

## JAK UPRAWIAĆ EGZYSTENCJALNO-TOMISTYCZNĄ FILOZOFIĘ CZŁOWIEKA?

(Projekt metodologicznej i merytorycznej problematyki)

### 1. ZASTANE STANOWISKA FILOZOFICZNE

Ogłoszone prace i dyskusje w publikacjach filozoficznych, a nawet popularnych, wskazują nie tylko na to, że antropologia filozoficzna dominuje dziś w refleksji filozoficznej zarówno fachowych, jak i niefachowych filozofów, lecz że filozoficzny obraz człowieka kształtują ujęcia głównie P. Sartre'a, S. Kierkegaarda, P. Teilharda de Chardin, E. Cassirera, M. Eliadego, K. Rahnera, M. Bubera, J. Maritaina, E. Fromma, C. Rogersa, Cl. Lévi-Straussa. Znacząco, że kształt współczesnej antropologii filozoficznej wyznacza egzystencjalizm (Sartre, Kierkegaard), scjentyistyczny ewolucjonizm (Teilhard de Chardin), filozofie lingwistyczne (Cassirer), nurty religioznawcze (Eliade), egzystencjalistyczno-tomistyczna teologia podmiotu (Rahner), neoplatonizująca teologia podmiotu (Buber), tomizm egzystencjalny (Maritain), humanizująca psychoanaliza (Fromm), psychoanaliza nawiązująca do teologii podmiotu u Bubera i do tomistycznej terminologii Maritaina (Rogers), strukturalizm (Lévi-Strauss).<sup>1</sup> Teologowie najczęściej podlegają dominacji ujęć Rahnera i lingwistycznej atmosferze tak zwanej hermeneutyki. Filozofowie są na ogół metodologicznie i merytorycznie

<sup>1</sup> Por. na przykład J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1957; S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969; P. Teilhard de Chardin, *Człowiek*, przeł. J. i G. Fedorowscy, Warszawa 1967; E. Cassirer, *Esej o człowieku*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1971; M. Eliade, *Sacrum — mit — historia*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1970; K. Rahner, *Hörer des Wortes*, München 1963; M. Buber, *I and Thou*, New York 1970; J. Maritain, *Humanisme intégral*, Paris 1938; E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i A. Ziemilscy, Warszawa 1971; C. R. Rogers, *Le développement de la personne*, przeł. E. L. Herbert, Paris 1968; Cl. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa 1970. Artykuły tomistyczne przeważają w pracach: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, Warszawa 1968; *O Bogu i o człowieku*, t. 1—2, Warszawa 1968—1969.

zdezorientowani sugestiami egzystencjalizmu, scjentyzmu, ewolucjonizmu, mieszkanką platonizującej i arystotelizującej perspektywy poznawczej. Psychologowie i wychowawcy sięgają do rozwiązań różnych teorii osobowości, często w wersji Rogersa, do scjentyzmu i ewolucjonizmu w ujęciach materialistycznych. Zwykli ludzie myślący fascynują się najczęściej stanowiskiem Teilharda de Chardin lub Eliadego, czy wprost religijną, lecz dowolnie interpretowaną wizją człowieka.

## 2. SYTUACJA METODOLOGICZNA PROBLEMU CZŁOWIEKA

Pomijam kłopoty teologów, psychologów, wychowawców i zwykłych ludzi myślących, którzy oczekują odpowiedzi, a rozwiązujących swoje światopoglądowe problemy niefachowo, spontanicznie, intuicyjnie. Zajmę się jedynie metodologicznymi skomplikowanymi trudnościami filozofów.

Często rezygnując z klasycznego sposobu uprawiania filozofii człowieka przy pomocy takich narzędzi badawczych, jak pojęcie bytu, istoty i istnienia, materii i formy, postępowania redukcyjnego, rozumowania przez sprowadzenie do absurdu tezy przeciwnej, filozofowie poszukują nowych inspiracji zarówno co do metody badań, jak i co do rozwiązań. Sięgają do scjentyzmu i empiriologicznych propozycji metodologów neopozytywizmu, do historycystycznych ujęć religioznawców i marksistów, do fenomenologicznego i przeżyciowego punktu wyjścia w badaniach. Rozważają stanowiska egzystencjalistyczne, strukturalistyczne, nawet teologiczne. Eliminują z nich momenty spekulacji i pojęciowych konstrukcji słusznie dążąc do ujęcia faktyczności człowieka, do egzystencjalnej struktury nazywanej człowiekiem.

Metody empiriologiczne pozwalają tylko mierzyć zjawiska wskazujące na wyznaczającą je wcześniejszą strukturę ontyczną. Istota człowieka nie zostaje więc badawczo osiągnięta. Analizy przeżyć i zachowań domagają się dodatkowych reguł metodologicznych, które pozwoliłyby przejść od opisującego zdania szczegółowego do zdań powszechnych stwierdzających analogiczny podmiot przeżyć i zachowań człowieka. Ujęcia Heideggera, Sartre'a, Teilharda de Chardin, Lévi-Straussa domagają się eliminacji hermeneutyki lingwistycznej, wersji poetyckich, akcentów światopoglądowych. Po rozważeniu i eliminacji tych momentów okazuje się, że podmiot działań ludzkich, a więc sama istota człowieka, jest poza zasięgiem analizy lub rysuje się jako niesprecyzowana warstwa ontyczna ewoluującej (Teilhard de Chardin) ewentualnie statycznej (Lévi-Strauss) rzeczywistości.

Obserwator tych metodologicznych i treściowych poszukiwań dochodzi do trzech głównych wniosków:

## 2.1. UJĘCIE KOMPILACYJNE

Metody badań w zakresie dziś uprawianej antropologii filozoficznej są zbitką sposobów ujęć właściwych różnym naukom i różnym kierunkom filozoficznym. Najczęściej łączy się w sposób niedozwolony metodologicznie przyrodniczy punkt wyjścia z zespołem zdań typu filozoficznego lub miesza się wykluczające się stanowiska filozoficzne, takie jak platonizm i arystotelizm, egzystencjalizm i strukturalizm, a nawet pozytywizm i filozofię podmiotu, choćby w wersji Fromma.

Należy od razu wyjaśnić, że w nurtach platońskich to, kim jest człowiek, znajduje się poza nim, na przykład w warunkach biologicznych i historycznych (Hegel), w Bogu (Eliade, Rahner). Według arystotelizmu to, kim jest człowiek, znajduje się wewnątrz człowieka, stanowi go i uzasadnia (Boecjusz, Tomasz z Akwinu, Maritain). Według egzystencjalizmu, przeżycia człowieka, jako sytuacji graniczne, są drogą do wykrycia ontycznego statusu człowieka. Według strukturalizmu, człowiek jest taki, jakim go skonstruuje ogólnoludzkie myślenie. Pozytywizm w wersji scjentyzmu podkreśla przyrodnicze ukształtowanie się człowieka, filozofia podmiotu akcentuje otwartość człowieka, niedookreśloność, domaganie się ugruntowania, zakorzenienia w transcendentnym „Ty”. Połączenie stwierdzeń przyrodniczych i stwierdzeń psychologiczno-filozoficznych daje odpowiedź typu światopoglądowego, a nie filozoficznego.

Każde zresztą łączenie ujęć empiriologicznych z ujęciami filozoficznymi znajduje uzasadnienie głównie w stanowisku światopoglądowym i w pozytywistycznej koncepcji filozofii, dopuszczającej syntezę wyników nauk szczegółowych z wynikami innych nauk, nawet z teologią i religią, co najwyraźniej występuje u Teilharda de Chardin.

Metody i treści kompilacyjne wykorzystywane w antropologii filozoficznej nie mogą doprowadzić do wyraźnej i zgodnej z faktami teorii człowieka. I to właśnie stwierdzenie kompilacyjnego stanu metod badawczych w antropologii filozoficznej jest pierwszym wnioskiem opisu sytuacji metodologicznej problematyki człowieka, tak jak jest dziś ona ujmowana.

## 2.2. ESENCJALIZM

Większość wymienianych tu ujęć jest przekształceniem lub wykorzystaniem neoplatonizmu lub wprost platonizmu. Neoplatońska teoria emanacji dopuszcza bowiem ewolucjonizm, a także platońskie tłumaczenie człowieka warunkami biologicznymi, historycznymi, transcendentnymi, ilościową i zewnętrzną różnicą w stosunku do innych bytów. Gdy się doda, że wszystkie te ilościowe analizy ustalające hierarchię bytów

są powiązane z arystotelesowskim zabiegiem opisania bytów przez odróżnienie gatunku, rodzaju i różnicy gatunkowej, znajdziemy się na tropie zakresowych ujęć treściowych tych momentów strukturalnych w człowieku, które są opisane poza faktem istnienia. Gdy z kolei się doda, że analiza empiriologiczna nie dotyczy przecież istnienia, lecz treści matematycznie mierzonych zjawisk, nasunie się wniosek, że w badaniach dotyczących problemu człowieka dominuje analiza esencjalistyczna.

Przez esencjalizm można rozumieć stanowisko, według którego realną rzeczywistość stanowią zespoły treści bez aktu istnienia.

Analiza esencjalistyczna jest ujmowaniem tych treści bez uwzględnienia ontycznie uzasadniającego realność tych treści aktu istnienia.

Obecność analizy esencjalistycznej w badaniach filozoficznych uzasadniają dzieje problemów filozoficznych, cała prawie historia filozofii.

Uważamy, że filozoficzną analizę rzeczywistości zapoczątkował Parmenides swym rozróżnieniem bytu i niebytu, a przecież uznając za byt intelektualnie ujęte i wyrażone w pojęciu powszechnym treści, ustalili esencjalistyczny punkt wyjścia i przedmiot badań filozoficznych. Kolektywne ujęcie tych treści doprowadziło do odpowiedzi monistycznych, według których cała rzeczywistość jest jednym, spójnym i jedynym bytem koniecznym. To, co zmienne, znalazło się poza bytem.

Platon dystrybucyjnie traktując treści wypracował teorię idei jako prawdziwie bytujących istot. Temu, co zmienne, przyznał status nieprawdziwego bytowania w postaci odbitek idei. Idee noszą więc istotną treść znajdujących się poza nimi odbitek. Platon wyznaczył tym samym dualistyczną wizję rzeczywistości zbudowanej z dwu sfer bytów.

Arystoteles dostrzegł błędy w platońskiej metafizyce akcentującej jedność jako zasadę strukturalną bytu. Uważał, że podważa ją fakt wielości bytów. Przyjął, że wewnętrzne złożenie bytu z czynnika dokonanego i dokonującego się, z aktu i możliwości, właśnie tę wielość bytów wyznacza. Sformułował pluralizm, lecz sprowadzający się wciąż jeszcze do analizy treści. Aby bowiem być bytem według Arystotelesa, wystarczy stanowić strukturę złożoną z aktu i możliwości, które w konkretnym bycie są tą oto wyznaczającą odrębność bytu formą i dezabsolutyzującą formę materią.

Awicenna dostrzegł w arystotelesowskim ujęciu bytu brak czynnika uzasadniającego egzystencjalną realność treści. Ponieważ tym czynnikiem nie jest forma i materia, uznał istnienie za przypadłość.

Tomasz z Akwinu dostrzegł, że istnienie jest zasadą realizowania bytu, że jest więc aktem, w którym istota, jako możliwość, jako zespół treści wyznaczający ten oto byt, jest ukonstytuowana z formy i ma-

terii w wypadku bytów dostępnych nam w poznaniu zmysłowo-umysłowym. Zastosował analizę egzystencjalną polegającą na takim opisie bytu, że istnienie i istotę ujmuje się jako konieczne, współkonstytuujące byt czynniki ontyczne, których nie można osobno traktować ani w porządku bytu, ani w porządku poznania.

Analiza ta jednak nie była kontynuowana i do dzisiaj, nawet w tomizmie, jest czymś rzadko spotykanym. Najczęściej bowiem tradycyjnie analizuje się treści i deklaratywnie orzeka się o nich, że istnieją.

Filozoficzna analiza treści, słusznie poszukująca istotnych czynników stanowiących człowieka, nie jest jednak w stanie obronić się przed zarzutem uprawiania dowolnych spekulacji ogólnikowych i ogólnych, uwolnić się zupełnie od idealizmu przypisującego treściom bytowanie na tej zasadzie, że zostały poznane, i nie jest w stanie odeprzeć zarzutu, że przyrodnicze analizy treści są dokładniejsze, bardziej uzasadnione i dosłownie sprawdzalne.

Esencjalizm na terenie teorii człowieka podlega wszystkim tym zarzutom. I rzeczywiście opisy treściowe występują w analizach filozofów uprawiających antropologię filozoficzną. Ten drugi wniosek wpływający z rozważenia sytuacji metodologicznej problemu człowieka dotyczy zarówno Sartre'a, Teilharda de Chardin, Rahnera, jak i wielu filozofów z kręgu tomizmu.

### 2.3. TENDENCJE EGZYSTENCJALNE

Nie mogąc poradzić sobie z problemem faktyczności człowieka filozofowie ufnie i z nadzieją kierują się na ogół do dwu świetnie reklamujących się dziedzin: do nauk przyrodniczych i do egzystencjalizmu. Niepokój filozofów i poszukiwanie egzystencjalnych terenów w punkcie wyjścia i w uzasadnieniach antropologii filozoficznej są wytłumaczalne. Obrany kierunek poszukiwań i wybór dziedzin, które mają uwolnić od metodologicznych i treściowych trudności, mogą jednak, jak już wiemy, nasuwać wątpliwości. Egzystencjalizm zajmuje się wprawdzie przeżyciami, których faktyczności niepodobna kwestionować, lecz nie wykracza poza ich zewnętrzną warstwę. Ich fenomenologiczny opis nie jest ujęciem konstytuującej człowieka struktury ontycznej. Nauki szczegółowe nie osiągają więcej — w zagadnieniu, o którym tu mowa — niż egzystencjalizm przywłaszczający sobie tytuł analizy filozoficznej.

Należy jednak jako trzeci wniosek opisu sytuacji metodologicznej problematyki człowieka, tak jak jest dziś ona ujmowana, stwierdzić fakt, że dążenie do egzystencjalnego punktu wyjścia i do egzystencjalnej analizy jest uzasadnione, pobudzające i płodne dla badawczych ujęć filozoficznych.

### 3. SYTUACJA METODOLOGICZNA W TOMISTYCZNYCH UJĘCIACH CZŁOWIEKA

Pamiętamy oczywiście, że tomizm nie jest dziś jednolity. Wyróżniamy przecież przynajmniej tomizm tradycyjny, który nie odróżnia arystotelesowskiej i Tomaszowej teorii bytu, za co innego uważamy tomizm lowański, który oprócz konfrontacji tomizmu z naukami szczegółowymi i innymi kierunkami filozofii często tworzy z tych różnych ujęć jeden obszar metodologiczny, i mamy świadomość możliwości badawczych tomizmu egzystencjalnego, który z wykładu tomizmu usunął twierdzenia obce, głównie arystotelesowskie, i który uwalnia analizę od esencjalizmu i usiłuje bez kompilacji uszanować pluralizm.

Śledząc publikacje naukowe tomistów wszystkich tych orientacji odnosi się wrażenie, że na terenie filozofii człowieka nie przewyciężyli oni jeszcze całkowicie lub przewyciężyli tylko częściowo tradycje esencjalistyczne — zwłaszcza platonizmu i idealizmu — na terenie języka filozoficznego.

Zatrzymanie się przy tomizmie można uzasadnić podjęciem tendencji egzystencjalnych w antropologii filozoficznej i próbą poszukiwania możliwości egzystencjalnych rozwiązań w sformułowanej przez Tomasza z Akwinu i rozwijanej dziś dalej teorii bytu jako istniejącego.

#### 3.1. KONTYNUACJA PLATONIZMU

Bliższa tomizmowi egzystencjalnemu byłaby problematyka osoby ludzkiej jako struktury duchowo-materialnej. Tymczasem wpływ platonizmu powoduje podejmowanie wciąż problemu duszy, co obserwujemy w Polsce nawet w pracach Krapca, Klósaka, Stępnia, Gogacza.<sup>2</sup> Podkreśla się za Platonem, choć często w języku Arystotelesa (zwłaszcza Klósak) lub Tomasza z Akwinu (Krapiec, Stępień), że dusza jest swobodną jednością wewnętrzną, że nie zależąc w istnieniu od materii nie podlega rozpadowi, że jako forma ciała organicznego jest źródłem życia człowieka i pozostaje nadal strukturą ukonstytuowaną z istnienia i formy, wypełniającej jej istotę. Jedyne autor niniejszego artykułu próbuje w książce *Istnieć i poznawać* ukazać wewnętrzną, zgodną z plu-

<sup>2</sup> Por. M. A. Krapiec, *Człowiek w perspektywie śmierci*, w: *O Bogu i o człowieku*, Warszawa 1968, 123—148; K. Klósak, *Immanencja i transcendencia człowieka w odniesieniu do przyrody*, w: *O Bogu i o człowieku*, 165—177; A. B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, 134—188. Zob. również B. Bejze, *Aktualna problematyka antropologii filozoficznej*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 5 (1969) 1, 5—61; 5 (1969) 2, 5—47.

ralizmem złożoność duszy nawet w obrębie formy, dość nieśmiało przekraczając w ten sposób platonizm.

W publikacjach tomistycznych platonizm jest najwyraźniejszy w teorii nieśmiertelności duszy, która wieczyście trwa dzięki swej strukturalnej odrębności od ciała wyznaczonej jej rozumnością. Rozumność jest czynnikiem treściowym bytu i stąd platońska analiza w tomizmie, docierająca wewnętrznej niezłożoności i metafizycznej jedności duszy, ontycznie wyróżniającej się rozumnością, wiąże się z ujęciami esencjalizującymi.

Połączenie tomizmu na terenie filozofii człowieka z tradycją platońską i treściowym arystotelizmem uniemożliwia rozwinięcie egzystencjalnej analizy człowieka.

#### 3.2. NIEBEZPIECZEŃSTWO DUALIZMU

Tendencja platońska na odcinku niektórych zagadnień tomistycznej filozofii człowieka sprzyja pojawieniu się i rozwijaniu dualizmu, umacniającego się w tomizmie pod wpływem wciąż funkcjonujących w myśleniu stanowisk kartezjańskich, heglowskich, pozytywistycznych i neopoztywistycznych.

Najogólniej mówiąc kartezjanizm wyakcentował substancjalną odrębność duszy i ciała, pozytywizm zatrzymał uwagę tylko przy substancji materialnej, heglizm dopuszczał różnorodne teorie jej przekształcenia się na terenie przyrody i historii w rozumny byt ludzki, neopoztywizm akcentując empiriologiczny punkt wyjścia i przypisując naukowość jedynie sądom protokolarnym zasugerował konieczność dowodzenia duchowości duszy, której trzeba wprost apriorycznie domyślać się w ciele ludzkim, głównie stanowiącym człowieka.

Dualizm polegający na tezie, że rzeczywistość stanowią dwa rodzaje bytów, to znaczy czysto materialne i czysto duchowe, wyraża się na terenie tomizmu chociażby w stanowisku, że ciało ludzkie jest swobodną całością ontyczną, niekiedy samodzielną na miarę substancji, której trzeba przeciwstawić zmusznie wykrywaną w człowieku substancję duchową.

Wyraża się to wszystko w niepisanej, lecz stosowanej praktycznie regule metodologicznej, którą można ująć w dwu wersjach:

a) Nie ulega wątpliwości istnienie ciała, trzeba więc dowieść, że oprócz ciała konstituuje również człowieka niematerialna dusza.

b) Substancję duchową należy przeciwstawić ciału i dowodzić istnienia duszy przez rozważenie ontycznych odrębności duszy i ciała oraz przez rozważenie niezależności duszy w jej istnieniu od ciała.

Dodajmy, że praktycznie traktuje się ciało raczej jako substancję, teoretycznie deklarując jego niesubstancjalne bytowanie.

#### 4. ZESPÓŁ PROBLEMÓW TEORII CZŁOWIEKA WYZNACZONYCH OPISEM SYTUACJI METODOLOGICZNEJ TOMIZMU I INNYCH KIERUNKÓW FILOZOFICZNYCH

a) Czy filozoficzna teoria człowieka, słusznie korzystając z inspirowanych ujęć różnych kierunków filozoficznych, musi być kompilacją tych stanowisk w ujęciach merytorycznych? Czy taka kompilacja jest jedynym warunkiem pełnego obrazu człowieka? Jeżeli teorie filozoficzne, w wypadku na przykład platonizmu i arystotelizmu, kartezjanizmu i pozytywizmu, są zasadniczo przeciwstawne, a nawet wykluczają się, czy kompilacyjnie uzyskany obraz będzie stanowił odpowiedź spełniającą wymogi niesprzecznego ujęcia?

b) Czy stojąc wobec tak wielu ujęć filozoficznych badacz problemu człowieka nie ma obiektywnych danych, aby podać w wątpliwość niektóre stanowiska filozoficzne i zakwestionować ich obowiązywalność mimo atrakcyjności tych stanowisk i ich przydatności światopoglądowej?

c) Czy empiriologiczny punkt wyjścia, ujęcie dualistyczne łączące fenomenologiczny opis z tezami filozofii i stanowisko egzystencjalistyczne zapewniają egzystencjalną analizę i dotarcie do faktu człowieka w wyróżniających go czynnikach strukturalnych?

d) Czy tylko na drodze przeciwstawienia duszy ciału odkrywa się filozoficzną prawdę o człowieku? Jeżeli droga ta jest wyznaczona kompilacją platonizmu i arystotelizmu, nauk przyrodniczych i filozofii, neopozytywizmu i spirytualizmu, czy uzasadnione jest traktowanie ciała jako samodzielnej całości ontycznej bez uwzględnienia roli duszy?

e) Czy w ogóle słuszne jest na terenie filozofii analizującej realne byty, a więc w metafizyce różnej od stanowisk sejentystycznych, lingwistycznych, fenomenologicznych, rozdzielanie duszy i ciała, i nie traktowanie człowieka jako spójnego, choć pluralistycznie ukonstytuowanego bytu?

f) Jak przeprowadzić analizę człowieka od tej strony, że jest on realnym, pluralistycznie ukonstytuowanym bytem?

Zauważmy, że czymś innym jest znajomość różnych stanowisk filozoficznych, teorii człowieka, ujęć przyrodniczych, literackich, światopoglądowych, czymś innym zaś jednolity obszar metodologiczny, zespół twierdzeń, uzyskanych na temat człowieka przy pomocy odpowiednich metod badawczych w ramach pytań formułowanych z tego samego punktu widzenia, z pozycji tej samej nauki. Wolno więc znać różne stanowiska, teorie, nauki, metody badań, nie wolno jednak ich mieszać, tworzyć z nich jednego narzędzia badawczego. Wolno mieć bogatą wiedzę o człowieku, dostarczaną przez różne nauki, nie wolno jednak uprawiać analizy filozoficznej w taki sposób, który byłby

traktowaniem filozofii jako sumy nauk lub sumy różnych kierunków filozoficznych. Prawdliwość wniosków filozoficznych zależy od utrzymania analizy w ramach jednolitego obszaru metodologicznego.

#### 5. PRÓBA SFORMULOWANIA REGUŁ METODOLOGICZNYCH EGZYSTENCJALNEJ ANALIZY CZŁOWIEKA

Wyjaśnijmy najpierw, że analiza egzystencjalna nie oznacza sposobu badań właściwych egzystencjalizmowi. Nie oznacza też punktu wyjścia jako doświadczenia interesującego nauki szczegółowe, a więc jako ujęcia przejawów życia za pomocą aparatury fizykanej. Należy wyjaśnić z kolei, że stanowisko egzystencjalne nie pokrywa się też ze znaczeniem terminu życie. Egzystencjalne, faktyczne są byty nie tylko żywe. Fakt życia jest raczej przedmiotem badań nauk biologicznych. Dla filozofa jest szczegółową własnością danego bytu. Życie może być rozpatrywane w opozycji żywe-nieżywe jako czynnik uzasadniający pluralizm i wykluczający monistyczną koncepcję tak zwanej jedności materii.

Przez analizę egzystencjalną chcę tu rozumieć te filozoficzne badania, które dotyczą bytu jako istniejącego. Znaczy to, że prawidłowe ujęcie bytu wymaga opisu istnienia w ciągłym jego powiązaniu z istotą i opisu istoty z uwzględnieniem jej relacji do istnienia.<sup>3</sup>

Dotyczy to także człowieka. Egzystencjalne ujęcie człowieka, przewyciężające powoli tradycję esencjalistyczną, lecz dźwigające jeszcze przynajmniej terminologiczne obciążenia, polega na takim opisie, że fakt istnienia nie zostaje pominięty przy charakteryzowaniu jakiegokolwiek czynnika ontycznego konstytuującego człowieka. Owszem, fakt istnienia człowieka wyznacza filozoficzną problematykę antropologii filozoficznej i rozwiązania poszczególnych problemów.

W sformulowaniach tych kryje się już kilka reguł metodologicznych ujęcia egzystencjalnego:

a) W filozoficznej analizie człowieka nie należy wychodzić od faktu życia, od przeżyć, od fenomenologicznie lub eksperymentalnie ujętych zjawisk i własności.

b) Filozoficzna analiza człowieka sprowadza się do opisu człowieka jako istniejącego bytu.

W związku ze sformulowaniem w punkcie „b” należy wyjaśnić, że filozofowie traktują często człowieka jako fakt przyrodniczy, jako strukturę biologiczną, której fizjologia jest punktem wyjścia opraco-

<sup>3</sup> Por. szersze ujęcie w artykule: M. Gogacz, *Ważniejsze aktualne koncepcje Boga*. w: *Logos i ethos*, Kraków 1971, 155.

wań i wniosków filozoficznych. Wnioski te muszą być oczywiście wątpliwe, ponieważ wątpliwe jest przejście od zdań nauk przyrodniczych do zdań filozoficznych.

Obciążenie analiz filozoficznych tradycją monistyczną i dualistyczną, esencjalizmem i tendencją do kompilowania ujęć, co ma źródło w dążeniu intelektu do porządkowania wiedzy przez jej scalenie, przez poetycki skrót, nie ułatwia pluralistycznego opisu egzystencjalnego.

Często poza tym oczekuje się od filozofii, a głównie od antropologii metafizycznej, wyjaśnienia człowieka jako konkretnego od strony całej jego szczególności. Tymczasem metafizyka rozpoznaje to, co istotne, bez czego człowiek nie byłby bytem, a więc czymś istniejącym. Nie znaczy to, że metafizyka jest opisem istot. Jest opisem bytu, który konstytuuje się z istnienia i istoty dzięki działaniu przyczyny sprawczej i celowej.

Ukrytym źródłem nieporozumień i błędu może być przekonanie, że metafizyka człowieka opisuje człowieka jako człowieka. Nie ujmuje go jako konkretnego od strony jego szczególności i nawet nie opisuje człowieka jako człowieka, czyli ze względu na to, dzięki czemu jest człowiekiem. Metafizyka opisuje człowieka jako istniejący byt, a więc ustalając, bez czego człowiek nie może istnieć, bez czego jest niebytem. Opisuje więc człowieka ze względu na to, dzięki czemu jest bytem. Ten aspekt ujęcia pozwala wyprowadzić z kolei wnioski na temat czynników stanowiących człowieka jako człowieka. Inna kolejność ujęć nie może być wolna od sugestii dodatkowych teorii i zniekształca faktyczny obraz filozoficznie ujmowanej struktury człowieka jako bytu.

Powtórzmy więc, że filozoficzna analiza człowieka musi być ujęciem człowieka jako istniejącego bytu.

#### 6. FAKT CZŁOWIEKA I PERSPEKTYWA ORAZ WARUNKI JEGO FILOZOFICZNEJ INTERPRETACJI

Należy odróżnić fakt człowieka i jego filozoficzną interpretację. Fakt człowieka jest czymś pierwotnym, czymś egzystencjalnym. Człowiek nie jest bowiem tylko pojęciem, fikcją, wyobrażeniem. Wypowiada on pojęcie, opinie, filozoficzne ujęcia. Wszystko zresztą, co o nim powiemy, jest już ujęciem, interpretacją wyznaczoną przez zastaną wiedzę, tradycję religijną i filozoficzną, poetycką, obyczajową i inne. Człowiek stanowi fakt, o którym możemy orzekać ujęcia trafnie lub mniej trafnie ujmujące to, kim jest.

Uwalniając się od monizmu i dualizmu, od esencjalizmu filozoficznego i właściwego naukom przyrodniczym, od wiedzy zaczerpniętej

z kierunków filozoficznych, od wszystkich filozoficznych interpretacji, nauczeni doświadczeniami metodologicznymi i erudycyjnymi winniśmy wyprowadzać wnioski tylko z faktu, że człowiek istnieje.

Uzyskiwane twierdzenia należy oczywiście wyrażać w jakimś języku. Przyjmijmy więc język tomizmu egzystencjalnego, jedynego w dziejach filozofii kierunku, który aspekt istnienia traktuje jako przedmiot swej filozoficznej analizy. Decydujemy się po krytyce monizmu i dualizmu na ujęcie pluralistyczne w ramach klasycznej teorii filozofii, według której opis filozoficzny polega na ujęciu człowieka w tym, co go ostatecznie tłumaczy jako byt.

#### 7. ONTYCZNE CZYNNIKI STRUKTURALNE CZŁOWIEKA

Człowieka, jak każdy byt, przeciwstawia niebytowi istnienie. Istnienie to nie jest tylko deklaracją poznającego intelektu. Jest rzeczywistością i dlatego całemu realizowanemu przez siebie bytowi nadaje egzystencjalną faktyczność. Należy wewnątrz bytu do człowieka, ponieważ pozostając ewentualnie z zewnątrz byłoby na sposób platoński czynnikiem, którego nie zawiera dany byt. Człowiek nie istniałby wtedy realnie. Faktyczność człowieka wymaga obecności istnienia wewnątrz bytu ludzkiego.

Istnienie urealnijające i zapoczątkowujące człowieka nie jest tylko drugorzędną własnością bytu. Jest właśnie podstawowym początkiem zrealizowania, jest czymś dokonanym, co możemy nazwać aktem. Nie jest to absolutny akt istnienia, ponieważ miałby on strukturę Boga. Z tej racji, że ludzi jest wielu, akt istnienia człowieka nie jest absolutem. Nie jest bowiem możliwa wielość bytów absolutnych. Wewnątrz człowieka musi więc znajdować się także obok istnienia, a raczej w nim, ontyczny czynnik dezabsolutyzujący. Czynnik ten nazywamy zespołem treści, ponieważ sprawiają one, że akt istnienia jest aktem tego oto człowieka. W zespole treści, skoro to już jest człowiek, znajdują się momenty zrealizowań, momenty ważne, bez których dany byt nie istniałby jako ten byt. Są to więc treści o charakterze aktu. Nazywa się je formą. Nie są one jedyną całością treści ludzkich. Ludzi jest wielu. Treści te muszą więc zawierać czynnik ontyczny, który je dezabsolutyzuje. Nazwijmy ten czynnik materią.

Człowieka stanowi więc ontycznie akt istnienia, stworzony przez istnienie samoistne (czego tu nie wykazuję) oraz zespół treści ludzkich nazywanych istotą, która czyni dany akt istnienia czymś pochodnym, przygodnym, nieabsolutnym. Istota jest z tej racji wobec aktu istnienia możliwością. Będąc jednak zespołem treści stanowiących człowieka zawiera dokonania, bo już jesteśmy ludźmi, które to doko-



nania nazywamy formą. Forma jest aktem w porządku treści, które — aby nie być czymś absolutnym — są przeniknięte materią jako możliwością. Materia wewnątrz człowieka jest więc jako możliwość wobec formy, gdy tę całość wyznaczyło istnienie, koniecznym, lecz drugorzędnym czynnikiem ontycznym. Bytuje ona dzięki istnieniu urealnianemu całego człowieka.

Zauważmy, że tomiści często utożsamiali materię z całym ciałem ludzkim. Jest ona jednak, jako możliwość wobec formy, jedynie podłożem całej szczegółowości, która charakteryzuje człowieka. Gdyby była całym ciałem ludzkim, byłaby przez to samo już dokonany czynnik strukturalny, co wykluczałoby obserwowany przez nas rozwój ciała ludzkiego. Materia zaktualizowana przez formę jest więc w człowieku tylko podłożem wszystkich szczegółowych własności człowieka. Ten zespół własności jest grupą przypadłości zapodmiotowanych poprzez materię jako możliwość w całym człowieku i stanowi wraz z materią to, co nazywamy ciałem ludzkim.

Zauważmy też, wbrew pozytywizmowi, że podstawowa struktura człowieka nie jest materialna. Jest realna. Nie może być wyłącznie materialna, ponieważ stanowiłaby strukturę prostą i musiałaby być absolutem. Nie będąc absolutem materialnym zawiera w sobie czynnik niematerialny, bo tylko kompozycja czynników opozycyjnych uzasadnia wielość bytów, a tym samym wielość ludzi. Nie jest to jednak kompozycja czegoś szczegółowego i ogólnego. Jest to układ czegoś aktualnego i możliwościowego, a zarazem realnego.

Dodajmy, że to, co jest niematerialne, nie jest zarazem duchowe. Ujęcie platońskie dopuszczało właśnie tożsamość także pojęcia, a nawet wyobrażenia, nie stanowią zaś one bytu duchowego. Należy więc rozważyć, czy forma w zespole treści człowieka jest tylko niematerialna.

## 8. SPECYFIKA FORMY WEWNĄTRZ ISTOTY CZŁOWIEKA

Rozważając człowieka jako byt istniejący stwierdzamy jego zdolność do intelektualnego, pozaszczegółowego poznania. Musi się więc znajdować w człowieku racja takich jego działań. To, co materialne, jest szczegółowe. Racja działań pozaszczegółowych musi więc być także niematerialna na zasadzie proporcjonalności skutku i przyczyny. Gdyby jednak była tylko niematerialna, miałaby status czynnika opozycyjnego wobec materii i jako *ens quo*, jako coś współkomponującego dany byt, ginęłaby po rozpadnięciu się danej struktury ontycznej, ponieważ to, co współstanowi byt, nie jest substancją. Nie jest tą substancją ani ciało złożone z zespołu bytów przypadłościowych za-

podmiotowanych poprzez materię w człowieku, ani jakakolwiek bądź forma. Fakt jednak pozaszczegółowego poznania ludzkiego wskazuje na ontyczną specyficzność formy ludzkiej.

Źródłem działań może być tylko samodzielny byt. Materia jako materia i forma jako forma nie działają osobno. Tymczasem dusza ludzka działa niezależnie od ciała, skoro tworzy niematerialne pojęcia. Znaczy to, że jest bytem samodzielnym w istnieniu.

Należy więc dla wytłumaczenia działań duszy ludzkiej założyć istnienie takiej jej struktury ontycznej, która niesprzecznie wytłumaczy jej miejsce w człowieku i swoistość zachowań.

Jako samodzielny byt, dusza musi więc być urealniona aktem istnienia. Zapoczątkowuje ją ten akt, który, ponieważ nie jest absolutem, jest przeniknięty możliwością. Możliwość ta, którą stanowi dusza, jest formą aktualizującą materię. Skoro jednak dusza działa poznawczo niezależnie od materii i ciała — jakkolwiek w funkcjonalnym powiązaniu ze zmysłowymi władzami poznawczymi — także niezależnie od materii bytuje.

Bytując dzięki aktowi istnienia niezależnie od materii, dusza nie może w swej istocie doznawać dezabsolutyzujących tę istotę skutków ze strony materii. Nie może więc być czystą formą urealnioną istnieniem. Skoro jednak istnieje — ponieważ istnieje człowiek spełniająca umysłowe działania poznawcze — dusza musi zawierać w swej formie duchowy czynnik dezabsolutyzujący, aby ontyczna kompozycja z aktu i możliwości, koniecznie warunkująca realne bytowanie, została zachowana.

Dusza jest więc strukturą ontyczną ukonstytuowaną z istnienia i istoty, jako możliwości wobec aktu istnienia, w taki sposób, że wewnątrz tej istoty forma jest przeniknięta duchową możliwością dezabsolutyzującą treść duszy, skoro jest wiele dusz z tej racji, że jest wielu ludzi. Akt istnienia człowieka urealnia więc istotę, którą stanowi forma przeniknięta możliwością duchową, uzasadniającą umysłową zdolność poznawczą człowieka. Ta forma wraz z możliwością duchową urealniona istnieniem jest samodzielną strukturą ontyczną niezależną w bytowaniu od materii.

Aby jednak realizowało się jej podstawowe działanie, to znaczy intelektualne poznanie, dusza aktualizuje w sobie również możliwość materialną, w której zapodmiotowuje się zespół bytów przypadłościowych stanowiących wraz z materią ciało ludzkie. Tak konstytuuje się człowiek. Poprzez jego ciało dusza dokonuje działań poznawczych realnie stykając się z bytami zawierającymi szczegółowość. Jej podstawowe dążenie do intelektualnego, a więc właściwego jej poznania, czyni ją zasadą ciała organicznego, jego formą, bez którego jednak może samodzielnie istnieć.

## 9. ZAGADNIENIA WYNIKAJĄCE ZE SWOISTEJ STRUKTURY DUSZY LUDŹKIEJ

Z takiego ujęcia struktury duszy ludzkiej wynikają cztery ważniejsze zagadnienia, a mianowicie: problem związku duszy z ciałem, czyli *commensuratio ad hoc corpus*, problem intelektu możliwościowego, sposób dowodzenia nieśmiertelności duszy, różnice między duszą ludzką a duszą roślin i zwierząt.

Zagadnienia te są rozwiązywane, a przynajmniej formułowane w mojej pracy *Istnieć i poznawać*<sup>4</sup> oraz z drobnymi zmianami w artykule *Egzystencjalne rozumienie duszy ludzkiej*.<sup>5</sup> Zasadniczy kierunek tych sformułowań i rozwiązań w wymienionych publikacjach mimo niezręczności terminologicznych uważam nadal za słuszny i do nich odsyłam Czytelnika.

Należy tylko podkreślić, że to właśnie akt istnienia, w którym dusza jest jego możliwością, powoduje jej nieśmiertelność na tej zasadzie, że ontyczna kompozycja z aktu istnienia i istoty, zbudowanej z formy i duchowej możliwości, spełnia warunek bycia bytem. Takiej kompozycji ontycznej może zagrażać tylko Bóg, który, jako samoistny akt istnienia, nie może być zarazem czynnikiem niszczenia. Śmierć może dotyczyć tylko człowieka rozpatrywanego w całości, gdy podobne mu byty przygodne zawierające w swej istocie materię (jako podmiot przypadłości stanowiących wraz z materią ciało) oddziałają swą niedoskonałą strukturą ontyczną na równie niedoskonałą kompozycję ontyczną człowieka. Kompozycja ta może ulec zniszczeniu, z czego nie wynika, że zginie także dusza. Przeciwnie, trwa ona dalej dzięki pełnej strukturze bytowej ukonstytuowanej z aktu istnienia i możliwości, którą jest forma uniedoskonalona możliwością duchową.

Tę możliwość duchową należy uważać za intelekt możliwościowy, wbudowany w istotę duszy. Czyni on duszę, jako faktycznie obecny w niej czynnik ontyczny, bytem rozumnym, zdolnym do poznania realizowanego poprzez przypadłościowy intelekt czynny zapodmiotowany jako przypadłość w możliwościowej strukturze duszy.

Intelekt możliwościowy jest też w duszy ludzkiej ontyczną podstawą jej kommensuracji, jej stałego skierowania do ciała. *Commensuratio* przestaje więc być, jak dotychczas, ontycznie nie uzasadnioną relacją transcendentalną, która miała bytować przy nieobecności ciała jako *ens quo* koniecznego przeciw warunkowi relacji między formą i materią. Przy nieobecności ciała musiała zginąć, lecz wtedy skierowanie duszy

<sup>4</sup> M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1969, 157—239.

<sup>5</sup> M. Gogacz, *Egzystencjalne rozumienie duszy ludzkiej*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 6 (1970) 2, 5—28.

do ciała jako zasada jednostkowania stawało się tylko deklaracją, bez ontycznego uzasadnienia.

Zasadą jednostkującą duszę jest więc obecny w jej formie intelekt możliwościowy, współkomponujący z formą istotę duszy urealnionej istnieniem. Ciało jest zasadą uszczegółowienia duszy i racją ontycznej struktury człowieka.

Dusze zwierząt i roślin, jako nie ujawniające intelektualnych działań, są tylko niematerialne. Stanowią *ens quo* współkomponujące się z materią. Po zniszczeniu ciała muszą ginąć nie mając ontycznej struktury gwarantującej niezależne od ciała egzystencjalne trwanie.

## 10. WAŻNIEJSZE STWIERDZENIA EGZYSTENCJALNEJ ANALIZY CZŁOWIEKA

a) Podstawową strukturą bytu jest kompozycja realnych czynników ontycznych, istnienia i istoty, które konstytuują byt na zasadzie powiązania aktu i możliwości, a nie powiązania czegoś ogólnego i szczegółowego. Akt bowiem jest zrealizowaniem się czegoś po stronie rzeczywistości, możliwość jest w akcie czynnikiem dezabsolutyzującym, wyznaczającym w połączeniu z aktem przygodność i pluralizm bytów.

b) Podstawową strukturą człowieka jest kompozycja realnych czynników ontycznych: istnienia i istoty. Uważna analiza bytu człowieka prowadzi do odkrycia osobnej struktury duszy jako istoty wobec jej aktu istnienia oraz do bardziej złożonej istoty człowieka, w którym materia jest koniecznym w człowieku czynnikiem uszczegółowienia, nie jest jednak koniecznym czynnikiem jednostkowości duszy. Utrata przez człowieka ciała nie pociąga więc za sobą zniszczenia duszy, której dalsze bytowanie bez ciała uzasadnia i wyznacza akt istnienia skomponowany z nią w samodzielny byt przygodny o statusie duchowym.

c) Duchowość nie jest przeciwstawnym materii *ens quo* bytu, nie jest czystą formą przeciwstawioną materii pierwszej, która ginie bez formy. Duchowość jest podstawową strukturą bytu złożonego z istnienia i istoty. W tej istocie może być zaktualizowana materia, jak na przykład w przypadku człowieka. Nie stanowi ona jednak koniecznego czynnika strukturalnego wobec formy ludzkiej. Kompozycja duszy z realnych czynników ontycznych jest podstawową kompozycją z istnienia i istoty jako aktu i możliwości. Kompozycja ta jest z kolei niematerialna, a w przypadku człowieka — duchowa.

d) Nie istota więc sprawia, że akt istnienia jest aktem takiego bytu, lecz istnienie powoduje, że istota jest istotą danego bytu. Podobnie nie dusza sprawia, że człowiek jest duchowo-materialny, lecz akt



istnienia urealnijający duszę sprawia, że jest ona strukturą wbudowaną w niego jako możność. Może być tą możnością, ponieważ nie jest samym aktem, nie jest czystą formą, lecz formą uniedoskonaloną możnością duchową, co jest w niej ontycznym uzasadnieniem jej obserwowalnych działań umysłowych. Akt istnienia więc sprawia, że dusza jest formą człowieka, ponieważ akt istnienia uzasadnia realne pojawienie się w człowieku możności materialnej, aktualizowanej w istocie człowieka przez duszę.

#### 11. ODPOWIEDŹ NA PYTANIE STANOWIĄCE TYTUŁ ARTYKUŁU

Filozofia człowieka musi posługiwać się sobie właściwym sposobem analizy wyznaczonym przez jej przedmiot badań, którym jest człowiek jako byt w aspekcie istnienia. Wolno więc o ontycznej strukturze człowieka powiedzieć tyle, ile wynika z analizy człowieka jako bytu od strony *entia quo* uzasadniających jego realne bytowanie. Sprawdza się uzyskane twierdzenia w sposób właściwy metafizyce, to znaczy przez wykazanie, że odrzucenie danego stwierdzenia jest zanegowaniem realności człowieka jako istniejącego bytu. Na tej samej drodze odkrywa się strukturę formy w obrębie istoty człowieka. Tą formą jest dusza, która z racji rozumności musi być samodzielnym bytem, a więc ukonstytuowanym w swej istocie z aktu i możności urealnionych istnieniem.

Istnienie wyznacza ontyczną strukturę człowieka i usprawiedliwia oraz urealnia wszystkie stanowiące człowieka *entia quo*.

Wiele historycznie danych koncepcji człowieka<sup>6</sup> stanowi bogaty materiał refleksji i doświadczeń metodologicznych. Obecna tam tendencja do egzystencjalnego ujęcia człowieka kieruje do tomizmu, który w swej egzystencjalnej wersji może uczynić filozoficzną wiedzę o człowieku zespołem spójnych, uzasadnionych i komunikatywnych twierdzeń tłumaczących fakt człowieka. Nie jest to tłumaczenie obejmujące lub zastępujące inne nauki. Jest ono właśnie drogą do zrozumienia, dzięki czemu człowiek jako istniejący byt istnieje.

<sup>6</sup> Por. na przykład C. A. Peursen, *Antropologia filozoficzna*, przeł. T. Mieszowski i T. Zembruski, Warszawa 1971.

KS. LUDWIK WCIÓRKA

## FENOMENOLOGIA I EWOLUCJA W ANTROPOLOGII TEILHARDA DE CHARDIN

1. Kiedy chce się mówić o antropologii Teilharda de Chardin, należy na wstępie uczynić jedno istotne dla jej rozumienia zastrzeżenie: Teilhard de Chardin nie był filozofem i — jak sam to podkreślał<sup>1</sup> — nie uprawiał filozofii profesjonalnie; pierwszorzędną dziedziną jego działalności naukowej była geologia i paleontologia; refleksja filozoficzna natomiast stanowiła dlań wtórną sferę zainteresowań i wyrazała przede wszystkim z osobistej potrzeby zrozumienia badanych zjawisk przyrodniczych. Ten stan rzeczy znajduje swoje odbicie zarówno w sposobie ujmowania problematyki filozoficznej przez Teilharda, jak i w proponowanych przezeń jej rozwiązaniach; zachodzi po prostu ścisła więź między dyscyplinami przyrodniczymi, jakie uprawiał, a charakterem jego dociekań filozoficznych. Te ostatnie ujawniają wyraźnie inspirujący wpływ nie tylko samych badań geologicznych i paleontologicznych, które znajdowały się w centrum zainteresowań Teilharda, lecz i formacji intelektualnej specyficznej dla prowadzących profesjonalnie te badania. Widać to zarówno w zasadniczo antymetafizycznym nastawieniu Teilharda, jak i w postulowanej raczej niż systematycznie rozpracowanej i krytycznie uzasadnionej koncepcji naukowej fenomenologii świata.<sup>2</sup> Ta ostatnia odgrywa istotną rolę w teilhardowskiej refleksji nad człowiekiem i jego miejscem w świecie. Zasadniczo przedmiotem jej mają być fenomeny, czyli to, co stanowi dziedzinę bezpośredniego doświadczenia.<sup>3</sup> Ma być

<sup>1</sup> Por. „Nouvelles Littéraires“ z dnia 11. I. 1951.

<sup>2</sup> Sam Teilhard pisał o niej w 1942 roku: „Les vues que je vous présente, disais-je, ne sont encore que naissantes. Ne les prenez donc pas encore pour universellement admises, ni comme définitives. Ce que je vous propose, ce sont des suggestions plus que des affirmations.“ Teilhard de Chardin, *La place de l'homme dans l'univers. Oeuvres*, t. 3, Paris 1957, 306.

<sup>3</sup> Tamże.