi dla niego konkretne dobro: alkoholik chce wódki, bo widzi w tym dobro, ktoś chce się ożenić czy wyjść za mąż, bo widzi w tym dobro, chce pójść spać, bo widzi w tym swoje dobro. Pragnienie dobra, które jest w nas zakorzenione, świadczy o istnieniu nigdy niezagaszzonego źródła tego pragnienia, które nazywamy wolą. Wyraża się ono w pragnieniu szczęścia. Na tle pragnienia dobra, czyli pragnienia szczęścia, ja dopiero mogę wybierać poszczególne dobra.

Ludzka wolność przejawia się w panowaniu woli nad własnymi aktami w stosunku do wszelkich moich aktów, które nie dorównują Dobru Nieskończonemu. Tylko Dobro Nieskończone może mnie „zniewolić” – ma to nastąpić, wedle wiary chrześcijańskiej, po śmierci, w momencie zjednoczenia się z Bogiem. Wówczas zostanę całkowicie pociągnięty przez Dobro Nieskończone – Boga, od którego nie będę mógł się już oderwać. Nie będzie to jednak przejaw zniewolenia, ale akt wolnej decyzji. Natomiast wolność doczesna re-

alizuje się w perspektywie dobra, w perspektywie wyboru konkretnych dóbr. Ogromne znaczenie dla naszego życia moralnego ma fakt, że owo pragnienie szczęścia, czyli przyporządkowanie do dobra, ujawnia się w postaci nieustannego sądu: „czyń dobro”, „dobro należy czynić”. Czynienie dobra jest podstawowym prawem naturalnym, fundamentem całej moralności, na tle którego można zrozumieć całą etykę i całą ludzką moralność. Cokolwiek bowiem wybieram w sądzie praktycznym, wybieram to jako moje dobro; wybór zła powoduje w człowieku wewnętrzne pęknięcie. Całe zło, które nazywa się w teologii grzechem, polega na wewnętrznym pęknięciu: co innego rozpoznaję jako dobro, a co innego wybieram. Owo pęknięcie następuje, gdy mamy do czynienia z brakiem uzgodnienia sądów praktycznych, wybranych dobrowolnie, z sądami teoretycznymi. Pęknięcie, wewnętrzne rozdarcie, o którym mowa, to ogromna tragedia ludzka.

*Podsumowując, można powiedzieć, że specyfika dwóch swoistych aktów moich, jakimi są: akt poznania oraz akt woli, polega na tym, że ich racją wyjaśniającą od strony podmiotu są niematerialne władze psychiczne ludzkiej duszy: intelekt i wola.*



## Osoba

*Jan Paweł II w encyklice „Laborem exercens” napisał, że człowiek jest osobą; prawda ta posiada zasadnicze i doniosłe konsekwencje. Dlaczego prawda o człowieku jako o osobie jest tak ważna? Starożytność nic nie mówi na ten temat, czyżby była to prawda w jakiś szczególny sposób związana z chrześcijaństwem?*

Prawda ta jest związana w sposób szczególny z dziejami Kościoła i pierwszymi soborami, zwłaszcza soborem w Chalcedonie, na którym postawiony został problem podwójnej natury Chrystusa Pana. Chrystus bowiem jako człowiek, Syn Maryi z Nazaretu, jednocześnie mówił o sobie, że jest Bogiem. W związku z tym pojawił się

problem, czy Chrystus z Nazaretu jest jednym czy zdwojonym bytem. Rozwiązania soborowe poszły w tym kierunku, że jest jednym Bytem, ponieważ jest jedną Osobą: Osobą Boską, która od wieków istniejąc jako Logos, Syn Boży, przyjęła na siebie ludzką naturę. Odtąd istnieją dwie natury rzeczywiście: ludzka i Boska, ale tylko jedna Osoba Boska, bo jest jeden Byt Boski.

Próby zrozumienia tego dogmatu przyniosły ze sobą liczne kłótnie i w konsekwencji herezje. Do dzisiejszego dnia trwa spór o definicję osoby, toczony przez filozofów chrześcijańskich, filozofów okresu patrystycznego, średniowiecznego. Pierwotnie pod wpływem arystotelizmu ojcowie kapadoccy, m.in. Grzegorz z Nazjanzu, Bazyl Wielki czy Nemezjusz z Emezy (współczesny św. Augustynowi), usiłowali na kanwie teorii substancji Arystotelesa znaleźć wyjaśnienie bytu osobowego.

Według Arystotelesa przedmiotem naukowego poznania jest byt ujmowany w jego cechach koniecznych. Pojawiło się zatem pytanie: jaki element, jaką cechę należy dodać do bytu ujmowanego w jego cechach koniecznych, aby powstała z niego osoba. Odpowiedzi arystotelesowskie były nieadekwatne, sięgnięto zatem najpierw do neoplatonizmu, próbując wyjaśniać koncepcję osoby przy



pomocy nowej hipostazy, nowej postaci bytowo emanującej; w średniowieczu (Jan Duns Szkot) wyjaśniano osobę przez podkreślenie jej niezależności aktualnej; w okresie nowożytnym zwracano uwagę, że osobę konstryuuje aktualne myślenie (Kartezjusz) czy też aktualna wola (Maine de Biran); w XIX wieku o bycie osobowym miała decydować godność społeczna, bycie prałatem czy wodzem, osobistością w życiu społecznym. Św. Tomasz z Akwinu zwrócił uwagę, odwołując się do tradycyjnych oraz soborowych rozwiązań, że elementem, który konstryuuje zarówno osobę, jak i wszelką bytowość, jest istnienie. Byt jest ukonstryuowany przez istnienie – bytem jest wszystko to, co istnieje; istnienie rozumne z kolei jest osobą. Potwierdza to nasze doświadczenie pierwotne. Owo podstawowe doświadczenie bycia człowiekiem: „ja” jawi się mnie jako bytowi rozumnemu, „ja” jest bytem rozumnym, „ja” natury rozumnej jest osobą, jawi się nam ono od strony istnienia. Zatem o byciu osobą stanowi ten element, który decyduje o tym, że coś jest rzeczywiste i coś jest rzeczywiste w porządku racjonalnym, wolnym.

*Powróćmy zatem do określenia podanego przez Boecjusza, które funkcjonuje niemal w każdym podręczniku szkolnym: osoba to jednostkowa substancja*

*natury rozumnej. Definicja ta akcentuje jednostkowość w ramach natury jako coś szczególnego, a przecież jednostkowy jest każdy zając czy wróbel. Jedność przysługuje bytowi jako właściwość transcendentalna. Dlaczego osobą nie nazwiemy ani zająca, ani wróbla, tylko człowieka?*

Zagadnienie dotyczy rozumienia jednostkowości. W tradycji filozoficznej jednostkowość jawiła się zawsze jako egzemplarz czegoś ogólnego: w systemie platońskim ideę, następnie gatunek uważano za bardziej realne aniżeli jednostki. Jednostkowość była pojęta jako rezultat sztancy ogólnej. O tym, że ogólność natury jest bardziej doniosła, niż jednostkowość, możemy mówić w przypadku bytów, które nie są racjonalne oraz wolne, lecz zdeterminowane przez naturę. Dlatego zając, wróbel czy słoń jest tylko egzemplarzem natury, jego działanie jest zdeterminowane przez naturę zwierzęcą, jego poznanie jest wyznaczone bodźcami rzeczowymi oraz recepcją zdeterminowanej natury. Natomiast jednostkowy sposób istnienia u człowieka, który posiada naturę rozumną i wolną, oznacza zupełnie co innego, aniżeli jednostkowy sposób istnienia dzieł przyrody zdeterminowanej, dzieł czystej biologii. Ponadto niezwykle ważne jest, że człowiek jako osoba będąca „ja” natury

rozumnej istnieje istnieniem swojej duszy-ducha. Dusza nie może działać inaczej, jak tylko poprzez materię, którą organizuje do bycia ludzkim ciałem. Ludzkie funkcje, nawet poznawcze, są zależne od materii, ale struktura niektórych aktów poznawczych, takich jak poznanie, wola, miłość, twórczość jest niematerialna, przez co objawia nam niematerialne źródło naszego istnienia.

Wyjaśniliśmy zatem definicję osoby jako bytu, który istnieje przed gatunkiem. Od strony wewnętrznego doświadczenia, owego „ja” doświadczającego aktów moich, powiedzieliśmy sobie, że jest to inne istnienie; pytając już o metafizyczną zasadę, wskazaliśmy na istnienie jako istnienie ducha, duszy, formy substancjalnej posiadającej istnienie, organizującej materię do bycia ludzkim ciałem.







# Człowiek a społeczeństwo







## Spółeczeństwo

*Czy już sam fakt zaistnienia człowieka, od strony egzystencjalnej, jeszcze bez żadnych kwalifikacji treściowych, nie broni go? Czy nie odróżnia go od świata zwierzęcego, czy nie stawia go wyżej od społeczeństwa? Zagadnienie to jawi się jako bardzo ważne w kontekście chociażby wszelkich dyskusji dotyczących aborcji...*

Cechy bytu ludzkiego wskazują, że człowiek transcenduje całą naturę, świat przyrody oraz całe życie społeczne. Człowiek jest jednak bytem osobowym działającym przez materię, przez swoje ciało, dlatego też jest bytem osobowym spotencjalizowanym, podlegającym nieustannemu rozwojowi. Rozwój

ten jest możliwy tylko przez materię, która ma to do siebie, że umożliwia rozwój ducha przez kontakt z innym „duchem” – bytem osobowym, z innym człowiekiem. Z tej racji rozwój człowieka dokonuje się w sposób konieczny w społeczności i w społeczeństwie.

Specyfika osoby ludzkiej polega na tym, że jest ona spotencjalizowana, żyjąca w społeczeństwie, doskonaląca się w społeczeństwie i przez społeczeństwo, dlatego też, dla swego rozwoju, wymagająca pewnego sposobu życia dla drugiego człowieka. Człowiek już w swoim bytowaniu transcenduje materię, ale w działaniu musi ją zorganizować do bycia ciałem, aby przez tę materię cielesną, przez własne ciało i sposoby życia człowieka w ciele, mógł rozwinąć swoje potencjalności, swój intelekt, swoją wolę, swoją twórczość. Jest oczywistą rzeczą, że nikt się nie rodzi sam, lecz z rodziców; nie nauczy się myśleć, jeśli nie nauczy się mówić; a uczy się pierwszych słów społecznie, w rodzinie, w rozmowie z matką, z drugim człowiekiem; uczy się pierwszych aktów miłości na tle kontaktu cielesnego, ssania piersi, kontaktu z drugim człowiekiem. Można powiedzieć, że pierwszym narządem kontaktującym człowieka z otoczeniem, z całą rzeczywistością, są jego usta, w późniejszej kolejności rozwijają się wzrok, słuch



czy dotyk. Potencjalność, rozwój, działanie, do którego niezbędne jest społeczeństwo, stanowią specyficzny sposób istnienia człowieka.

*Mimo to, człowiek jako osoba – jednostkowa substancja natury rozumnej, transcenduje całe społeczeństwo. Wskazując na transcendencję osoby w stosunku do świata przyrody, mówi się o trójmianie: poznania, wolności i twórczości, natomiast ukazując relację osoby do społeczeństwa, podkreśla się jej podmiotowość wobec prawa, zupełność oraz godność.*

Są to tradycyjne cechy, które w dziejach refleksji nad człowiekiem pojawiały się już od starożytności poprzez średniowiecze do czasów współczesnych. Człowiek rozwija się w społeczeństwie, a nie tylko w stadzie. Można zauważyć pewne podobieństwa między życiem ludzkim a życiem zwierzęcym: człowiek, podobnie jak zwierzę, musi żyć w kontakcie z innymi bytami; zwierzęta, np. owce czy pszczoły, nie potrafią żyć poza stadem, tak i człowiek nie potrafi żyć poza społeczeństwem. Kontakty z innymi w świecie zwierząt są jednak całkowicie zdeterminowane. Tymczasem człowiek wyraża swój kontakt ze społeczeństwem poprzez akty decyzyjne, które świadczą o jego samodzielnym wyborze dobra. Zarówno

do poznania, jak i do wyboru dobra, człowiek potrzebuje naturalnej niszy: drugiej osoby oraz społeczności.

Prawdą jest, że człowiek sam w sobie najpierw transcenduje przyrodę, stąd tych trzech pierwszych cech: poznania, miłości oraz wolności nie można ujmować rozdzielnie. Są to cechy życia osobowego, które się wzajemnie uzupełniają. Moje poznanie jest nacechowane wolnością, a zarazem miłością; moja wolność jest zawsze związana z poznaniem: nie ma wolności oderwanej od poznania i miłości; nie ma miłości oderwanej od wolności i poznania. Nasze życie osobowe, w którym transcendujemy przyrodę, objawia się jako nierozdzielny trójmian poznania, wolności i miłości. Niekiedy akcentujemy moment poznawczy, zdajemy sobie jednak sprawę z tego, że wybieramy różne drogi poznania, specjalizujemy się w danym typie poznania, że wybieramy przedmioty miłości, a więc wybieramy miłość, a wybierając ją, jesteśmy wolni. Nie ma miłości absolutnie ślepej, podobnie jak nie ma wolności niepoznającej. Niemniej jednak w naszym poznaniu, dla celów dydaktycznych, spekulatywnych potrzebne jest niekiedy akcentowanie poszczególnych elementów tego nierozdzielnego trójmianu: strony poznania, miłości lub wolności.

*Jak przedstawia się drugi trójmian, wyrażający stosunek człowieka do społeczeństwa: podmiotowość wobec prawa, a zwłaszcza zupełność i godność?*

Od czasów Platona i Arystotelesa zwykło się mówić, że społeczność jest czymś ważniejszym aniżeli jednostka, która powinna poświęcić swoje życie w obronie rodziny, państwa, narodu czy cnót. Twierdzono, że tzw. społeczne wartości, są ważniejsze aniżeli jednostkowe, indywidualne, materialne życie człowieka na ziemi. W wyniku tego powstały prądy w pewien sposób gloryfikujące społeczność i uważające, że jest ona wyższą formą bytową aniżeli życie indywidualne. Co więcej, uważano, że człowiek rodzi się w społeczności, która jest zarodzią życia indywidualnego. Pojawiały się błędne koncepcje pochodzenia człowieka, np. w filozofii marksistowskiej, heglowskiej, według których człowiek rodzi się w społeczeństwie, w którym pierwszeństwo ma kolektyw, zaś jednostka jest tylko jego refleksem. Jednostka wszystko otrzymuje od kolektywu, wobec czego nie może sama o sobie decydować – to kolektyw o niej decyduje.

Takiemu ujęciu przeciwstawia się stara doktryna o godności i wyższości bytu osobowego. Po pierwsze zatem, osoba jest podmiotem prawa. Życie

społeczne regulowane jest systemem prawnym: przez prawa naczelne – konstytucję, prawa niższej rangi, regulaminy czy też prawa zwyczajowe. Zwraca się uwagę, że człowiek jest przedmiotem prawa, czyli adresatem, do którego zwraca się prawo, które człowiek musi wykonać. Człowiek jest jednak również podmiotem prawa. Oznacza to, że prawo tak długo jest martwą literą, jak długo człowiek nie przyjmie go na własność, czyli nie potraktuje reguły czy normy prawnej jako swojego sądu praktycznego dobrowolnie wybranego. Na przykład w Polsce jest nakaz jazdy prawą stroną ulicy; jak długo jednak kierowca nie przyjmie tego nakazu i nie zdeterminuje siebie do jazdy tą stroną, tak długo prawo to stanowi jedynie martwą literę. To samo dotyczy każdego prawa. Ostateczna promulgacja prawa następuje we wnętrzu człowieka, w jego akcie decyzyjnym. Każde prawo ostatecznie wyraża się w tym, że człowiek w swoim akcie decyzyjnym akceptuje normę ogólną prawa. Człowiek wybiera dobrowolnie jako osoba swój sąd praktyczny, przy pomocy którego determinuje się do działania takiego raczej niż niedziałania, i działania zgodnego z normą prawną. Człowiek więc nie jest tylko adresatem i przedmiotem działań prawnych, ale do niego prawo zwraca się jako do podmiotu, który sam podejmuje dobrowolne decyzje. Dzisiaj

zapomina się o tym, że prawo musi być uznane przez człowieka, musi być dobrem dla osoby, aby ta mogła się w zgodzie z własnym sumieniem zdeterminować treścią normy prawnej.

Kolejnym elementem charakteryzującym relację człowieka do społeczności jest zupełność. Mówiono, że człowiek jest częścią kolektywu. Tymczasem człowiek swoją miłością, wolnością, swoim działaniem ogarnia cały kolektyw. Niektóre ludzkie działania, jak chociażby poznawcze na terenie filozofii, transcendują rodzinę czy naród; nasze pokolenie adresuje swoje prace do przyszłych pokoleń i społeczeństw. Człowiek jawi się sobie jako wyższa całość i zupełność aniżeli systemy społeczne. Swoim aktem poznawczym i aktami miłości może, jak mówił Mickiewicz, ogarnąć cały naród, ma więc świadomość swojej wyższości. Jest to tym bardziej słuszne, że społeczności składają się z jednostek, z osób, które wiążą się w społeczności poprzez relacje. Podstawy relacji wiążących społeczeństwa istnieją jako konieczne w naszej naturze osobowej, spotencjalizowanej, jednak wyrażają się w relacjach zmiennych. Już Arystoteles zwrócił uwagę na zmienność relacji, na przechodzenie społeczeństw przez różne formy: od monarchii poprzez oligarchię do demokracji, plutokracji czy ochlokracji. Systemy społeczne są

czymś historycznie uwarunkowanym, wybranym. Konieczne jest zatem istnienie relacji społecznych, jednak ich forma zależy już od człowieka: czy będzie żył w rodzinie, zakonie czy innym związku paraspołecznym. Człowiek jest wobec tego większą zupełnością aniżeli społeczeństwo, gdyż istnieje realnie sam w sobie i tylko w swoim działaniu, dla umocnienia osobowego istnienia, potrzebuje bytu społecznego.

Najważniejszą sprawą dzisiaj zdaje się być sprawa tzw. godności. Bardzo często, np. w aktach narodów zjednoczonych, w podstawach prawa czy w konstytucji Niemiec, używa się dziś sformułowania, że podstawą wszelkich praw jest godność człowieka. Wyrażenie to bywa często błędnie rozumiane. Godność człowieka wyraża się bowiem zasadniczo w tym, że jest on celem wszelkich działań drugiej osoby i nie może być potraktowany jako środek. Zwrócił już na to uwagę nawet Kant, choć to nie wypływało ze ściśle kantowskich koncepcji. Było to raczej reminiscencją chrześcijaństwa i biblijnego, religijnego, ujęcia: postępuj tak, aby człowieczeństwa drugiego człowieka nigdy nie traktować jako środka, ale zawsze jako cel. Wszelkie bowiem nasze czynności ostatecznie zmierzają do Absolutu; ostatecznym celem ludzkiego życia, niezależnie od tego, czy tego chcemy czy

nie, jest Absolut – Najwyższe Dobro i ostateczny Cel obiektywnie spełniający warunki działania celowego. Druga osoba może być jednak tym „mniejszym” bogiem, jak to ma miejsce w poezji, czy u zakochanych, gdy mężczyzna czy chłopak traktuje kobietę jak bóstwo. Oznacza to, że Bóg jest racją uzasadniającą działanie i sposób mego życia. Tak samo i druga osoba może się stać tym „pomniejszonym” bogiem, bóstwem, które uzasadnia mój sposób życia i moje działanie. Człowiek jest zatem celem, jest tym, dla którego się żyje, dla którego się pracuje; druga osoba charakteryzuje społeczny wymiar życia człowieka – człowiek wtedy się ostatecznie zrealizuje w pełni człowieczeństwa, kiedy potrafi żyć dla drugiej osoby. Nie znaczy to, że człowiek bytuje dla drugiej osoby, gdyż bytuje on sam w sobie, ale poprzez kontakty cielesne dla osoby drugiej potrafi żyć, determinować się i przewycięzać siebie, a nawet złożyć swe życie w ofierze. Wyraża to kult zmarłych żołnierzy, Grób Nieznanego Żołnierza, salutowanie idącemu wojsku, zdejmowanie czapki przed niesionym sztandarem wojskowym. Sztandar bowiem reprezentuje tych ludzi, którzy są zdolni dla drugiego człowieka, dla rodziny, narodu czy wartości ogólnoлюдzkiej złożyć w ofierze swoje życie, akcentując przez to moment godności życia osobowego.







## Dobro wspólne

*Ukazaliśmy zatem godność, wartość osoby, a zarazem jej otwartość, potencjalność, która wyraża się, z jednej strony, w otwarciu na społeczeństwo, na drugiego człowieka, z drugiej zaś na Boga. Wskazaliśmy na wartość religii i społeczeństwa. Poświęćmy jeszcze odrobinę uwagi relacjom społecznym. Bardzo często mówi się, że podstawą więzi społecznej jest dobro wspólne, ale panuje dość spory chaos w jego rozumieniu. Czym jest wobec tego dobro wspólne?*

Mamy dwa wyrażenia: „dobro” i „wspólne”. Zwykle akcentuje się wspólnotę dobra, którą rozumie się na sposób całości w stosunku do części. W ten sposób rozmawiali nawet starożytni filozofowie,

Arystoteles czy Platon, który traktował poszczególnego człowieka jako część państwa, a nie byt sam w sobie, dla którego istnieje państwo. Jeśli potraktujemy wspólnotę jako całość gatunkową, a ludzi tylko jako potencjalne jednostkowe części tego gatunku, to wówczas suma dóbr materialnych będzie dobrem wspólnym. Ponieważ dobra materialne wyrażają się w pieniądzach, to – jak niegdyś powiedział jeden z wicepremierów – pieniądz jest tym dobrem wspólnym. Wobec tego człowiek miałby poświęcić życie dla pieniędzy...

We właściwym ujęciu chodzi jednak o wspólnotę dobra i rozumienie tego, co jest dobrem dla człowieka. Dobro jest celem ludzkiego działania, który może być pojęty dwojako: cel realizowany przez człowieka i w człowieku oraz realizowany przez człowieka obiektywny wymiar tego dobra. Jeśli dobro jest celem działania, to dobro wspólne jest takim dobrem człowieka, które każdemu pomaga, a nikogo nie uszczupla. Owym dobrem, które realizuje się w wymiarze społecznym, przez społeczeństwo, a więc wspólnie z innymi, jest wewnętrzny rozwój osoby ludzkiej: intelektualny, moralny i twórczy. Jeśli będę bardziej rozumny, lepszy moralnie, ujawnię jakieś potrzebne przejawy twórczości, zachwycające innych ludzi, to nikt na tym nie straci, a wszyscy zyskają.

Spółeczeństwo jest tym bogatsze, im ma więcej ludzi mądrych, moralnie uczciwych, twórczych. Tym, co pozostaje dla historii są dobra kultury, a więc to, co człowiek tworzy przez intelekt, wolę i twórczość.

Dobrem wspólnym, dla którego jest społeczeństwo i bez którego człowiek nie stanie się w pełni człowiekiem, osobą, są zatem w pierwszym rzędzie jego dobra osobowe: rozwój intelektualny, moralny i twórczy. Dobra materialne, choć potrzebne, są tylko środkami, a nie celem. Państwo, banki, koleje, samochody, szkoły, szpitale, kościoły, są realnymi dobrami, ale jako środki dla wyzwolenia człowieka, jego rozwoju intelektualnego, moralnego i twórczego. To człowiek jest suwerenem w dziedzinie celu swego życia. Państwo zaś jest suwerenem w stosunku do dóbr-środków, a więc do kolei, pieniędzy, banków itp., którymi zarządza dla człowieka. Jeśli państwo i systemy społeczne stawiają siebie, a nie człowieka, za cel, to stają się systemami totalitarnymi. Mamy wówczas do czynienia z jednym z największych zwyrodnień: człowiek przestaje być celem ustroju społecznego.

*Z błędnym rozumieniem dobra wspólnego mamy do czynienia, gdy władza decyduje o tym, jakie dobro i w jaki sposób mamy je realizować. Nie może być*

*ono rozumiane ani jednoznacznie, bo wówczas mamy do czynienia z totalitaryzmami, ani wieloznacznie, bowiem wówczas...*

Nie będzie żadnym sposobem działania.

*Właściwym sposobem rozumienia dobra wspólnego jest jego ujęcie analogiczne: dobro wspólne to takie, które rozwijając poszczególną osobę, jednocześnie rozwija całe społeczeństwo.*

Czyli człowiek jako suweren musi w swoim działaniu dostrzec „moją prawdę w dobru moim”, jak mówił Jan Paweł II.

*Tego rodzaju strukturę społeczną nazywamy personalizmem.*

Człowiek musi owo dobro rozeznąć. Takie pojęcie wspólnego dobra ma swój wymiar obiektywny, w którym każdemu aktowi – czynowi odpowiada dobro realne; ostatecznie jawi się jako Dobro realne – Absolut, ku któremu wszystko jest skierowane.

*Powiedzieliśmy o personalizmie, istnieją jednak również systemy totalitarne, współcześnie mówi się*

*o liberalizmie. Spróbujmy opisać zagadnienie dobra wspólnego w kontekście systemów totalitarnych czy liberalnych oraz personalizmu.*

Na początku istniały raczej totalitaryzmy monarchiczne. Monarcha uważał się za wysłannika boga, syna bożego, Marduka w państwie babilońskim czy faraona w Egipcie, który uważał się za syna bogów i wedle swego porządku rozumienia – choć oczywiście liczył się z naturą ludzką, inaczej wybuchalyby tylko bunty – wydawał prawa. Jeśli prawo jest wydawane *a priori* z uwagi na dobro władzy, bez liczenia się z dobrem człowieka, to mamy do czynienia z załączkami totalitaryzmu. W każdym systemie zdarzają się jego elementy: w systemie monarchistycznym, oligarchicznym, a nawet demokratycznym. Hitler np. doszedł do władzy w systemie demokratycznym. Źródłem liberalizmu z kolei jest teoria Hobbesa zawarta w dziele *Lewiatan* zaczerpnięta z kartezjańskich *Medytacji*, w których człowiek jest pojęty jako zrealizowana, absolutnie wolna idea. Człowiek, będąc absolutnie wolnym, jest źródłem prawa. Jeśli każdy jest absolutnie wolny to powstaje niebezpieczeństwo *bellum omnium contra omnes* – wojny wszystkich ze wszystkimi. Aby zatem się wzajemnie „nie zjeść” – *homo homini lupus*

(człowiek człowiekowi jest wilkiem), konieczne jest prawo, którego podstawę stanowi umowa społeczna. Jedynym źródłem prawa jest konwencja, która powstaje na mocy „widzi mi się” władzy czy materialnej zgody większości, jak w demokracji, nie zaś struktura bytu ludzkiego. Jeśli zapomniemy o tym, że podstawą obowiązywalności prawa jest realne dobro człowieka, i wydajemy prawa z pominięciem tego faktu, to mamy do czynienia z liberalizmem. Prawa wówczas wydawane są niekiedy pseudoprawami. Z pseudoprawem mamy do czynienia, gdy nakazuje ono czynienie zła. Nie wolno tego czynić pod żadnym pozorem. Przykładem osoby, która odmówiła wykonania prawa, na mocy którego nakazano jej rozstrzelać Żydów, jest wyniesiony na ołtarze żołnierz austriacki Otto Schimek. Został on rozstrzelany po tym, jak odmówił wykonania rozkazu. Na sądzie w Norymberdze skazano zaś na śmierć i inne kary tych, którzy wydawali takie prawa i którzy pilnowali ich realizacji. Okazuje się, że niekiedy wykonywanie prawa może być zbrodnią, a państwo prawa może być państwem zbrodniczym. Dlatego stróże prawa mają mieć na względzie nie prawo, ale dobro człowieka realizujące się w prawie.

*Możemy mieć zatem do czynienia nie z dobrem wspólnym, ale ze wspólnymi interesami osób tworzących władzę. Tymczasem personalizm zwraca uwagę na dobro wspólne.*









# Człowiek wobec śmierci







## Rozumienie śmierci

*Pozostało nam jeszcze do omówienia jedno zagadnienie, przed którym w zasadzie nikt umknąć nie zdoła – śmierć. Na fakt śmierci możemy patrzeć niejako od zewnątrz – wówczas zwłaszcza śmierć najbliższych jest czymś bardzo smutnym, wręcz bolesnym, ale zarazem koniecznym. Na śmierć możemy jednak spojrzeć także nieco inaczej. Ojciec Profesor wyjaśniając w aspekcie metafizycznym poznanie i działanie, twierdzi, że człowiek dopiero w momencie śmierci spełnia się, i to zarówno w swoim wymiarze intelektualnym – pełnia prawdy, oraz w wymiarze dobra – Bóg jako Najwyższe Dobro. Czy nie jest to tylko metafizyczna hipoteza inspirowana wiarą?*

Wiara jest nieodłącznym elementem życia dorosłego człowieka, każdy bowiem posiada w swoich przekonaniach jej elementy. Jednakże wiara religijna powinna mieć swoje podstawy teoretyczne, racjonalne – wiara bez podstaw racjonalnych sama jest nieracjonalna. Najbardziej nedorzecznym, antyludzkim wyrazem nonsensownej wiary jest *credo quia absurdum* – wierzę, bo coś jest absurdalne. Niemniej jednak, oprócz momentów wiary mamy także fakty naszego życia osobowego, które trzeba ostatecznie zinterpretować: jaki jest ich sens? Powstaje problem: czy w śmierci można dostrzec jakiś sens ostateczny ludzkiego życia?

Niewątpliwie fakt śmierci człowieka jest faktem ostatecznym ludzkiego życia. Wszystko, co nazwaliśmy życiem, a więc biologiczny metabolizm, psychiczne reakcje na bodźce tego świata, komunikowanie się znakowe z innymi – ostatecznie ustaje z chwilą śmierci człowieka. Czy jednak przejawy życia jawiące się jako oznaki i znaki naszego sposobu bycia w świecie stanowią istotny sens życia? Czy raczej są one znakami i oznakami czegoś, co samo w sobie bytuje immanentnie, jako „ja”, które poprzez fakt śmierci biologicznej odrzuca jedynie dwie „protezy”, przez które następuje rozwój owego „ja”: protezę naszego ciała jako organicznej, przemiennej materii, umożliwiającej bycie w łonie

tego świata, który budzi, zapoczątkowuje rozwój ducha, oraz protezę społeczną: rodzinę, gminę, państwo, Kościół, intensyfikujące i modyfikujące sam rozwój człowieka. „Ja”, odrzucające obie protezy w fakcie biologicznej śmierci, jest dopiero pełnym ujaśnieniem się i zrealizowaniem ostatecznego celu ludzkiego życia.

Na śmierć możemy patrzeć z dwojakiego punktu widzenia: od zewnątrz – śmierć jest faktem nieodwracalnym, koniecznym, jest czymś, co przychodzi jako zdarzenie, np. podczas jazdy samochodem dochodzi do wypadku, w wyniku którego ginie człowiek. Człowiek przeżywający wyłącznie taką śmierć byłby rzeczą, która doznaje tylko skutków tragicznych zdarzeń z tego świata. Dlatego od wieków podejmowano próby wytłumaczenia faktu śmierci. Łatwo przychodzi człowiekowi wytłumaczyć fakt śmierci np. prawami przyrody, gdy nie dotknęło to nikogo z naszych bliskich. Problem pojawia się, gdy umiera nam matka, ojciec, mąż, żona czy dziecko – nie przyjmujemy wówczas do wiadomości faktu śmierci, lecz tłumaczymy go poprzez przyjęcie innego sposobu istnienia zmarłej osoby: w pamięci żyjących, w kulturze, tworzymy mity. Nie ma bowiem wewnętrznej zgody na śmierć osobową drugiego człowieka, a już absolutnie nie do pomyślenia jest moja własna śmierć. Myśląc

o własnej śmierci, „żywąc ku śmierci”, jak mówił Heidegger (*Das Sein zum Tode*), mogę sobie wyobrazić np. ceremonię mojego pogrzebu, ale moja śmierć jest dla mnie nie do pomyślenia. Każdy bowiem akt mojej myśli jest nanizany na mojej istniejącej myśli, mamy więc wewnętrzną sprzeczność myślenia o własnym nieistnieniu. Myślenie o niemyśleniu jest samo w sobie sprzeczne. Akceptując fakt śmierci, nie poznajemy realnie naszej śmierci.

Wobec tego powstaje problem zasadniczy: czy rozbiór, analiza faktów z naszego życia osobowego coś nam może wyjaśnić? Otóż dostrzegamy trzy podstawowe akty naszego życia: poznawcze, miłości i decyzji, np. decyzji twórczej, decyzji moralnej. Czy analiza owych aktów potrafi nam coś ujaśnić? Po pierwsze, jedynie człowiek, spośród wszystkich stworzeń, stawia pytanie: czy będę istniał po śmierci? Stawiają je wszyscy ludzie: albo formalnie, albo równoważnie, budując grobowce, cmentarze, modląc się za zmarłych czy wydając pośmiertne dzieła.

*Po prostu tworząc „Exegi monumentum aere perennius”<sup>1</sup>...*

1 „Wzniosłem pomnik trwalszy od spizu” (Horacy, *Pieśni*, 3, 30, 1).

Sama twórczość jest dla przetrwania śmierci: „[...] non omnis moriar multaue pars mei vitabit Libitinam: usque ego postera crescam laude recens [...]”<sup>2</sup>. Moment przetrwania śmierci jest momentem ludzkim jawiącym się w codziennym życiu, w poezji, w twórczości. Wobec tego sam fakt postawienia pytania, którego nie stawia zwierzę, świadczy o tym, że jest w nas jakaś struktura, która pozwala je postawić. Mówiąc paradoksalnie, fakt zapytania o istnienie po śmierci już jest przesądzeniem o istnieniu po śmierci, ponieważ jestem zdolny zapytać się o nie. Mam więc podstawę wewnątrz, która umożliwia mi przejście do sposobu istnienia transcendującego czas, miejsce, teraźniejszość. Jest to jednak kwestia wstępna.

Zastanówmy się teraz, czym jest nasze poznanie. Najpierw jest poznanie spontaniczne, które wyraża się w pytaniach: co to jest? po co jest? dlaczego jest? Gdy spojrzymy na charakter dawanych odpowiedzi, to są to odpowiedzi ograniczone do tego oto bytu przygodnego, odpowiedzi, które natychmiast budzą dalsze pytania, zwłaszcza w nauce. Wszelkie nasze pytania i odpowiedzi nie

<sup>2</sup> „Nie wszystek umrę, a liczna część mnie umknie Libitynie. Sławą będę rósł szczytną”.

wyczerpują zatem naszego poznania i rodzą dalsze problemy. Jeśli człowiek jest bytem osobowym i ma się spełnić przez swoje poznanie, a otrzymując odpowiedzi, nigdy nie otrzyma odpowiedzi pełnej, to powstaje konieczność otrzymania odpowiedzi w momencie śmierci. Już w opisach biblijnych oraz u starożytnych pisarzy i myślicieli zaistniała zupełnie słuszna teoria, że moment śmierci jest momentem przejścia, w którym człowiek uwalniając się od materii i jej biegu, nabywa szansę uzyskania pełnej odpowiedzi. Gdyby tej odpowiedzi nie uzyskał, byłby ciągle bytem niespełnionym. Wobec tego jawi się hipoteza, że moment śmierci jest momentem spotkania się ze źródłem bytu, z Bogiem jako Stworzycielem, z Bogiem jako Źródłem, Pełnią Prawdy.

Sprawa druga: наша miłość, która wyraża się w podwójnym wymiarze: po pierwsze, w naturalnym pragnieniu szczęścia. Nasza wola jest nastawiona na dobro, jednak miłość, którą spotykamy w życiu, nie jest miłością pełną, absolutną. Jest to miłość drugiego człowieka, rodziny, realnego dobra, ale nie wyczerpuje ona pojemności życia ludzkiego: jest ograniczona, krucha, przygodna, często ustaje czy przechodzi w tragedię. Gdybyśmy mieli w naszym osobowym życiu do czynienia tylko z takim typem miłości, człowiek nie byłby



nigdy spełniony w swoim naturalnym pragnieniu miłości i spontaniczne pragnienie szczęścia nie byłoby zrealizowane. Inicjowałoby wszelkie nasze miłości, jednak ich nie spełniało. Ponownie można powiedzieć, że jedynym momentem, który umożliwia spełnienie miłości jest moment przejścia, czyli moment śmierci. W chwili, kiedy pojawi się Dobro Absolutne staje się jasne, jaki był sens wszelkiej naszej miłości, której każdy przejaw ostatecznie był nakierowany na Najwyższe Dobro.

*Chyba to miał na uwadze św. Augustyn, mówiąc, że niespokojne jest serce ludzkie póki nie spocznie w Bogu. Pełnię szczęścia znajduje się dopiero w Bogu, a więc w momencie śmierci.*

Człowiek nie zawsze jest świadomy owego pragnienia Boga. Co więcej, nawet gdyby uświadamiając sobie swe nienasycone pragnienie i będąc ateistą, chciał z pragnienia nieskończoności zrezygnować, nie byłoby to możliwe. Człowiek coraz bogatszy w wiedzę, bogatszy w środki materialne, w miłość drugich, wciąż żywi przeświadczenie, że nie posiadał szczęścia, że jeszcze jest przed nim coś, co go może nasycić. Rozdwojenie woli na pragnienie szczęścia ostatecznego i pragnienie dóbr konkretnych jest spełnialne wówczas, gdy

dobro konkretne pojawia się jako dobro ostateczne – gdy przed człowiekiem w momencie przejścia jego życia stanie Bóg.

Mówiąc o śmierci, mówimy także o momencie decyzji. Nieustannie doświadczamy, że nasze akty decyzyjne są aktami cząstkowymi, niedoskonałymi. Wobec tego musi zaistnieć taki moment, w którym człowiek podejmie decyzję ostateczną o sobie samym, o sensie swego życia, w którym uzna prawdę, zobaczy Dobro i odda się Jemu. Jedynym takim momentem jest spełnienie się czasowego trwania, czyli moment przejścia. Wówczas człowiek będzie mógł podjąć ostateczną decyzję w stosunku do dobra realnie przed nim stojącego. Bez perspektywy uzupełnienia aktów osobowych – głównie aktów poznania, miłości, decyzji, a więc bez realnie dla każdego człowieka konkretnej możliwości spełnienia a przez to utrwalenia na zawsze tego, co jako istotny wyraz człowieka było jedynie zapoczątkowywane, a nigdy nie uzupełnione wskutek ograniczeń materii, człowiek nie byłby bytem racjonalnym, naturalnym. Zabrakłoby bowiem istotnego w rozumieniu natury spełnienia celu osobowego bytu, jakim jest doprowadzenie do pełni, po ukazaniu się przedmiotu – Absolutu, Bytu, Prawdy, Dobra, w ostatecznych aktach poznania, w ostatecznych aktach miłości życia oso-

bowego, w ostatecznym akcie decyzji w stosunku do swego życia. Niemożność realnego osiągnięcia celu w pełnych warunkach umożliwiających docieranie do niego byłaby równoważna z bezcelowością natury, a przez to samo z bezsenssem bycia człowiekiem. Z tego tytułu śmierć jawi się jako ostateczne spełnienie sensu bycia człowieka. Człowiek może się spełnić dopiero w momencie decyzji ostatecznej, gdy przed ludzkim duchem pojawi się Bóg-Dobro, inaczej życie ludzkie byłoby zdane tylko na przypadek.

Jawi się tu bardzo ważna wizja całości bytu ludzkiego. Człowiek ma jakby potrójny stan swego życia: stan embrionalny – w łonie matki, stan życia naturalnego – w łonie Ziemi i stan nowy, ku któremu zmierzamy – w łonie Boga, w łonie kosmosu. Jak człowiek w stanie embrionalnym w łonie matki kształtuje sobie swe organy konieczne do samodzielnego życia poza łonem, w świecie otwartym, tak również nasze życie w łonie świata zaczyna ujawniać takie psychiczne osobowe działania, które już nie mieszczą się w naturze tego świata, które nieustannie transcendują świat natury i to do tego stopnia, że człowiek jest zmuszony stworzyć sobie niszę kulturową, aby mógł istnieć. Gdybyśmy założyli pewną fikcję, że dziecko w łonie matki prowadzi życie psychiczne świadome,

to moment jego narodzenia musiałby być uznany dla niego za moment śmierci – odcięcie pępowiny, odcięcie oddechu, odcięcie pokarmu. W momencie narodzin bowiem płód traci wszystko: pokarm, powietrze, dotychczasowe warunki swego życia. Tymczasem właśnie przyjście na świat, odcięcie pępowiny, pierwszy krzyk jest początkiem nowego życia. Podobnie przejście przez śmierć jest zapoczątkowaniem nowego życia, choć już teraz wszelkie nasze działania wpisują się w wieczność, już teraz zmartwychwstajemy, poddając materię prawom ducha. Obecnie widać to chociażby w dziełach architektury: drapacze chmur, pociągi czy samoloty, które nie są dziełami natury. Człowiek kształtuje materię wedle praw ducha, a więc ekstrapoluje niejako swoje prawa ducha na inny sposób bycia materii. Ostateczny moment, w którym przekształcimy materię naszego ciała i poddamy ją prawom ducha, nazywamy w wierze zmartwychwstaniem. Bardzo charakterystycznie na temat zwieńczenia naszych działań ziemskich przez poddanie ciała prawom ducha mówi św. Paweł w Liście do Koryntian, zauważając, że podobnie jak sieje się ziarno po to, by wyrosło nowe zboże, tak „sieje się” ciało cielesne, aby powstało ciało duchowe podporządkowane już prawom ducha.

# Lektury

## I. TEKSTY KLASYCZNE

- Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1988<sup>2</sup>;
- Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1998<sup>3</sup>;
- Descartes R., *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Kęty 2001;
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 2003;
- Krapiec M. A., *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005;
- Lévi-Strauss C., *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa 2000;
- Marcel G., *Być i mieć*, tłum. D. Eska, Warszawa 1998<sup>3</sup>;
- Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002;
- Ricoeur P., *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1992;
- Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987;
- Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, tłum. S. Swieżawski, Kęty 1998<sup>2</sup>.

II. LITERATURA UZUPEŁNIAJĄCA

- Ferry L., Vincent J.-D., *Co to jest człowiek?*, tłum. M. Milewska, Warszawa 2003;
- Gesché A., *Człowiek*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2005;
- Jaroszyński P., *Człowiek i nauka*, Lublin 2008;
- Kiereś H., *Człowiek i sztuka. Antropologiczne wątki problemu sztuki*, Lublin 2006;
- Kiereś H., *Człowiek i cywilizacja*, Lublin 2007;
- Krąpiec M. A., *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974;
- Krąpiec M. A., *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2004;
- Krąpiec M. A., *Człowiek i polityka*, Lublin 2007;
- Krąpiec M. A., *Człowiek i kultura*, Lublin 2008;
- Mascall E. L., *Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata*, tłum. H. Bednarek, S. Zalewski, Warszawa 1986;
- Mounier E., *Co to jest personalizm? oraz wybór innych prac*, tłum. zbiorowe, Kraków 1960;
- Pannenberg W., *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*, tłum. E. Zwolski, D. Szumska, Paris 1978;
- Peursen C. A. van, *Antropologia filozoficzna. Zarys problematyki*, tłum. T. Mieszkowski, T. Zembrzuski, Warszawa 1971;

- Spaemann R., *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2001;
- Stróżewski W., *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków 2002;
- Suchodolski B., *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1967;
- Suchodolski B., *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1968<sup>2</sup>;
- Tischner J., *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, Wrocław 2003;
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994<sup>3</sup>;
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001;
- Wojtyła K., *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 2003<sup>2</sup>;
- Zdybicka Z. J., *Człowiek i religia*, Lublin 2006.





# Spis treści

W dialogu poszukiwać prawdy 5

## **Kim jest człowiek?** II

Fakt ludzki widziany od wewnątrz  
i od zewnątrz 13

„Ja” samodzielnie istniejące 19

Dusza ludzka 25

Sposób poznania ludzkiej duszy 39

Materializm, spirytualizm (psychologizm) 43

## **Ludzkie poznanie** 49

Ludzkie poznanie 51

Poznanie istnienia 55

Poznanie a myślenie 59

## **Ludzkie działanie** 75

Dramat natury i osoby 77

Wolność (determinizm, indeterminizm) 79

Wola 85

Osoba 91

## **Człowiek a społeczeństwo** 97

Spółczeństwo 99

Dobro wspólne 109

## **Człowiek wobec śmierci** 117

Rozumienie śmierci 119

Lektury 129

