

- Religijne i filozoficzne źródła
- „Fakt ludzki” widziany od zewnątrz
- „Fakt ludzki” doświadczany od wewnątrz
- Dusza źródłem życia
- Działanie poznawcze
- Poznanie i kultura
- Wolność rozumna
- Ku społeczności
- Osoba — suwerenem
- Spełnienie w akcji osobowej śmierci
- Antropologia. Wątki systematyzujące
 - Kontekst ogólnosystemowy
 - Antropocentryzm
 - Fenomenologizujące ujaśnienia
 - Syntetyzujące ujęcia
 - Potrzeba antropologii metafizycznej

ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA (gr. ἄνθρωπος [ánthropos] — człowiek, λόγος [logos] — dyskurs, nauka) — wyjaśniająca interpretacja bytu ludzkiego, człowieka, i jego istotnie ludzkiego działania.

Religijne i filozoficzne źródła. Źródłami a. filozoficznej są przekazy religijne i filozoficzne. W ST i NT znajdujemy wzmianki o powstaniu człowieka i jego istotnie ludzkich działaniach. Wg mozaistyczno-chrześcijańskiego objawienia powstanie człowieka wiąże się z działaniem stwórczym Boga: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Wj 1, 27). Stworzony przez Boga człowiek jest jednością cielesną (Basar) i duchową (Nefesz). Owa jedność człowieka zdaje się w Księgach Machabejskich (nie bez wpływu myśli greckiej okresu hellenistycznego) przybierać postać dualizmu duszy i ciała, albowiem zabicie ciała nie dosięga duszy, która żyje nadal. W NT uwypuklona została rola duszy i jej życia, aczkolwiek to cały człowiek jest powołany do godnego, moralnego życia w przyjaźni z Bogiem i ludźmi.

Innym źródłem religijnej koncepcji człowieka jest starogrecki orfizm, akcentujący boskie (od Zeusa) pochodzenie duszy. Dusza daje życie ciału. Pitagorejczycy myśl tę wyakcentowali, uznając boską naturę duszy, która po rozłączeniu się z ciałem ludzkim wraca do swego boskiego, kosmicznego centrum-źródła.

W filozofii europejskiej Platon i Arystoteles zarysowali w swych dziełach koncepcję bytu ludzkiego. Platon ujął człowieka jako ducha-duszę rozumną, od wieków istniejącą jako duch, a wcieloną w ludzkie ciało w następstwie duchowego upadku, z którego wybawia filozofia. Arystoteles pojął człowieka jako ζῷον λογικόν [dzōon logikón], zwierzę zdolne do używania rozumu, na skutek istotnej jedności duszy i ciała. Dusza, będąca źródłem życia, powstaje w wyniku przemian naturalnych i oddziaływań sfery boskiej Słońca. Te dwie — platońska i arystotelesowska — koncepcje człowieka, odmiennie interpretujące bytowanie i działanie ludzi, zostały przejęte i zmodyfikowane w następnych wiekach rozwoju myśli filozoficznej. Przybierały one postać redukcjonistycznego

obrazu człowieka: albo jako wcielonego (uwięzionego w ciele) ducha, albo jako ewolut w porządku natury, z tym że w działaniu poznawczym człowieka wspomaga go tzw. intelekt czynny, nie zmieszany z materią, od niej oddzielony, nie podlegający jej. Redukcjonistyczne koncepcje człowieka, akcentujące albo stronę świadomościową, albo siły biologiczne człowieka, jawiły się różnie u myślicieli starożytnych, średniowiecznych i nowożytnych. Poza platońską i arystotelesowską istniała jeszcze inna — chrześcijańska wizja człowieka, przedstawiona przez św. Tomasza z Akwinu. Podkreślała ona jedność człowieka w znaczeniu arystotelesowskim, przy równoczesnym wyakcentowaniu samodzielnego istnienia ludzkiej duszy stworzonej bezpośrednio, ze względu na jej niematerialność ujawnioną w intelektualnym poznaniu przez Boga. Dusza, istniejąca sama w sobie jako podmiocie, jest zarazem formą-organizatorką materii do bycia ludzkim ciałem, poprzez które ona jedynie, jako źródło życia, może działać i dojść do samouświadomienia sobie, kim jest człowiek. Redukcjonistyczne koncepcje człowieka popadały w antynomie i niezgodność z faktami ludzkiego istnienia, takimi jak: uzależnienie duchowego działania człowieka od materii z jednej strony i niematerialnymi strukturami ludzkich aktów ze strony drugiej. Sprzeczności tych unika jedynie Tomasz z Akwinu teorią ludzkiego bytu. W głównym i najbardziej dojrzałym dziele Tomasza z Akwinu — *Sumie teologicznej* — znajdujemy obszernie przedstawione i uzasadnione filozoficznie i teologicznie rozumienie ludzkiego bytu, jego działania i przeznaczenia. W części pierwszej *Sumy* szeroko zanalizowano kontekst bytowania i działania człowieka. Jest nim rozumienie filozoficzne i teologiczne Boga jako stwórcy świata, koncepcja stworzenia oraz struktura bytu i działania człowieka. W dwóch działach drugiej części *Sumy* (I–II i II–III) została przedstawiona analiza ludzkich (jako ludzkich) działań człowieka z uwzględnieniem usprawnień naturalnych i nadnaturalnych, tudzież prawa kierującego ludzkimi czynami dla dobra samego człowieka. W trzeciej części *Sumy* został ukazany i zanalizowany cel ludzkiego życia osiągniany dzięki zbawczemu działaniu Chrystusa. Scholastyczny system pytań typu rozstrzygającego, będący kontynuacją arystotelesowskich aporii, ukazuje dogłębnie strukturę bytową badanej rzeczy i te same struktury ostateczne (sprowadzone do konsekwencji popadnięcia w absurd) rozumienie.

„Fakt ludzki” widziany od zewnątrz. Sprawą zasadniczą dla a. filozoficznej jest ustalenie „faktu ludzkiego” jako przedmiotu badań i wyjaśnień. Czym jest fakt bycia człowiekiem i jak jest nam dany? W a. filozoficznej na przestrzeni wieków człowiek był rozumiany albo jako „duch wcielony” wedle tradycji Platona, albo jako „rozumne zwierzę” w tradycji arystotelesowskiej, która stała się dominującą w tej dziedzinie. Ustalenie „faktu ludzkiego” jako przedmiotu badań i wyjaśnień może się dokonać przez odwołanie się do zewnętrznej obserwacji człowieka, i przez odwołanie się do wewnętrznego doświadczenia bycia człowiekiem, jakie dostrzegamy w trakcie ludzkich działań. Oba punkty widzenia dopełniają się. Odwołanie się do „faktu ludzkiego” widzianego z zewnątrz daje poczucie miary obiektywnej w ustaleniu przedmiotu wyjaśnień filozoficznych. Człowiek widziany od zewnątrz jawi się w historii przede wszystkim jako twórca narzędzi — homo faber. Epoki rozwoju ludzkości są naznaczone wytwarzaniem przez człowieka odpowiednich narzędzi, stąd epoka kamienia łupanego, epoka spiżu, żelaza, pary wodnej, elektryczności, epoka energii jądrowej —

znaczą najogólniej pojęte dzieje człowieka. Narzędzie przypadkowo znalezione przez człowieka (np. kij) czy narzędzie wytworzone służy zasadniczo celom pozabiologicznym, w odróżnieniu od narzędzi-oznak używanych przez zwierzęta dla zachowania życia jednostki lub gatunku. Narzędzie służące celom pozabiologicznym bywa wielofunkcyjne, np. kijem można się bronić, można też się podeprzeć, można go użyć dla nadania znaków sygnalizacyjnych i porozumiewania się. Wytworzone przez człowieka narzędzia rozwijają się w ciągu ludzkiej historii do tego stopnia, że tworzą obecnie w dużej mierze narzędziowo-kulturowe środowisko życia człowieka: drogi, miasta, fabryki, domy itd. Rozwój narzędzi jest możliwy jedynie w społecznościach zorganizowanych, te zaś są możliwe jedynie przy używaniu ludzkiego języka jako systemu znaków umownych. Powstałe w takim kontekście narzędzia jawią się jako celowo złożone z różnych części składowych, tworzących w narzędziu układ koniecznych relacji, będących celowym sprzężeniem wielości dla jedności działania. Człowiek tworzący taki system narzędzi jest bytem poznającym ten wewnętrzny układ relacji w narzędziu. Poznanie relacji suponuje, że człowiek tworzący narzędzia rozumie ten układ, a więc używa poznania rozumnego, koniecznego dla poznania i wytwarzania narzędzia.

Człowiek widziany od zewnątrz jest zatem bytem racjonalnym, tzn. używającym swego rozumu celowo. Poznanie rozumowe, związane z wykonywaniem i posługiwaniem się narzędziami, jawi się u człowieka w powiązaniu z typem poznania kontemplatywnego (bezproduktywnego) estetycznego, występującego w przeżyciach teatru, muzyki, religii. Nadto występuje u człowieka poznanie refleksyjne, znaczone budową cmentarzy, świadczących o tym, że człowiek całość swego życia ujmuje w swym poznaniu. Zatem „fakt ludzki” widziany od zewnątrz informuje o tym, kim jest człowiek, bo ujawnia jego poznanie rozumowe w budowaniu i posługiwaniu się narzędziami, będącymi koniecznym układem relacji; ujawnia poznanie kontemplacyjno-estetyczne oraz refleksyjne.

„Fakt ludzki” doświadczany od wewnątrz. Fakt ludzki oglądany „od wewnątrz” jest dla człowieka dostępny w każdym jego przeżyciu działania, gdy doświadcza siebie jako „ja działającego”, to znaczy wyłaniającego z „ja” działania „moje”, czy to w porządku wegetatywnym, czy sensoryjnym lub duchowym. Stwierdzam, że to „ja” oddycham, „ja” widzę, „ja” rozumiem itd. Doświadczenie tego, co „ja” i tego, co „moje”, rejestrowane jako wyłaniające się „ja” jako podmiotu, jest nieodłączne od każdego ludzkiego działania. „Ja” jest mi dane w poznaniu nie od strony treści tego „ja”, lecz od strony jego istnienia. Wiem, że istnieję jako podmiot działający, chociaż nie wiem, jaka jest dokładnie treść „ja”. Niemniej doświadczam obecności „ja” w tym co „moje”, jako że rejestruję to bezpośrednio. Doświadczam zarazem transcendencji „ja” w stosunku do tego, co „moje”, albowiem „ja” nie utożsamia się z tym, co moje jednostkowe i szeregiem tego, co „moje”. Doświadczam, że jestem kimś więcej niż to, co „moje”, albowiem mogę to, co „moje”, zmienić, wykonać inaczej.

Pierwotne doświadczenie „ja” w tym co „moje” rozumne (a więc akty poznania, akty decyzji, tworzenia) to ujawnienie się „ja” jako osoby, która jest jaźnią natury rozumnej. Tak rozumiana osoba stanowi o godności człowieka, bowiem ujawnia transcendencję swego istnienia w stosunku do przyrody i wszystkich tworów życia społecznego.

Pierwotne doświadczenie bycia człowiekiem przedstawia realny podmiot, jakim jest człowiek — którego strukturę bytową i działanie należy wyjaśnić. Wyjaśnienie to dokonuje się poprzez analizę metafizyczną tego, co „moje”, jako pochodnego od „ja”, co dostarcza rozumienia treści bytowej (natury) człowieka, którego akt istnienia jest bezspornie doświadczany.

Dusza źródłem życia. Wyjaśnienia domaga się jedność bytowa ludzkiego bytu, mimo wielorakości (heterogeniczności) ludzkiego działania (tego, co „moje”). Dokonuje się to przez wskazanie na jedno podstawowe źródło działania, zwane „duszą”. Owo źródło działania jawi się w otoczce systemu działania płynącego z otrzymanego kodu genetycznego. Jednolity system działania, przy doświadczeniu jedności i tożsamości podmiotu we wszystkich heterogenicznych aktach, wskazuje na duszę jako na czynnik aktualizujący człowieka. Dusza zatem, jako akt (ἐντελέχεια [entelécheia]), organizuje i formuje sobie materię do bycia ludzkim ciałem, poprzez które realizuje swe („moje”) akty. Jako organizatorka-forma ciała, dusza może działać jedynie poprzez ciało. Wykonując akty poznania intelektualnego, akty decyzji, akty miłości — które to akty w swej strukturze są niematerialne i niemierzalne — dusza ujawnia poprzez te akty charakter swego istnienia, jako że struktura niematerialna wskazuje na niezłożoność istotową samej duszy, która w tych kontekstach zaistnieć może jedynie w następstwie aktu stworzenia, gdyż dusza wszystkie siły natury transcenduje. Ukazanie w ludzkim (poznawczym i wolitywnym) działaniu aktów o niematerialnej strukturze, transcendujących naturę, społeczność — wskazuje, że powstanie duszy może być wyjaśnione poprzez stwórczy akt Boga, wobec niemożliwości ewolucyjnego powstania tego, co w swej bytowej strukturze jest niezłożone. Dusza otrzymuje (staje się) więc istnienie w sobie jako podmiocie, którego to istnienia udziela ciału jako organizowanej przez siebie materii. Tak rozumiana dusza nie może zaprzestać istnieć wobec nieustannego organizowania (i zarazem dezorganizowania) materii swego ciała. Stąd i śmierć człowieka, jako dezorganizacja całościowa ciała, jeszcze nie wpływa na samo istnienie duszy, czyli jej nieśmiertelność. Znakiem tej nieśmiertelności jest fakt pojawiania się jedynie w ludzkim podmiocie pytań o nieśmiertelność. Jeśli zatem istnieją pytania o fakt nieśmiertelności, to jest w człowieku powód postawienia takiego pytania, którego nigdy nie stawiają inne — poza człowiekiem — byty.

Działanie poznawcze. Kolejna filozoficzna analiza aktów „moich” w specyficznym ludzkim działaniu dotyczy faktu ludzkiego poznania tudzież ludzkiej miłości jako następstwa poznania. W procesie ludzkiego poznania dostrzegamy fazę zmysłową poznania i fazę intelektualną, kończącą się rozumieniem bytu poznawanego. I zmysłowa, i intelektualna faza poznania dokonuje się przez zinterioryzowanie (uwewnętrznienie) treści poznawczych poznawanego przedmiotu poprzez wytworzone znaki w poznającym podmiocie. Proces poznania rozpoczyna się w momencie wysyłania przez poznawany przedmiot bodźców fizycznych (fale światła, dźwięków itp), które w momencie recepcji stają się bodźcami fizjologicznymi, powodującymi znakowe odbicie przedmiotu w poznającym podmiocie. Znakowo obecny przedmiot poznawany w wyobraźni zostaje u człowieka „oczyszczony” z jednostkowo-materialnych cech i jako „obraz” intelektualno-poznawczy poznawany przez intelekt w pojęciowej formie poznawczej. Pojęcie wytworzone przez intelekt jest intelektualizacją wyobra-

żenia, przez ujęcie cech koniecznych (w odpowiednim aspekcie poznawczym) rzeczy przedstawianych w jego wyobrażeniu. Proces poznania zmysłowego, zarówno przez zmysły zewnętrzne, ujmujące materialnie istniejący przedmiot, jak i przez zmysły wewnętrzne, scalające wrażenia poszczególnych zmysłów w jeden przedmiot, oraz poznania rozumowego (intelektualnego) — stanowi jeden ciąg poznawczy ujmujący, rzecz samą (jako realną treść) w systemie znaków naturalnych i umownych. Znaki naturalne, tworzące treści zmysłowego poznania i poznania intelektualno-pojęciowego, wytwarzane są w poznającym podmiocie spontanicznie. Na ich tle, w celu komunikowania się, podmiot wytwarza znaki umowne ludzkiego języka, co pomaga uściślić w intersubiektywnej komunikacji treść samego poznania.

Ludzkie poznanie dokonuje się w potrójnym systemie znakowym: a) samej rzeczy znaczonej w poznaniu (nie wszystko bowiem poznajemy w przedmiocie poznania, ale jedynie to, co jakoś „oznaczymy” w naszym poznawczym zainteresowaniu); b) znaków naturalnych przeźroczystych, które — niezauważalnie pośrednicząc w spontanicznym poznaniu — wiążą poznanie wprost z rzeczą (trzeba bowiem specjalnego aktu refleksji, by odkryć istnienie systemu znaków naturalnych w poznającym podmiocie); c) znaków umownych naszego języka, pozwalających na poznawczą intersubiektywną komunikację oraz — poprzez nią — ściślejsze ujęcie treści poznania.

Rozpoczęty proces poznania w spontanicznym znakowym ujęciu treści rzeczy poznawanej doskonali się na etapie formowania sądów o poznawanej rzeczy, a następnie w procesie rozumowania, wedle logicznych prawideł.

Odkryty i rozpoznany proces poznania u człowieka ujawnia istnienie różnych bezpośrednich źródeł poznania: zmysłów zewnętrznych, stykających nas wprost i spontanicznie z jednostkowo-materialną rzeczą; zmysłów wewnętrznych, organizujących w jeden przedmiot poznawany wrażenia poszczególnych zmysłów; wreszcie samego rozumu zdolnego ująć swoiście, niematerialnie i koniecznościowo przedstawione treści poznawcze. Ujęte w poznaniu pojęciowym treści, rozumiane w poznaniu sądowym, podlegają w dalszym procesie myślenia (czyli logicznych operacji poznawczych) konstruowaniu odpowiednich „fabuł”, sprawdzalnych przez odniesienie się do rzeczy, lub też fabuł żyjących samą logiką myślenia, a rzeczowo nieuzasadnionych.

Poznanie i kultura. Procesy ludzkiego poznania intelektualnego stoją u podstaw rozumienia ludzkiej kultury, która jest pochodną tego poznania. Dlatego wszystkie dzieła kultury, jako pochodzące od ludzkiego poznania intelektualnego, posiadają znakowy charakter istnienia. Pierwotnie zaistniały bowiem jako swoiste „pojęcia”, które uprzedmiotowione stały się wzorem dla pracy wytwórczej, a następnie treść tego „pojęcia-wzoru-planu” została przeniesiona na pozamyślowy podmiot (na głos, gesty, papier, płótno, kamień itp) kulturowego istnienia. Jeśli pierwotny sposób istnienia pojęcia, w aparacie poznawczym, nazwiemy intencjonalnością pierwotną, to przeniesienie sposobu istnienia zaplanowanej treści na pozamyślowe podmioty nazwiemy „intencjonalnością wtórną”, zawsze jednak znakową. Nieznakowym sposobem istnienia jest naturalne poznawanie aktu istnienia rzeczy.

Najogólniej rozumiana kultura sprowadza się do czterech wielkich nurtów, związanych z różnymi sposobami poznania: nurtu teoretycznego, praktycznego i pojetycznego.

Nurt teoretyczny poznania dotyczy sfery poznania przednaukowego, zdroworozsądkowego, a także naukowych form poznania; nurt praktyczny wyraża się w dziedzinie moralności, jako sposobie realizowania dobra, oraz w obyczajowości; nurt pojetyczny dotyczy dziedziny twórczości techniczno-artystycznej. Czwartym wielkim nurtem kultury jest religia w wymiarze indywidualnym i społecznym. Religia ogniskuje w sobie wszystkie formy poznania, stając się ostateczną (lub pierwszą) podstawą decyzyjności osobowych wszystkich ludzkich wyborów. Każdy człowiek, wyrażający się jako człowiek w ludzkich decyzjach wolnych i rozumnych, ma podstawową rację (wyrażającą się w relacji osobowej do Transcendensu — różnie rozumianego) dla swych ludzkich decyzji. Jest to podstawowy akt religijności.

Pożądawcze akty człowieka, podobnie jak akty poznawcze, realizują się w płaszczyźnie zmysłowej i duchowej. W pierwszej przybierają postać uczuć: zarówno uczuć prostych, pożądlivych, zmierzających wprost do zmysłowo poznanego dobra, jak i uczuć popędliwych, bojowych, zmierzających do dobra zmysłowo poznanego, ale trudno osiągalnego, gdyż konieczne jest usunięcie przeszkód. Dwa rodzaje uczuć świadczą o dwóch władzach zmysłowej uczuciowości człowieka: uczuciowości pożądliviej i popędliwej, czyli bojowej. Wywołane uczucia wspomagają lub niekiedy przeszkadzają aktom woli — chcenia — miłości, która rodzi się z dostosowania do poznanego (intelektualnie) dobra.

Wolność rozumna. Akty woli (chcenia) — są wolne i nie podlegają ukoniecznieniu, poza pragnieniem (pożądaniem) dobra jako dobra, czyli dobra pojętego analogicznie. Wszelkie pragnienia dobra konkretnego są wolne, podlegają jedynie autodeterminacji. Znaczy to, że wola sama siebie determinuje w sposób nieukonieczniony, poprzez wybór jakiegoś konkretnego praktycznego sądu o dobru, który to sąd rozum przedstawia woli do wyboru. Akt wyboru jest aktem woli. Wolność woli w aktach decyzyjnych dokonuje się całkowicie w domenie wewnętrznego przeżycia człowieka, bo człowiek nie wybiera bezpośrednio rzeczy, lecz jeden z praktycznych sądów o rzeczy. Dokonując wyboru sądu o rzeczy, wola w aktach decyzji determinuje siebie do wykonania swego aktu decyzji. Dokonanie aktu decyzyjnego jest już ukonstytuowaniem się porządku moralnego w człowieku. Porządek moralny ogarnia całą ludzką osobę, jej rozum i wolę, które sprzęgają się w akcie decyzji do ludzkiego działania. Dlatego akt decyzyjny człowieka jest ukonstytuowaniem się bytu moralnego, wszystkie bowiem ludzkie działania rozumne i dobrowolne są realizowaniem aktu decyzyjnego.

Realizowanie aktów ludzkich (czyli aktów moralnych) w człowieku winno być nie przypadkowe, lecz usprawnione (jeśli są to akty rozumne). Usprawnienie aktów-czynów ludzkich ma doprowadzić do harmonijnego rozwoju człowieka. Dokonuje się ono poprzez aktualizowanie optymalne ludzkich usprawnień psychiczno-moralnych, co było nazywane „optimum potentiae”, czyli szczytową formą określonych ludzkich usprawnień. Cała sieć usprawnień, zwana cnotami (przeciwieństwem usprawnień są wady, powodujące złe i nierozumne czyny), doskonalili ludzkie władze działania, a więc rozum, wolę, sferę władz uczuć

pożądliwych i popędliwych. Każda z tych władz, jako bezpośrednie źródło działania, podlega w trakcie działania usprawnieniu przez odpowiednią cnotę. I tak, rozum praktyczny, kierujący całym procesem ludzkiego działania, podlega usprawnieniu poprzez roztropność w jej różnych wymiarach, dotyczących: pamięci przeszłości, rozeznania w teraźniejszości oraz odpowiedniego prognozowania przyszłości. Sprawiedliwość, doskonaląca działania woli w stosunku do osób drugich, wyraża się w porządku prawnospołecznym, w porządku sprawiedliwej rozdzielczości i wymienności. Umiarkowanie usprawniające uczucia pożądliwe, zwłaszcza w dziedzinie zachowania własnego życia (jedzeniu, picciu, płciowości) nakłada umiar i wędzidła rozumu na ludzkie pożądania. Usprawnienie uczuć popędliwo-bojowych dokonuje się przez cnotę męstwa, uzdalniającą człowieka do racjonalnej obrony poprzez odpowiednie zaatakowanie zła, zwłaszcza zaś przez nie uleganie naporowi zła, które trzeba mężnie przetrzymywać. Usprawnienie człowieka w jego ludzkim racjonalnym i wolnym działaniu akcentuje dynamiczność ludzkiego bytu, spełniającego się właśnie w ludzkim działaniu, które — zgodnie z rozumnym charakterem człowieka — trzeba także poddać kierownictwu rozumu. Kierowanie rozumem w dziedzinie uczuć jest w ścisłym tego słowa znaczeniu sublimacją uczuć, które w człowieku, jako bycie istotnie jednym, winne być zgodne z rozumem, jako czynnikiem decydującym o człowieczeństwie człowieka.

Ku społeczności. Człowiek kierujący się w swym postępowaniu nakazami rozumu i wolnej woli jest w sposób istotny przyporządkowany życiu społecznemu, albowiem nie wykształci swego rozumu, nie dojdzie do używania rozumu i ludzkiej mowy bez pomocy osób drugich. Również w dziedzinie woli i uczuć nie potrafi rozwinąć się bez kontekstu społecznego.

Człowiek, będąc istotą płciową — mężczyzną i kobietą — z natury jest przyporządkowany życiu społecznemu, którego podstawowym wyrazem jest rodzina. Jest to najmniejsza i zarazem podstawowa komórka życia społecznego, w której człowiek znajduje racjonalną możliwość uzyskania życia i jego rozwoju. W naturalnym biegu rzeczy rodzinę stanowi małżeństwo monogamiczne i nierozzerwalne, bowiem taki jej stan najlepiej sprzyja rozwojowi ludzkiego życia i zapewnieniu praw osób trzecich, to jest dzieci tej rodziny. W porządku prawnym rodzina stanowi podmiot prawa.

W organizowaniu się życia społecznego prócz rodziny jawią się inne twory społeczne, jak „rodziny poszerzone” w postaci: rodów, gmin, narodu i państwa, które organizują się na zasadzie komplementarności, to jest świadczenia człowiekowi usług w dziedzinie życia osobowego (rozwoju intelektualnego, moralnego i twórczego). Niedomogi organizacji społecznej niższej są uzupełniane przez społeczności wyższe, poszerzone. Wszelkie związki społeczne mają jako podstawę społecznych więzi różnorodne relacje międzyosobowe, które z jednej strony jawią się w postaci swoistych skłonności ku drugim, jako warunek normalnego życia, a z drugiej układają się w rozmaite systemy relacyjnych tworów społecznych, np. rodziny, narodu, państwa w ich rozmaitych typach organizacji. Społeczność ludzka to swoista więź oparta na relacjach międzyludzkich umożliwiających doskonalenie się życia osobowego. Różne grupy międzyludzkich relacji tworzą różne społeczności: rodzinne, narodowe, państwowe.

Osoba — suwerenem. W stosunku do tak istniejących społeczności sam człowiek, jako byt osobowy, transcenduje te społeczności i jest ich celem, a nie jedynie środkiem umożliwiającym ich zaistnienie i działanie. Człowiek bowiem, jako byt osobowy, jest sam sobie całością w formie wyższej, aniżeli „całości społeczne” — rodziny, narody, państwa, albowiem to człowiek swym rozumem (poznaniem) i wolą (miłością) jest zdolny społeczności te ogarnąć, przemieniać je i nadawać im nowe formy działania. Człowiek, jako świadomy i wolny podmiot, jest silniejszą formą bytowania aniżeli systemy relacji, które suponują istnienie podmiotu tych relacji. Stąd też prawo, jako forma organizacyjna społeczności i działanie tych społeczności, ma zasadniczo jeden nadrzędny cel, którym jest dobro człowieka jako bytu osobowego. Jednak ten sam człowiek w swym uposażeniu biologiczno-witalnym stanowi integrującą część społeczności, i w aspektach swego bytowania biologicznego jest z konieczności podporządkowany społeczności, która jest władna rozdzielać dobra (będące we władaniu społecznym) proporcjonalnie dla swych członków, wedle miary sprawiedliwości. Stąd też nie mogą bogacić się i samolubnie urządzać jedni kosztem drugich. Dziedziny środków społecznych powinny być dostępne dla wszystkich wedle społecznych proporcji, społeczne zaś proporcje są związane z ludzką pracą, będącą aktualizacją ludzkich (głównie osobowych!) potencjalności. Tak więc w społecznościach ludzka osoba jest suwerenem w porządku celów osobowych — prawdy, dobra, piękna — i ten sam człowiek jest poddany suwerenności społeczeństwa w dziedzinie środków realizujących ludzkie cele osobowe.

Spełnienie w akcie osobowej śmierci. Najważniejszym problemem a filozoficznej (jak i samego realnie żyjącego człowieka) jest fakt ludzkiej śmierci. Przyjmując fakt samodzielnego istnienia duszy w sobie samej jako podmiocie, stwierdzamy, że w momencie całkowitego rozkładu ciała samodzielnie istniejąca i niematerialna oraz istotowo niezłożona dusza nie może zaprzestać istnieć. Tomasz z Akwinu słusznie stwierdził w *Sumie teologicznej* (I, q. 75, a. 6), że „[...] to, co posiada istnienie samo przez się, nie może powstać ani ulec zniszczeniu, jak tylko samo przez się [...]”. Z tego powodu dusza nie może powstać poprzez „rodzenie się”, czyli przemiany materialne, bo jest podmiotem niematerialnego istnienia; nie może również przestać istnieć na drodze naturalnego zniszczenia, bo zniszczenie, czyli rozkład jej nie dotyczy.

W problematyce śmierci należy rozróżnić śmierć przyjętą biernie i śmierć przeżywaną czynnie. Śmierć w sensie biernym jest rozkładem całego ludzkiego organizmu. Człowiek nie może jej uniknąć. Bierne doznawanie śmierci dokonuje się w zasadzie poza świadomością. Jeśli jednak człowiek jest bytem rozumnie poznającym i miłującym w aktach wolnej decyzji, czyli posiada życie duchowe związane z duszą w sposób nierozdzielny — to obok śmierci pojętej biernie — jako zewnętrzne doznanie — trzeba przyjąć śmierć pojętą czynnie — jako przeżycie ludzkiego ducha. Dokonuje się ono w sferze ducha, o ile ludzka dusza doprowadza do końca i ostatecznego spełnienia zmienne działania rozumu i woli. Ostateczne dokończenie zmiennych stanów duchowej psychiki jest momentem podjęcia ostatecznej decyzji jako osobowego sprzężenia poznania i miłości. Dokonuje się to na mocy ostatecznego poznania rzeczywistości, którą na różny sposób stwierdzamy, że „jest”, czyli „istnieje”. Samo wyrażenie „jest”, „istnieje” dotyczy afirmacji realnie istniejącego bytu. Całe nasze poznanie real-

nie istniejącego bytu jest poznaniem wyłącznie bytu przygodnego, zmiennego, niesamozrozumiałego, a więc poznaniem niedokończonym, apelującym do źródła, czyli do Absolutu-Boga. Bez realnego, niepowątpiewalnego, intuicyjno-doswiadczalnego poznania Boga — jako racji istnienia bytów przygodnych i nas samych — nasze życie intelektualne byłoby w zasadniczym i najważniejszym punkcie niedokończone i niespełnione, gdyż nie dałoby konkretnej, dla ducha, odpowiedzi na pytanie, które było uwikłane we wszelkie akty intelektualnego poznania. Człowiek okazałby się tworem nienaturalnym i niespełnionym w najważniejszym akcie poznania. Cały bieg ludzkiej natury, dążący w poznaniu do odkrycia sensu istnienia, byłby dążeniem niespełnionym, a człowiek nie miałby praktycznie realnej możliwości bezbłędnego i niepowątpiewalnego rozwiązania pytań egzystencjalnych. Skoro nie ma możliwości takiego poznania w trakcie zmiennego trwania, bo zmiennie trwanie rodzi jedynie problematykę, ale jej nie rozwiązuje, to tylko w momencie zakończenia tego trwania — w momencie śmierci (po ustaniu czynności biologicznych mózgu) — może się to spełnić, gdy akt intelektualnego poznania stanie przed Bogiem jako pierwszą i ostateczną racją bytu. W końcowym, ostatecznie spełniającym się akcie poznania intelektualnego, dusza, jako źródło poznania, „ujrzy” Boga, któremu całe życie osobowe było podporządkowane, tak jak byty przygodne, zmiennie i niesamozrozumiałe są przyporządkowane Absolutowi jako jedynej uniesprzeczniającej racji ich istnienia.

Podobnie w przeżywaniu miłości i szczęścia jawi się konieczność ostatecznego spełnienia człowieka, dokonującego się w momencie „przejścia”, czyli śmierci przeżywanej osobowo. Ludzka wola jest nastawiona na coś więcej, aniżeli konkretne chcenie. Żadne konkretne chcenie i miłość nie dorównuje ludzkiej woli i jej żywej pojemności nastawionej na nieskończoność, na coś zawsze więcej. Tomasz z Akwinu owo rozdzielenie woli nazywał „appetitus naturalis” — naturalne pożądanie woli, i „appetitus elicited” — pożądanie konkretne, wyłonione w stosunku do konkretnego dobra. Żadne konkretne dobro, stanowiące przedmiot aktów woli, w ciągu życia nie spełnia i nie syci ludzkiego pożądania, które na mocy struktury bytowej woli jest skierowane ku dobru ogólnemu, co jest znamieniem pragnienia szczęścia. Owo pragnienie szczęścia, będące motorem wszelkich konkretnych pragnień, towarzyszących każdemu wyłonionemu aktowi pożądania, jest naturalnym, nigdy niewygasłym pragnieniem Boga. Świadczy to, że człowiek jest w swej naturze nastawiony na nieskończone dobro, skoro nieustannie to ujawnia w swych dążeniach wolitywnych. Jeśli jest to pragnienie natury, to ma ono szansę spełnienia się w ludzkim życiu, w jego ostatecznym, końcowym, spełniającym akcie. Owo „zejście się” dróg abstrakcyjnego i nieskończonego, konkretnego i realnego, dokonane w ludzkiej naturze, jest możliwe i konieczne w momencie zakończenia życia, gdy Bóg, jako Absolut (jeszcze nie w nadprzyrodzonej wizji) stanie przed ludzkim duchem, by ukazać mu samego siebie jako owo realne i konkretne dobro, które działało w nas poprzez zmienny świat dóbr, nie sycący nigdy pojemności naszej woli. Świat rzeczy zmiennych i ludzi przygotowuje nas i uzdalnia do wyboru i przyłgnięcia do odsłoniętego Dobra-Boga. Śmierć tak rozumiana jest spełnieniem się naturalnego pożądania ludzkiej woli, gdyż tylko w tym momencie może nastąpić totalna konfrontacja ludzkich pragnień, miłości i decyzji z konkretnym i nieskończonym dobrem, bowiem w żadnym innym momencie ludzkiego życia nie jest

to możliwe, wobec zmienności dóbr i ludzkiej zmiennej woli. Miłość, jako forma ludzkiego istnienia, przewycięża śmierć i w momencie ustania biologicznego życia zyskuje warunki pełnego wypowiedzenia się, pełnej wolności i pełnego zaktualizowania się ludzkiej osoby, która wiąże się ostatecznie, w akcie miłości, z poznany, wybranym w akcie doskonałej decyzji, dopełniającym ostatecznie, transcendentnym Ty, ku któremu prowadziła każda realna ludzka miłość, każda wolna decyzja. Śmierć przeżyta czynnie staje się czynnikiem ostatecznie usensowniającym ludzkie życie.

Życie człowieka jawi się jako istniejące: najpierw w łonie matki, od której otrzymuje wszystkie warunki życia; następnie w łonie ziemi i całego kosmosu, który przygotowuje go — poprzez pytania, niedoskonałą miłość, niedoskonałe decyzje do ostatecznego spełnienia się w „łonie Boga”, w momencie „przejścia”, gdy ustaną warunki ograniczające ludzkie działania przez materię, i nastąpi dojrzenie do ostatecznego spełnienia się jako osoba, przez decyzję ostatecznego wyboru Boga, jako Absolutnego Bytu, Prawdy, Dobra i Piękną.

Mieczysław A. Krąpiec

Antropologia. Wątki systematyzujące. Kontekst ogólnosystemowy. Historia filozofii nie od razu notuje zwrot zaciekawienia ku człowiekowi. W starożytności głównym przedmiotem zainteresowania filozoficznego był przede wszystkim kosmos, a człowieka traktowano jako jeden z jego elementów. Teza Protagorasa o człowieku jako mierze wszystkich rzeczy nie została filozoficznie rozwinięta. Jeśli nawet w dociekaniach zwracano się ku sprawom ludzkim, to najczęściej wyłącznie ze względu na aspekty poznawcze lub moralne. Podobnie ustalanie ontycznego miejsca człowieka we wszechświecie podejmowano nie wprost, lecz w ramach filozofii przyrody. Stąd problem duszy jako formy odróżniającej ludzi od innych bytów zmiennych stał się właściwie częścią kosmologii. Inna rzecz, że Platona i Arystotelesa próby zdeterminowania natury duszy oraz jej stosunku do ciała dają się tematycznie i metodycznie włączyć do ontologii.

U myślicieli chrześcijańskich uformowała się raczej teologiczna koncepcja człowieka, wg której stanowił on element porządku spraw Bożych (np. „*imago Dei*” u św. Augustyna). Nie istota człowieka, lecz jego zbawienie zaprzętało uwagę osób parających się filozofią we wczesnym średniowieczu. Również wyeksponowany teocentryzm Tomasza z Akwinu nie sprzyjał wyodrębnieniu się problematyki antropologicznej w filozofii. Już wtedy jednak zostały sformułowane dla niej pewne podstawy w teorii bytu i działania oraz przygotowano miejsce na akceptację godności osoby.

Antropocentryzm. W XIV w. filozofowie rozpoczynają, w sposób bardziej widoczny, skupiać swe zainteresowanie na człowieku jako podmiocie poznającym oraz na wszystkim innym, co jest mu poznawczo dane. Mikołaj z Kuzy podniósł rangę osoby ludzkiej, podkreślając jej indywidualność i zdolności twórcze. Humanizm renesansowy stał się raczej hasłem niż tematycznie i metodycznie określoną propozycją filozoficzną. Wprawdzie szukano odpowiedzi na pytanie, jaki jest człowiek, ale nie robiono tego w płaszczyźnie ontologicznej. Deliberowano wnikliwie nad sztuką życia ludzkiego (M. de Montaigne), wiele moralizowano (F. de La Rochefoucauld, J. de La Bruyère); wielkością i nicością oraz innymi sprzecznościami wewnątrz człowieka i jego tajemniczością interesował się żywo B. Pascal. Próbowano nawet wyeksponować jednostkę ludzką

jako przezwyciężającą swoje wytwory, aby kształtować nowe dzieła, lepiej odpowiadające rzeczywistości (F. Bacon). Przeważnie jednak stosowano tu podejścia introspekcyjne (najpierw) lub historyczne (w późniejszym okresie), które sprawiały, że badania te jedynie nieznacznie zbliżały się do filozofii. Ale wtedy, w związku z wykładem psychologii, pojawiło się wreszcie samo pojęcie a.

Antropocentryzm teoriopoznawczy uwyrażnia się w XVII w., atoli następuje zwrot nie do człowieka w jego całościowej, konkretnej strukturze, lecz do czystego podmiotu. Wg Kartezjusza i Locke'a świadomość ludzka, jako wyłączny podmiot i przedmiot analiz filozoficznych, stała się źródłem wiedzy ludzkiej oraz sprawdzianem jej wartości. Filozofia poznania nie była wstępem lub fragmentem filozofii, ale tę ostatnią jeśli nie zastępowała, to w zasadniczej części wchłaniała. Przejawem parcjalnego traktowania człowieka jest określenie przez Kartezjusza człowieka jako przede wszystkim *res cogitans*, w opozycji do *res extensa*. Utrwała się to w XVIII w. W Kanta teorii autonomicznego i aktywnego rozumu traktuje się ten ostatni ponadto jako wewnętrzny przedmiot filozofii. Niezależnie od tego, gdy ugruntowano a. przyrodniczą (J. F. Blumenbach), wielki krytyk z Królewca oddzielił od a. filozoficznej, tzw. a., która miała rozpatrywać człowieka jako wolnego i twórczego, a zwł. samokształcącego się („człowiek dąży do kultury i obywatelskości”). Wydzielona dyscyplina nie ma jednak charakteru filozoficznego; jest po prostu kulturowo-historyczną teorią człowieka. Wiek XVIII antycypuje jednak filozofię człowieka, poszukując pryncypiów natury ludzkiej (zwł. D. Hume).

Wiek XIX prezentuje ogromną różnorodność podejść do zagadki istoty ludzkiej. Idealiści niemieccy na ogół potraktowali człowieka jako absolutny rozum. Podkreślenie aktywności myśli ludzkiej doprowadziło u Hegla do idealizmu obiektywnego. Przedmiot myśli jest wszystkim; bytuje dialektycznie i ewolucyjnie. Hegel uczynił przy tym teorię kultury, pojętej rozwojowo, najważniejszą dziedziną filozofii. Dzięki temu zaczęła się rodzić reakcja przeciw racjonalizmowi i idealizmowi, która utorowała drogę antropocentryzmowi ontologicznemu, czyli kierunkowi głoszącemu podejście w teorii rzeczywistości od strony człowieka, a przy tym ujmującym go konkretnie. L. Feuerbach postawił człowieka na pierwszym miejscu w filozofii (filozofia = a.), ale pojął go jako najdoskonalszy twór przyrody (naturalizm), a rzeczywistość kulturową jako jego projekcję. Po tej linii idąc, K. Marks sformułował przesłanki materialistycznej filozofii człowieka: teorię alienacji i humanizmu socjalistycznego.

Rozwój tzw. nauk szczegółowych w XIX w., a zwł. humanistyki, nie sprzyjał ukształtowaniu się autonomicznej filozofii człowieka. Osoba ludzka nie znajdowała się ani w centrum uniwersum, ani nie mogła być przedmiotem ścisłych dociekań. Scjentyści wykluczali sprawy ludzkie z zakresu naukowego traktowania. Humanisci głosili często relatywizm wartości kulturowych i tym samym ludzkich. Filozofia zajmowała się przeważnie samowizerunkiem człowieka, co zresztą czyniła niewielostronnie. Opisywała poszczególne aspekty człowieka, jak np. *homo religiosus*, *homo faber*, *homo creator*, *homo ludens*.

Z filozofii podmiotu wyrosła S. Kierkegaarda egzystencjalizacja a. Analiza filozoficzna świadomości prowadzi, wg niego, wprost i najlepiej do autentycznego bytu, którym jest konkretne istnienie ludzkie. Jego wyjątkowość tkwi w samorefleksji, relacji siebie do siebie samego oraz tragizmie wybierania między przeciwnymi alternatywami (Chrystusa albo nicości, nieskończoności albo

skończoności, wolności albo konieczności, wiecznego albo czasowego...). Jego zadaniem natomiast jest samodoskonalenie się. Pomieszczenie idealizmu z naturalizmem i ewolucjonizmem (nawet z apoteozą brutalności instynktów) leży u podstaw a. wyłożonej sugestywnie przez F. Nietzschego. Fundamentalną kategorią antropologiczną staje się tu życie ludzkie. W takiej atmosferze myślowej powstała około 1900 próba traktowania całej filozofii jako teorii człowieka, utożsamiającej się z filozofią jego życia. Pociągający przykład tego dali H. Bergson, W. Dilthey, a potem L. Klages. Starali się oni (każdy na swój sposób) wysunąć w swoich dociekaniach na pierwszy plan życie ludzkie, podkreślając w nim na ogół momenty irracjonalne i twórcze.

Na tym tle wystąpił M. Scheler, twórca a. filozoficznej jako autonomicznej (w stosunku do nauk szczegółowych) i najbardziej typowo (dla nowoczesnej myśli) ujętej dyscypliny. Wg niego filozofia człowieka ani nie syntetyzuje wyników nauk szczegółowych, ani ich nie interpretuje filozoficznie, ale bada ontyczną naturę ludzką. Dzięki posłużeniu się metodą fenomenologiczną stała się „die Selbstproblematik des Menschen” we wszystkich jego sferach: poznaniu, bytowaniu, działaniu, przeżywaniu itd. Jest jakby filozoficzną samoświadomością człowieka. Ten ostatni przy tym to nie element świata organicznego, nie najwyższy produkt rozwoju biologicznego, lecz osobowość duchowa, która zwraca się ku sobie oraz która transcenduje świat, stąd nawet metafizyka staje się „Meta-anthropologie”.

Pełny antropocentryzm filozoficzny został ugruntowany przez egzystencjalizm, kierunek zaszczipiony również na drzewie filozofii subiektywnej (przeważnie nie wolno „ja” obiektywizować). Początkowo traktowano filozofię człowieka jako wstęp do metafizyki (regionale Ontologie), potem jednak a. filozoficzna zastąpiła filozofię bytu (M. Heidegger), a niekiedy nawet niewiele miała z nią wspólnego. Sam sposób bytowania ludzkiego („obcowanie z egzystencją”) uznaje się już za filozofowanie (K. Jaspers i G. Marcel). A. filozoficzna jest teorią autentycznej egzystencji człowieka. Istnienie ludzkie jest nie tylko faktem pierwotnym i centralnym przedmiotem filozofii, lecz także całym właściwym jej tematem. Jakkolwiek egzystencjalistyczna antropologia filozoficzna bazuje przeważnie na samodoświadczeniu lub samozrozumieniu, to jednak bierze za punkt wyjścia rozmaite momenty ludzkiego fenomenu oraz akcentuje różne typy problematyki. Ta ostatnia może wiązać się niekiedy blisko m.in. z etyką (np. u J. P. Sartre’a) albo z teologią (np. u M. Bubera, R. Bultmanna, E. Brunnera, D. Bonhoeffera, P. Tillicha, K. Rahnera). Zależnie zaś od wyboru takiego, a nie innego aspektu egzystencji ludzkiej, cała filozofia człowieka staje się interpersonalistyczna (np. u Bubera) albo personalistyczna, mniej lub bardziej hermeneutyczna, a wreszcie słabiej lub mocniej nawiązująca do tradycji ontologii.

Fenomenologizujące ujaśnienia. Często spotyka się modele a. filozoficznej, które — zachowując egzystencjalny punkt wyjścia i fenomenologiczną metodę — próbują konstruować obiektywistyczną metafizykę człowieka. Rzadziej chyba, nie negując nawet jej autonomii, widzą ją jako wycinek lub aspekt tematyczny zarazem klasycznej ontologii, kosmologii, teodycei i etyki. Niemniej uwyraźniła się i przybrała jakąś zdeterminowaną formę koncepcja autonomicznej a. filozoficznej, budowana całkowicie w ramach klasycznej filozofii bytu.

Traktowana bywa wtedy przeważnie jako jedna z dyscyplin tzw. metafizyki szczegółowej, szukająca ostatecznych racji ontycznych zachowania się ludzkiego.

Z ogromną pomysłowością przedstawiane są propozycje a. filozoficznej, będącej odmianą syntetycznego zwieńczenia nauk szczegółowych o człowieku. Najczęściej dokonuje się to na gruncie jednej dyscypliny wiodącej. Nie zawsze musi być tylko uogólnieniem ekstrapolującym, zwykłą pozytywistyczną syntezą. Niekiedy stanowi spekulatywne dopełnienie nauk szczegółowych, powiązane ściśle z metafizyką lub etyką. Przykładem właśnie takiej pośredniej (między teorią bytu a przyrodoznawstwem) filozofii człowieka jest model H. Plessnera. Bardzo szeroko i obficie usiłuje również korzystać z materiału dostarczanego przez nauki szczegółowe w przeprowadzaniu filozoficznego „ujaśnienia” istoty człowieka A. Gehlen. Głównie na kanwie biologii i porównawczego badania zachowania się ludzkiego uprawia a. A. Portmann. Pociągającą wizję człowieka i jego pozycji we wszechświecie (zaprawioną zresztą mistycyzmem) rysuje P. Teilhard de Chardin w oparciu o daleko idące ekstrapolacje wyników kosmo- i biogenezy. Nawet medycyna dostarczyła niektórym podstaw do skonstruowania filozofii człowieka.

Częste wreszcie są filozoficzne próby stworzenia całościowego obrazu człowieka w drodze rozbudowania psychologii. Uważa się, że wystarczy do tego uwzględnić w punkcie wyjścia wszystkie doświadczenia ludzkie. Najpełniejsze jednak oparcie zdaje się mieć a. filozoficzna w humanistyce. Z tego punktu widzenia da się wyróżnić przynajmniej trzy odmiany filozofii człowieka: osadzoną mniej lub bardziej wyraźnie w tradycji neokantowskiej, marksistowską i strukturalistyczną. Osobny typ a. filozoficznej kształtuje się w związku z futurologią (D. Gabor, N. Rotenstreich, Bromberger, Pendell, Köstler). Na ogół zgodnie przyznaje się, że a. filozoficznej nie da się zastąpić ani żadną inną nauką o człowieku, ani ich zespołem. Atoli rozbieżność poglądów zaczyna się już przy ocenie wystarczalności do wspomnianych wyżej zadań takiej filozofii, która jest metanauką w stosunku do dyscyplin zajmujących się sprawami ludzkimi. Nietrudno jednak zgodzić się z tym, że sama analiza logiczna lub semiotyczna języków czy też teoria metod nauk szczegółowych o człowieku albo krytyka poznania występującego w tych naukach żadną miarą nie doprowadzają do ostatecznie ugruntowanego rozwiązania zagadnień, oplatających się wokół tajemnicy człowieka jako całości. Jego natura, egzystencja i pozycja w kosmosie wymagają bowiem dociekań przedmiotowych, i to dotyczących najgłębszej struktury ludzkiej. Zresztą w ogóle ograniczenie filozofowania do uprawiania metanauki okazało się nie tylko nieskuteczne do uporania się z istotną problematyką ukształtowaną przez wielowiekową tradycję, ale także konsekwentnie niewykonalne.

Syntetyzujące ujęcia. O wiele więcej kontrowersji wywołuje walor a. filozoficznej pojętej jako syntetyczno-uogólniająca nadbudowa na bazie wiedzy porównawczej o człowieku. Ta nadbudowa przybiera zresztą rozmaite odmiany. Może być bądź encyklopedyczno-syntetycznym opracowaniem rezultatów antropologii przyrodniczej, kulturowej oraz psychologii i socjologii (dawałoby to mozaikową wizję człowieka), bądź uogólnieniem ekstrapolacyjnym najbardziej teoretycznych twierdzeń wspomnianych nauk (tzw. indukcyjna filozofia człowieka), bądź zwieńczającą syntezą osiągnięć naukowych, która dokonuje się na

płaszczyźnie jednej dyscypliny wiodącej albo ponaddiscyplinarnie według ad hoc wynalezionej idei kierowniczej czy nawet prekoncepcji człowieka (osiągają to umysły wyjątkowo twórcze oraz po odpowiednim przygotowaniu naukowym i życiowym), bądź wreszcie refleksją analityczno-krytyczną nad ogólnie przyjmowanymi w naukach faktami z dziedziny spraw ludzkich, zmierzającą do konstruowania uzasadnionej odpowiedzi na fundamentalne pytania dotyczące natury człowieka, jego pozycji w świecie i sensu jego istnienia.

Encyklopedyczno-syntetyczne ujęcie a. filozoficznej nie używa potrzebnych podstaw ostatecznych do budowania poglądu na świat. Nie wykracza bowiem istotnie poza wynik nauk szczegółowych o człowieku. Dając o nim masę informacji szczegółowych, nie zdobywa się na spojrzenie na niego z nowej, całościowej perspektywy, która uwzględniałaby pierwotną jedność i integralność człowieka, a jedynie mechanicznie sumuje aspekty parcjalne. Nie jest w stanie również być taką bazą, jaką chcą mieć humanistyka i praktyczne nauki o człowieku, bo właściwie jest tylko zwięzłym zestawieniem rezultatów tych nauk. A tymczasem, aby skutecznie gromadzić doniosłe treści szczegółowe, trzeba uprzednio zrozumieć, co w ogóle znaczy być człowiekiem. Dla wyjaśnienia poszczególnych aspektów parcjalnych osoby ludzkiej i jej wytworów należy posłużyć się idealnymi lub wzorcowymi typami zachowania się człowieka oraz teoretycznym modelem ludzkiej aktywności. Takie typy lub modele nie mogą być uogólnieniem obserwacji, ale muszą stanowić rezultat osobnego ujęcia intelektualnego natury człowieka, jego ontycznej identyczności. Zachodzi nawet paradoksalna sytuacja. Im więcej filozofia człowieka wiąże się z naukami szczegółowymi, tym mniej może spełniać funkcję ich bazy i rolę fundamentu teoretycznego dla poglądu na świat. Podobnie ma się sprawa z filozofią człowieka jako ekstrapolacją najogólniejszych tez odpowiednich tematycznie dyscyplin. Nie zdobywa się tu przecież istotnie nowych treści, a walory epistemologiczno-metodologiczne takiej indukcyjnej a. filozoficznej w miarę oddalania się jej od wiedzy ściśle naukowej szybko maleją. Osiągnięte w ten sposób rezultaty ani nie dają się naukowo weryfikować, ani nie przyczyniają się zasadniczo do rozwiązania najbardziej niepokojących nasz umysł problemów, które dotyczą ostatecznych racji egzystencji i sensu życia ludzkiego.

Nie są również wolne od powyższych trudności modele filozofii człowieka zwieńczającej analityczno-krytycznie lub syntetycznie osiągnięcia odpowiednich działów humanistyki i przyrodoznawstwa. Polinaukowa teoria człowieka nie dysponuje bowiem ani metodą, ani językiem wspólnym dla rozmaitych nauk o człowieku, a zarazem spełniającym postulaty logiki wiedzy. Refleksja zaś nad sprawami ludzkimi, o których traktują te nauki, albo nie przekroczy ram określonej dyscypliny, albo — nie mieszcząc się w niej — zamieni się w autonomiczną wiedzę. W tym ostatnim przypadku musi dane do wyjaśnienia fakty ująć za pomocą własnego aparatu pojęciowego i posłużyć się własnym sposobem uprawomocniania wysuwanych hipotez. Propozycja kompromisowa, aby a. filozoficzna czerpała fakty wyjściowe z nauk szczegółowych oraz tłumaczyła je dogłębnie, wskazując implikowane przez nie racje ontyczne, jedynie pozornie rozwiązuje trudność obrania właściwej drogi współpracy naukowo-filozoficznej. Fakty naukowe bowiem nie są opisane w języku niezależnym od określonej teorii wyjaśniającej. Stąd nie ma, ściśle mówiąc, faktów naukowych wspólnych dla różniących się istotnie teorii przyrodniczej, humanistycznej i filozoficznej. Każ-

da z nich ma sobie właściwe fakty do wyjaśnienia, każda bada rzeczywistość w specyficznym aspekcie i każda stawia sobie inne cele poznawcze.

Potrzeba antropologii metafizycznej. Zapotrzebowanie na wiedzę filozoficzną o człowieku nie przeczy tezie o pożyteczności, obok nauk szczegółowych o człowieku i autonomicznej a. filozoficznej, wiedzy nadbudowanej na tych pierwszych. Na pewno przyczynia się ona do uporządkowania rozlicznych informacji o człowieku, pozwala łatwiej usunąć w nich luki i przypadkową dysharmonię, a między samymi sferami regionalnymi dostrzec wiedzotwórcze analogie i współzależności. Podobnie zresztą nie neguje się potrzeby dla filozofa znajomości głównych wyników nauk szczegółowych. Niezależnie od pełnienia ogólnokulturowych funkcji prowokują i przygotowują one ubocznie pytania dla filozofii człowieka oraz pomagają od strony negatywnej wyodrębnić jej fakty wyjściowe. A wreszcie, przeciwstawiając się scjentyistycznej koncepcji a. filozoficznej, nie usprawiedliwia się w niej jakiegokolwiek irracjonalizmu. Istnieją poważne racje historyczne przemawiające za tym, iż możliwa jest autonomiczna filozofia człowieka, która — nie odwołując się do pozaracjonalnych źródeł poznania — daje ostatecznie uprawomocnione empirycznie rozwiązanie problemów nękających ludzi, a nie znajdujących miejsca na rozpatrzenie w ramach rozmaitych typów wiedzy pozafilozoficznej.

Atoli nie wydaje się słuszne, aby doceniając wagę tajemnicy i roli człowieka trzeba było aż głosić antropocentryzm teoriopoznawczy (właściwy wielu fenomenologom) lub ontologiczny (znamienny dla egzystencjalistów). Człowiek wprawdzie jawi się jako byt niezwykle i uprzywilejowany co do swego sposobu zachowania się i pozycji w świecie. Wygląda nawet na osobliwy zwornik rozmaitości ontycznej kosmosu. Świadomość ludzka bowiem pozwala ująć własną osobę jako swoje „ja” oraz wszystko inne jako dane podmiotu lub jego działanie. Niemniej jednak filozof nie powinien mówić o człowieku wyłącznie w pierwszej osobie. Ludzie nie wyczerpują również całego obszaru zainteresowania filozoficznego, a co ważniejsze — nie mogą stać się najgłębszą racją tłumaczącą wszelką rzeczywistość. Człowiek jest również elementem kosmosu. Stąd potrzeba teorii dotyczących typów bytu innych niż ludzie oraz ogólnej teorii bytu, aby w sposób pełny i ostatecznie wyjaśnić wszystko, istnieje co w taki sposób, że istnieć nie musi. Zresztą, samodoświadczenie, samozrozumienie, samodoskonalenie się, aczkolwiek są ważnym czynnikiem w procesie samookreślenia, nie wyczerpują ludzkiego poznania, a tym bardziej zachowania się. Nieodzowna jest nadto wiedza zdobyta ekstraspekcyjnie i ekstrapredmiotowo.

A. filozoficzna więc to nie odczytanie filozoficzne ze stanowiska człowieka tez o przyrodzie, społeczeństwie i poznaniu, ale odrębny dział filozofii. Z przyjęciem takiego poglądu wiąże się inna jeszcze konsekwencja dotychczasowych rozważań. Filozoficzna interpretacja faktów ludzkich nie uchroni się przed subiektywizmem i jego następstwami, jeśli w punkcie wyjścia nie uwzględni, obok samodoświadczenia i samozrozumienia, również wiedzy o podstawowych strukturach obiektywnej rzeczywistości. Nie należy tego rozumieć tak, jakoby filozofia człowieka była jedynie rozwinięciem ontologii albo że sama refleksja nad naturą filozofii doprowadza do zobaczenia tam a. filozoficznej. Ta ostatnia nie może być partykularyzacją metafizyki ogólnej, aczkolwiek pozostaje metafizyką. Posiada bowiem odrębne dane do wyjaśnienia. Fenomeny ujmowane

w punkcie wyjścia mieszczą się w horyzoncie bytowości, ale typu ludzkiego; są konstytutywne i fundamentalne dla człowieka i jego pozycji egzystencjalnej. Skoro jednak są nie tylko sytuacjami bezwzględnie wyłącznie mojego „ja”, lecz także relacji jego do drugiej osoby, do innej rzeczy, do przyszłości, do całego uniwersum, a nadto nie tłumaczą się ostatecznie własną naturą, przeto ich dogłębna interpretacja musi dokonać się w ramach poznania typu metafizycznego. A więc trzeba posługiwać się w najbardziej teoretycznych wyjaśnieniach metodą filozofii bytu i jej aparatem pojęciowym. Oczywiście, metoda ta zostaje wzbogacona odpowiednio do zmienionego punktu wyjścia a. filozoficznej. Język zaś przeobraża terminy ogólnometafizyczne na uwyraźnione nowymi treściami (w oparciu o analogię). Z uwagi na tę analogiczność zresztą tworząc nowe pojęcia, charakteryzuje je również przez odniesienie do pojęć ogólnometafizycznych. Dzięki temu da się stwierdzić zasadnie, iż bytowość ludzka tłumaczy się ostatecznie i w sposób pełny wewnątrzbytową strukturą człowieka, w dużym stopniu wspólną wszystkim bytom, a co ważniejsze — jako współpartycypująca w bycie absolutnym.

Ujęcie a. filozoficznej wymaga, aby jej system suponował metodologicznie tzw. metafizykę ogólną oraz filozofię przyrody, a wyprzedzała metafizyczną psychologię, etykę, estetykę i całą filozofię kultury. A. filozoficzna wyjaśnia bowiem fenomeny ludzkie ich ontyczną strukturą i co za tym idzie — pozycją egzystencjalną wśród bytów. Do tego potrzebne są metafizyczne tezy o złożeniu bytowym, właściwościach bytów i hierarchii ich typów. A znowu inne wspomniane dyscypliny tzw. metafizyki szczegółowej w interpretowaniu swoich zdarzeń wyjściowych korzystają z twierdzeń filozofii człowieka. Nie da się jednak w samej operacji uprawiania całej metafizyki przeprowadzić ostrego oddzielenia etapów przyporządkowanych poszczególnym częściom metafizyki. Najbardziej znamienne dla tej ostatniej jest bowiem postępowanie cyklicznie nawracające do kontaktów z rzeczywistością oraz wielokrotnie szukające analogii między różnymi typami bytowości i stale pod tym kątem uwyraźniające zdobyte już tezy. Tłumacząca refleksja metafizyczna oraz doświadczalne ujęcie fenomenu, wraz z jego pierwotnym rozumieniem, przenikają się wzajemnie.

Nauki szczegółowe nie dają dziś odpowiedzi na pytania o to, kim jest człowiek całościowo wzięty, oraz w jakich relacjach pozostaje do innych bytów (gatunku, społeczeństwa, kultury, przyrody, ponadczasowych wartości, Absolutu). Nie odpowiadają nauki, czy człowiek jest treściowo prosty, czy złożony w aspekcie jego struktury ontycznej, ani jaki typ więzi bytowej przysługuje naturze ludzkiej, ani wreszcie, jaki jest sens człowieka w jego perspektywie ontycznej. Nie wiadomo, jak ostatecznie zdeterminować dychotomie: człowiek–świat, wolność–konieczność, immanentność–transcendentność, dualizm–jedność duszy i ciała. Nie wystarczą też do rozwiązania tych problemów filozoficzne teorie parcjalnych perspektyw osobowości ludzkiej, nawet ujmujące rozmaite funkcje człowieka jako wariacje tego samego tematu. Nie rozwiązują więc wspomnianych wyżej zagadnień a. filozoficzne jako: teoria percepcji i kreacji estetycznej (M. Dufrenne, M. Souriau), teoria poznania (E. Husserl), teoria moralności czy prawa naturalnego (J. G. Fichte, J. P. Sartre), teoria religii (F. W. Schelling, J. Bachofen, P. Ricoeur), teoria samej egzystencji (M. Heidegger) lub teoria kreacji znaku (E. Cassirer). Człowiek bowiem we wszystkich manifestacjach i aktywnościach okazuje się ontycznie identyczny, choć o różnych, przeciwstawnych biegunowo

obliczach. Należy znaleźć taką perspektywę w filozofii człowieka, aby osiągnąć komplementarność ujęć. Dotychczasowy antagonizm koncepcji a. filozoficznych nie sprzyja takiemu poszukiwaniu. Tymczasem rośnie odpowiedzialność ludzi za rzeczywistość, w której żyją i którą tworzą, oraz wcale nie maleją (mimo olbrzymiego postępu nauki i techniki) kłopoty w zajmowaniu optymalnej postawy w aktualnej cywilizacji. Niepodobna uniknąć sytuacji konfliktowych. Trzeba stale rozstrzygać, a tu brak bardziej trwałych kryteriów. Okazuje się, że dostateczne i racjonalnie uzasadnione podstawy do rozwikłania tej pogmatwanej, niezgłębianej i bogatej rzeczywistości ludzkiej może dać teoria, która bada człowieka w aspekcie jego bytowości oraz wskazuje ostateczne dla niego racje w jego ontycznej strukturze. Nie rozwiąże się zagadki śmierci oraz winy i cierpienia, jeśli nie umieści się człowieka w ontycznej perspektywie Absolutu (człowiek jest powołany do wiecznego szczęścia). Filozofia człowieka ma ukazać jego transcendencję (otwarcie, odniesienie) nie tylko do „ty” ludzkiego, lecz także Boskiego. Racją bowiem i celem człowieka jest Absolut, określający się jako „Ty” dla człowieka (K. Rahner). W tych ogólnych twierdzeniach kryje się dostateczna baza dla uprawomocnienia zasadniczych tez teoretycznych poglądu na świat oraz konkretnych zasad działania. Nauki szczegółowe o człowieku zaś znajdują tam wyrażenie i uzasadnienie swoich implikacji. Wszystko to stanowi jednocześnie empiryczną weryfikację tez filozofii człowieka.

A. filozoficzna, stosując metafizyczny, koniecznościowy sposób wyjaśniania, ukazuje strukturę bytu ludzkiego i jego istotne działania. Człowiek może stać się także przedmiotem wyjaśniania w innych typach naukowego poznania. Przyjmując metodę nauk przyrodniczych można badać człowieka jako podmiot biologiczny w kontekście różnych zjawisk. Badanie i opis biologicznych właściwości człowieka przedstawia antropologia przyrodnicza, którą w Polsce rozwijał i ubogacał J. Czekanowski i jego szkoła.

Człowiek w swym biologicznym (wewnątrzgatunkowym) zróżnicowaniu (spowodowanym zmiennością cech fizycznych w czasie i przestrzeni) wyraża się różnorodnie w swym społecznym działaniu. Analiza sposobu zachowania się człowieka i jego działalności kulturowej (społecznej) stanowi przedmiot antropologii kulturowej (społecznej), zw. też etnologią, której różne formy są w ciągłym rozwoju, jak np. antropologia strukturalna C. Levi-Straussa, antropologia psychologiczna Z. Freuda i jego kręgu myślicieli.

Podejmując teologiczne dociekania, oparte na biblijnym Objawieniu, dotyczące człowieka, jego powstania, jego natury i przeznaczenia, tworzy się antropologię biblijną (teologiczną), uwzględniającą światło wiary w rozumieniu ludzkiego bytu jako osoby samoświadomej i wolnej.

Stanisław Kamiński

Bibliografia: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, T 1927, 1984¹⁵ (*Bycie i czas*, Wwa 1994); M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Da 1928, Bo 1983¹⁰; R. Guardini, *Welt und Person*, Wü 1939, 1962² (*Świat i osoba*, Kr 1969); E. Cassirer, *An Essay on Man*, NH 1944 (*Esej o człowieku*, Wwa 1971, 1977²); G. Marcel, *Homo viator*, P 1944 (Wwa 1959, 1984²); Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, oprac. S. Swieżawski, Pz 1956, Kęty 1998²; E. L. Mascall, *The Importance of Being Human. Some Aspects of the Christian Doctrine of Man*, NY 1958 (*Chrześcijańska koncepcja człowieka*, Wwa 1986¹²); H.-J. Schoeps, *Was ist der Mensch?*, Gö 1960; M. Landmann, *De Homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Fr 1962; C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, P 1962 (*Myśl nieoswojona*, Wwa 1969); P. Siwek, *Psychologia metaphysica*, R 1962; B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Wwa 1963, 1968²; S. Vanni-Rovighi, *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*,

Mi 1965, 1972²; M. A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, Wwa 1966; I. Y. Jolif, *Comprendre l'homme*, P 1967; Avicenna, *Liber de anima*, Lv 1968; R. Le Trocquer, *Homme, qui suis-je?*, P 1957 (*Kim jestem ja — człowiek?*, P 1968); M. Kurdziałek, *Koncepcje człowieka jako mikrokosmosu*, BCz II 109–125; K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kr 1969, 1985²; S. Kamiński, *O koncepcjach filozofii człowieka*, ZNKUL 13 (1970) z. 4, 9–19; R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kr 1972, 1987⁷; Krąpiec Dz IX; B. Suchodolski, *Kim jest człowiek?*, Wwa 1974, 1985⁴; S. Kamiński, *L'anthropologie — une discipline de la théorie de l'être (remarques méthodologiques)*, w: *Theory of Being: To Understand Reality*, Lb 1980, 149–160; Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lb 1984; W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Pz 1985; N. A. Luyten, *Mensch-Sein als Aufgabe*, Fr 1985, 247.

Mieczysław A. Krąpiec, Stanisław Kamiński