

METAFIZYKA CZŁOWIEKA W UJĘCIU KRĄPCA, sformułowana przez M. A. Krąpca w ramach filozoficznej szkoły lubelskiej, koncepcja antropologii filozoficznej, należąca do nurtu tzw. personalizmu metafizycznego.

PODSTAWY METAFIZYKI CZŁOWIEKA. Istotą personalizmu metafizycznego jest nabudowanie koncepcji osoby na rozumieniu substancji jako podmiotu samodzielnie bytującego i zdolnego do autonomicznego działania. W personalizmie metafizycznym nawiązuje się do Boecjusza definicji osoby, jako *rationalis naturae individua substantia* (rozumnej natury jednostkowa substancja). Do definicji tej w średniowieczu nawiązał Tomasz z Akwinu, a także inni filozofowie. W czasach współczesnych koncepcję człowieka jako osoby odnowili w pol. filozofii M. A. Krąpiec i K. Wojtyła, pracujący i tworzący w środowisku naukowym KUL.

Osoba w ujęciu personalizmu metafizycznego jest substancją-podmiotem i stanowi najdoskonalszą formą bytowania. Jest bytem zdolnym do podmiotowania (wyłaniania z siebie) autonomicznych aktów działań, do samoorganizowania różnych typów czynności. W personalizmie metafizycznym podstawą (archetypem) rozumienia osoby ludzkiej jest substancja pojęta jako samodzielnie istniejący podmiot jednostkowy rozumny, niepodzielony na ducha i ciało. Rozumienie to nawiązuje do definicji Boecjusza, w której pojawił się termin „substancja” (*individua substantia*).

Substancja, której gr. odpowiednikiem są słowa *οὐσία* [*ousía*] czy *ὑποκείμενον* [*hypokéimenon*] – jest szczególnym rodzajem bytu. Należy tu odnotować 2 problemy: po pierwsze, rozróżnienie między substancją pierwszą (*οὐσία πρώτη* [*ousía prote*]) i substancją drugą (*οὐσία δευτέρα* [*ousía deuterá*]), czyli między Janem, jako konkretnym jednostkowym bytem, a poznawczym ujęciem Jana, które wyraża termin „człowiek”, jako ujęcie gatunkowe Jana, wskazujące na coś ogólnego (substancję drugą). Osoba ludzka jest zawsze substancją pierwszą (*οὐσία πρώτη*), czyli jednostkowym bytem. Po drugie, należy pamiętać, że nie każdy byt jest substancją, choć każda substancja jest bytem. Krzesło, ławka np. to nie są substancje, choć są to byty. Aby coś było substancją, musi być podmiotem. Podmiotem zaś jest taki byt, który sam się od wewnątrz organizuje, czyli bytuje w sobie i jest zdolny do autonomicznego istnienia oraz działania. Stąd substancjami mogą być tylko byty żywe (rośliny, zwierzęta i ludzie). Wśród nich szczególne miejsce zajmuje człowiek. Jest podmiotem (substancją) –

stwierdził Boecjusz – jednostkowym, rozumnym i wewnętrznie niepodzielonym. Ta Boecjańska definicja stanowi kwintesencję personalizmu metafizycznego.

Nie wchodząc w głębsze dyskusje i dzieje tejże definicji, warto zwrócić uwagę na jej zasadnicze dopełnienie oraz rozwinięcie, z jakim spotkamy się w średniowieczu u Tomasza z Akwinu, a w czasach współczesnych w filozofii pol. u Krapca i Wojtyły. Należy odnotować fakt, że wypracowanie filozoficznej koncepcji człowieka jako osoby jest w głównej mierze zasługą Krapca. Dokonał tego w ramach filozoficznej szkoły lubelskiej. Stanowi ono wielki dorobek współczesnej filozofii realistycznej. Ponadto sformułowana przez Krapca filozoficzna teoria człowieka jest teorią autonomiczną tak w odniesieniu do nauk przyrodniczych, jak i teologii. Ma bowiem właściwy sobie przedmiot, który wyodrębnia w punkcie wyjścia, metodę oraz cel.

W swojej antropologii filozoficznej Krapiec nawiązał do filozofii Tomasza z Akwinu. To właśnie Tomasz zwrócił uwagę, że dusza jest nie tylko pierwszym aktem ciała, które ma życie w możliwości, i jego organizatorką – jak utrzymywał Arystoteles – lecz pierwszym aktem istnienia oraz formą substancjalną człowieka. Z tej racji nie tylko organizuje materię, lecz tworzy ją sobie i nadaje jej określone istnienie. Jest więc jednostkowym aktem istnienia człowieka jako człowieka, a nie jako zwierzęcia (istoty żywej). Tak pojęta dusza ludzka, jako akt istnienia człowieka, nie może być pochodną materii czy formy ani wynikiem samego złożenia bytu z formy i materii. Skoro zatem źródła jej istnienia nie odnajdujemy w świecie natury, trzeba go poszukiwać poza nim.

W ten sposób doszedł św. Tomasz do koncepcji duszy jako substancji niepełnej, bezpośrednio stwarzanej przez Stwórcę. Dusza jest w pierwszym rzędzie aktem istnienia człowieka jako człowieka. Tym właśnie Tomasz z Akwinu różni się zasadniczo od Arystotelesa, który istotę działania duszy upatrywał w ruchu i organizowaniu materii. Ruch jednak, zauważył Tomasz, musi być w czymś zapodmiotowany, w czymś, co już jest. A zatem dusza jako zasada ruchu nie jest pierwszym aktem bytu, lecz – co najwyżej – drugim.

Ważnym elementem Tomaszowej antropologii jest problem jedności i niepodzielności bytu ludzkiego oraz jego podmiotowości, co stanowi dopełnienie definicji Boecjusza. Ostatecznym źródłem jedności oraz niepodzielności bytu ludzkiego na ducha i ciało, jest dusza, będąca substancją

niepełną i pierwszym aktem istnienia oraz racją owej jedności i niepodzieloności bytowej człowieka. Faktu tej jedności człowiek doświadcza. Odwołując się do tego doświadczenia, Tomasz z Akwinu napisał: „[...] experitur enim unusquisque seipsum esse [...] qui percipit se et intelligere et sentire [...]” (*S. th.*, I, q. 76, art. 1, resp.). Zatem to, że istnieję, odbieram wrażenia zmysłowe, a także poznaję umysłowo, wygłaszam sądy, podejmuję wolne decyzje – jest dziełem jednego i tego samego podmiotu-substancji, samodzielnie bytującej duszy ludzkiej.

„Według Platona – wyjaśnia Krapiec – dusza jest odwieczna, niematerialna, łącząca się z ciałem w następstwie jakiejś duchowej przewiny. Dusza jest czymś »zewnętrznym« w stosunku do ciała. U Arystotelesa natomiast dusza jest formą ciała, człowiek jest bytem naturalnym, powstałym w wyniku rodzenia się. I dusza ludzka musi być następstwem przemian materialno-substancjalnych. Ale u Arystotelesa występuje niezrozumiałe »pęknięcie« w teorii, bowiem nie do pomyślenia jest, aby dusza niematerialna była naturalnym następstwem materialnych przemian, albowiem z materii nie może wyłonić się duch. W myśl zasady niesprzeczności, że »niebyt nie jest bytem«, materia w stosunku do ducha jest niebytem. Arystoteles nie mógł rozwiązać tajemnicy pochodzenia duszy” (*Arystotelesowska koncepcja substancji*, 132).

Tomasz z Akwinu wyjaśniał, że „dusza owo istnienie, przez które samobytuje, udziela cielesnej materii, z której to i duszy rozumnej (intelektualnej) staje się (czymś) jednym i to do tego stopnia, że to samo istnienie, które jest istnieniem (powstałego) całego złożenia, jest także istnieniem samej duszy. A to nie ma miejsca pośród innych form, które nie są samobytuujące. Dlatego to właśnie ludzka dusza pozostaje w swym istnieniu po zniszczeniu ciała. Ale inne formy nie [trwają nadal]” („[...] anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse, quod est totius compositi, est etiam ipsius animae. Quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore, non autem aliae formae” (*S. th.*, I, q. 76, art. 1, ad 5, resp.).

Dusza ludzka, choć istnieje „sama w sobie” jako we własnym i odpowiednim dla siebie podmiocie, jest jednak przyporządkowana do ciała,

wraz z którym stanowi byt ludzki. Dzięki temu może tworzyć sobie ciało i udzielać mu ludzkiego istnienia. „W przeciwnym wypadku – wyjaśnia Krapiec – owo udzielanie istnienia byłoby bezcelowe. Zresztą nie doświadczamy żadnego ludzkiego działania, które nie dokonywałoby się bez pośrednictwa ludzkiego ciała. Wszelkie ludzkie działania poznawcze, pożądawcze, motoryczne dokonują się poprzez ludzkie ciało i w łączności z ludzkim ciałem, które jest nieustannie organizowane przez duszę. [...] Ale to nie znaczy, że struktura bytowa niektórych ludzkich czynności nie jest niematerialna. I to ma miejsce w działaniu duchowych władz człowieka, jakimi są rozum i wola. Władze te bezpośrednio wyłaniają się z duszy jako tzw. możliwości czynne, których akty, jakimi są: intelektualne poznanie w postaci pojęć, sądów, rozumowania, oraz akty woli w postaci miłości w jej różnych wyrazach, są właśnie niematerialne. Władze te, rozum i wola, nie posiadają żadnego organu. Mózg bowiem stanowi system organów dla poznania zmysłowego, natomiast akty poznania intelektualnego i akty woli nie wypływają z żadnego organu, aczkolwiek nie dokonują się bez powiązania z działaniem zmysłowych aktów poznania i pożądania (uczucia). Funkcjonowanie aktów duchowych posiada swoje »zaplecze« w działaniu zmysłów” (Krapiec, *Arystotelesowska koncepcja substancji*, 134).

Choć Tomaszowy człowiek, podobnie jak Arystotelesowy, jest compositum ciała i duszy, materii i formy, nie oznacza to, że stanowi zlepek ducha i ciała, zwierzęcia i anioła. Człowiek jest jednością ciała i duszy – brzmi kolejna zasada antropologii św. Tomasza. Związek duszy z ciałem jest związkiem koniecznym, istotowym. Dusza z ciałem tworzy substancję ludzką jako monolit. Znaczący to, że ani sama dusza, ani samo ciało nie mogą być człowiekiem. Dusza, będąc w swym działaniu źródłem aktów materialnych i niematerialnych, wskazuje na swoją wyjątkową naturę i specyficzne niematerialne pochodzenie. Jako dusza ludzka przejawia swoje istnienie i działanie zawsze przez ciało, będące koniecznym elementem ludzkiego compositum, choć nie musi to być postać ciała tylko materialnego, w które wnosi przebłycki życia duchowego.

W ten sposób dochodzi do zsyntetyzowania materii i ducha w człowieku, który działając jako jeden podmiot, ujawnia w swoim działaniu transcendencję nad materią, przyporządkowując ją transcendentnemu celowi

wpisanemu w tę naturę. „Właśnie ujawniony w ludzkim działaniu cel – a jest nim dobro jako takie – wskazuje na to, że człowiek jest przyporządkowany samemu Absolutowi, chęci jego osiągnięcia – jak na to wskazuje wpisane w ludzką naturę pragnienie szczęścia (przyporządkowanie ku dobru jako dobru), które zostaje odczytane jako: »samo z siebie nieskuteczne pragnienie oglądania Boga« (*desiderium naturale, inefficax, videndi Deum*)” (tamże, 139).

Charakterystycznym rysem Tomaszowej antropologii jest ukazanie człowieka nie tyle w tym, „kim i czym jest”, a więc statycznie, lecz w tym, „jak działa i co powinien czynić”, by w pełni zrealizować swoje człowieczeństwo. A więc w aspekcie sprawnościowym i celowościowym („dobro należy czynić!”). Tomasz poświęcił wiele uwagi etyce cnót, by w tym kontekście w pełni odpowiedzieć na pytanie „kim jest człowiek”, ukazując go w jego ludzkim (moralnościowym) działaniu. Sposób bowiem doskonałościowego działania (życie wg cnót) najpełniej odsłania naturę bytu osobowego, ukazując dziedzinę dobra osobowego jako ostateczny cel i motyw tego działania. Ponadto jest najlepszym argumentem przeciwko koncepcjom somatycznym (człowiek jest tylko ciałem) i spirytystycznym (człowiek to tylko duch) gdyż człowiek ukazany jest w całej panoramie swoich ludzkich możliwości, w tym, kim jest przez rozum i wolę. Taki obraz zakłada ontyczną znajomość bytu ludzkiego, która jest jakby oglądem człowieka „od wewnątrz”, a więc w tym, „co czyni go człowiekiem”.

Dopełnieniem Tomaszowego rozumienia osoby przez Krapca, jest wydobycie aspektu doświadczenia bycia osobą. W punkcie wyjścia swoich analiz akcentuje on aspekt doświadczenia bycia osobą, jako najbardziej pierwotnego doświadczenia „ja” i „tego, co moje”. Doświadczamy bezpośrednio siebie jako osoby (podmiotu) w przeżywaniu własnego „ja” (jaźni osoby). To doświadczenie jest jakby multiplikowane przez doświadczenie pośrednie, które dokonuje się w tym, co „moje”. W ten sposób owo doświadczenie „ja-osoby” dopełnione jest doświadczeniem moich aktów (faktów) poznawania, wolności (decyzji), miłości i religijności. Jest to poszerzone przez Krapca pole doświadczenia faktu ludzkiego. W tym wewnętrznym doświadczeniu odkrywamy własną podmiotowość, na którą wskazuje nasze „ja”.

„Owo »ja« – wyjaśnia Krapiec – jest mi dane od strony faktu – aktu istnienia, a nie od strony treści tegoż »ja«. Znaczy to, że mam doświadczenie:

doświadczam, że ja istnieję, że ja żyję, ale nie znam treści »ja«, nie znam mojej konkretnej natury. Ona jest mi dana jedynie od strony podmiotowości moich aktów i od strony tożsamości wewnętrznej. Jako podmiot wyłaniam – i to czuję – moje czynności duchowe w postaci np. poznania intelektualnego i zarazem to samo »ja« wyłania czynności zmysłowe, i jest doświadczane jako ten sam podmiot obu tych heterogenicznych aktów.

Zatem »ja« jest immanentne w tych heterogenicznych aktach »moich«, albowiem to ja jestem tychże aktów podmiotem (*experitur enim unusquisque se esse idem qui intelligit et sentit*). Jestem bowiem podmiotem tym samym dla moich aktów intelektualnopoznawczych, jak i dla aktów zmysłowopoznawczych; i doświadczam, że to właśnie »ja« myślę, »ja« rozumiem i tak samo »ja« widzę, »ja« odczuwam ból. [...]

Zarazem jednak doświadczam i tego, że żaden z moich aktów, czy to duchowych, zmysłowych, czy biologicznych – chociaż bywają to akty niezwykle intensywne – nie wyczerpał i nie zagarnął całej treści »ja«, albowiem ciągle transcenduję siebie, czyli transcenduję wszystkie moje poszczególne akty oraz wszystkie akty razem wzięte. [...]

Jest więc nam dane wewnętrzne doświadczenie własnego »ja« jako podmiotu dostrzeganych »moich« działań. Podmiot (*sub-stantia*) jest nieustannie doświadczany jako ten sam we wszystkich swoich działaniach, zarówno biologicznych, jak i psychicznych, zmysłowych, jak wreszcie duchowych – poznawczych, woliowych lub pożądanowych” (Krapiec, *Arystotelesowska koncepcja substancji*, 130–131).

W przypadku człowieka spotykamy się z tą wyjątkową sytuacją, że może to być „ogląd bezpośredni”, dokonywany zarówno „od wewnątrz”, jak i „od zewnątrz”. Człowiek bowiem dany jest sobie bezpośrednio w aktach świadomego istnienia. Doświadcza i widzi siebie jako „ja” spełniające akty „moje”. Analiza tego doświadczenia stanowi podstawę odkrywania struktury bytowej człowieka i poznania specyfiki jego działania.

„Od zewnątrz” człowiek widzi siebie jako istotę, której działanie nie podlega całkowitej determinacji praw natury (przyrody). Odkrywa siebie jako tego, kto potrafi naturę przetwarzać, doskonalić czy nawet uzupełniać, a więc jako twórcę kultury. W dziełach sztuki, w narzędziach technicznych, w kultach religijnych, w formach życia społecznego, w dziełach naukowych i w utworach

literackich widzi siebie jako kogoś, kto w swoim działaniu przekracza naturę. Potrafi materii nadawać odpowiednie kształty (formy narzędzi czy dzieła sztuki), a także wyznaczać jej odpowiednie cele. Jest zdolny ujmować całość rzeczywistości, w której żyje, dostrzegając jej składniki i ich wzajemnie konieczne przyporządkowanie.

Dopełnieniem tego obrazu człowieka jest jego ogląd „od wewnątrz”, a więc w tym, jak człowiek sam siebie przeżywa. Jest to wewnętrzne doświadczenie „bycia człowiekiem” – wyjaśnia Krąpiec. Jest to doświadczenie dane każdemu człowiekowi, gdy cokolwiek czyni jako człowiek – gdy działa świadomie i wolnie (zob. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lb 1974, 108–109).

Człowiek na co dzień doświadcza siebie, że jest tym samym, kiedy poznaje i odczuwa (S. Thomae Aquinatis, *S. th.*, I, q. 76, art. 1). Działając, w swoim wewnętrznym doświadczeniu odkrywam, że to ja działam i przez moje działanie ujawniam siebie jako „ja istniejące”. Tych aktów moich nie mogę zredukować do jakiegoś innego „ja” (podmiotu). I choć doświadczam różnorodnych aktów mojego działania, to równocześnie doświadczam podstawy jedności owych aktów, którą jest „ja” obecne we wszystkich tych aktach.

Doświadczając stałej obecności „ja” (immanencji) w aktach swojego działania, człowiek doświadcza transcendencji owego „ja”. Krąpiec wyjaśnia: „[...] nieustannie doświadczam w moim działaniu, że »ja« nie wyczerpuje się w którymś z moich aktów, choćby on był najbardziej intensywny; jak też nie wyczerpuję się we wszystkich aktach moich razem wziętych. Jestem kimś więcej, aniżeli tym, co zdziałalem” (*Kim jest człowiek?*, 7).

Aby się dowiedzieć, kim jest człowiek i jaka jest jego struktura bytowa, trzeba poddać filozoficznej analizie jego akty, które nieustannie wyłania z siebie. Analiza ta polega na poszukiwaniu ostatecznej przyczyny aktów ludzkiego poznawania, miłowania czy decydowania, które są specyficznie „moje”. W ten sposób zaczyna odsłaniać się przede mną obraz człowieka jako suwerenie istniejącego „ja osobowego”, które jest zdolne do wyłaniania z siebie aktów poznania, miłości oraz wolnych decyzji. Odsłania się obraz osoby, której prymat istnienia w stosunku do istoty (treści aktów) jest mi dany w doświadczeniu tożsamości aktów moich, ich podmiotowości, a przede wszystkim w doświadczeniu istnienia jedności „ja”, które akty te wyłania.

Człowiek jako osoba aktualizuje się w wolnym działaniu i ujawnia swoją transcendencję w stosunku do świata przyrody przez wolne działania. Istnienia tego autonomicznego podmiotu, wyłaniającego z siebie wolne akty działania, doświadczam bezpośrednio i jestem tego świadom, że to „ja” działam. W ramach uwyrażniania specyfiki „ja” działającego w aktach „moich” formułuje się rozumienie człowieka jako bytu zdolnego do wolnego i autonomicznego działania (szerzej zob. Krapiec, *Ja – człowiek*, 261–264). Wśród wolnych działań możemy wyróżnić cechy, które charakteryzują człowieka jako osobę, a więc istotę zdolną do wyłaniania z siebie autonomicznych i wolnych działań. One też ukazują przestrzeń ludzkiej wolności.

METODA WYODRĘBNIANIA CECH OSOBOWYCH. Aby ujawnić naturę i specyfikę istnienia bytu osobowego, należy wydobyć wszystkie elementy, które stanowią o jego charakterze. Możemy to uczynić – wg Krapca – na 2 sposoby:

1) Metodą wykluczania przypadkowych właściwości, które nie wskazują na specyfikę bytu osobowego, by dotrzeć do tych, które determinują bytowanie substancji na sposób osoby; np. analizujemy, czy forma albo jakaś inna szczególna przypadłość determinuje bytowanie substancji jako osoby. Forma jako taka nie może tego czynić, gdyż wówczas osoba nie różniłaby się od innych bytów. Nie może to być także jakaś właściwość przypadłościowa, gdyż nie stanowiłaby o doskonałości i specyfice substancji jako osoby. Może tym być tylko to, co determinuje sposób istnienia osoby, czyli specyficzny akt, którym jest rozumna dusza;

2) Metodą pozytywną, która polega na analizie działania człowieka jako człowieka oraz wyodrębnieniu takich działań, które stanowią o jego doskonałości i odrębności. Analiza ta ujawnia także podmiotowość, niepodzieloność, indywidualność i racjonalność osoby. Wyodrębnienie tych cech jest efektem filozoficznej analizy aktów ludzkiego działania. Wśród odkrytych cech jako najbardziej podstawowe wyróżniono: zdolność do poznania, do wolności, miłości, religijności, a także godność, podmiotowość wobec prawa i zupełność. Właściwości te ukazują transcendencję człowieka jako osoby w stosunku do świata przyrody i społeczeństwa. W ten sposób odsłaniają specyfikę bytu osobowego. Przyjrzyjmy się bliżej tym właściwościom, ujawniającym sposób istnienia bytu osobowego.

Zdolność do poznania. Działalność poznawczą człowieka

odkrywamy i wyróżniamy na tle jego zdolności do abstrakcyjnego myślenia, wypowiedania sądów, przeprowadzania rozumowań i na tle całej dziedziny kultury, która jest znakiem poznawczej działalności człowieka. To właśnie w działalności poznawczej człowiek spełnia się jako byt rozumny, a także ujawnia swoją transcendencję wobec świata materii i całej przyrody. W wytworach sztuki i kultury pokazuje, jak potrafi materię poddawać prawom umysłu i ducha, nadając jej różnorodne formy i funkcje.

Zdolność do miłości. Zdolność do miłości, którą widzimy w życiu człowieka, jest czymś więcej niż tylko odkrywanym pożądaniem i stałą inklinacją do dobra. Człowiek dba nie tylko o własne dobro (co byłoby wyrazem naturalnej inklinacji), ale także potrafi poświęcać się na rzecz dobra drugiego człowieka. Stąd miłość kobiety do mężczyzny, matki do dziecka, jednego człowieka do drugiego, mierzona jest zdolnością do poświęcenia własnego życia dla innych, podejmowania aktów solidarności z innymi.

Zdolność do wolności. Akt wolności wyraża się w sędzie praktycznym, który podejmujemy dla zrealizowania jakiegoś dobra. Ponadto akt wolności wyraża się w tym, że to my sami musimy siebie determinować do działania. Możemy to działanie skierować przeciw inklinacjom natury, działać przeciw sobie, możemy także wybierając właściwe dla swojej natury dobra, stawiać sobie właściwe cele.

Zdolność do religijności. Tylko człowiek jako byt racjonalny odczytuje istnienie Boga jako ostatecznej racji swojego życia i istnienia. Tylko człowiek przez akty modlitwy, kult i obrzędy zwraca się do Boga i w ten sposób wyraża Jego afirmację, równocześnie ukazując swoją transcendencję.

Te 4 właściwości bytu osobowego odsłaniają transcendencję bytu ludzkiego w stosunku do świata przyrody. I choć człowiek jest częścią przyrody, żyje w świecie przyrody, to równocześnie ten świat przekracza i w ten sposób ukazuje, że jest osobą, czyli świadomym, niepodzielonym podmiotem, zdolnym do autonomicznego życia i działania, a nie „osobnikiem”. Ponadto w aktach tych i przez nie człowiek kształtuje swoją osobowość. Z kolei wydobywając następne cechy charakterystyczne dla człowieka jako istoty społecznej, odkrywamy jego transcendencję w stosunku do społeczności.

Godność. Odkrycie godności ludzkiej na terenie antropologii klasycznej wyrasta z odpoznania bytu ludzkiego jako najwyższej stojącego w

hierarchii bytów. Wynika stąd, że byt ludzki jako taki nie może być traktowany jako środek dla państwa, społeczności czy polityki. On jest celem i tylko celem. Ta prawda o osobie ludzkiej, która ukazuje człowieka jako cel w kontekście życia społecznego, jest jedyną prawdą, mogącą przeciwstawiać się wszelkim totalitaryzmom: jawnym i ukrytym alienacjom. Co więcej, prawda o godności ludzkiej jest „narzędziem” demaskowania oraz rozpoznawania owej alienacji.

Podmiotowość wobec prawa. Cecha ta ujawnia, że wszelkie tworzone prawa muszą mieć na uwadze dobro człowieka jako człowieka, tzn. nie mogą być tworzone przeciw człowiekowi (np. kara śmierci, aborcja, niewolnictwo). Mogą natomiast istnieć prawa wymierzone przeciw człowiekowi jako np. złodziejowi czy zabójcy. Wszelkie prawa winny mieć na celu (bezpośrednio lub pośrednio) ochronę człowieka jako człowieka. A zatem prawo, którego człowiek jest podmiotem i przedmiotem, to kolejny element ukazujący transcendencję osoby nad społeczeństwem.

Zupełność. Cecha zupełności, która przysługuje osobie, wskazuje, że choć człowiek jest istotą społeczną, żyje w społeczności i rozwija się dzięki społeczności, to jednak w swojej istocie jest bytem zupełnym. Znaczący to, że ani społeczeństwo, ani inne czynniki zewnętrzne nie dodają nic do jego natury i człowieczeństwa. Wszystko jest potencjalnie złożone w nim samym. Stąd ani praca, ani kolektyw – jak twierdzi się w antropologii materialistycznej – nie są czynnikami antropotwórczymi. Człowiek bowiem zawsze jest człowiekiem, i to nie dzięki pracy czy kolektywowi, czy czemuś innemu, co czyni go dopiero człowiekiem.

Zarysowana Krapca koncepcja człowieka jako osoby została przedstawiona w podręczniku *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*. Podręcznik ten stanowi podstawę i pomoc dla wykładowców antropologii filozoficznej. W kolejnej części zostanie przedstawiona struktura wykładu antropologii filozoficznej w tym podręczniku. Jest on propozycją dla wykładowców i studentów studiujących na uczelniach (uniwersytetach) tak świeckich, jak i katolickich oraz w seminariach duchownych.

STRUKTURA WYKŁADU METAFIZYKI CZŁOWIEKA. Wykład przedmiotowy, który zawiera podręcznik Krapca, składa się z trzech części. Pierwsza, wstępna, obejmuje zagadnienia metodologiczne. Kolejna, historyczna (stanowiąca element wykładu przedmiotu zgodnie z koncepcją historyzmu),

dotyczy zasadniczych zrębów najistotniejszych koncepcji człowieka w dziejach filozofii, od starożytności po współczesność. Trzecia część, systematyczna, obejmuje zasadniczy wykład przedmiotu, począwszy od teoretycznego punktu wyjścia filozoficznej antropologii, którym jest specyficznie ludzkie doświadczenie, przez uzasadnienie (tzw. uniesprzecznienie) elementów struktury bytowej człowieka, aż do rozważań dotyczących poszczególnych istotnie ludzkich działań, z zachowaniem porządku badawczego – od opisu danego faktu do jego uzasadnienia.

ZAGADNIENIA METODOLOGICZNE I METAPRZEDMIOTOWE. Wskazuje się tu na różne typy antropologii naukowych, zwracając uwagę na badawczą i metodologiczną specyfikę każdej z nich, by na tym tle ukazać odrębność antropologii filozoficznej. Na dalszym etapie w ramach samej antropologii filozoficznej, jako dziedziny niejednolitej, dokonuje się rozróżnienia na różne typy tejże antropologii, stosując jej wielopoziomowy podział. Na koniec przedstawia się i omawia koncepcję proponowanej antropologii filozoficznej, jako dziedziny autonomicznej, racjonalnej i aposteriorycznej.

Rodzaje antropologii. *Antropologia przyrodnicza* korzysta z metod nauk szczegółowych, badających człowieka na gruncie szeroko rozumianego świata przyrody. Jest to dziedzina niejednolita, gdyż pozbawiona jednolitej metody. Stanowi zlepek elementów wielu nauk szczegółowych, które dotyczą różnych aspektów gatunku ludzkiego, rozpatrywanego na tle innych gatunków, historycznego rozwoju gatunkowego lub osobniczego, otoczenia przyrodniczego oraz procesów życiowych. Obecnie do tej dziedziny można zaliczyć liczne badania tzw. nauk neuronalnych, wyjaśniających psychiczne stany człowieka na podstawie zwł. dyscyplin biologicznych. Odpowiednio opracowywane wnioski tych nauk stanowią elementy współczesnych nieautonomicznych antropologii filozoficznych.

Antropologia kulturowa powstała w ramach postkantowskich nauk humanistycznych. Podobnie jak poprzednia, stanowi zlepek elementów wielu nauk, w których bada się rozmaite wytwory kulturowe człowieka. Antropologia kulturowa uprawiana zasadniczo wg dwóch tradycji, niem. i anglosaskiej, wyprowadza z analizy faktów kulturowych wnioski na temat „natury” człowieka, w aspekcie (najczęściej) psychologicznym bądź socjologicznym. Na gruncie tej nauki odrzuca się przeważnie istnienie jednej

wspólnej gatunkowo natury ludzkiej, przyjmuje się natomiast kontekstualizm i historyzm, rozumiejąc człowieka jako istotowo uwarunkowanego czynnikami kulturowo-społecznymi.

Antropologia teologiczna stanowi osobny dział nauk teologicznych, choć pozostaje z nimi w ścisłym związku. Człowiek, jako adresat Zbawienia, jest przedmiotem badań teologii, która rozpatruje jego związek z Bogiem na podstawie odpowiednich tez Objawienia. Nauka ta wyjaśnia naturę i specyfikę działań osobowych na podstawie racjonalnie analizowanych tez religii chrześcijańskiej. Inne religie nie wypracowały racjonalnie spójnej teorii człowieka, podobnie jak poza chrześcijaństwem nie można mówić o ściśle naukowej teologii, a jedynie o pewnych jej elementach.

Antropologia filozoficzna jest dziedziną filozofii badającą istotę człowieka na podstawie m.in. rozumienia rzeczywistości (bytu). Człowiek jest tu rozpatrywany jako specyficzny element świata, mający sobie właściwą naturę. Wielość antropologii filozoficznych jest uwarunkowana wielością i różnorodnością koncepcji filozoficznych jako takich.

Specyfika antropologii filozoficznej. Zasadniczy podział typów antropologii filozoficznej dotyczy jej autonomiczności bądź uzależnienia własnych twierdzeń od wyników innych nauk. Ta druga, dominująca obecnie tendencja, wyrosła na polu szeroko rozumianego pozytywizmu, który przypisywał filozofii funkcję metanauki lub dziedziny uogólniającej (bądź syntetyzującej) wyniki nauki szczegółowych. Tak uprawiana antropologia niewiele wnosi do rozumienia człowieka ponad to, co uzyskały inne nauki, lub dochodzi do tez zbyt ogólnych, a egzystencjalne pytania ludzkości, na które odpowiadać miała filozofia, pozostają poza obszarem jej badań. Antropologia pozostająca w ramach autonomicznie uprawianej filozofii, mającej własną metodę badań, przedmiot oraz cel, także podlega podziałom, zgodnie z wyłonionymi w historii filozofii sposobami jej uprawiania. Jednym z jej typów jest koncepcja rozumienia człowieka dopuszczająca oprócz racjonalnych źródeł poznania także źródła pozaracjonalne (np. egzystencjalizm). Antropologia nieprzyjmująca pozaracjonalnych źródeł poznawczych może mieć charakter aprioryczny, tj. czysto spekulatywny, lub aposterioryczny, bazując na opisie i uzasadnieniu specyficznego ludzkiego doświadczenia, ukazującego człowieka jako fakt dany

do wyjaśnienia.

Definicja antropologii filozoficznej. Realistyczna filozofia człowieka jest antropologią autonomiczną, wykluczającą pozaracjonalne źródła poznania człowieka. Ma charakter nauki aposteriorycznej. Specyficznym jej przedmiotem jest człowiek ujmowany jako byt (podejście metafizyczne w wyjaśnianiu), zaś celem – szukanie ostatecznych ontycznych racji bytu ludzkiego i wszystkich jego istotnych aspektów. Metodą badania jest metafizyczne uniesprzecznianie stanów bytowych, uzyskanych w punkcie wyjścia jako racjonalnie zdeterminowane fakty dane do wyjaśnienia. Koncepcja ta uwzględnia oraz podkreśla egzystencjalny aspekt rzeczywistości, a nie tylko treść pojęcia „człowiek”. Tak rozumianą antropologię filozoficzną można najprościej zdefiniować jako dziedzinę filozofii, która bada człowieka, jego działanie i wytwory, o ile wskazują one na jego określoną strukturę ontyczną i egzystencjalną pozycję w świecie (Krapiec). Antropologia z racji swojego przedmiotu stanowi podstawę innych dziedzin filozofii, takich jak: etyka, estetyka, filozofia kultury. Z racji swojej metody stanowi natomiast jedną z tzw. metafizyk szczegółowych.

HISTORIA FILOZOFICZNYCH KONCEPCJI CZŁOWIEKA. Zadaniem tej części wykładu jest przedstawienie dziejów rozumienia człowieka, omówienie najbardziej nośnych koncepcji człowieka w historii myśli ludzkiej. Przegląd ten nie ma jednak charakteru czysto historycznego, lecz pełni funkcję wstępu do wykładu systematycznego. Elementy historii, obecne w systematycznym wykładzie antropologii filozoficznej, pełnią funkcję tzw. historyzmu, który jest jednym ze sposobów wyjaśniania badanego faktu ludzkiego i uzasadniania formułowanych twierdzeń. Tak rozumiany historyzm różni się od dociekań historycznych tym, że jego głównym celem jest przywołanie rozwiązań dotyczących rozumienia człowieka, jakie pojawiły się w historii filozofii, i prześledzenie sposobu dochodzenia do nich, jak i skutków, do których prowadzą. W ten sposób unika się w dociekaniach filozoficznych wyważania przysłowiowych „otwartych drzwi”. Można również dzięki temu uniknąć błędów, które pojawiły się w wyjaśnianiu faktu ludzkiego. Ponadto tak rozumiany historyzm gwarantuje postęp poznawczy. Przywołanie bowiem pojawiających się w historii filozofii wyjaśnień bytu ludzkiego pozwala na pogłębianie wiedzy na temat człowieka, dzięki stawianiu nowych pytań i

poszukiwaniu na nie odpowiedzi. W filozofii Arystotelesa taką funkcję pełniły formułowane aporie rodzące kolejne pytania i potrzebę poszukiwania rozwiązań. W dysputach średniowiecznych natomiast formułowane były zarzuty, które domagały się ich przewyciężenia i pozytywnego wyjaśnienia. Historyzm zatem, towarzyszący badaniom metafizycznym (filozoficznym), nie oznacza dociekań historycznych, lecz stanowi jeden z elementów metody badań metafizycznych, związany z determinowaniem samego przedmiotu badań i jego wyjaśnianiem oraz uzasadnianiem formułowanych twierdzeń. Tak rozumiany historyzm jest pomocny przy determinacji faktu ludzkiego, jak i przy jego interpretacji.

Starożytność i średniowiecze. Przednaukowe (wierzeniowe) oraz wczesnofilozoficzne (jońskie) wątki rozumienia człowieka. Wśród koncepcji wierzeniowych wskazuje się na starotestamentalny obraz człowieka oraz wczesnogrecki orfizm. Oba te ujęcia miały znaczący wpływ na filozofię i kulturę europejską. Filozofia jońska nie zajmowała się człowiekiem jako takim, gdyż przedmiotem jej zainteresowania był kosmos. Pojawiły się jednak pewne interesujące wątki, rozwijane w kolejnych epokach, np. zaczątki koncepcji duszy (Parmenides, Heraklit, pitagorejczycy), koncepcja umysłu-voũç [noũs] (Anaksagoras).

Platon. Przed Platonem Sokrates, jako pierwszy, postawił w centrum rozważań problem człowieka i jego moralnego działania, nie stworzył jednak filozofii człowieka. W myśl pierwszej filozoficznej teorii człowieka, której autorem był Platon, człowiek jest właściwie pochodzącą ze świata idealnego niematerialną duszą, uwięzioną w ciele za przewinienia, jakich się dopuściła w świecie idei. Ciało i materialność to elementy obce naturze człowieka, które należy przewyciężyć, by powrócić do świata idealnego (co jest zadaniem filozofii). W powrocie tym dusza uwikłana jest w kołowrót wcieleń (reinkarnacja). Różnorodne działania człowieka są tłumaczone przez 3 dusze-zasady, z których dwie „niższe”, nierozumne, związane są z ciałem i należą do świata materii.

Arystoteles. Człowiek, wg niego, to empirycznie ujmowalny byt, złożony z duszy jako zasady życia oraz ciała, które stanowią elementy subbytowe odpowiadające formie (aktowi) i materii (możności). Różnorodność działań człowieka tłumaczą wielorakie władze, zapodmiotowane w jednej

rozumnej duszy, która jest zasadą tłumaczącą jedność bytową człowieka. Dusza ludzka ma intelekt czynny, którego natura nie da się wyjaśnić pochodzeniem z przemian materialnych. Do jej istnienia potrzebna jest interwencja boska, ponadmaterialna, mimo iż brak podstaw do przyjęcia trwania duszy ludzkiej po śmierci ciała (stąd późniejsze interpretacje wiążące intelekt czynny z nadludzką rzeczywistością, udzielającą go człowiekowi).

Stoicyzm. Pogląd stoików na temat człowieka zasługuje na uwagę ze względu na wpływ, jaki odegrał w późniejszych wiekach. Człowiek jest elementem panteistycznej wizji świata, stanowi zatem jedynie „przebłysk” odradzającego się wciąż uniwersum. Dusza ludzka jest materialna, gdyż materia to jedyna i jednolita substancja świata (kosmicznego bóstwa).

Chrześcijaństwo – koncepcje patrystyczne. Były to pierwsze próby racjonalnej interpretacji chrześcijańskiego Objawienia z zastosowaniem greckich narzędzi filozoficznych. Nowe znaczące wątki antropologiczne to m.in.: św. Augustyna koncepcja iluminacjonizmu (by przezwyciężyć tendencje gnostyckie) i kreacjonizmu (w dyskusji z traducjanizmem); Boecjusza pierwsza definicja osoby jako jednostkowej substancji natury rozumnej; Nemezjusza z Emezy rozumienie człowieka jako mikrokosmosu; Szkota Eriugeny z gruntu neoplatońska teoria grzechu-upadku natury człowieka i powrotu do stanu pierwotnego przez spirytualizację oraz teizację.

Awicenna. Wywarł znaczący wpływ na średniowieczne koncepcje człowieka. Wyakcentował charakterystyczne właściwości natury ludzkiej, odróżniając ją od natury zwierząt. Przyjmował niematerialność duszy ludzkiej (dowód z samowiedzy), odrzucając tezę o jej preegzystencji. Głosił również teorię tzw. komensuracji duszy w stosunku do ciała. W koncepcji poznania intelektualnego opowiadał się przeciw głoszonemu przez Arystotelesa empiryzmowi genetycznemu i abstrakcjonizmowi.

Św. Tomasz z Akwinu. Dokonał wielkiej syntezy refleksji filozoficznej nad człowiekiem. Jego rozumienie człowieka jest ściśle osadzone w teorii bytu (metafizyce). Człowiek to jedność bytowa duszy i ciała, zaś dusza posiada własny akt istnienia – może więc istnieć niezależnie od istnienia ciała, ale nie może bez ciała wykonywać właściwych sobie działań. Akwinata udoskonalił także koncepcję osoby jako rozumnego indywiduum, transcendującego świat materialny.

Nowożytność i współczesność. Ok. XVI–XVII w. miał miejsce zasadniczy przełom „antropologiczny” w filozofii. Głównym przedmiotem filozofii stało się poznanie (treść świadomości). Świadomość ludzka jest odtąd zarówno podmiotem, jak i zasadniczym przedmiotem filozoficznych dociekań, a także źródłem i zarazem sprawdzianem wiedzy naukowej. Filozofia staje się antropologią: analiza myśli człowieka stanowi punkt wyjścia filozofii.

Kartezjusz. Jego tzw. metodyczne wątplenie prowadzi do stwierdzenia, że fundamentem wiedzy nie jest przedmiot, ale myślący podmiot (cogito). W efekcie ustanowiony zostaje skrajny dualizm pomiędzy światem niemyślącej materii (res extensa), a światem myślących duchów (res cogitans). Po przeciwnych stronach tego podziału pozostają ciało i dusza, które podlegają odmiennym prawom, zaś ich połączenie pozostaje problemem ostatecznie niewyjaśnialnym.

D. Hume i I. Kant. Funkcjonalna koncepcja jaźni Hume’a, powstała na podstawie jego krytyki substancji, i została dopełniona Kantowską teorią apriorycznego jednoczenia danych doświadczenia przez podmiot poznający. Kategorie poznawcze są koniecznymi sposobami ludzkiego myślenia, nie zaś sposobami istnienia niepoznawalnego (wg Kanta) bytu. Oprócz intelektu (Verstand), porządkującego dane doświadczenia, istnieje w naturze człowieka rozum (Vernunft), dążący do scalenia różnych doświadczeń przez odniesienie ich do nieskończoności lub absolutności. Stąd do idei oderwanych od doświadczenia (zatem niemieszczących się w obrębie nauki) zaliczył Kant duszę, Boga i świat jako całość.

G. W. F. Hegel. Dialektyka myślenia jest formą bytowania (być znaczy myśleć), a duch stanowi substancję całej rzeczywistości. Wszystko jest dialektycznym rozwojem ducha, przechodzącego przez triadyczne stadia (teza – antyteza – synteza). Człowiek jest tylko stadium rozwojowym ducha absolutnego i mieści się w fazie ducha subiektywnego, która jest przewyższana przez fazę ducha obiektywnego (wyrażającą się w wytworach kulturowych), a następnie ducha absolutnego, wyrażanego w sztuce, religii i w filozofii. Człowiek jest więc duchem przechodzącym dialektyczne zróżnicowanie. Bytowo wyżej od niego stoi społeczeństwo i państwo.

Marksizm klasyczny i współczesny. Człowiek – wg marksizmu – jest wyjaśniany na gruncie materializmu dialektycznego. Problem ludzkości

stanowi wypaczona sytuacja społeczna (do czego znacząco przyczyniła się m.in. religia), wymagająca przeprowadzenia społecznej rewolucji (ideologia marksizmu i komunizmu). Człowiek to istota czysto przyrodnicza, wyróżniająca się świadomością, klasowością (społecznym uwarunkowaniem) oraz celową pracą.

Ewolucjonizm. Człowiek rozpatrywany jest tu jako najdoskonalsze stadium ewolucji przyrody: powstanie, rozwój i struktura człowieka to konieczny wynik procesu ewolucji. W myśl koncepcji Teilharda de Chardin ewolucja dotyczy także ducha, a kosmos jest całością duchowo-materialną, dążącą przez spirytualizację, hominizację, socjalizację (społeczne zjednoczenie ludzkości – dalsza faza ewolucji) i personalizację (optimum indywidualnego rozwoju) do zjednoczenia z Bogiem.

Egzystencjalizm. Jest to niespójny nurt filozoficzny, analizujący egzystencjalną sytuację człowieka na podstawie fenomenologicznego lub psychologicznego opisu danych świadomości. Sytuację człowieka określają: absurd wrzucenia w świat, brak sensu życia, alienacja człowieka w świecie, rozpacz, wewnętrzne rozdarcie itd. Tragiczny stan egzystencji przezwycięża się m.in. przez troskę o bycie-w-świecie (Heidegger), niczym nieuwarunkowaną wolność (Sartre) czy zwrócenie się ku transcendencji (Marcel, Jaspers).

Psychoanaliza. To teoretyczny system antropologiczny S. Freuda i jego uczniów. Nieuświadomione stany psychiczne pełnią dominującą funkcję w życiu ludzkim: życie i osobowość człowieka są zdeterminowane czynnikami biologiczno-seksualnymi (wg Freuda). Człowiek to bezpodmiotowy zlepek ślepych, mechanicznych sił i popędów, o charakterze psychiczno-biologicznym (id, ego, superego), kulturowo-społecznym (podświadomość zbiorowa) itp., które określają całą dynamikę jego rozwoju.

Strukturalizm. Istotę człowieka stanowi użytkowanie języka, który warunkuje całą jego sferę duchową. Podmiotowość jest złudna i wytłumaczalna tylko jako interioryzacja obiektywnego języka. Struktury językowe, biologiczne i psychiczne sprowadzają się ostatecznie do bezwładnej materii i prawa przypadkowości. Modelem rozumienia człowieka są struktury nieświadome, a sfera syntaktyki języka zyskuje tu cechę nadinteligibilności.

Max Scheler. W drugiej fazie swojej twórczości głosił panteizm antropologiczno-kosmologiczny: właściwą płaszczyzną życia człowieka jest

sfera wartości (ducha). Duch jest czystą aktualnością, w sobie bezsilną, czerpiącą siłę z sublimacji wartości materialnych – wznosząc się ku wartościom wyższym staje się coraz słabszy.

Karol Wojtyła. Jest twórcą personalistycznej etyki integralnej. Punkt wyjścia antropologii stanowi wewnętrzne rozumiejące doświadczenie działania człowieka. Analiza czynu odsłania osobę (to, co nieredukowalne w człowieku); o specyfice której stanowi samoświadomość, wolność (samostanowienie) oraz tzw. uczestnictwo (przynależność do wspólnoty osób). Osoba w pełni wyraża się i spełnia w miłości rozumianej jako afirmacja wartości drugiej osoby.

Współczesna filozofia umysłu. Jest to dziedzina niejednolita i metodologicznie nieuporządkowana (splatają się tu wątki wielu dziedzin naukowych). Zasadniczą kwestią antropologiczną jest problem mind-body, postawiony na gruncie filozofii kartezjańskiej. W konsekwencji otrzymuje się monistyczne i najczęściej materialistyczne rozumienie człowieka. Sfera umysłowa sprowadza się do sfery fizycznej, ostatecznie neurobiologicznej. Istotne jest tu pominięcie kwestii podmiotu umysłu i ciała oraz fenomenalistyczne bądź funkcjonalistyczne rozumienie osoby.

Postmodernizm. Jest reakcją na idealistyczny racjonalizm (modernizm), wyrażającą się w irracjonalizmie, fatalizmie i nihilizmie. Następuje tu negacja dyskursu teoretycznego na temat natury człowieka. Człowiek jest interioryzacją języka, a ludzkie narracje to przypadkowe i konwencjonalne kreacje lingwistyczne. Postulowane jest uwolnienie dyskursu antropologiczno-kulturowego od dążeń (ambicji) maksymalizmu i nieuchronności pierwszych zasad.

FILOZOFICZNA TEORIA CZŁOWIEKA (WYKŁAD SYSTEMATYCZNY). Problem rozumienia człowieka zostaje podjęty systematycznie, niejako od początku, na podstawie dostrzeżonych w historii filozofii istotnych wątków i z wykluczeniem pojawiających się w niej błędów. Charakterystyczne jest tu przyjęcie neutralnego punktu wyjścia (tj. zdroworozsądkowo danego faktu) oraz postępowanie zgodne z porządkiem procedur w naukach realnych. Na pierwszym etapie ma miejsce determinacja faktu, tj. jego ustalenie i opis, a następnie próba interpretacji i wyjaśnienia faktów, z wykorzystaniem narzędzi metafizycznych.

Opis danego zdroworozsądkowo „faktu ludzkiego”. *Opis*

faktu danego „od zewnątrz”. Wskazuje się na problem natury metodycznej: trudno oddzielić opis od teoretycznej interpretacji. W punkcie wyjścia jest poznanie zdroworozsądkowe, zbieżne z powszechną ludzką świadomością. Dopuszcza się wykorzystywanie osiągnięć nauk szczegółowych przy obserwacji i zewnętrznym opisie człowieka. Człowiek to wysoko rozwinięty ssak, w którym wyróżnić można dwie strony: zwierzęcość (dość ułomną na tle innych gatunków) i rozumność (dającą gatunkowi ludzkiemu zdecydowaną przewagę w świecie). Cechy wyodrębniające człowieka ze świata przyrody to: technika, charakter społeczny, tradycja, język, nauka, sztuka i religia oraz refleksja nad faktem własnej śmierci. Są to jednocześnie akty transcendencji świata natury.

Opis faktu danego „od wewnątrz”. Wewnętrzne doświadczenie bycia człowiekiem, dane każdemu w aktach świadomych i wolnych, stanowi nie tylko dopełniającą możliwość ujżenia faktu ludzkiego, ale okazuje się najbardziej uprzywilejowanym i antropologicznie nadrzędnym źródłem poznania człowieka. Doświadczenie samego siebie jako podmiotu rejestrowanych wciąż czynności pozwala na wyodrębnienie opozycji między niesprowadzalnymi do siebie „ja” i „moje”. Stwierdza się jedność podmiotu w różnorodności i wielości wyłanianych zeń działań (tożsamość „ja” w wielu aktach „moich”), a także immanencję (ciągłą obecność wewnątrz każdego aktu) i zarazem transcendencję (bycie czymś więcej niż sumą wszystkich aktów) „ja” w stosunku do „moje”. Stwierdzeniu faktu istnienia „ja” towarzyszy niedostępność poznawcza istoty „ja” – droga poznania siebie jest określona. Wstępna analiza natury aktów „moich” wskazuje na niejednorodną naturę spełnianych działań: są to zarówno akty zapośredniczone w organach cielesnych, jak i działania z nimi niezwiązane. Uzasadnienia wymaga samo źródło działania („ja”), jak i jego tożsamość w wielości oraz heterogeniczności działań, a także sama możliwość spełniania przez ten sam podmiot wielu różnych aktów.

Wyjaśnienie „faktu ludzkiego” jako takiego. Racją podmiotowości i tożsamości bytu ludzkiego jest zasada, pełniąca funkcję centrum wyłaniającego różnorodne działania, czyli dusza. Naturę duszy jako zasady określa jej niematerialność, samoistność i nieśmiertelność. Pełni ona funkcję aktu ciała, a zatem tylko wraz z nim może wykonywać właściwe sobie

działania. Ciało stanowi współczynnik konstytutywny bytu ludzkiego – jest jego racją konieczną, lecz niewystarczającą. W porządku natury jego funkcjami są: płciowość jako istotna właściwość człowieka oraz komunikowalność międzyosobowa. Ze względu na naturę duszy, jej genezą może być tylko jednostkowy i bezpośredni akt stwórczy, stanowiący rację wystarczającą bytu ludzkiego. Odnośnie do koncepcji osoby, wskazuje się na samo pochodzenie problemu (odróżnienie osoby i natury), definicję osoby z akcentem na jednostkowe istnienie (Tomasz z Akwinu), cechy bytu osobowego: poznanie intelektualne, miłość, wolność, religijność, zupełność bytową, podmiotowość wobec prawa oraz godność. Rozumienie człowieka w aspekcie działania dopełnia teoria władz jako możliwości działania, zapodmiotowanych w duszy jako akcie pierwszym. Teoria ta wskazuje na wielość różnorodnych funkcji życiowych, niesprowadzalnych do siebie (poziom wegetatywny, zmysłowy i intelektualny oraz władze pożądarkowe i motoryczne). Osobowym rozwinięciem i udoskonaleniem władz są cnoty, rozumiane jako usprawnienia działania przez rozum i wolę, a także proces wychowania, polegający na poddaniu działania władz celom osobowym.

Wyjaśnienie osobowych działań i aspektów. *Poznanie*. Przy opisie faktu poznania wskazuje się na wielość i różnorodność aktów poznawczych, odróżnia się poznanie od myślenia. Wymienia się także typy operacji poznawczych: pojęcia, sądy, rozumowania. W ramach uniesprzecznienia przedmiotowego szczególną wagę ma rozróżnienie na przedmiot adekwatny (byt) oraz przedmiot właściwy (istota) intelektu. Na uniesprzecznienie podmiotowe składają się: empiryzm genetyczny (zmysłowy kontakt z rzeczywistością), proces abstrakcji oraz funkcje intelektu czynnego i biernego. W perspektywie rozwoju osobowego działalność poznawcza rozciąga się na dziedziny życia intelektualnego, obejmujące wszelką ludzką (świadomą i wolną) działalność: poznać, by wiedzieć (θεωρία [theoría]), by dobrze działać (πρᾶξις [praksis]) i tworzyć (ποίησις [póiesis]).

Twórczość kulturowa. Kultura najogólniej rozumiana jest jako intelektualizacja natury (należy tu mieć na uwadze m.in. obszary znaczeniowe terminów „kultura” i „cywilizacja”). O rozumieniu kultury decyduje pierwotny i spontaniczny akt recepcji treści rzeczywistości (tzw. intencjonalność pierwotna), który umożliwia przenoszenie tej treści w dziedziny

pozapoznawcze (intencjonalność wtórna). Kultura ma na celu osobowy rozwój człowieka. Jej dzieła są nietrwale z racji materialnego budulca, trwałe (wieczne) natomiast z uwagi na ducha, w którym są zapodmiotowane. Działy kultury i odpowiadające im cele osobowe to: θεωρία (dziedzina szeroko rozumianej nauki), gdzie celem jest prawda; πραξις (dziedzina moralności) – celem dobro; ποίησις (dziedzina twórczości i szeroko rozumianej sztuki) – celem piękno; religia jako dziedzina łącząca pozostałe i ukierunkowująca działania ludzkie na cel ostateczny życia – jej celem jest świętość, tj. doskonałość bytowa.

Wolność. Na poziomie elementarnego doświadczenia wolność jest przeżywana jako możliwość samodeterminacji do działania lub nie działania. Wśród aspektów ludzkiego bytowania, determinujących rozumienie wolności, szczególne znaczenie mają przygodność i jedność działania (stąd akty ludzkie są zawsze niedoskonałe i złożone). Zwraca się tu uwagę na rozumienie uczuć jako aktów intensyfikujących rozumne pożądanie. Podkreśla się elementy integrujące uczucia (psychiczne, fizjologiczne i poznawczozmysłowe), wyodrębnienie dwóch gałęzi uczuciowości (pożądliwość i gniewliwość), relację pomiędzy uczuciami zmysłowymi a aktami woli (tzw. uczuciami duchowymi) oraz problem tzw. sublimacji uczuć. Podejmując problem woli jako władzy chcenia, wskazuje się na 2 rodzaje aktów woli (akty naturalne i nakazane) oraz na przedmiot właściwy woli, którym jest dobro jako takie. Wolność określa się jako panowanie woli nad swoimi aktami w stosunku do wszelkich dóbr skończonych. Mechanizm wolnego wyboru polega na współpracy intelektu i woli, zaś w schemacie ludzkiego czynu wyróżnia się 3 etapy działania: etap zamierzenia, etap konkretnego działania – zwieńczonego decyzją oraz etap wykonania. Decyzja to wybór sądu praktycznego o konkretnym działaniu. Koniecznym aspektem każdej decyzji jest odpowiedzialność. Zagadnienia dopełniające rozumienie wolności dotyczą materialnych determinantów wolności oraz tezy o wolności na miarę człowieka (uzyskiwanej w mozolnym procesie przez wychowywanie się, samoprzezwyciężanie itd.).

Miłość. Na płaszczyźnie opisu wskazuje się na doświadczenie wielorakich aktów miłości, a także na konieczność odróżnienia miłości od przyjaźni i zyczliwości oraz na specyfikę miłości caritas (agape). Wyróżnia się

ponadto tzw. miłość kosmiczną oraz miłość osobową. Miłość polega na ustanowieniu pewnej więzi między podmiotem a właściwym dlań dobrem. Wskazuje się na 2 etapy miłości: upodobanie w dobru (aspekt bierny miłości) i wyłoniony akt pożądania (aspekt czynny). Na uwagę zasługuje wieloraka analogia pomiędzy miłością a poznaniem. Miłość osobowa wyraża się w afirmacji drugiej osoby, tj. w chceniu dobra dla drugiego. W tym kontekście wyróżnia się tzw. miłość pożądlivą i miłość przyjacielską. Właściwie rozumiana miłość siebie nie utożsamia się z egoizmem, zaś istotą miłości bezinteresownej jest wolitywne dążenie do zjednoczenia z dobrem samym w sobie. Rozważa się też relację między miłością a płciowością, naturę związku małżeńskiego i jego nierozzerwalności oraz społeczny aspekt miłości i przyjaźni (rodzina, społeczeństwo, wspólnota).

Moralność. Na wstępie wyznaczone zostają podmiotowe podstawy bytu moralnego: osoba jako podmiot, tzw. prawość woli oraz syndereza jako zespół fundamentalnych, odczytywanych spontanicznie zasad moralnych. Dobro moralne rozumiane jest jako zgodność (zaś zło jako niezgodność) czynu ludzkiego (decyzji) z regułą postępowania moralnego, którą stanowi wciąż kształtowane sumienie (rozum praktyczny). Istotą moralności (bytem moralnym) jest decyzja jako autonomiczny akt ludzkiej woli, zaś przedmiotowe podstawy bytu moralnego stanowią: tzw. układ rzeczy (obiektywny porządek inteligibilnej rzeczywistości, z którą należy się liczyć w działaniu) i układ idei (odwieczne prawo Boże jako ostateczne uzasadnienie obiektywnej natury rzeczy). W strukturę aktu moralnego wchodzi: zgodność (lub nie) wolnego wyboru z sądem praktyczno-praktycznym oraz zgodność sądu praktycznego z sądem teoretycznym i ostatecznie z odwiecznym prawem Bożym. Zło moralne rozumiane jest jako brak dobra, również w przypadku niedostatecznego poznania natury rzeczy (zło zaniedbania). Zło moralne powoduje oraz istotnie wyraża wewnętrzne zdeprawowanie człowieka. Niwelowanie zła polega na zabieganiu o brakujące dobro.

Religijność. Odróżnia się wartości religijne i pozareligijne, fakt religijny i religijność. Rozważa się m.in. problem tzw. homo religiosus, tj. religijności jako istotnej cechy bytu ludzkiego. Wskazuje się na 3 fazy przeżycia religijnego: kontakt z Absolutem (akt wiary), osobowe zaangażowanie podmiotu w relację oraz akty religijne wewnętrzne i

zewewnętrzne. Podkreśla się egzystencjalny, konieczny, zwrotny i dynamiczny charakter relacji religijnej oraz konieczność istnienia Boga jako ostatecznej racji rzeczywistości. Właściwym uzasadnieniem faktu religijności jest ontyczny status człowieka jako bytu osobowego i zarazem przygodnego.

Spoleczny aspekt życia ludzkiego. Podkreśla się współczesne zagrożenia jednostki ludzkiej z racji nadmiernej socjalizacji, technicyzacji i globalizacji. Rozważa się także kwestię mass mediów i manipulacji społecznej. Wyróżnione zostają dwie koncepcje relacji człowieka do społeczeństwa: człowiek egzemplarzem zbiorowości oraz człowiek osobą zrzeszającą się w sposób naturalny. Otwartość i potencjalność osoby jest racją zakładania społeczeństw i życia z innymi oraz dla innych. Społeczeństwo pojęte jest jako byt relacyjny, zbiór relacji kategorialnych, wiążących ludzkie osoby w celu ich rozwoju, dla którego to rozwoju jest czynnikiem niezbędnym. Dobro wspólne, będące celem istnienia społeczeństwa, leży na płaszczyźnie realizacji intelektu i woli – jest to dobro osobowe, niepowodujące konfliktu z żadnym innym dobrem. Ostatecznie cel społeczeństwa stanowi osobowy rozwój każdej jednostki oraz wychowywanie do dostrzegania i dobrowolnego wybierania osobowego dobra. Konkretnie formy ustroju społecznego należy dobierać dla celów osobowych, z koniecznym uwzględnieniem sytuacji historyczno-kulturowej.

Człowiek wobec faktu śmierci. Punkt wyjścia stanowi tu egzystencjalny aspekt śmierci: człowiek żyje w perspektywie śmierci (byt-ku-śmierci). Śmierć w perspektywie antropologicznej podejmowana jest w świetle dokonywanych w ciągu całego życia aktów osobowych poznania, miłości i wolności. Ujrzenie Absolutu (Boga) w momencie śmierci jest jedyną możliwością przezwyciężenia absurdalnej sytuacji poznawczej i egzystencjalnej człowieka, w której racjonalna strona jego natury nie znajduje spełnienia we własnych aktach. Ostateczne i pełne przyłgnięcie do Bytu Absolutnego (przez miłość) w momencie śmierci to jedyna możliwość spełnienia naturalnego pragnienia szczęścia, dostąpienia przedmiotu właściwego woli ludzkiej (którym jest dobro jako takie). W przeciwnym razie natura ludzka byłaby absurdalna (jako niespełniona i niespełnialna). Ostateczny i definitywny akt decyzji, podejmowany w chwili śmierci, jest syntezą życia osobowego, doskonałym wyborem dobra, w którym ponadto człowiek spełnia się w swojej transcendencji natury. Śmierć jako intensywne i głęboko osobowe przeżycie

(poznanie i miłość Boga) jest zwieńczeniem życia osobowego oraz przewycięzeniem biernej śmierci biologicznej.

PODSUMOWANIE. Krapca koncepcja antropologii stanowi jedną z najbardziej oryginalnych propozycji filozoficznej teorii człowieka we współczesnej myśli. Przedstawia on całościową, spójną i autonomiczną (tak w stosunku do teologii, jak i do innych nauk) teorię osoby. Ma ona swój autonomiczny przedmiot (fakt ludzki), metodę (wyjaśnianie faktu ludzkiego przez ukazanie jego przedmiotowych racji – tzw. uniesprzecznianie) oraz cel. Opracowana przez Krapca antropologia filozoficzna dostarcza neutralnej wizji człowieka, która może stanowić punkt odniesienia dla szeroko rozumianych nauk humanistycznych, z konieczności przyjmujących w swoich badaniach jakąś wizję człowieka.

M. A. Krapiec, *Człowiek w perspektywie śmierci*, w: *O Bogu i o człowieku*, [I]: *Problemy filozoficzne*, Wwa 1968, 123–148; tenże, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lb 1974, 1991⁵; tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, Lb 1975, 1993³, nowe wyd. Lb 2009; tenże, *Osoba i społeczność*, ZNKUL 23 (1980) nr 4, 17–27; tenże, *Ciało jako współ-czynnik konstytutywny człowieka*, w: Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. *O Jana Pawła II teologii ciała*, Lb 1981, 139–158; tenże, *Człowiek jest osobą*, w: *Człowiek, osoba, płęć*, Łomianki 1982, 31–56; tenże, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lb 1982, 1998²; tenże, *Człowiek twórcą kultury*, w: *Wiara i życie*, Wwa 1985, 99–131; tenże, *Dusza ludzka – współczesne i Tomaszowe podejście*, ZNKUL 28 (1985) nr 3–4, 74–92; tenże, *Język i świat realny*, Lb 1985, 1995²; tenże, *Kim jest człowiek?*, Wwa 1987; tenże, *Człowiek w kulturze*, R 1990, Lb 1999²; tenże, *Suverenność... czyja?*, Ł 1990 (pt. *Suverenność – czyja?*, Lb 1996²); I. Dec, *Transcendencja bytu ludzkiego w ujęciu twórców Szkoły Lubelskiej*, Wr 1991 (pt. *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wr 1994²); M. A. Krapiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lb 1991; tenże, *O ludzką politykę!*, Ka 1993 (pt. *O ludzką politykę*, Lb 1998²); tenże, *Odzyskać świat realny*, Lb 1993, 1999²; tenże, *Prawa człowieka i ich zagrożenia*, CzK 3 (1994), 5–109; tenże, *Religia gwarantem praw człowieka*, w: *Religia a sens bycia człowiekiem*, Lb 1994, 11–31; tenże, *Czy człowiek bez celu?*, CzK 6–7 (1995), 5–37; tenże, *Psychologia*

racjonalna, Lb 1996; tenże, *Ludzka wolność i jej granice*, Wwa 1997, Lb 2000², nowe wyd. Lb 2004; tenże, *Życie po ludzku*, Lb 1999; tenże, *Arystotelesowska koncepcja substancji*, Lb 2000; tenże, *Człowiek, prawo i naród*, Lb [2002]; tenże, *Człowiek jako osoba*, Lb 2005, 2009²; tenże, *Bardziej być. O ludzką kulturę życia*, Lb 2006; tenże, *O polską kulturę humanistyczną* (Z M. A. Krapcem rozmawia P. S. Mazur), Szczecinek 2006 (nowe wyd. pt. *O polskiej kulturze humanistycznej*, Lb 2011); tenże, *Człowiek i polityka*, Lb 2007; tenże, *Człowiek i kultura*, Lb 2008; tenże, *O człowieku* (z M. A. Krapcem rozmawia R. J. Weksler-Waszkineł), Lb 2008; I. Dec, *Mieczysława A. Krapca koncepcja antropologii filozoficznej (zarys problematyki)*, w: *Prawda istnienia. Ku rozumieniu metafizyki M. A. Krapca OP*, Wwa 2009, 15–28; tenże, *Mieczysława Alberta Krapca i Karola Wojtyły koncepcja antropologii filozoficznej*, w: *Dydaktyka filozofii, I: Antropologia*, Lb 2010, 43–62; M. A. Krapiec, *Rozważania o wychowaniu*, Lb 2010; A. Maryniarczyk, A. Gudaniec, *Mieczysława A. Krapca koncepcja antropologii filozoficznej*, w: *Dydaktyka filozofii, I: Antropologia*, Lb 2010, 63–88.

Andrzej Maryniarczyk, Arkadiusz Gudaniec