

gospodarczego. Z drugiej strony pojawia się niebezpieczeństwo szybkiej dechrystianizacji mas, których wiara była dotąd w większości bardzo powierzchowna i tradycyjna i które nie mogą zapomnieć o niesławnej roli hierarchii przez tak długi okres historii swojego kraju. Dlatego trudno byłoby powiedzieć, że przyszłość Kościoła w Portugalii jest jasna i pewna, zwłaszcza że istnieją poważne obawy, iż wzrastające tendencje antylewicowe będą dla tego Kościoła pokusą powrotu do dawnych sojuszków politycznych i do dawnej postawy dbania przede wszystkim o własne bezpieczeństwo i spokój. Zahamowałoby to ewolucję Kościoła portugalskiego ku postawie prawdziwej służebności światu, proklamowanej przez konstytucję „O Kościele w świecie współczesnym”.

Najbliższa historia katolicyzmu w Portugalii będzie więc ważnym terenem obserwacji wszystkich postępowych społecznie — i konsekwentnych wobec idei Vaticanum II — sił w Kościele powszechnym.

Człowiek, filozofia, przyroda

Trzy zespoły koncepcji w książce „O człowieku dziś”

Treść książki *O człowieku dziś* (druga część dzieła *Aby poznać Boga i człowieka*, wydanego pod redakcją bpa B. Bejze, Warszawa 1974), omawiana już przeze mnie w „Znaku” nr 252 z czerwca 1975, w dalszym ciągu zasługuje na uwagę z powodu przede wszystkim różnorodności głoszonych tam koncepcji. Ta różnorodność stwierdzana już i ukazywana, uznana za zaletę książki i za podstawę naukowego dialogu między głoszonymi stanowiskami, domaga się jednak wyjaśnień. Czytelnik książki chce bowiem wiedzieć, jakie są powody formułowania przez filozofów tak odrębnych koncepcji i czy wszystkie te koncepcje w równym stopniu są słuszne.

Dążąc w tej wypowiedzi do wyjaśnienia różnorodności głoszonych w książce koncepcji chciałbym wyraźnie ująć zawarte w treści książki koncepcje człowieka, ukazać ich zależność od funkcjonujących w książce koncepcji przedmiotu filozofii oraz omówić związek koncepcji człowieka z koncepcjami przedmiotu filozofii wyznaczony teorią metodologicznej struktury antropologii filozoficznej. Inaczej mówiąc, wyjaśnienie różnorodności głoszonych w książce stanowisk widzę w uwyraźnieniu trzech zespołów koncepcji: człowieka, przedmiotu filozofii, metodologicznej struktury antropologii filozoficznej, oraz w ukazaniu związków zachodzących między tymi koncepcjami. Do tych bowiem zespołów koncepcji sprowadza się w książce różnorodność stanowisk.

Należy oddzielić różnorodność składających się na książkę materiałów oraz różnorodność głoszonych w książce koncepcji.

Materiały stanowiące książkę to zespół rozpraw przyrodniczych, teologicznych, filozoficznych, zespół problemów takich jak przygodność człowieka, istota człowieka, teoria duszy, sposób uprawiania antropologii filozoficznej oraz zespół kierunków filozoficznych: teilhardyzm, egzystencjalizm, strukturalizm, marksizm, tomizm.

Koncepcje występujące w omówionych materiałach można sprowadzić do trzech wymienionych już zespołów.

I. Dziewięć koncepcji człowieka

1. Człowiek jest swoim „ja” oraz tym, co jest jego. Inaczej mówiąc, człowiek jest duszą i ciałem (A. Stępień, s. 86)**, co oznacza, że człowiek posiada pewną (nie-

* Recenzję obu części dzieła *Aby poznać Boga i człowieka* zamieściliśmy w n. 3/1976.

** Numery stron podane w nawiasach odnoszą się do drugiego tomu książki *Aby poznać Boga i człowieka* noszącego tytuł *O człowieku dziś*, Wyd. SS. Loretanek, Warszawa 1974.

zmienną naturę konstytutywną oraz (zmienne) własności i dyspozycje. Naturą konstytutywną jest „ja”, oś i rdzeń całości... „Ja”, chociaż bezpośrednio ujawniające się w przeżywaniu..., przekracza swoją istotą i rolę immanentną zawartość przeżycia (s. 85). Przeciwwstawiając się temu, co obce (cudze), i temu, co jest jego (a nie jest nim), jest sobą (s. 86). Występuje ono jako numerycznie (bezwzględnie) niezmienny podmiot stanów, dyspozycji, spełniacz czynności, ten, który nadaje kierunek uwadze, dokonuje wyboru, postanawia i w ten sposób czynnie samookreśla całość, którą konstytuuje lub współkonstytuuje (s. 85). W tej konstytuowanej przez „ja” całości świadomość jest warunkiem (koniecznym, chociaż niedostatecznym) osobowego sposobu istnienia i działania (s. 89).

W swej rozprawie, prezentującej różne ujęcia istoty człowieka, A. Stępień w wyraźniejszy sposób na s. 84-89 zarysowuje propozycję koncepcji człowieka. W koncepcji tej dominują dwa momenty: w przeżyciu lub poznawaniu ujawnia się podmiot przeżycia lub poznania; ten podmiot działań jest naturą konstytutywną całości tego, co stanowi człowieka.

Zastrzeżenia: Stanowiące człowieka „ja” oraz to, co jest jego, a nie jest nim, zinterpretowane jako dusza i ciało lub jako podmiot łącznie z jego własnościami, nie jest dla metafizyka kompozycją ujętą metafizycznie, lecz teoriopoznawczo.

Gdybyśmy nawet przyjęli, że to, co mówi Stępień o człowieku, jest metafizycznie ujętą kompozycją bytową, to musielibyśmy zgodzić się, że człowieka bytowo konstytuuje tylko jego władza poznawcza oraz spełniane przez nią działania. Wiemy bowiem od Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, że bezpośrednim podmiotem lub spełniaczem działań poznawczych nie jest wprost dusza, lecz intelekt, będący w niej władzą lub możliwością aktów, które są ujętymi treściami rzeczy. Teza, że sama dusza swą istotą jest podmiotem lub spełniaczem działań, stanowi pogląd Platona i Descartesa. Przyjęcie jednak tezy platońskiej prowadzi do zakwestionowania tożsamości duszy, gdy ona istotowo podlega zmianom, wynikającym z nabywania aktów wiedzy. Stępień więc w swoich analizach nie wskazuje na duszę, lecz na intelekt i jego działania lub raczej na wolę i jej działania, jeżeli mówi, że moje „ja” jest podmiotem wyborów i postanowień. Nie chce bowiem głosić tezy platońskiej, skoro podmiot działań uważa za niezmienny... spełniacz czynności. Głosząc tezę arystotelesowską wskazuje na intelekt i wolę, a nie na duszę. W precyzyjnych analizach metafizycznych utożsamienia duszy z jej władzami nie da się utrzymać.

Charakteryzujące człowieka uświadamianie sobie zawartości przeżyć, odróżnienie w nich działań i ich podmiotu, stanowi tylko porządkującą analizę teoriopoznawczą, której wynikiem jest ukazanie relacji między wynikami poznania i ich źródłem, to znaczy między przedmiotem i podmiotem. Nie jest jeszcze metafizyczną identyfikacją podmiotu. Nie jest wskazaniem na duszę jako byt.

Analizy teoriopoznawcze dzieją się między podmiotem poznającym i poznawanym przedmiotem. Dotyczy tego przedmiotu. Są stwierdzeniem poznawczego styku naszych władz poznawczych z bytem i są stwierdzeniem różnicy między dwoma bytami. Tę poznawczo wykrytą różnicę przejmuje metafizyka.

Analiza metafizyczna, podejmując dostarczoną przez poznanie informację, że dwa byty realnie się różnią, poszukuje w tych bytach przy pomocy rozumowań takiej ich budowy, która gwarantuje ich realną odrębność oraz niepowtarzalną

tożsamość każdego z tych bytów. Analiza metafizyczna więc jest takim poznawaniem przy pomocy rozumowań, które nie jest rozpatrywaniem zawartości przeżyć poznawczych, lecz jest wskazywaniem na realne stany bytowe i na same byty samodzielne wraz z wiążącymi je relacjami. Jest wskazywaniem nie na relacje podmiot — przedmiot, lecz na wewnętrzne ukonstytuowanie podmiotu lub przedmiotu jako bytów. Do ukazywania tego bytowego ukonstytuowania rzeczy służą nie analizy teoriopoznawcze, lecz metodologicznie od nich różne analizy metafizyczne.

2. Człowiek jest bytem zarazem duchowym i materialnym, mianowicie materią pierwszą zorganizowaną przez duchową duszę, ludzką formę substancjalną (J. Kalinowski, s. 97). Ta duchowa dusza jest rozumna (s. 103) oraz niezniszczalna, to znaczy, może ona istnieć po oddzieleniu od materii pierwszej (s. 106). Jest ona konstytutywnym czynnikiem tożsamości człowieka obok materii pierwszej, będącej konstytutywnym czynnikiem zróżnicowania (s. 110). Materia nie identyfikuje się z całym ciałem człowieka. Ciało jest materią pierwszą łącznie z wymiarami, wywołanymi w danej substancji przez jej formę substancjalną (s. 103).

Inaczej mówiąc, forma substancjalna wywołująca w związanej z sobą materii pierwszej trzy wymiary konstytuuje ciało, które razem z tą formą jako rozumną duszą stanowi człowieka.

Uwyrażniając te ujęcia możemy powiedzieć, że człowiek jest kompozycją bytową, w której duchowa forma substancjalna, samodzielna i niezniszczalna, występuje łącznie z materią pierwszą; ta materia jednostkuje duszę i razem z wywołanymi w niej przez formę substancjalną przypadłościowymi wymiarami współstanowi niesamodzielne i zniszczalne ciało ludzkie.

Dopowiedzmy, stawiając inny akcent niż J. Kalinowski, że materia pierwsza nie jest wieczna, lecz że aktualizuje ją w sobie forma substancjalna jako zasadę swego ujednostkowania i jako bezpośredni podmiot przypadłościowych wyposażań człowieka. Suma fizycznych przypadłości łącznie z materią jako ich podłożem jest ciałem ludzkim. Suma tych pierwszych przypadłości i ich materialny podmiot, bytujący tylko dzięki aktualizacji ze strony formy, nie stanowią całości samodzielnej i dlatego jako ciało komponują się z formą w spójną, samodzielną substancję, która jest człowiekiem.

3. Człowiek jest stworzonym aktem istnienia skomponowanym w całość substancjalną z wywołanymi w tym istnieniu możliwościami czynnikami jednostkującymi. Są one czymś faktycznym i dlatego, stanowiąc istotę, występują w danym akcie istnienia jako forma i materia, to znaczy jako realny, dzięki istnieniu, zespół ludzkich ukwalifikowań (forma) zmodyfikowanych w sposób stanowiący tego oto człowieka (materia). Forma substancjalna w człowieku zawiera w sobie typowo ludzkie zmożnościowanie, to znaczy rozumność. Ta rozumność będąc możliwością wobec formy stanowi z tą formą rozumną kompozycję bytową, czyli duszę. Z kolei w duszę wkomponowana jest możność materialna jako podstawa przypadłości fizycznych, które łącznie z tą materią stanowią ciało ludzkie. Dzięki urealnionej aktem istnienia istotowej kompozycji z formy zmożnościowanej rozumnością i z materii współstanowiącej z przypadłościami fizycznymi ciało ludzkie człowiek może być podmiotem samodzielnych czynności poznawczych.

Wyakcentujmy to, że nie dusza sprawia, iż akt istnienia jest czynnikiem urealnającym człowieka, lecz akt istnienia powoduje, że aktualizowana przez niego możność jest istotą człowieka. Podobnie nie dusza sprawia, że człowiek jest du-

chowo-materialny, lecz akt istnienia powoduje, że możliwoścująca go istota jest kompozycją rozumnej formy i materii pierwszej, podmiotującej fizyczne przypadłości. Akt istnienia więc sprawia, że dusza zmożnościowana rozumnością jest formą substancjalną człowieka. A niezniszczalność duszy polega nie na tym, że jest ona niematerialna, lecz że jest wbudowana w akt istnienia jako jednostkująca go możliwość. To właśnie akt istnienia sprawia, że dusza skomponowana z nim w byt duchowy dzieli jako możliwość los urealnającego ją aktu. Każda możliwość jest czymś tylko w połączeniu z aktem. Dusza jest duszą dzięki aktowi istnienia i dzięki niemu nie podlega zniszczeniu, ponieważ akt istnienia nie ma mocy samozniszczenia, gdy połączony z możliwością duchową stanowi realny byt (M. Gogacz, s. 137—142).

4. Człowiek jest wytworem lub etapem ewolucyjnie spirytualizującego się materialno-duchowego tworzywa, a zarazem dzięki uzyskanej świadomości refleksyjnej jest twórczym czynnikiem tej ewolucji na płaszczyźnie społecznej (L. Wciórka, s. 150). Dzięki tej świadomości uzyskuje on i rozwija w płaszczyźnie społecznej i moralnej swój osobowy charakter polegający na odrębności i wolności, pozwalającej wyzolic się z determinizmów, a nawet, dzięki ich poznaniu, podporządkować je sobie i wykorzystać do własnych, obranych przez siebie celów (s. 150—151). Materialność tworzywa polega na jawieniu się go w rozproszeniu i wielości. Duchowość (psychiczność, samoświadomość) tworzywa polega na dokonującym się w toku ewolucji przewyciężeniu rozproszenia, na jawiącej się jedności (s. 149, 151). Materia i duch są więc tylko zjawiskami tworzywa, podobnie jak zjawiskami tego tworzywa są przyrodnicza i kulturowa aktywność człowieka. To tworzywo bowiem w etapie wyewoluowanej jedności jawi się już jako świadomość — duch-psychika, jako człowiek, jako coś nieodwołalnie odrębnego i wolnego, kierującego procesem uzyskiwania wyższej, społecznej i moralnej jedności ludzi (s. 147).

Nieśmiertelność człowieka oznacza tu nieodwracalność procesu ewolucji, jednokierunkowo wyewoluowany etap samodzielności kosmicznego tworzywa (s. 154). Na tym etapie ewolucji wielość ludzi jest jeszcze rozproszeniem tworzywa, w którym dany człowiek powoduje kolektywną jedność ludzi w płaszczyźnie kulturowej (s. 147).

Zastrzeżenia: Teilhard de Chardin w ujęciu ks. L. Wciórki nie określa, czym jest to kosmiczne wszechtworzywo. Przypisuje mu tylko dwie własności: jawienie się w postaci materii i w postaci ducha. Uważając duchowość za zjawisko likwiduje substancjalną odrębność osoby ludzkiej. Traktuje więc człowieka jako postać zespołu własności, jawiących się w ewolucyjnym wszechtworzywem jako jedność tego tworzywa, tożsama z psychiką, świadomością i duchem. Tych wyewoluowanych ludzi jest wielu i z tego względu zespół ludzi jest znowu rozproszeniem, ewoluującym w kierunku jedności kolektywnej. Każde rozproszenie jest materią. Zespół ludzi jest więc materią, podczas gdy dany człowiek jest duchem, jako zjawiskiem tworzywa. To duchowe zjawisko ujęte osobno jest duchem, ujęte wspólnotowo jest materią. Człowiek jest więc tożsamością materii i ducha, a raczej materia i duch są tym samym. W płaszczyźnie zjawiskowej różnica między duchem i materią nie występuje. Nie ma jej wobec tego i w samym tworzywem. Jeżeli ewolucja polega na przechodzeniu z rozproszenia (materia) do jedności (duch), a ta jedność z racji wielości ludzi jest znowu rozproszeniem (materia), to w ogóle nie było ewolucji, gdyż rozproszenie wyewoluowało tylko inną odmianę rozproszenia: materia przekształciła się w materię. Tak zwana spirytualizacja jest tylko nazwą innej postaci materii.

5. Człowiek, według egzystencjalizmu, jest *aktywnym ustosunkowaniem się do rzeczywistości*, to znaczy, jest ruchem, wolnością, świadomością (S. Grygiel, s. 155). Tworzy świat znaczeń i wartości. Jest najpierw w tym świecie kultury, a poprzez ten świat *istnieje w świecie kosmicznym*. Doświadcza siebie, a także innych ludzi w *przeżyciu własnej podmiotowości*. Poza tym przeżyciem, w świadomości przedmiotowej, jest jednym z przedmiotów (s. 156).

W przeżyciu człowiek jawi się jako jedność. Uświadamianie sobie treści tego przeżycia jest abstrahowaniem „części” tego przeżycia i tworzeniem z nich przedmiotów. Z tego względu w intencjonalnej świadomości dusza i ciało, będące jednością w przeżyciu, stają się w świadomości przedmiotowej właśnie dwoma przedmiotami.

Ciało jest mną i dusza jest mną, gdy je przeżywam. Gdy ujmuję je poza przeżyciem, są tylko „moje” (Merleau). *Człowiek... jest całym ciałem i całym jest świadomością... Świadomość posiada charakter cielesny, a ciało charakter psychiczny... Doświadczeniem faktyczności... mojego ciała... (które) całe jest ciałem psychicznym... jest doświadczeniem... wstępu* (Sartre). Ciało styka moje „ja” ze światem przedmiotów i dostarcza znaczeń słowom (Merleau—Ponty). To rozbitcie danej w przeżyciu jedności człowieka na samodzielne elementy dokonuje się w świadomości przedmiotowej i zmusza do uznania ciała i duszy za dwa odrębne tworzywa bytowe. Jest to obiektywizujący aprioryzm tradycji helleńsko-scholastycznej. Wyjściem z tego rozbijania przeżycia jedności człowieka na duszę i ciało jest język symbolu (Grygiel). Symbol wyraża cielesność, a także to, na co cielesność się otwiera. Wyraża cielesność, a zarazem ukazuje coś transcendującego ten symbol. Jest językiem istnienia. Wyraża przeżycie uwalniając to wyrażenie od abstrakcyjnego dzielenia go na części: na duszę i ciało (s. 160—165).

6. Człowiek jest rzeczą posiadaną przez system, jest projekcją powszechnych praw nieświadomych, wypadkową ślepych mechanizmów. Nauka o człowieku polega na zredukowaniu człowieka do kultury, kultury do biologii, biologii do fizyki i chemii. Człowieka więc nie ma. Jest tylko język, który myśli człowiekiem (W. Gawlik, s. 172—173).

7. Człowiek jest względną stałością dialektycznej więzi, zachodzącej między przyrodą i społeczeństwem, uzyskującej swoistość i odrębność dzięki pracy, humanizacji przyrody, zdolności myślenia i mowy, życiu kolektywnemu, historyczności (pogląd T. M. Jaroszewskiego w relacji T. Ślipki, s. 181). Dzięki powtarzalności zachowań jest formowaniem się względnie trwałych struktur psychicznych (s. 195) wraz z ich podłożem biologicznym (s. 188). Jest efektem interakcji, zachodzącej między przyrodą oraz społeczeństwem i jego historią, a rozwija się i realizuje przetwarzając przyrodę i społeczeństwo (s. 189).

8. Człowiek jest tożsamy z Bogiem, gdyż Bóg ewolucyjnie samounicestwiał się przechodząc z transcendencji do całkowitej immanencji w człowieku poprzez stworzenie świata, wcielenie, ukrzyżowanie, śmierć, wnikanie — jako Słowo Boże — w czas, historię, kulturę i w aktualną egzystencję ludzką. Stwórca jest tożsamy ze stworzeniem na sposób tożsamości przeciwieństw. Ta tożsamość stanowi głównie Chrystusa, a będzie stanowiła — u kresu samounicestwienia się Boga — *wielką Bożą ludzkość*. Ta ludzkość będzie prawdziwym i zmartwychwstałym ciałem Boga (W. Hryniewicz referujący teologię śmierci Boga, s. 210—212).

9. Człowiek jest samą w sobie osobą, ukonstytuowaną z duszy duchowej

i nieśmiertelnej, obdarzonej rozumem i wolną wolą, oraz z ciała, które jest „częstką przyrody”. Człowiek więc „jest częstką przyrody” i zarazem jednostką w społeczności, kimś decydującym o swym losie, posiadającym duszę, rozum, mądrość, sumienie. Przerasta świat rzeczy, rozwija nauki, jest skierowany do Boga (W. Granat, s. 238—239, 242—243, 247).

Ten akcent, pojawiający się w poglądach W. Granata, że *człowiek jest częstką przyrody*, występuje także w powtórzonych za R. Ingardenem ujęciach Sz. Ślaga.

Według Ingardena człowiek jest istotą zbudowaną z warstwy *przyrody* i *specyficznie ludzkiego świata*... *Znajduje się na granicach dwu dziedzin bytu: ...jedna zdaje się stanowić jego człowieczeństwo, a druga... pochodzi z jego zwierzęcości i warunkuje tamtą... Żyje w świecie odmiennym od Natury... na podłożu Przyrody i w jej obrębie, lecz dzięki swej szczególnej istocie musi przekraczać jej granice* (Sz. Ślaga, s. 11).

Zastrzeżenia: W. Granat używa wprost wyrażenia, że *człowiek jest częstką przyrody*, z którą związana jest nieśmiertelna dusza. Charakteryzuje człowieka i wyraża, według W. Granata, rozum, wola, mądrość, sumienie, lecz są to czynniki współwystępujące z „częstką przyrody”.

Podobnie R. Ingarden sądzi, że człowieka stanowi *cienka warstwa na jego powierzchni* i że tą pełniejszą warstwą, która jest *jakby więcej realna niż pierwsza...*, *cbojętna na wszelką wartość i nieczuła na szczęście i nieszczęście człowieka, jest właśnie zwierzęcość*. Powoduje ona, że człowiek żyje „na podłożu Przyrody”.

W obydwu poglądach, W. Granata i R. Ingardena, człowieka współkomponuje przyroda lub zwierzęcość.

Wydaje się, że w obydwu poglądach zostało utożsamione poznanie z bytowaniem. Czym innym bowiem jest ujęcie przyrodnicze i ujęcie metafizyczne człowieka, i zupełnie czym innym jest być przyrodą lub duchem. Możemy człowieka ujmować przyrodniczo lub metafizycznie. Z tego jednak nie wynika, że człowiek jest w swej części przyrodą współkomponowaną z duchem. Granat podkreśla w tej kompozycji jedność tych dwu różnych czynników strukturalnych człowieka, Ingarden nie kryje swoistego wprost paralelizmu dwu różnych światów, wyznaczając człowiekowi pozycję „na granicach dwu dziedzin bytu”. Z tego neoplatonistycznego akcentu może wynikać nawet dosłowny kartezjanizm: człowiek jest duchem, zmuszonym *do życia na podłożu Przyrody i w jej obrębie*.

Według neoplatonizmu i kartezjanizmu istnieje odrębna warstwa lub wprost fizyczna i rozciągła całość ilościowo zróżnicowanych jednostek. Cała ta fizyczna i rozciągła warstwa rzeczywistości jest więc monistycznie czymś jednym. Jakaś tylko swoją częścią wiąże się z duszą tworząc człowieka. Nigdy jednak nie przestaje być częścią przyrody, pojmowanej wciąż jako całość, bytująca na innych zasadach niż duch.

Dla arystotelika i tomisty ujęcie takie wynika z kilku błędów: jest właśnie utożsamieniem ujęcia z bytowaniem, uznaniem przyrody za samodzielny byt, przyznaniem przyrodzie struktury z czynników wyłącznie fizycznych.

Według Arystotelesa i Tomasza z Akwinu nie ma bytów wyłącznie fizycznych, gdyż to, co fizyczne, jest tylko przypadłością struktury duchowo-materialnej. Nie istnieją więc samodzielnie byty fizyczne i nie istnieje sama w sobie

materia. Materia występuje w istocie niektórych bytów i nie ma jej poza obszarem tego określonego bytu. Stanowi z kolei podłoże własności fizycznych, to znaczy przestrzennych, jakościowych, mierzalnych. Te własności są przypadłością tylko tego określonego bytu i nie są zarazem częściami innego bytu, np. tak zwanej przyrody.

Nie ma więc przyrody jako jednego bytu lub jako odrębnej od ducha całości. Są tylko dane byty, w których występujące własności fizyczne można osobno poznawać w sposób nazywany ujęciem przyrodniczym. Tak zwana przyroda jest wobec tego tylko ujęciem i nazwą sumy bytów, wyróżniających się własnościami fizycznymi. Traktowanie sumy tych własności jako osobnej warstwy bytowej jest właśnie monistycznym nawykiem myślowym i mieszanym poznawania z bytowaniem.

Jest jednak zastanawiające to, że własności fizyczne są podobne w człowieku i w zwierzętach, a nawet w roślinach. Człowiek i zwierzęta mają podobne organa fizyczne, podobne procesy fizjologiczne.

Wyjaśnienie tego podobieństwa nie musi polegać na neoplatonistycznej, kartezjańskiej lub monistycznej tezie o odrębności przyrody jako warstwie w hierarchicznej budowie świata. Z tego też, że tę warstwę najpierw poznajemy naszymi zmysłowymi władzami poznawczymi, nie wynika teza o wyłącznie materialnym tworzywie świata. Wynika tylko tyle, że ujęliśmy w naszym poznaniu fizyczne własności rzeczy.

Dla arystotelika i tomisty tak zwana rzeczywistość jest sumą samodzielnych bytów jednostkowych oraz wiążących te byty relacji. Poszczególne byty mogą być takie, że oprócz swej struktury istotowej posiadają własności, także np. fizyczne, jeżeli w istocie danego bytu jednostkowego znajduje się materia. Do własności tego bytu należy też jego relacja z innym bytem samodzielnym. Wszystkie własności, wymagające podłoża w istocie danego bytu lub w całym tym bycie, a zarazem w innym bycie, gdy własnością jest relacja, są także bytami, lecz niesamodzielnymi. Rzeczywistość jest więc sumą bytów samodzielnych i niesamodzielných. Te niesamodzielne nie bytują poza „terenem” bytu samodzielnego. Nie ma więc bytów wyłącznie fizycznych i nie ma relacji bez bytów samodzielnych, wiązanych z sobą tymi relacjami przypadłościowo.

Cała tajemnica podobieństwa własności fizycznych u człowieka, u zwierząt i u roślin polega po prostu na znanym przyrodnikom przystosowaniu. Człowiek z powodu obecności zwierząt i roślin, a także z powodu znajdowania się wobec powietrza, słońca, ziemi, wody, ognia, ciepła, zimna, z powodu koniecznych kontaktów z pierwiastkami i związkami chemicznymi do nich się przystosował. Podobnie musiały się przystosować zwierzęta i rośliny. Inaczej mówiąc, urealniona istnieniem zasada istotowej samoorganizacji danego bytu jednostkowego, nazywana formą lub duszą, powoduje w bytach zbudowanych istotowo z formy i materii kształtowanie się własności fizycznych, których strukturę istotową wyznacza zespół bytów przystających relacją do danego bytu.

Filozoficzna teoria przystosowania się jednych bytów do drugich w warstwie ich własności fizycznych wynika z metafizycznej teorii przyczyny celowej. Przyczyna celowa nie jest celem już istniejącego bytu. Jest bytem, który razem z przyczyną sprawczą współpowoduje byt, uczestniczy w jego powstawaniu. Nie może być bytem pierwszym, który sprawia istnienie. Musi być bytem stworzonym,

który wpływa na istotowe wyposażenie danego bytu, zapoczątkowanego aktem istnienia. Przystosowuje do siebie istotę bytu samodzielnego, a także bytu niesamodzielnego. Na mocy relacji istoty danego bytu do tej przyczyny celowej kształtuje się w danym bycie wywołane przez tę przyczynę celową także przystosowanie istoty własności tego bytu do własności przyczyny celowej. To przystosowanie jest właśnie zespołem relacji.

Obserwowane przez przyrodników przystosowanie się wzajemne bytów zidentyfikował, jako układ relacji między danym bytem a wpływającą na niego przyczyną celową, asystent przy Katedrze Historii Filozofii Tadeusz Klimski, przenosząc teorię relacji, wiążących skutek z przyczyną celową, na teren teorii przypadłości. W związku z postawionym przez T. Klimskiego akcentem wyjaśnia się niedoprecyzowany w metafizyce problem pojawienia się w bycie, zawierającym w swej istocie materię, tych oto, a nie innych przypadłości fizycznych, np. różnego u zwierząt lądowych i wodnych aparatu oddechowego. Precyzuje się także problem przyczynowania przypadłości, a ponadto teoria ciała.

Ciało człowieka czy zwierząt nie jest częścią przyrody. Jest zespołem własności fizycznych zapodmiotowanych w materii występującej w istocie danego bytu i stanowi tylko poznawczo całość podobną do takiej samej całości w innym człowieku lub zwierzęciu. Faktycznie jest ono zespołem przypadłości fizycznych razem z ich materialnym w danym bycie podmiotem, wywołanym przez formę jako zasadę istotowej samoorganizacji bytu, podlegającej działaniu przyczyn celowych, przystosowujących do siebie ten byt, to znaczy współprzyczynujących razem z tym bytem zespołów wiążących je relacji. W związku z tym ciało danego bytu samodzielnego jest tylko temu bytowi właściwym zespołem własności fizycznych, zapodmiotowanych w występującej w jego istocie materii. Jest niepowtarzalny, nie jest częścią innego bytu, nazywanego przyrodą. Jest tylko przypadłościowym przystosowaniem się tego bytu do innych bytów, pełniących rolę przyczyn celowych obok sprawczej przyczyny istnienia.

I jeszcze raz podkreślmy, że tylko poznawczo, a nie bytowo, ciała ludzi i zwierząt nie różnią się od siebie. Różnią się zasadniczo tym, że należą w niepowtarzalny sposób do obszaru danego bytu, przystosowującego się przypadłościowo do innych bytów, z którymi tworzą swoistą wspólnotę, nazywaną światem lub rzeczywistością.

Zamykając omówienie dziewięciu koncepcji człowieka występujących w książce *O człowieku dziś* wyjaśnimy, że paragraf pt. „Zastrzeżenia” związane tylko z trzema koncepcjami w tym celu, aby podjąć polemikę z ujęciami dominującymi. Dominujące bowiem jest wyprowadzenie teorii człowieka z analizy ludzkiego „ja”, dominuje ewolucjonistyczna teoria człowieka i dominuje ujmowanie człowieka jako części przyrody modyfikowanej związanym z nią duchem. Inne z tych dziewięciu koncepcji, także wymagające polemiki, np. stanowisko egzystencjalistów, strukturalizmu czy teologów śmierci Boga, nie stanowią jeszcze właśnie powszechnie dominujących ujęć.

II. Trzy koncepcje przedmiotu filozofii

Koncepcje przedmiotu filozofii i w związku z tym koncepcje samej filozofii, ujętej od strony jej przedmiotu, nie są w książce wyraźnie sformułowane. Występują jednak w analizach jako immanentna w nich zasada organizacji i przebie-

gu samej analizy, stawianych akcentów i wynikających rozwiązań. Te koncepcje przedmiotu filozofii wyznaczają typ koncepcji człowieka, przekształcających się w jedną z prezentowanych odmian pod wpływem teorii antropologii filozoficznej.

1. Filozofia jest badaniem (opisem, interpretacją, wyjaśnieniem) tego, co empirycznie dane (Stępień, s. 63—64). To, co empirycznie dane, oznacza tu to, co poznane.

Dodajmy, że to, co empirycznie poznane, można rozumieć w sensie przedmiotowym i podmiotowym.

W sensie przedmiotowym badanie tego, co empirycznie poznane, oznacza poznany byt. Filozofowanie polega wtedy na orzekaniu o bycie tego, co empirycznie poznaliśmy. Inaczej mówiąc, to, co zawiera się w naszych ujęciach, orzekamy o bycie. W wersjach rygorystycznych prowadzi to do tego, że np. człowiek jest dla nas sumą kształtów i kolorów, sumą samych własności, gdyż tylko własności fizyczne dają się empirycznie poznać. Faktycznie biorąc, badamy nie dany byt, lecz to, co o nim wiemy na podstawie doświadczenia. Uświadomienie sobie tego kieruje do ujęć pomiotowych.

W sensie podmiotowym badanie tego, co empirycznie poznane, polega na analizie zawartości naszych ujęć. Filozofowanie sprowadza się do opisu, interpretacji, wyjaśnienia nie bytów, lecz tego, co o nich wiemy. Sprowadza się do analizy treści spostrzeżeń i pojęć. Jest to dziś najczęściej przyjmowany przedmiot filozofii.

W obydwu wypadkach, przedmiotowym i podmiotowym, tym, co się rozważa, jest zawartość bezpośrednich ujęć. I albo orzeka się je o bycie, albo same te ujęcia czynią się przedmiotem analizy. W obydwu więc wypadkach zawęża się poznanie do ujęć empirycznych przypisując rozumowaniom, jako sposobowi poznania, pozycję apriorycznych spekulacji. I w obydwu wypadkach ujęcia czysto poznawcze traktuje się jako ujęcia metafizyczne, to znaczy to, co wiemy, uznajemy za to, co jest. Bytowanie więc jest tu identyczne z tym, co poznane. Można wtedy zająć się wyłącznie zawartością ujęć, gdyż w tej koncepcji przedmiotu filozofii jest to zajmowanie się zarazem bytem. Takie stanowisko, utożsamiające teorię poznania z metafizyką, głosi np. fenomenologia (s. 65, 143), egzystencjalizm (s. 156), strukturalizm (s. 168—173), nawet teologia śmierci Boga (s. 212).

W tej koncepcji przedmiotu filozofii są sformułowane w książce cztery koncepcje człowieka (w ujęciu Wciórki, Grygła, Gawlika, Hryniewiczza).

2. Filozofia jest wskazywaniem na istotę bytów (Ślaga, s. 10—11; Stępień, s. 62; Kakinowski, s. 97). Nawet gdy mówi się, że chodzi o istotę istniejącą (np. Stępień, s. 62), stwierdzenie to pozostaje tylko deklaracją, gdyż w samej analizie istnienie nie modyfikuje wypowiedzi na temat istoty. Faktycznie istnienie jest pojmowane jako bytowy status istoty lub jako jej właściwość. Jest także to istnienie, np. w ujęciach Kłósaka (s. 51, 54), tożsame z bytowaniem. Nie jest pojmowane jako akt współtworzący byt razem z istotą. Nie ma pozycji współtworzywa bytu. Bytem jest istota, której przysługuje bytowanie realne, status, właściwość egzystencjalnej rzeczywistości. Istnienie jest tu czymś dodanym do bytu, będącego istotą. Analiza istoty nie modyfikowana uwzględnieniem istnienia przesuwa filozofię w kierunku teorii poznania lub wprost analizy znaczeń.

W tej koncepcji przedmiotu filozofii sformulowano w książce także cztery koncepcje człowieka (Stępień, Kalinowski, Slipek, Ślaga).

3. Filozofia jest odczytywaniem wewnętrznej budowy bytów, jawiących się jako kompozycja istnienia i istoty oraz jest odczytywaniem relacji wiążących byty. To odczytywanie wewnętrznej struktury bytów wyraża się w opisie, w którym akt istnienia, jako współtworzywo bytu, jest ujmowany razem z istotą, a opis istoty modyfikuje charakterystykę istnienia. Odczytywanie relacji wiążących byty jest drogą do ustalenia własności bytów samodzielnych, ich uzależnień przyczynowych, charakteru poznania, które także jest relacją, oczywiście kategorią.

Mówiąc szerzej, filozofia jest odczytywaniem wewnętrznej zawartości poszczególnych bytów, rozpoznawanych jako układ aktu i możliwości, które w danym bycie konkretyzują się jako istnienie i istota, a w danej istocie jako forma i materia. Ta kompozycja stanowiąc niesamoistny zespół przyczyn wewnętrznych bytu pozwala wykryć jego przyczyny zewnętrzne, typy relacji zachodzące między danym bytem i innymi bytami, odrębność istoty i przypadłości, wynikające z tych faktów bytowych prawa bytowania.

Wyjaśnijmy teraz, że teoria poznania jest nauką tłumaczącą relację poznania. Wszystkie twierdzenia tej nauki dotyczą układu: podmiot — przedmiot. Wyjaśniają w podmiocie źródła poznania, a w przedmiocie granice ujęć i śledzą w tych układach prawdę, która także jest relacją. Twierdzenia więc teorii poznania dotyczące styku bytu poznającego z bytem poznawanym nie dotyczą wewnętrznej zawartości bytów, nie ujmują tego, czym jest byt i że jest on realny.

O realności bytów i o tym, czym są, mówi metafizyka. Opiera się ona nie na teorii poznania i nie na fenomenologii, która jest teoriopoznawczą obróbką zawartości spostrzeżeń i pojęć lub bezpośredniego doświadczenia, lecz opiera się wprost na poznaniu, w którym człowiek, dzięki historii filozofii zorientowany w odmianach pytań filozoficznych, rozpoznaje bytową odrębność dwu bytów powiązanych relacją poznania. Ten fakt strukturalnej odrębności bytu poznającego i tego, co poznawane, zostaje wyrażony w zdaniu stanowiącym pierwsze twierdzenie metafizyki. Posługując się tym zdaniem metafizyk wyrozurnowuje realną zawartość bytów, uzasadniając ich tożsamość i odrębność oraz warunkowanie doświadczalnej relacji poznawania. Tożsamość i odrębność bytów, a także ich relacyjne powiązania prowadzą do wykrycia strukturalnych elementów bytu, ich bytowej niesamodzielnosci, do rozpoznania niesamoistności bytów oraz sprawiających je przyczyn zewnętrznych. Coraz pełniejsze odczytywanie bytów daje w wyniku coraz pełniejszą, wciąż precyzowaną wiedzę metafizyczną, której prawdziwość, to znaczy relację do faktycznej zawartości bytów, ustala się przy pomocy stwierdzenia, czy dane twierdzenie lub zespół twierdzeń wyklucza lub nie wyklucza istnienia danego bytu. Jeżeli jakaś teza metafizyki wyklucza realność bytu, wprowadza w jego bytową zawartość element pomyślany, a nie realny, jest tezą fałszywą. Metafizyka staje się w ten sposób odczytywaniem wewnętrznej, realnej zawartości bytów. Jest wskazywaniem na komponujące byt istnienie i istotę. Jest swoistą hermeneutyką rzeczywistości, korzystającą z historii filozofii, która jest hermeneutyką metafizyki.

W tej koncepcji przedmiotu filozofii sformulowano w książce jedną koncepcję człowieka (Gogacz).

III. Dwie koncepcje metodologicznej struktury antropologii filozoficznej

W książce *O człowieku dziś* są trzy wyraźne wypowiedzi na temat metodologicznej struktury antropologii filozoficznej. Jest to wypowiedź Klósaka, Stępnia, Gogacza. Dwie pierwsze wypowiedzi, Klósaka i Stępnia, w których stawia się dość różne akcenty, są ostatecznie tą samą propozycją, czyniącą z antropologii filozoficznej kosmologię człowieka. Obydwaj autorzy uważają, że teorii człowieka inaczej w ogóle nie można budować. Odmienny pogląd formuluje Gogacz twierdząc, że antropologia filozoficzna powinna być przede wszystkim metafizyką człowieka.

Kosmologia człowieka

Ujęcie K. Klósaka

Należy odróżnić czysto empiriologiczne, a filozoficzne ujęcie rzeczywistości od ujęcia o charakterze formalnie filozoficznym (s. 51—53). To czysto a filozoficzne ujęcie jest *empirycznym opisem fenomenologicznym* naszego doświadczenia przy użyciu samych pojęć empiriologicznych, a więc pojęć pozbawionych w swej wyrażonej treści formalnego charakteru filozoficznego. Ujęcie formalnie filozoficzne polega na wyodrębnieniu implikacji ontologicznych typu redukcyjnego dla twierdzeń dotyczących bezpośrednio czy pośrednio danych doświadczenia. Jest to przy interpretacji doświadczenia zmiana empiriologicznej perspektywy pojęciowej na perspektywę ontologiczną.

To podstawowe odróżnienie ujęcia czysto empiriologicznego od ujęcia formalnie filozoficznego jest ważne dla metodologicznej struktury antropologii filozoficznej. Jest ona zbudowana następująco:

1. Empiryczny opis doświadczenia za pomocą pojęć pozbawionych treści filozoficznych.
2. Wyodrębnienie implikacji ontologicznych stanowiących ujęcie formalnie filozoficzne. Ujęcie to ma trzy stopnie:
 - a) te implikacje wskazują na typ bytu, czyli są ramowym ujęciem danych empirycznych;
 - b) implikacje o charakterze redukcyjnym wskazują na ontyczne zróżnicowanie typów bytu i ich przyczyn;
 - c) implikacje ontologiczne są ujęciem bytu jako bytu i jego własności transcendentálnych.

Klósak uważa, że tak pomyślana antropologia filozoficzna jest zbudowana na modelu metodologicznym, który powinien obowiązywać także w ogóle filozofii, gdyż umożliwia zakotwiczenie filozofii „w danych doświadczenia”.

Zastrzeżenia: Cała propozycja struktury antropologii filozoficznej i samej filozofii, zaproponowana przez Klósaka, jest powtórzeniem teorii abstrakcji sformułowanej przez Arystotelesa. Zastrzeżenie nie dotyczy nawiązania do Arystotelesa, lecz samej abstrakcji. Wydaje się bowiem, że abstrakcja, polegająca na odrywaniu się

od konkretnych w kierunku coraz szerszych ujęć zakresowych, czyli na tworzeniu pojęć o treści stopniowo coraz bardziej ogólnej, właśnie likwiduje „zakotwiczenie w danych doświadczenia”. Nie jest bowiem prawdą, że operując pojęciami gatunkowymi i rodzajowymi, urobionymi na podstawie jednostek, mówi się o tych jednostkach. Można przecież mówić o samych gatunkach i rodzajach, których realnie nie ma. Zakotwiczenie w doświadczeniu jest tu więc pozorne, tym bardziej że abstrakcja odsuwa od faktu istnienia.

Podstawowe zastrzeżenie budzi wyodrębnienie czysto empiriologicznego, afilozoficznego ujęcia rzeczywistości.

Nawiązując do tego samego Arystotelesa, którego teorię abstrakcji Tomasz uzupełnił teorią separacji, aby właśnie nie zerwać kontaktu z istnieniem bytów. przypomnijmy, że język, jako wytwór, jest wtórny wobec bytów realnych i że jest zawsze, jako system, zapisem filozoficznie ujętego obrazu rzeczywistości. Każde pojęcie dotyczy stanu bytowego istotowego lub relacyjnego i jest sygnałem określonej metafizyki, teorii poznania, aksjologii, w ogóle filozofii. Arystoteles sądzi, że nie mamy języka afilozoficznego. Możemy jedynie stosować język różnych dyscyplin filozoficznych. Nie ma więc także afilozoficznego poznania, to znaczy poznania, w którym nie rozstrzygałoby się, czym coś jest lub co o tym czymś wiemy. Potwierdzeniem tej intuicji Arystotelesa może być to, że przeciw proponowane przez Klósa czysto empiriologiczne ujęcie rzeczywistości, które jest ujęciem przyrodniczym, ma ze względu na przedmiot ujęcia strukturę teorii poznania.

O rzeczywistości możemy stwierdzać zawsze to, co o niej wiemy dzięki bezpośredniemu jej ujęciu władzami poznawczymi wprost lub przy pomocy aparatów fizycznych oraz możemy stwierdzać, czym ona jest. To, czym jest rzeczywistość, nie jest identyczne z tym, co o niej wiemy. Inaczej uzyskujemy twierdzenia teoriopoznawcze, a inaczej metafizyczne. Zawarte w opisie bezpośredniego poznania implikacje ontologiczne, jak je Klósa nazywa, mogą być także metafizyczne, lecz ich opracowanie nie sprowadza się do operowania trzema stopniami abstrakcji i nie polega na uznaniu ich teoriopoznawczego statusu za status metafizyczny.

Ujęcie przyrodnicze jest właśnie ujęciem teoriopoznawczym. Przyrodnik stosuje aparaty fizyczne, pozwalające mu bezpośrednio poznawać rzeczy władzami zmysłowymi. Stosuje zorganizowany eksperyment weryfikujący lub falsyfikujący jego pomyslaną hipotezę, zawsze dotyczącą obserwowalnych własności rzeczy. Nie stwierdza o rzeczach niczego, czego nie ujął jako działania rzeczy dającego się stwierdzić aparatami poszerzającymi bezpośrednio poznanie. Wyrozumowuje bezpośrednio podmioty tych działań, lecz uznaje je wtedy, gdy dadzą się sprawdzić eksperymentalnie, to znaczy ujawnić w aparatach fizycznych lub w obliczeniach matematycznych, dotyczących mierzalnej, a więc fizycznej strony rzeczy. We wszystkich tych wypadkach chodzi o bezpośrednie poznanie i w ogóle o poznanie. To, co poznane przez wyrozumowanie, a nie potwierdzone bezpośrednim poznanem przy pomocy aparatów fizycznych, nie wchodzi w zakres twierdzeń przyrodniczych. Przyrodnik pracuje więc na odcinku relacji przedmiot-podmiot. Pracuje tak jak teoretyk poznania. Ze względu na przedmiot badań nauki przyrodnicze nie różnią się od teorii poznania. Nauki przyrodnicze są więc teorią poznania stosującą eksperymentalne i fizyczne narzędzia, poszerzające zakres bezpośredniego poznania empirycznego.

Wszystkie nauki dzielą się wobec tego na metafizykę i różne teorie poznania. Metafizyka jest tłumaczeniem bytów w taki sposób, że ustala stanowiącą je wewnętrzną zawartość. Tę zawartość stanowi to, czego zaprzeczenie pozbawia byt realnego istnienia. Teorie poznania dotyczą tego, czego dowiadujemy się o bytach w bezpośredniej relacji, zachodzącej między podmiotem poznającym i poznawanym przedmiotem. Odmianą teorii poznania są nauki przyrodnicze. Jest nią nawet aksjologia, gdy ze stwierdzeniami teoriopoznawczymi zwiążą się oceny, to znaczy gdy w jednym obszarze metodologicznym połączy się działania intelektu i woli. Także kosmologia, i w związku z tym kosmologia człowieka, jest teorią poznania, modyfikowaną w tym obszarze metodologicznym tezami przyrodniczymi i tą odmianą metafizyki, w której nie odróżnia się materii od fizycznych własności bytów, to znaczy nie stosuje się konsekwentnie różnicy między istotą i przypadłościami.

Ujęcie A. B. Stępnia

Na systematycznie uporządkowaną filozofię człowieka składają się kolejno (s. 63—65):

1. Fenomenologia człowieka, czyli wiedza empiryczna, uzyskana w bezpośrednim kontakcie poznawczym z człowiekiem na drodze... spostrzegania własnego ciała, ...własnych przeżyć i stanów świadomych. Jest to ogląd i opis tego, co bezpośrednio dane.

2. Rozpatrzenie zastanych przednaukowych i naukowych danych... podpadających pod pojęcie „człowiek”... Wyróżnienie kategorii ludzi pośród innych bytów traktuje się jako daną empiryczną.

(Opis tego, co bezpośrednio dane, pozwala nam uświadomić sobie pewne uwarunkowania zarówno percepcji, jak i opisu tego, co w niej dane. Ten opis fenomenologiczny jest kierowany pytaniami sformułowanymi przy pomocy metafizycznej aparatury pojęciowej).

3. Metafizyczna interpretacja i metafizyczne wyjaśnienie bytu ludzkiego.

a) klasyfikacja lub typologizacja tego, co dane, czyli kategoryalizowanie... przedmiotów poznawanych. Jest to właśnie interpretacja.

b) wyjaśniamy to, co dane, stosując przyjmowaną na gruncie określonej teorii zasadę przyczynowości, czy racji dostatecznej, teorię przyczynowego uwarunkowania przedmiotów doświadczenia.

Stępień, podobnie jak Klósa, odróżnia wiedzę empiryczną o człowieku od wiedzy metafizycznej. Tę wiedzę empiryczną uważa tak samo za ujęcie afilozoficzne, uwarunkowane pytaniami metafizyki, co u Klósa nazywa się „implikacjami ontologicznymi”. Te implikacje są ujęciem formalnie filozoficznym, metafizyczną interpretacją, polegającą u Stępnia i u Klósa na przeprowadzeniu typologii i na ustaleniu zależności przyczynowych.

Stępień i Klósa w zasadniczych punktach głoszą więc tę samą propozycję. Komponują kosmologię człowieka z ujęć fenomenologicznych i z metafizycznych. Fenomenologia jest opisem własnego ciała, własnych przeżyć, stanów świadomości i prowadzi do ujęcia własnego „ja”, które — dodajmy — jest intelektem, a nie duszą. Metafizyka zaczyna się w momencie interpretacji fenomenologicznego opisu i sprowadza się do ustalenia typu bytów oraz znalezienia ich przy-

czyn, co stanowi już wyjaśnienie. Klószak dorzuca jeszcze badanie bytu jako bytu oraz jego własności transcendentalnych.

Wydaje się, że obydwaj autorzy swoją propozycję analizy metafizycznej wiążą w dużym stopniu z procesem i stopniami abstrakcji. Mówią o istnieniu, lecz istnienie człowieka nie jest uwzględniane w analizie. Analizowana jest istota człowieka. Wyczuwając potrzebę orzekania o bycie istniejącym, gwarantują sobie kontakt z tym bytem poprzez metafizyczną refleksję nad danymi doświadczenia, tak jak to czynił zawsze tomizm tradycyjny np. w wersji Garrigou-Lagrange. Abstrakcjonizm ujęć zmusza do wbudowania w filozofię człowieka opisu empiriologicznego, gwarantującego teoriopoznawczy kontakt z istnieniem człowieka.

Cała struktura antropologii filozoficznej, proponowana przez Klószaka i Stępnia, jest ujęciem teoriopoznawczym, przebudowanym w kosmologię człowieka przez dodanie opisu fizycznych przypadłości, którym błędnie przypisuje się powodowanie konkretności człowieka. Przypadłości przecież są tylko zewnętrznym przystosowaniem się substancji do innych bytów. Konkretność tej substancji wynika z jej bytowej kompozycji, z ukonstytuowania się w bytową całość istnienia i istoty, w której to istocie występująca obok formy materia jest warunkiem i podłożem własności fizycznych człowieka.

Metafizyka człowieka

Metafizyka człowieka jest analizą zawartości człowieka jako bytu. Znaczy to, że należy opisywać w człowieku jego istnienie w ciągłym powiązaniu z istotą i istotę w ciągłej jej relacji do istnienia (Gogacz, s. 135). Zawartością bytową człowieka, tak jak każdego bytu, jest bowiem istnienie i istota. W istocie człowieka, ukonstytuowanej z formy i materii, wykrywa się podmiot rozumności, którym jest przenikająca formę możliwość duchowa, czyniąca formę duszą rozumną i wykrywa się powiązanie materii z przypadłościami fizycznymi, co łącznie nazywamy ciałem. Człowiek jako dusza i ciało jest realny wtedy, gdy zapoczątkowuje go akt istnienia. Ten akt istnienia wiąże z sobą duszę i ciało przy pomocy relacji transcendentalnej w taki sposób, że cały jest przeniknięty duszą i ciałem jako jednostkującą go możliwością i cały dynamicznie ogarnia związaną z nim istotę, gwarantując właśnie realną konkretność całego bytowego obszaru stanowiącego człowieka.

Metafizyka człowieka ujmuje więc człowieka jako istniejącego, to znaczy ujmuje go jako realny byt. Nie rozważa go jako istoty. Zajmując się człowiekiem jako bytem nie jest tak zwaną metafizyką ogólną, gdyż nie rozważa czynników strukturalnych każdego bytu, lecz tylko to, co czyni człowieka jako człowieka realnym bytem. Dany realny byt jest wtedy człowiekiem, gdy zapoczątkowujące go istnienie osobowe, a więc stworzone już jako istnienie człowieka, aktualizuje w sobie odpowiednią dla siebie możliwość, współistniewając z tym istnieniem człowieka.

W koncepcji istnienia osobowego przewyżczamy teoriopoznawczą tezę, że wszystkie akty istnienia są jednakowe. Są one jednakowe tylko z pozycji poznania, ujmującego je w ich funkcji zapoczątkowania realności bytu. Nie są jednakowe same w sobie, ujęte więc w tym, czym są, gdyż są zawsze jakieś, zawsze określone przez obecną w nich i przez nie aktualizowaną możliwość. Istnienie człowieka aktualizuje istotę człowieka i ono czyni tę istotę istotą człowieka, a nie odwrotnie, to znaczy nie istota czyni istnienie istnieniem ludzkim.

Gdybyśmy nie przyjęli takiego stanowiska, wtedy musielibyśmy twierdzić, że istota czyni człowieka człowiekiem. Znaczyliby to, że to, czego bez aktu istnienia przecież nie ma, mimo wszystko jest i wyznacza człowieka jako byt. Przy takim ujęciu istnienie w ogóle nie jest potrzebne lub stanowi tylko „modus” istoty człowieka, jego własność, która wcale nie jest konieczna do tego, aby być człowiekiem.

Metafizyka człowieka jest zbudowana w następujący sposób.

1. Nie z teorii poznania, interpretującej to, co poznaliśmy, lecz wprost z poznania, realnie kontaktującego człowieka z drugim człowiekiem jako bytem, to znaczy jako z czymś realnie istniejącym, metafizyk człowieka przejmując informację o bytowej odrębności poznającego i tego, co poznane. Nie rozważa więc całej zawartości ujęć poznawczych, wypełnionych informacją o przypadłościach. Przejmując fakt odrębności dwóch bytów.

2. Rozważając bytową odrębność człowieka i tego, co człowiek poznał, metafizyk wypracowuje taką teorię bytowej zawartości człowieka, która usprawiedliwi działalność poznawczą. Człowiek musi więc zawierać w sobie istnienie, aby był realny, i musi zawierać istotę różniącą go od innych bytów. W tej istocie musi posiadać bytową podstawę swej rozumności, tak jednak ujętą, aby była wyznaczona aktem istnienia, a nie aprioryczną deklaracją. Z tą istotą trzeba też tak związać ciało, aby nie stanowiło osobnej substancji, lecz aby stanowiło bytową jedność z duszą ludzką. (Dalsze szczegółowe ujęcia por. w książce *O człowieku dziś*, s. 136—142).

Zakończenie

Różnorodność koncepcji człowieka wynika z zastosowania w analizie danej koncepcji filozofowania. Dołączona do tego koncepcja budowy antropologii filozoficznej powoduje stawianie określonych akcentów. Gdy do tych akcentów dołączy się to, co ludzie poznają, a często poznają fragmenty, na które nie zwrócił uwagi ktoś inny, informacja o człowieku staje się zaskakująca. Gdy z kolei te poznane fragmenty uzna się za to, czym człowiek jest, koncepcji człowieka zjawia się ogromnie dużo. Pomysłowość ludzi jest jednak ograniczona i w związku z tym dominują tylko nieliczne niedokładności. Taką dominującą niedokładnością

jest właśnie rozumienie człowieka jako efektu ewoluujących własności fizycznych, jako części przyrody, jako swoistego „ja”, podmiotującego czynności poznania. Podstawowym powodem różnorodności koncepcji człowieka jest ciągle mieszanie tego, co wiemy o człowieku, z tym, kim człowiek jest w swej stanowiącej go zawartości bytowej.

NAD
MYŚLĄ
TEILHARDA
DE
CHARDIN

Teilhard de Chardin a współczesna myśl protestancka

Potrzeba zestawienia wizji świata Piotra Teilharda de Chardin z poglądami najbardziej znanych współczesnych teologów protestanckich nasuwa się sama przez się również marksistom interesującym się współczesnym chrześcijaństwem, ale potrzebę taką widzi się szczególnie jaszkrawo na tle ogólnej tendencji ekumenicznej występującej we wszystkich niemal zasadniczych przejawach życia chrześcijańskiego.*

Działaniu oficjalnych instytucji towarzyszy ruch intelektualny rozwijający ideę ekumenizmu i budujący jego teoretyczne podstawy. Można bez większego błędu stwierdzić, że ów ekumeniczny ruch intelektualny, ściśle związany z poglądami rozpowszechnionymi w środowiskach katolickich i protestanckich, był w dużym stopniu inspiratorem działań organizacji kościelnych w kierunku zbliżenia między chrześcijanami różnych wyznań.

Niemożliwe jest jednakże rzeczywiste zbliżenie chrześcijan bez jednoczesnego ruchu reformatorskiego w zainteresowanych ekumenizmem Kościołach, który jest z kolei powiązany z nowatorskimi propozycjami teologicznymi i filozoficznymi. Hasło *Ecclesia reformata, sed semper reformanda* sformułowane przez protestanckich reformatorów XVI w. przyjęło się współcześnie w kręgach reformatorów rzymskokatolickich. Hasło to głoszone obecnie przez przywódców tzw. skrzydła reformy w Kościele rzymskim pozostaje w związku m.in. z określonymi propozycjami filozoficznymi, które modyfikowały sposób myślenia i uczyły widzenia świata nie w bezruchu, nie stworzonego raz na zawsze i niezmiennego, lecz świata w rozwoju, w którym Kościół i chrześcijaństwo nie mogły pozostać statyczne, lecz musiały podążać za ogólnym ruchem i zmiennością całej rzeczywistości. Najwybitniejszym myślicielem w skali całego chrześcijaństwa, który opowiedział się za

* Tekst referatu wygłoszonego przez marksistowskiego historyka filozofii doc. dr J. Jakubowską podczas ubiegłorocznego Tygodnia Teilhardowskiego w Chartres i dostarczonego redakcji przez Autorkę w wersji polskiej.