

Roman Darowski

Filozofia człowieka

ZARYS PROBLEMATYKI



ANTOLOGIA TEKSTÓW

Akademia IGNATIANUM
Wydawnictwo WAM

FILOZOFIA CZŁOWIEKA

ZARYS PROBLEMATYKI

ANTOLOGIA TEKSTÓW

Roman Darowski

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

OUTLINE OF PROBLEMS

ANTHOLOGY OF TEXTS

ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE

ESQUISSE DE LA PROBLÉMATIQUE

ANTHOLOGIE DE TEXTES

Table of contents / Theses, pp. 281-284

Table des matières / Thèses, p. 285-288

Cracow / Cracovie 2015

Academy Ignatianum / Académie Ignatianum

WAM Press / Éditions WAM

Roman Darowski

FILOZOFIA CZŁOWIEKA

ZARYS PROBLEMATYKI

ANTOLOGIA TEKSTÓW

Kraków 2015

***Akademia Ignatianum* / Wydawnictwo WAM**

© Wydział Filozoficzny Akademii *Ignatianum*, Kraków 2008, 2015
31-501 Kraków, ul. Kopernika 26
© Wydawnictwo WAM, 2008

Na okładce: Widoki tego samego dębu w czterech porach roku,
obrazujące etapy ludzkiego życia

Projekt: Roman Darowski

Zdjęcia i opracowanie okładki
Andrzej Sochacki

ISBN 978-83-89631-07-7 (AI)
ISBN 978-83-7505-207-7 (WAM)

Wydanie czwarte, zmienione i uzupełnione
Wznowienie 2015

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIEGARNIA WYSYŁKOWA
tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447
faks 12 62 93 261
e.wydawnictwowam.pl

SPIS TREŚCI

Przedmowa do I wydania (1995)	9
Przedmowa do III wydania (2002)	11
Wstęp do IV wydania (2008)	12
Literatura podstawowa	13

ZAGADNIENIA WPROWADZAJĄCE

1. Swoistość filozofii człowieka	15
2. Definicja filozofii człowieka	16
3. Pytania egzystencjalne	21
4. Filozofia człowieka a antropologia filozoficzna i inne nauki o człowieku	22
5. Metoda filozofii człowieka	24
6. Problematyka filozofii człowieka	25
7. „Być i mieć”	26

DZIEJE FILOZOFII CZŁOWIEKA

Wstęp	29
Starożytność	30
Średniowiecze	32
Czasy nowożytne	32
Filozofia człowieka w głównych kierunkach filozofii współczesnej	36
Wstęp	36
Neopozytywizm	37
Filozofia analityczna	39
Fenomenologia	40
Egzystencjalizm	44
Filozofia dialogu	45
Marksizm	46
Filozofia chrześcijańska	47
Uwagi końcowe	56

GLÓWNE PROBLEMY FILOZOFII CZŁOWIEKA

- 1. Człowiek a świat zwierząt 59**
Mimo że człowiek wykazuje duże zewnętrzne podobieństwo do niektórych zwierząt, to jednak jest w świecie istotą wyjątkową, której podstawową cechą jest otwarcie poznawcze i wolitywne na wszelki byt.
- 2. Cieleśność człowieka 64**
Pierwiastek materialny stanowi istotny współczynnik człowieczeństwa i przejawia się w różnych jego fizycznych właściwościach. Pierwiastek duchowy zaś *organizuje* pierwiastek materialny człowieka.
- 3. Pierwiastek duchowy człowieka 69**
Analiza czynności rozumu i woli świadczy o substancjalnej niematerialności duszy ludzkiej. Niematerialność ta jednak nie jest doskonała, gdyż niektóre przejawy dynamizmu duszy są zewnętrznie zależne od materii.
- 4. Śmierć i nieśmiertelność 80**
Człowiek jako całość podlega wprawdzie śmierci, ale jego istotny element: dusza – dzięki swej duchowości – istnieje dalej, gdyż jest nieśmiertelna.
- 5. Struktura umysłu ludzkiego i proces poznania umysłowego 86**
Poznanie ludzkie polega na intencjonalnym przyjęciu przedmiotu przez umysł w procesie, w którym można wyróżnić fazę czynną i bierną.
- 6. Wolność ludzka 90**
Analiza poznania ludzkiego i czynności woli wykazuje, że człowiek przy podejmowaniu decyzji i w postępowaniu jest wolny. Jest to wolność podejmowania lub zaniechania działań, a w przypadku ich podjęcia – wolność określania ich treści.
- 7. Stosunek pierwiastka duchowego do materialnego 97**
Związek pierwiastka duchowego i materialnego w człowieku najtrafniej wyjaśnia teoria jedności substancjalnej. Według tej teorii dusza stanowi formę substancjalną ciała ludzkiego.
- 8. Osoba ludzka oraz jej prawa i obowiązki 104**
Pierwiastek duchowy i materialny tworzą jedną substancję, jedną naturę i jedną osobę ludzką, która jest ostatecznym podmiotem wszystkich działań. Stanowi też podstawę godności człowieka oraz przysługujących mu praw i ciążących na nim obowiązków.

9. Pochodzenie człowieka	111
Człowiek jako byt kompletny nie mógł powstać wskutek samych dynamizmów mineralnych, roślinnych lub zwierzęcych. Możliwość powstania drogą ewolucji „samego ciała ludzkiego”, tzn. bez sfery intelektualnej i związanej z nią wolności, jest sprawą sporną.	
10. Człowiek a świat wartości	115
Człowiek urzeczywistnia sens własnego bytowania przez harmonijny rozwój wszystkich swych możliwości, co dokonuje się przez realizację różnorodnych wartości.	
11. Człowiek twórcą kultury	123
Człowiek jest twórcą kultury i równocześnie jej odbiorcą. Działalność kulturowa, właściwa tylko człowiekowi, stanowi podstawową dziedzinę aktywności ludzkiej w świecie.	
12. Człowiek istotą historyczną	129
Człowiek jest istotą historyczną. Istnieje i działa w dziejach, od których zależy i które równocześnie współtworzy.	
13. Człowiek istotą dialogiczną	134
Człowiek jako osoba jest istotą zwróconą ku drugiemu człowiekowi, ku innym ludziom, jest istotą dialogiczną. W dialogu z innymi ludźmi może siebie pełniej odkrywać, rozumieć i urzeczywistniać.	
14. Człowiek istotą społeczną	138
Człowiek jest istotą społeczną, dlatego swoje człowieczeństwo może w pełni urzeczywistniać tylko wspólnie z innymi ludźmi. Przejawia się to w tym, że jest otwarty na innych ludzi, potrzebuje ich i wraz z nimi tworzy różne formy społeczności.	
15. Człowiek istotą religijną	141
Człowiek jako byt świadomy i wolny, wobec faktu własnej niewystarczalności, a równocześnie świadom własnej transcendencji, poszukuje Bytu Absolutnego (Boga) i może wejść z nim w dialog, który bywa nazywany religią.	
16. Człowiek – Absolut?	146

ANTOLOGIA TEKSTÓW NA TEMAT CZŁOWIEKA

Szczegółowy spis treści – zob. na początku *Antologii*, s. 150-151

Table of contents / Theses	281
Table des matières / Thèses	285
Indeks osób i ważniejszych pojęć	289
<i>Index of Names and Subjects</i>	289
<i>Index des noms de personnes et sujets traités</i>	289

PRZEDMOWA DO I WYDANIA

Czasy, w których żyjemy, cechuje wzrost świadomości, że każdy człowiek ma prawo być twórcą własnego losu zarówno obecnie, jak i na dalszą przyszłość. I chociaż prawda ta daleka jest jeszcze od powszechnej realizacji, to jednak rezygnacja z niej byłaby równoznaczna z niewiernością wobec człowieka, wobec jego wartości i godności przysługującej mu jako osobie ludzkiej.

Równocześnie jednak zauważa się dużą niepewność i wielką rozbieżność zapatrywań na to, *kim jest człowiek*. Dlatego istnieje pilna potrzeba refleksji nad człowiekiem w celu dokładniejszego poznania go we wszystkich jego wymiarach i aspektach. Istnieje potrzeba poszukiwania prawdy o człowieku. W tym względzie panuje niemal powszechna zgoda: człowiek powinien znajdować się w centrum zainteresowań ludzkich.

Niniejsza książka włącza się do tego właśnie nurtu refleksji nad człowiekiem. Pragnie służyć ludziom poszukującym prawdy o człowieku. W sposób szczególny kieruje się do studentek i studentów Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie, dla których Autor od wielu lat prowadzi wykłady z filozofii człowieka.

Obecny zarys jest pomyślany przede wszystkim jako pomoc w pracy dydaktycznej, jako skrót materiału wykładanego studentom, by im ułatwić korzystanie z wykładów i zaoszczędzić trudu notowania, które bywa uciążliwe i często rozprasza uwagę.

Przedstawiając zagadnienia filozofii człowieka, można to robić w różny sposób. Najczęściej stosuje się metodę opisową: przedstawia się kolejno różne dziedziny ludzkiego bytowania, wyciągając z nich – zwykle na końcu – pewne wnioski o charakterze ogólnym, filozoficznym. W języku polskim istnieje już spora liczba prac (podręczników) z filozofii człowieka, które cechuje takie właśnie ujęcie.

W naszych rozważaniach – nawiązując do tradycji – idziemy nieco inną drogą. W części zasadniczej tej publikacji (po zagadnieniach wstępnych i wprowadzających oraz po przedstawieniu dziejów filozofii, zwłaszcza filozofii człowieka) – w części: *Główne problemy filozofii człowieka* – stosujemy metodę tetyczną (tezową). Polega ona na tym, że podstawowe zagadnienia filozofii człowieka są formułowane w postaci twierdzeń (tez), które następnie są mniej lub bardziej szczegółowo rozwijane. To rozwinięcie i opracowanie tezy zawiera zwykle (choć nie zawsze) następujące elementy: stan zagadnienia, podział, wyjaśnienie pojęć, stanowiska lub opinie na dany temat oraz argumentację (dowody) udowadniającą poszczególne części (poszczególne twierdzenia) zawarte w tezie sformułowanej na początku. *Dowody* rozumie się tutaj szeroko; nieraz jest to tylko *racja* za danym twierdzeniem.

Takie podejście do omawianych problemów zapewnia im – jak sądzę – większą przejrzystość, jasność i precyzję. Pokazuje też jaśniej, za jakimi rozwiązaniami opowiada się Autor.

Przy opracowywaniu poruszanych tutaj zagadnień korzystałem zwłaszcza – obok pozycji wymienionych w bibliografii – z następujących książek moich współbraci zakonnych, w tym dwu Polaków: Paolo Dezza, *Filosofia*, 9^a edizione, Roma 1993, ss. 222; Paweł Siwek, *Psychologia metaphysica*. Editio septima aucta et emendata, Roma 1965, ss. 651; Jerzy Szaszkiewicz, *La filosofia dell'uomo*, 2^a edizione coretta e completata, Roma 1989, ss. 345.

Kraków, w czerwcu 1995

PRZEDMOWA DO III WYDANIA

Spory nakład pierwszego wydania tej książki rozszedł się w niespełna rok. Dlatego już w 1996 r. trzeba ją było wydać ponownie w wersji prawie nie zmienionej. Korzystali z niej m.in. studentki i studenci obu ówczesnych Sekcji Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie: Filozofii Systematycznej oraz Pedagogiki Religijnej, dla których do dzisiaj prowadzę wykłady filozofii człowieka. Od 1999 r. jednak dawne Sekcje stanowią osobne Wydziały w obrębie uczelni, której struktura i nazwa uległy zmianie. Teraz nazywa się ona: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna *Ignatianum*.

Obecne, III wydanie znacznie różni się od wydań poprzednich; ma prawie dwa razy większą objętość. Obok wielu uzupełnień (np. na temat postmodernizmu) i uściśleń w różnych miejscach książki – do części: *Zagadnienia wprowadzające* włączyłem nowy paragraf pt. „*Być i mieć*”, a w części: *Główne problemy filozofii człowieka* zamieściłem nowy rozdział pt.: *Człowiek istotą religijną*. Oprócz tego książka zawiera nową, obszerną część: antologię tekstów filozoficznych na temat człowieka.

Wybór tekstów o człowieku pomyślany jest jako uzupełnienie problematyki poruszanej w książce. Umożliwia on nadto czytelnikom bezpośredni kontakt z tekstami niektórych, wybitnych filozofów, takich jak: Arystoteles, Augustyn, Tomasz z Akwinu, Kartezjusz oraz kilku nowszych i współczesnych.

W języku polskim istnieje już kilka antologii tekstów filozoficznych, w tym także antropologicznych, m.in.: Marek Jędraszewski, *Antropologia filozoficzna. Prolegomena i wybór tekstów*, Poznań 1991; Ireneusz Bittner, *Współczesna antropologia filozoficzna. Typologia nurtów. Prezentacja stanowisk. Wybór tekstów*, Łódź 1999.

Niniejsza antologia przyjmuje jednak nieco inne kryteria doboru tekstów, m.in. więcej uwagi poświęca współczesnej myśli polskiej, zamieszcza więcej tekstów filozoficzno-prawnych (prawa i obowiązki / powinności człowieka) oraz wprowadza dział tekstów „mądrościowych”, tj. skłaniających do refleksji, „dających do myślenia”, uczących mądrości życiowej.

Kraków, Nowy Rok 2002

WSTĘP DO IV WYDANIA

W tym wydaniu wprowadziłem kilkadziesiąt zmian, uściśleń i uzupełnień, przeważnie niewielkich, które jednak ułatwiają zrozumienie poruszanych zagadnień. Potrzeba ulepszeń pojawiała się podczas dyskusji prowadzonych na te tematy w różnych środowiskach, zwłaszcza podczas zajęć dydaktycznych.

Modyfikacje i uzupełnienia dotyczą w szczególności: definicji człowieka jako *animal rationale*, metody filozofii człowieka, filozofii chrześcijańskiej (m.in. geneza, charakterystyka niektórych nurtów, zwłaszcza suarezjanizmu, czołowi przedstawiciele tomizmu w Polsce), etycznego wymiaru ludzkiej działalności oraz ateizmu. Nowością jest syntetyczne opracowania zagadnienia: *Człowiek – Absolut?*

Pod koniec części *Dzieje filozofii człowieka* zamieściłem podstawowe informacje o współczesnym ruchu filozoficznym w Polsce. W odpowiednich miejscach części systematycznej dodałem odsyłacze do *Antologii*. W samej zaś *Antologii tekstów* wprowadziłem kilka poprawek i uzupełnień oraz dodałem nowy tekst: Władysław Stróżewski, *Wolność i wartość*.

W bibliografii pomiąłem kilkanaście dawniejszych publikacji, zastępując je nowszymi. W kilku przypadkach zaś podałem nowsze wydania figurujących tam książek. Zmodyfikowałem też indeks.

Za uwagi i sugestie, które przyczyniły się do ulepszenia tego opracowania, serdecznie dziękuję moim studentkom i studentom oraz innym czytelnikom wcześniejszych wydań tej książki.

Kraków, 12 VIII 2008

Autor

LITERATURA PODSTAWOWA

- Bartnik Cz. St., *Personalizm*, wyd. 2; Lublin 2000.
- Bittner I., *Filozofia człowieka. Zarys dziejów i przegląd stanowisk*, wyd. 3, Łódź 2000, ss. 251.
- Brzózny Z. N., *Od natury do etyki i religii. Karola Wojtyły filozofia człowieka*, Poznań 2002, ss. 187.
- Darowski R. (red.), *Człowiek i świat. Szkice filozoficzne*, Kraków 1972, ss. 266.
- Darowski R. (red.), *Człowiek – istnienie i działanie*, Kraków 1974, ss. 228.
- Darowski R., *Filozoficzna refleksja nad człowiekiem i kulturą*, w: A. Waśko (red.), *Poza utopią i nihilizmem. Człowiek jako podmiot kultury*, Kraków 2007, s. 9-15.
- Darowski R., *Miedzy przeszłością a przyszłością. Zagadnienie historyczności (dziejowości) człowieka*, w: *Człowiek – istnienie i działanie*, Kraków 1974, s. 61-90.
- Darowski R., *Osoba ludzka a świat wartości*, w: J. Mólka i G. Łuszczak (red.), *Docere et educare. Książka dedykowana Ks. Prof. Władysławowi Kubi-kowi SJ*, Kraków 2008, s. 43-51.
- Dec I., *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994, ss. 287.
- Dusza Umysł Ciało. Spór o jedność bytową człowieka*. Red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2007, ss. 522.
- Galkowski J. W., *Ziemski los człowieka. Jana Pawła II myśl o pracy*, Lublin 2004, ss. 280.
- Granat W., *Osoba ludzka. Próba definicji*, wyd. 2., Lublin 2006, ss. 372.
- Haefner G., *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, Kraków 2006, ss. 258.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, ss. 176; kilka wydań późniejszych.

- Janeczek Stanisław (red.), *Antropologia*, Lublin 2010, ss. 290 (seria: Dydaktyka filozofii, t. 1)
- Jędraszewski M., *Wybrać większą wolność. Karol Wojtyła o człowieku*, Poznań 2004, ss. 172.
- Kowalczyk S., *Filozofia wolności*, Lublin 1999, ss. 276.
- Kowalczyk S., *Wolność naturą i prawem człowieka. Indywidualny i społeczny wymiar wolności*, Sandomierz 2000, ss. 214.
- Kowalczyk S., *Zarys filozofii człowieka*, wyd. 2, Sandomierz 2002, ss. 319.
- Krapiec M. A., *Człowiek i prawo naturalne*, wyd. 4: Lublin 1999, ss. 252.
- Krapiec M. A., *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, wyd. VII: Lublin 2005, ss. 492.
- Krapiec M. A., *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2000, ss. 303.
- Mazur Piotr Stanisław, *W kręgu pytań o człowieka. Vademecum antropologiczne*, Lublin 2008, ss. 211.
- Mazur Piotr Stanisław (red.), *Spór o osobę w świetle klasycznej koncepcji człowieka. Studia i rozprawy*, Lublin 2012, ss. 308.
- Piecuch Cz., *Człowiek metafizyczny*, Warszawa-Kraków 2001, ss. 201.
- Piłuś H., *Człowiek w filozofii Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Warszawa 2002, ss. 419.
- Piłuś H., *Człowiek w tomizmie egzystencjalnym*, Warszawa 2005, ss. 207.
- Piechowiak M., *Filozofia praw człowieka*, Lublin 1999, ss. 412.
- Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin; od 2000 r. ukazało się 9 tomów; zob. zwł. hasła: człowiek, antropologia filozoficzna, osoba, wartości.
- Siemianowski A., *Antropologia filozoficzna*, wyd. 2: Gniezno 2005, ss. 147.
- Stróżewski W., *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków 2002, ss. 319.
- Szewczyk W., *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, wyd. 3: Tarnów 2001, ss. 284.
- Tischner J., *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, Wrocław 2003, ss. 478.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii*, 1,75-89. Przełożył i opracował S. Swieżawski, wyd. 3: Kęty 2000, ss. 1005.
- Valverde C., *Antropologia filozoficzna*, Poznań 1998, ss. 397.

ZAGADNIENIA WPROWADZAJĄCE

1. Swistość filozofii człowieka

Filozofia, jako ogólna nauka o całej rzeczywistości, w znacznie większym stopniu niż inne nauki przekracza i przewyższa nasze potoczne doświadczenie. Dlatego człowiekowi zajmującemu się jej problemami stwarza więcej kłopotów i trudności niż inne nauki, a trudności te są innego rodzaju niż gdzie indziej. Wynika to przede wszystkim z jej charakteru *abstrakcyjnego* i wysoce *teoretycznego*. Stąd m.in. wywodzi się ogromna różnorodność poglądów i systemów, które powstawały w ciągu wieków i które pojawiają się także w naszych czasach.

Wskutek swego szczególnego charakteru filozofia jest również wystawiona na większe niebezpieczeństwo błędu oraz rozmijania się z prawdą i z rzeczywistością niż inne dziedziny wiedzy. Trzeba to brać pod uwagę przy uprawianiu filozofii i stosować różne środki zaradcze, zwłaszcza odpowiednią metodę. To, co tu powiedziano o filozofii w ogóle, dotyczy także filozofii człowieka.

To, co człowiek poznaje, czyli przedmioty ludzkiego poznania, przeważnie są różne od podmiotu poznającego. W przypadku filozofii człowieka jest inaczej. Filozofia człowieka dotyczy bezpośrednio *mnie*, nas samych, to wiedza–nauka o nas. Chcemy w niej przybliżyć sobie prawdę o nas samych. Człowiek jest więc i podmiotem, i przedmiotem filozofii człowieka.

Chcemy poznać, kim jest człowiek, pragniemy poznać jego istotę i uwarunkowania, posługując się poznaniem filozoficznym, rozumowym. Pragniemy więc poznać człowieka z pewnego, określonego punktu widzenia.

Swistość filozofii człowieka jest uwarunkowana także i tym, że człowiek zajmuje wyjątkową pozycję, wyjątkowe miejsce w świecie (we wszechświecie), głównie z następujących powodów:

- jest bytem poniekąd pośrednim między światem duchowym i materialnym; jest i materią, i duchem;
- zachodzi w nim niezwykła, szczególna jedność materii i ducha, przy zachowaniu pewnej odrębności obu tych pierwiastków.

Stąd szczególne zainteresowanie człowiekiem zarówno dawniej, jak i obecnie, i wielorakie próby uchwycenia *tajemnicy* człowieka.

Zob. też Józef Tischner, *Wprowadzenie* [do filozofii człowieka], w *Antologii*, s. 206-209.

W naszych rozważaniach na temat człowieka wagę zasadniczą, większą niż inni współcześni autorzy, przywiązujemy do dość ściśle rozumianej **filozofii człowieka**. Na nieco dalszym planie pozostawiamy **historię filozofii człowieka**, nie kwestionując bynajmniej jej roli i znaczenia. Świadomie też unikamy sporów i polemik, poprzestając na pozytywnym przedstawianiu zagadnień.

W związku z tym warto przypomnieć opinie, jaką głosili Étienne Gilson (1884–1978) i Albert Camus (1913–1960):

„Dawni filozofowie (i słusznie) znacznie więcej myśleli, niż czytali. Dlatego trzymali się tak ściśle konkretnego. Druk to zmienił. Czyta się więcej, niż myśli. Nie mamy filozofów, tylko komentatorów. To właśnie powiada Gilson twierdząc, że po wieku filozofów, którzy zajmowali się filozofią, nadszedł wiek profesorów filozofii, którzy zajmują się filozofami”.

Albert Camus, *Notatki*,

w: Albert Camus, *Eseje*, przeł. Joanna Guze, Warszawa 1971, s. 506-507.

2. Definicja filozofii człowieka

Każdy normalnie rozwinięty i zdrowy człowiek – zanim przystąpi do studium filozofii człowieka – ma już jakąś wizję człowieka, jakąś

wizję siebie i innych ludzi, świata, w którym żyje; ma już jakąś filozofię człowieka, którą kieruje się w życiu. Kształtowały ją w ciągu lat: wcześniejsze doświadczenie życiowe, lektura, własna refleksja, rozmowy i dyskusje z innymi, środowisko rodzinne, szkoła.

U wielu ludzi szczególnie dużą rolę w tworzeniu „własnej filozofii człowieka” odgrywają **środki społecznego przekazu**: radio, telewizja, prasa, internet. Współczesne *mass media*, w których ujawniają się różne tendencje i światopoglądy, nierzadko walczą między sobą o wpływy na słuchaczy, widzów, czytelników, internautów; walczą o *rząd ich dusz*. Bardzo wielu korzystających z tych nośników informacji, w które wpłatanie są często także i oceny, nie zdaje sobie z tego sprawy lub przywiązuje do tego faktu zbyt małą wagę.

Naszą dotychczasową wiedzę o człowieku pragniemy obecnie uzupełniać, rozwijać, pogłębiać, doskonalić, porządkować, systematyzować. To właśnie jest głównym zadaniem naszej refleksji antropologicznej. Jednym z ważnych elementów tego procesu jest definicja filozofii człowieka.

Termin „definicja” pochodzi z łac. *finis* – kres, koniec, granica i oznacza rozgraniczenie, określenie, opis. Definicja może być **nominalna** (z łac. *nomen* – imię, nazwa), czyli słowna, gdy podaje wyjaśnienie (często etymologię) wyrazu, czyli terminu. W naszym przypadku będzie to: **filozoficzna** nauka o człowieku: *φιλόσ* – *filos* = przyjaciel; *φιλία* – *filia* = przyjaźń, miłość; *σοφία* – *sofia* = mądrość; *φιλοσοφία* po łac. *philosophia* – *filosofia* = miłość mądrości, umiłowanie mądrości, zaprzyjaźnienie się z mądrością.

Definicja realna, czyli rzeczowa – to jednoznaczny, możliwie krótki opis (charakterystyka) jakiegoś bytu, w tym przypadku – filozofii człowieka. Zależy ona od koncepcji i definicji filozofii w ogóle. W naszych rozważaniach filozofię pojmujemy następująco:

Filozofia jest to nauka rozumowa o całej istniejącej rzeczywistości w świetle jej przyczyn ostatecznych (podstawowych uwarunkowań).

Stąd filozofia człowieka jest rozumową nauką **o człowieku** w świetle jego przyczyn ostatecznych, czyli podstawowych uwarunkowań¹.

Wzmiankowane w powyższych definicjach wyrażenie: *przyczyny ostateczne* nawiązuje do tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, według której przy powstawaniu wszelkich bytów materialnych można wyróżnić cztery podstawowe czynniki, zwane przyczynami, ponieważ *przyczyniają* się do zaistnienia bytów. Są to przyczyny: materialna (materiał, budulec), formalna (kształt, wygląd), sprawcza (sprawca, wykonawca) i celowa (cel działania). Niekiedy bywa również podawana piąta przyczyna: wzorcza (wzór, projekt).

Filozofię można również zdefiniować tak:

Jest to bezstronne, krytyczne i systematyczne poznawanie całej rzeczywistości w jej najistotniejszych uwarunkowaniach, uzyskiwane przy pomocy naturalnych władz poznawczych człowieka.

Mimo iż wśród filozofów i zajmujących się filozofią przeważa opinia, że zadaniem filozofii nie jest **zmieniać świat**, lecz tylko poznawać go bezinteresownie i starać się go zrozumieć w celach czysto poznawczych, to jednak spożytkowanie tej wiedzy, rozumienia i zaangażowania dla dobra człowieka, w celu uczynienia świata lepszym, bardziej ludzkim, jawi się jako uzasadniony postulat. Niekorzystanie z filozofii dla **zmiany świata** byłoby marnowaniem dobra. Zadaniem studiów filozoficznych jest więc nie tylko zdobywanie umiejętności krytycznego myślenia, ale przede wszystkim kształtowanie **myślenia twórczego**, by życie ludzi czynić lepszym².

¹ W związku z „nauką rozumową”, jaką jest filozofia, może się zrodzić pytanie, czy nauka może być „nie rozumowa”? Nie może być, jeśli przez to rozumiemy: nierozumna. Ale może być nauka nie rozumowa w znaczeniu: posiadająca inne niż rozumowe uzasadnienie. Taką jest teologia, odwołująca się w swej argumentacji do autorytetu Objawienia i Magisterium Kościoła; stąd „nauki teologiczne” w klasyfikacji dziedzin akademickich, np. w PAN.

² Warto tutaj przytoczyć słowa Papieża Jana Pawła II: „Wiele jest dróg, którymi człowiek może zmierzać do lepszego poznania prawdy, a przez to czynić swoje życie coraz bardziej ludzkim. Wyróżnia się wśród nich *filozofia*, która ma bezpośredni udział

Filozofia człowieka jest istotną częścią filozofii bytu, jest *metafizyką* szczegółową. Odnosi się mianowicie do określonej postaci bytu, do tej kategorii bytu, jaką jest człowiek, jaką stanowią ludzie. Stawia typowo filozoficzne problemy i usiłuje odpowiedzieć m.in. na następujące filozoficzne pytania:

Jaka jest natura i istota człowieka i jego sposób istnienia?

Jakie miejsce, jaką pozycję zajmuje on wśród bytów istniejących?

Co sprawia, że zajmuje on taką właśnie pozycję w świecie, czyli co ją tworzy, co ją konstytuuje i co ją ostatecznie warunkuje?

Filozofia człowieka zakłada filozofię bytu (ontologię) i opiera się na niej. Zakłada też pewien zasób wiedzy empirycznej o tej kategorii bytu, jaką jest człowiek. Naturalnie, filozofia bytu i konsekwentnie filozofia człowieka zakładają także filozofię poznania, czyli teorię poznania.

Różne koncepcje filozofii w ogóle i filozofii człowieka w szczególności pojawiały się zarówno w przeszłości, jak i współcześnie (zob. część: *Dzieje filozofii człowieka*).

Filozof w swej refleksji nie powinien polegać jedynie na własnych wrażeniach i odczuciach. Winien szukać solidnych racji obiektywnych i intersubiektywnych, tj. możliwych do sprawdzenia przez innych. W wypełnianiu tego zadania przychodzi mu z pomocą tradycja filozoficzna: myśliciele i filozofowie dawniejsi i współcześni. Pozwoli to m.in. uniknąć różnych błędów i pomyłek, znanych już z przeszłości. W tym szerokim znaczeniu filozofia jest *dziełem zbiorowym* wielu szkół i kierunków, prądów i nurtów, wypracowywanym przez różnych ludzi dawniej i współcześnie.

w formułowaniu pytania o sens życia i w poszukiwaniu odpowiedzi na nie: jawi się ona zatem jako jedno z najwznioślejszych zadań ludzkości”, Encyklika *Fides et ratio*, 1998, nr 3.

Przebieg tego procesu poznawczego ułatwia jasna i dokładnie, jednoznacznie określona *terminologia*. Dlatego *definicja* i *rozdzielanie*, czyli analiza pojęć (rozdzielanie, precyzowanie) odgrywają tutaj ważną rolę.

Ciągle jednak trzeba mieć na uwadze to, że głównym celem studiów filozoficznych i filozofowania w ogóle nie jest zapoznanie się z tym, co na dany temat dawniej i obecnie sądzili filozofowie, myśliciele, mędracy. Chodzi przede wszystkim o **poznawanie rzeczywistości** i to **całej rzeczywistości** w świetle jej podstawowych uwarunkowań, jakimi są: przyczyny, zasady, istoty, cele itp. Główny przeto cel studiowania filozofii sprowadza się do poszukiwania i znajdowania odpowiedzi na pytanie: **jak jest faktycznie? jaka jest prawda**. Ale odkrywanie prawdy nie jest łatwe i przeważnie nie dokonuje się szybko. Filozof powinien więc rzetelnie podejmować kolejne próby i ponawiać je, by do prawdy się zbliżyć³.

Mimo że w procesie filozofowania refleksja człowieka odgrywa przebiegłą rolę, nie oznacza to jednak unikania doświadczenia, także potocznego. Również i zdrowy rozsądek ma tutaj duże znaczenie.

Doświadczenie, o którym wyżej mowa, bywa – najogólniej biorąc – wewnętrzne i zewnętrzne. **Doświadczenie wewnętrzne** to bezpośrednie poznanie własnego „ja” i własnych czynności poznawczych, woli, emocjonalnych. **Doświadczenie zewnętrzne** to poznanie przedmiotów istniejących „na zewnątrz”, poza podmiotem poznającym, w otaczającym nas świecie.

³ Zob. na ten temat: „«Wszyscy ludzie pragną wiedzieć» (Arystoteles, *Metafizyka*, I, 1), a właściwym przedmiotem tego pragnienia jest prawda. Nawet w życiu codziennym obserwujemy, jak bardzo każdy człowiek stara się poznać obiektywny stan rzeczy, nie zadowolając się informacjami z drugiej ręki. Człowiek to jedyna istota w całym widzialnym świecie stworzonym, która nie tylko zdolna jest wiedzieć, ale także zdaje sobie sprawę z tego, co postrzega. Nikomu nie może być naprawdę obojętne, czy jego wiedza jest prawdziwa. Jeśli człowiek odkryje, że jest fałszywa, odrzuca ją; jeśli natomiast może się upewnić o jej prawdziwości, doznaje satysfakcji. [...] Słusznie uważa się, że człowiek osiągnął wiek dojrzały, jeśli potrafi o własnych siłach odróżnić prawdę od fałszu i wyrobić sobie własny osąd o obiektywnym stanie rzeczy”, Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 1998, nr 25.

3. Pytania egzystencjalne

U źródeł filozofii człowieka jako osobnej dyscypliny są tzw. pytania życiowe, pytania *egzystencjalne*, które domagają się odpowiedzi.

Człowiek jest istotą spontanicznie pytającą i poszukującą. Pyta innych, pyta także siebie, ujawniając przy tym dużą różnorodność problemów, które go nurtują. Wie o tym z własnej refleksji, z doświadczenia wewnętrznego, z doświadczenia zewnętrznego oraz na podstawie kontaktów z innymi, którzy również zadają różne pytania, m.in. także jemu. Historia myśli ludzkiej, zwłaszcza historia filozofii, jest w dużej mierze historią pytań i poszukiwania odpowiedzi. Pytanie jest początkiem poszukiwania oraz przejawem i dowodem wyższości człowieka nad innymi bytami.

W różnych okresach życia jednostek i społeczeństw – szczególnie w okresie wojen, katastrof i nieszczęść – pytania te nasilają się i stają się natarczywe. Wówczas nierzadko przybierają postać: Skąd bierze się złe? Dlaczego istnieje cierpienie? Jaki to ma sens?

Pytanie dowodzi istnienia świadomości człowieka, świadczy o niedostatku wiedzy, czyli o jakiejś *niewiedzy*, jest wyrazem jakiegoś niepokoju, który rodzi się u poszukującego, dowodzi zdolności człowieka do refleksji.

Człowiek jako *istota pytająca* ujawnia się zwłaszcza w tzw. *pytaniach egzystencjalnych*. Są to pytania dotyczące ludzkiej egzystencji, ludzkiego bytowania i struktury człowieka (od łac. *existentia* – istnienie). – Są one czymś powszechnym, tj. pojawiają się u wszystkich ludzi myślących. Można je sprowadzić do trzech głównych:

Kim jestem? – Pytanie to – rozpatrywane z filozoficznego punktu widzenia – jest pytaniem o istotę człowieka i jego strukturę bytową.

Skąd pochodzę? – Pyta o genezę i przyczynę sprawczą człowieka.

Dokąd zmierzam? – To pytanie o to, jaki jest sens i cel życia ludzkiego, oraz o to, co mnie czeka po tym życiu?

Pytania bywają ogólne i bardziej szczegółowe. Nie na wszystkie jednak pytania człowiek znajduje odpowiedź.

„Pytania” w filozofii mają odmienny charakter niż w innych dziedzinach, np. w naukach szczegółowych. W filozofii dotyczą spraw podstawowych, ogólnych i ostatecznych, w innych naukach odnoszą się przeważnie do spraw szczegółowych, materialnych, konkretnych, często do rzeczy wymiernych, czaso-przestrzennych.

Pytania egzystencjalne są zjawiskiem spotykanym niezwykle często, wprost powszechnym, co świadczy, że mają swe źródło i swą podstawę w samej naturze człowieka, muszą wypływać z jego natury.

Pytania takie są dowodem istnienia w człowieku pierwiastka duchowego (duszy), gdyż dotyczą przeważnie treści oderwanych od materii, niematerialnych, duchowych.

Pytanie stanowi naturalną dążność człowieka, zakłada więc i postuluje możliwość znalezienia odpowiedzi, powinno mieć sens i cel. Wymaga zatem istnienia kresu, zaspokojenia tej specyficznej „ciekawości”, znalezienia czegoś, co kojarzy wszelkie pytania: Absolutu, Boga.

Szukając odpowiedzi na dręczące człowieka pytania, nie sposób pominąć tradycji myślicieli i filozofów, którzy już wcześniej zajmowali się podobnymi zagadnieniami i przynajmniej na niektóre z nich znajdowali odpowiedzi. Wiadomości na ten temat dostarcza nam zwłaszcza historia filozofii. I choć wiele z tych odpowiedzi nie może nas zadowolić lub też zadowala nas tylko częściowo, mimo to warto się z nimi zapoznawać, gdyż mogą być nam pomocne w naszej *osobistej refleksji*.

Pytania egzystencjalne i poszukiwanie odpowiedzi na nie ułatwiają nam i przybliżają zrozumienie człowieka. Filozofię człowieka można nawet określić jako próbę odpowiedzi na pytania egzystencjalne.

4. Filozofia człowieka a antropologia filozoficzna i inne nauki o człowieku

Termin: *antropologia* wywodzi się z języka greckiego: *ἄνθρωπος* – *ánthropos* = człowiek; *λόγος* – *logos* = nauka). Odnosi się do różnych

dziedzin badań, których przedmiotem jest człowiek. Nie tylko więc do filozofii, ale także do psychologii, socjologii, teologii (antropologia teologiczna). Stąd potrzeba bliższego określenia, o jaką antropologię chodzi. Nas interesuje naturalnie antropologia **filozoficzna**.

Niekiedy antropologię filozoficzną odróżnia się od filozofii człowieka. Ta ostatnia posiada wówczas większy zakres. Jest to filozofia człowieka rozumiana szeroko i obejmująca także np. teorię poznania i etykę.

W naszych rozważaniach używamy zamiennie nazw: *antropologia filozoficzna* i *filozofia człowieka*, a filozofię człowieka rozumiemy w znaczeniu węższym (bez teorii poznania i bez etyki).

Od Arystotelesa (IV w. przed Chr.) do Christiana Wolffa (1679–1754) filozoficzną problematykę człowieka omawiano przeważnie w traktatach o duszy (*De anima*). Potem nazywano ją psychologią, a następnie psychologią racjonalną, psychologią metafizyczną lub psychologią spekulatywną. W połowie XX wieku przyjęła się nazwa antropologia filozoficzna lub filozofia człowieka⁴.

Jak już wspomniano, filozofia nie jest jedyną nauką zajmującą się człowiekiem. Wiele innych nauk również się nim interesuje, np. psychologia, socjologia, antropologia chrześcijańska. Rodzi się więc pytanie, jaki jest stosunek filozofii człowieka do innych nauk badających człowieka?

Filozofia człowieka nawiązuje oczywiście do innych nauk i ich wyników oraz w pewnej mierze z nich korzysta. Nawiązuje zwłaszcza do nauk humanistycznych, takich jak: psychologia, pedagogika, socjologia, antropologia kulturowa. Te i inne nauki dostarczają jej różnych danych do działu, który czasem nazywa się *fenomenologią człowieka* (zob. niżej: *Metoda filozofii człowieka*). Filozofia człowieka nie polega jednak

⁴ Warto zauważyć, że w językach obcych przeważa nazwa: *antropologia filozoficzna* (np. w języku angielskim i francuskim: philosophical anthropology, anthropologie philosophique). Nazwę *filozofia człowieka* można tam bowiem rozumieć dwuznacznie: *philosophy of man* oraz *philosophie de l'homme* – może oznaczać filozofię człowieka lub filozofię mężczyzny (por. *man* – *woman*; *homme* – *femme*). W języku polskim takiej obawy nie ma, gdyż wyraz *człowiek* oznacza zarówno mężczyznę, jak i kobietę.

na uogólnianiu tych wyników, posiada bowiem właściwe sobie spojrzenie na człowieka w świetle jego ostatecznych uwarunkowań.

5. Metoda filozofii człowieka

Metoda (z greckiego μέθοδος – *méthodos*; μετά – *meta* = według, zgodnie, ὁδός – *hodos* = droga; to, co „po drodze”) to droga, którą się zmierza do celu.

Metoda to świadomie wybrany i konsekwentnie stosowany sposób postępowania dla osiągnięcia wytyczonego celu. W naszym przypadku celem tym jest filozoficzne poznanie i zrozumienie człowieka.

Na temat metody są w filozofii różne, nieraz rozbieżne zdania, które można sprowadzić do dwóch głównych ujęć:

- 1) Filozofia posiada własne pole działania, zasadniczo różne od nauk szczegółowych. Opiera się na refleksji podmiotu, człowieka, osoby, ale nie pomija osiągnięć nauk szczegółowych, które na różnych etapach refleksji bierze pod uwagę.
- 2) Filozofia *uogólnia* (wycinkowe) osiągnięcia nauk szczegółowych; tak uważa zwłaszcza marksizm.

Jeśli filozofia człowieka ma być **filozofią**, to koniecznie powinna się posługiwać pierwszą metodą. I tę właśnie metodę stosujemy w naszych rozważaniach.

W metodzie filozofii człowieka trzeba wyróżnić 2 etapy (stopnie):

- 1) Etap **opisowy**: zebranie, opis i wstępna interpretacja podstawowych danych dotyczących „fenomenu ludzkiego” i „faktu ludzkiego”. Jest to więc gromadzenie możliwie bogatej wiedzy na temat charakterystycznych cech człowieka jako osobnej kategorii bytu.

Refleksja filozoficzna opiera się głównie na szeroko rozumianym doświadczeniu ludzkim:

- i to zarówno na doświadczeniu zewnętrznym: człowiek „widziany” z zewnątrz: tak, jak się jawi, jak się nam przedstawia;

- jak i na doświadczeniu wewnętrznym: człowiek „doświadcza”, bada siebie, swoje „wnętrze”, czyli własne czynności poznawcze, wolitywne, emocjonalne.

W tych rozważaniach uwzględnia się także wyniki różnych nauk o człowieku, zwłaszcza psychologii, antropologii kulturowej, socjologii, pedagogiki itp.

Ten pierwszy etap poznawczy bywa czasem nazywany fenomenologicznym, a gromadzona w ten sposób wiedza nazywa się **fenomenologią człowieka**. Jest to jednak fenomenologia w innym znaczeniu niż ta, jaka charakteryzuje kierunek filozoficzny zwany fenomenologią.

- 2) Etap **bytowy** (ontyczny, spekulatywny, metafizyczny): dalsza, pogłębiona interpretacja danych etapu pierwszego przy uwzględnieniu ogólnych zasad filozoficznych oraz ostateczne wyjaśnianie i w miarę możliwości **zrozumienie** bytu ludzkiego. – Ten drugi etap nazywa się także **metafizyką człowieka**.

W części systematycznej książki: *Główne problemy filozofii człowieka* na początku każdego rozdziału znajdują się twierdzenia (tezy), które zawierają krótkie ujęcie problematyki w nim poruszanej.

6. Problematyka filozofii człowieka

Na wstępie rozważań jawi się zagadnienie koncepcji filozofii człowieka w świetle ogólnego poglądu na filozofię jako całość. Od tego bowiem ogólnego poglądu na filozofię zależy ujęcie filozofii człowieka, która przecież jest częścią filozofii w ogóle. Przyjęta na początku koncepcja przesądza o wielu dalszych zagadnieniach i ich rozwiązaniach.

Do głównych problemów filozofii człowieka należą w szczególności:

1. Wyższość człowieka w stosunku do innych bytów ziemskich
2. Struktura bytowa człowieka
3. Problem monizmu i pluralizmu w człowieku

4. Pierwiastek materialny i pierwiastek duchowy (ciało i dusza)
5. Wolność człowieka (woli) i jej ograniczenia.
6. Człowiek jako osoba; jego prawa i obowiązki.
7. Działanie człowieka i jego cele; człowiek a świat wartości.

Zauważalne są próby – zgodnie z tendencjami antropocentrycznymi, charakteryzującymi czasy współczesne – rozszerzania problematyki filozofii człowieka i obejmowania nią niemal całej filozofii, która w gruncie rzeczy jest – mniej lub więcej – związana z człowiekiem. Można się zgodzić, że najściślej z filozofią człowieka jest związana teoria poznania, gdyż jest to przecież teoria **ludzkiego** poznania. Podobnie etyka – jest bowiem etyką **ludzką**. Inne dyscypliny są nieco luźniej związane z człowiekiem, np. filozofia bytu (ontologia) czy filozofia przyrody. Ale i one nie są obce człowiekowi: człowiek jest przecież bytem i żyje w przyrodzie.

7. „Być i mieć”

Filozofia, a szczególnie filozofia człowieka, to nie tylko zdobywanie określonej wiedzy na temat różnych problemów rozważanych w obrębie tej dyscypliny. Za wiedzą powinno iść życie. Filozofia bowiem wymaga od człowieka odpowiedniej postawy, zgodnej z przyjmowaną i wyznawaną filozofią, i odpowiedniego postępowania na co dzień. Wśród dyscyplin filozoficznych zasady i reguły postępowania ludzkiego podaje przede wszystkim etyka.

Główne postawy życiowe ludzi, wpływające z przyjmowanej „filozofii życia”, można sprowadzić do następujących trzech:

- 1) Postawa **Być**
- 2) Postawa **Mieć**
- 3) Postawa **Być i mieć**.

Pierwszą postawę cechuje prymat wartości duchowych, humanistycznych, ludzkich nad sprawami materialnymi, ziemskimi, doczesnymi; chodzi o to, by **być kimś** w dobrym, pozytywnym znaczeniu tego słowa.

Podjęcie drugie charakteryzuje prymat „posiadania”; ludziom zajmującym taką postawę chodzi przede wszystkim o to, by jak najwięcej mieć, i to często głównie w dziedzinie materialnej; dochodzi tu do głosu zbytnia troska o sprawy materialne i o gromadzenie dóbr.

W postawie trzeciej występują podstawowe cechy postawy pierwszej, ale także i drugiej, co zwykle prowadzi do należytego umiaru, do pewnej równowagi i do większej lub mniejszej harmonii w zaspokajaniu potrzeb ludzkich. Z punktu widzenia filozofii człowieka ta właśnie „trzecia droga” jest właściwa i godna polecenia.

Filozoficznie problem *Być i mieć* opracował przede wszystkim francuski filozof Gabriel Marcel (1889–1973) w książce *Être et avoir* [Być i mieć], wydanej w 1918 r.; polski przekład tej książki ukazał się w 1962 i 2001 r.

Psycholog Erich Fromm (1900–1980) wydał w 1976 r. książkę pt. *To Have or to Be?* [Mieć czy być?]. Polski przekład tej książki ukazał się w 1989 r., a trzecie jej wydanie – w 1999 r. w Poznaniu. Autor przedstawia w niej dwie przeciwstawne sobie orientacje życiowe: „posiadanie” i „bycie”. Opowiada się za drugą orientacją, gdyż tylko ona potrafi uchronić współczesną cywilizację od zagłady.

Także Karol Wojtyła – Jan Paweł II wielokrotnie podkreślał prymat bycia nad posiadaniem. W przemówieniu wygłoszonym w 1980 r. w Paryżu w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych do Spraw Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO) mówił m.in.:

„Człowiek, który w widzialnym świecie jest *jedynym* ontycznym *podmiotem kultury*, jest też *jedynym* właściwym jej *przedmiotem i celem*. Kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej «jest». Na tym także opiera się owo kapitalne rozróżnienie pomiędzy tym, czym człowiek jest, a tym co posiada, pomiędzy «być» a «posiadać». Kultura pozostaje zawsze w istotnym i koniecznym związku z tym, czym (raczej: kim) człowiek «jest», na-

tomiał związek jej z tym, co człowiek «ma» (posiada), jest nie tylko wtórny, ale i całkowicie względny. Wszystko, co człowiek «ma» (posiada), o tyle jest ważne dla kultury, o ile jest kulturo-twórcze, o ile człowiek poprzez to, co posiada, może równocześnie pełniej «być» jako człowiek, pełniej stawać się człowiekiem we wszystkich właściwych dla człowieczeństwa wymiarach swego bytowania”⁵.

⁵ *Przemówienie Papieża Jana Pawła II podczas wizyty w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych do Spraw Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO), Paryż, 2 czerwca 1980 r., Kraków 1980, Wydawnictwo Znak, s. 6-7 (nr 7).*

DZIEJE FILOZOFII CZŁOWIEKA

Wstęp

Człowiek zawsze interesował się sobą, swym życiem, jego sensem i przeznaczeniem, swym działaniem, swym miejscem w świecie i stosunkiem do innych ludzi. Zainteresowanie to w ciągu wieków przybierało różnorodne formy. Historia myśli ludzkiej dostarcza nam na to wiele dowodów.

Dziś po wielu wiekach wysiłku myśli ludzkiej, po tylu badaniach uczonych, myślicieli i filozofów, po tylu życiowych doświadczeniach jednostek, grup i społeczeństw stwierdzić trzeba, że dotychczasowe osiągnięcia nie są znowu tak wielkie, jak się nam może czasem wydaje. Coraz bardziej uświadamiamy sobie, że pozostaje i ciągle pozostanie wiele do zrobienia przy odkrywaniu istoty nieznanej, jaką był i jest człowiek. Pod niejednym względem jest on nadal tajemnicą.

Nie wolno więc „spocząć na laurach” i zadowolić się wiadomościami o człowieku, przekazanymi nam przez poprzednie pokolenia, nie można też poprzestać na tym, co na ten temat mówi nam współczesność. Przekazów innych ludzi nie wolno bezkrytycznie traktować jako gotowe recepty, nad którymi nie trzeba się zastanawiać, a wystarczy tylko przyjąć je i dostosować się do nich.

Na każdej jednostce ludzkiej spoczywa obowiązek przemyśleń, refleksji i poszukiwań dla niej samej, na jej własne konto, w jej imieniu, na jej użytek, w celu pełniejszego poznania prawdy o człowieku w jego konkretnych uwarunkowaniach.

Szukając odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek i co to jest filozofia człowieka, czyli antropologia filozoficzna, warto zapoznać się przynajmniej ogólnie z dziejami filozofii człowieka, czyli z tym, co na

temat człowieka sądzili filozofowie i myśliciele w przeszłości, gdyż historia może i powinna być nauczycielką życia (*Historia – magistra vitae*).

Starożytność

Starożytna myśl grecka w swym pierwszym stadium była zajęta przede wszystkim zagadnieniem świata, kosmosu, jego pochodzeniem i elementami, z których powstał. Człowiek stanowił część przyrody i jako taki był brany pod uwagę. Nie stanowił on osobnego przedmiotu zainteresowania myślicieli tego okresu⁶.

Zwrot ku człowiekowi zauważamy jednak już u Heraklita (przełom VI/V wieku przed Chr.), a zwłaszcza u sofistów, szczególnie u Protagorasa (V wiek przed Chr.). Na uwagę zasługuje jego zdanie z rozprawy *O prawdzie*, brzmiące bardzo antropologicznie: „Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy”. Należy je jednak rozumieć nie w sensie przypisywania człowiekowi szczególnej roli we wszechświecie, lecz raczej w sensie subiektywizmu i relatywizmu: wyniki poznania są uzależnione od konkretnego człowieka, który jest jego kryterium; są względne i posiadają znaczenie tylko dla tego człowieka.

Relatywizm sofistów usiłował przezwyciężyć Sokrates (469–399 przed Chr.), który zajmując się człowiekiem, starał się odnaleźć powszechne zasady poznania i działania oraz wskazywał na to, co mogło się przyczyniać do polepszenia jego postępowania (absolutny prymat cnoty).

Zdaniem Platona (427–347 przed Chr.) istotnym elementem człowieka jest dusza i jej przede wszystkim poświęcił on swe rozważania. W przeciwieństwie do dawniejszych poglądów uważał, że dusza jest

⁶ Pomijamy tu bogaty dorobek myśli starożytnego Wschodu (filozofia hinduska, chińska i japońska), której wpływ na kulturę europejską był niewielki. Zajmiemy się myślą europejską, zwaną „zachodnią”, która wywarła duży wpływ na naszą współczesną kulturę i cywilizację.

niematerialna, nieśmiertelna i że jest zasadą działania, zwłaszcza poznania. Ciało jest mniej doskonałe i wskutek tego utrudnia duszy spełnianie właściwych jej funkcji. Dlatego śmierć ciała stanowi wyzwolenie duszy.

Według Arystotelesa (384–322 przed Chr.), największego filozofa starożytności, dusza jest ściśle związana z ciałem, z którym tworzy jedną całość; dusza jest dynamiczną formą (energiją) ciała. Rozum stanowi naczelną władzę (uzdolnienie, potencjał) duszy. U Arystotelesa znajduje się też – co do treści – definicja człowieka jako „bytu żyjącego rozumnego” (ζῷον λογικόν – *zoon logikon* – *animal rationale*)⁷. Określenie to, przejęte w średniowieczu przez filozofię, stało się definicją klasyczną i przetrwało aż do XX wieku; także i współcześnie nierzadko się go używa.

Mówiąc o starożytności, należy jeszcze wymienić św. Augustyna (354–430), który w swych rozważaniach często zajmował postawę introspekcyjną, podkreślając rolę i wartość jednostki oraz jej osobistych przeżyć. Autorefleksja człowieka oraz jego miejsce w hierarchii bytów między aniołami i zwierzętami sprawiają, że jest on rozdarty między cielesnością a duchowością, między dobrem a złem. Aż do powstania tomizmu augustynizm był głównym nurtem filozofii chrześcijańskiej na Zachodzie.

⁷ U Arystotelesa są elementy tej definicji. W wersji przyjętej później: ζῷον λογικόν – *zoon logikon* – *animal rationale* po raz pierwszy podaje ją Chryzyp (III w. przed Chr.), przedstawiciel stoicyzmu, przy czym u niego występuje nadto określenie: θνητόν – *tneton* – śmiertelny. A więc człowiek to byt żyjący, rozumny, ale śmiertelny – w przeciwieństwie do bogów, których uważano za nieśmiertelnych (przymiotnik: *śmiertelny* z czasem w definicji pominięto). Łaciński przekład oryginału greckiego uległ modyfikacji: ζῷον λογικόν – oddano przez: *animal rationale*, tj. byt obdarzony duszą (*anima*-l) rozumną (*rationale*). Taki przekład jednak jest niezbyt trafny; odpowiedni byłby następujący: *vivens rationale*. Polski odpowiednik: „zwierzę rozumne” jest jeszcze mniej trafny; lepszy jest: byt żyjący rozumny.

Średniowiecze

W średniowieczu zajmowano się oczywiście człowiekiem, ale uwagę skupiano głównie na zagadnieniu Boga i porządku Bożego, człowieka natomiast traktowano często jako element tego porządku w świecie.

Na tym ogólnym tle zauważa się jednak zwrócenie uwagi na niektóre ważne dziedziny bytu i aktywności ludzkiej. Odnosi się to w pierwszym rzędzie do św. Tomasza z Akwinu (ok. 1225–1274), który wprawdzie oparł się na poglądach Arystotelesa, ale oryginalnie je rozwinął. W szczególności dusza ludzka jest według niego czymś więcej niż dla Arystotelesa. Człowiek jest istotą materialno–duchową, ale oba pierwiastki stanowią jedność. Dusza jest jedyną formą substancjalną człowieka i ona właśnie stanowi o jego miejscu w skali bytów i o jego działalności. Rozum jest główną władzą duszy, która posiada nadto inne zdolności (władze) specyficznie ludzkie.

Z późniejszego okresu należy wymienić Duns Szkota i Wilhelma Ockhama. Jan Duns Szkot (1266–1308) przyjmował m.in. wielość form substancjalnych w człowieku oraz tzw. *haecceitas* jako zasadę jednostkowania bytów. Wilhelm Ockham (ok. 1285–1349), angielski filozof i teolog, interesował się zwłaszcza filozofią poznania, filozofią Boga i filozofią polityczną. Znany jest głównie jako zwolennik nominalizmu i konceptualizmu⁸.

Czasy nowożytne

Francisco Suárez (1548–1617), hiszpański filozof i teolog, jezuita, należy już do epoki nowożytnej, ale łączy go wiele z okresem poprzednim. W filozofii zajmował się głównie metafizyką i filozofią prawa.

⁸ Nominalizm i konceptualizm to pogląd w kwestii pojęć powszechnych (*universalia*), który przyjmuje, że w umyśle poznającym istnieją ogólne (wspólne) nazwy (*nomen*) i pojęcia (*conceptus*), ale przeczy istnieniu ich odpowiedników w obiektywnej rzeczywistości (poza umysłem).

Zerwał z tradycją komentowania poszczególnych traktatów Arystotelesa i przedstawiał jego naukę w porządku logicznym. Włączył do niej wiele własnych poglądów. Stworzył osobny nurt filozofii chrześcijańskiej, zwany później suarezjanizmem.

Zwrot ku człowiekowi dokonał się w czasach nowożytnych, począwszy od okresu humanizmu i odrodzenia (od wieku XVI). Filozof i pastor protestancki Otto Casmann wydał w latach 1594–1596 w Hannau w Niemczech dzieło w dwu częściach pt. *Psychologia anthropologica* [Psychologia antropologiczna], w której wyklada „naukę o dwójnej naturze ludzkiej („doctrina geminae naturae humanae”), czyli naukę o duszy i ciele. W książce tej po raz pierwszy pojawia się przymiotnik *antropologiczna*, co wpłynęło na stosowanie terminu *antropologia* do odpowiedniej dziedziny psychologii i filozofii. Nowożytny zwrot ku człowiekowi polegał na podkreśleniu elementów jednostkowych, a gdy chodzi o dziedzinę filozofii – przede wszystkim na zwrocie do **podmiotu**, w przeciwieństwie do okresów poprzednich, które cechowało zainteresowanie **przedmiotem** poznania, oceny, działania itp. W tym wszystkim jednak stosunkowo niewiele uwagi poświęcano człowiekowi jako całości, czyli całemu i konkretnemu człowiekowi. Podkreślano znaczenie rozumu i jego autonomię, co doprowadziło później do przyjęcia „absolutnego rozumu” i do idealizmu⁹.

Takie podejście do człowieka reprezentują główni filozofowie tego okresu: Descartes i Locke. René Descartes (1596–1650) uważa człowieka za istotę złożoną wprawdzie z dwóch autonomicznych substancji, ale dusza jest w tym połączeniu czymś bardziej doskonałym niż ciało. John Locke (1632–1704) przez przesunięcie akcentu z zagadnień bytu na zagadnienie poznania wpłynął poniekąd na to, że filozofia zbliżyła się do człowieka, zajmując się zwłaszcza jego poznaniem.

⁹ Idealizm (od gr.-łac. *idea* – idea, myśl) – najogólniej: kierunek, który przeczy istnieniu bytu realnego; przeciwstawia się mu realizm.

Odbiciem ówczesnych poglądów na człowieka i na filozofię w ogóle jest podział filozofii, jakiego dokonał Christian Wolff (1679–1754). Nie ma w nim antropologii, lecz jedynie **psychologia**, która obok kosmologii i teologii naturalnej stanowi część tzw. metafizyki szczegółowej (*metaphysica specialis*). Podział ten utrzymywał się długo. Filozofia tomistyczna odeszła od niego dopiero w XX wieku.

Immanuel Kant (1724–1804) przyjął wprawdzie *antropologię* filozoficzną (przyrodniczą) i antropologię pragmatyczną, której przedmiotem jest człowiek jako istota twórcza. Ale w jego systemie wśród idei czystego rozumu pojawia się nie *człowiek*, lecz *dusza*, świat i Bóg. Warto dodać, że czynnik subiektywny jest cechą charakterystyczną całego systemu Kanta.

Także i później filozoficzna problematyka człowieka koncentruje się głównie na zagadnieniu duszy, czyli na psychologii. W miarę upływu czasu i rozwoju badań psychologia, zwłaszcza pod koniec XIX i na początku XX wieku, poszerza się o coraz to nowe zagadnienia i różnicuje się coraz bardziej, tak że staje się powoli nauką szczegółową o zabarwieniu przyrodniczym. Wówczas filozoficzną dziedzinę psychologii nazwano psychologią *racjonalną*, która miała za zadanie badać istotę człowieka, ze szczególnym uwzględnieniem pierwiastka duchowego.

Około połowy XX stulecia filozoficzna problematyka psychologii utraciła określenie „racjonalna” i coraz częściej nazywano ją *psychologią filozoficzną*. Niekiedy włączano ją do antropologii filozoficznej, czyli filozofii człowieka, w której obok zagadnień tradycyjnej psychologii racjonalnej (filozoficznej) omawiano wiele zagadnień związanych z człowiekiem jako całością.

Pełniejszy zwrot ku *człowiekowi* jako całości – z różnych punktów widzenia i prowadzący do różnych wniosków – dokonał się w II połowie XIX wieku. Zapoczątkował go myśliciel duński Søren Kierkegaard (1813–1855). Koniec wieku XIX i wiek XX cechuje szybki rozwój różnorodnych poglądów, kierunków i systemów antropologicznych, posługujących się zwłaszcza *metodą fenomenologiczną*, wypracowaną przez Edmunda Husserla. W tym ruchu filozofia życia oraz tendencje egzystencjalistyczne i personalistyczne osiągnęły największe znaczenie i wpływy.

Max Scheler (1874–1928) uchodzi za twórcę nowoczesnej antropologii filozoficznej jako samodzielnej dyscypliny, różniącej się zarówno od dawnej psychologii, jak i od współczesnej antropologii przyrodniczej. Swe poglądy antropologiczne przedstawił on przede wszystkim w dwóch pracach: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* [Stanowisko człowieka w kosmosie], 1928, oraz *Zur Idee des Menschen* [O idei człowieka], 1919. Odtąd zagadnienie człowieka staje się głównym przedmiotem zainteresowania i badań tak filozofii, jak i innych nauk związanych z człowiekiem. Żywiłowy rozwój badań prowadzi do powstania i wyodrębnienia się różnych ujęć antropologii. O ważniejszych z nich będzie mowa w dalszej części tej książki.

Podsumowując przegląd dziejów filozofii człowieka, odnotujmy przynajmniej ogólną – a przez to tylko przybliżoną – charakterystykę epok:

starożytność (do 476) – przeważa kosmocentryzm

średniowiecze (do 1453/1492) – przeważa teocentryzm

czasy nowożytne, a zwłaszcza współczesne – przeważa antropocentryzm.

Nie znaczy to oczywiście, że myśl starożytna zajmowała się wyłącznie kosmosem (z greckiego: κόσμος – *kosmos* = świat, wszechświat; *centrum* – środek, ośrodek). Znaczy to jedynie, że refleksja nad światem była wówczas tendencją *przeważającą*. Podobnie, gdy chodzi o teocentryzm (po grecku θεός – *theós* = Bóg) i antropocentryzm (άνθρωπος – *ánthropos* = człowiek) w pozostałych dwóch epokach.

Filozofia człowieka w głównych kierunkach filozofii współczesnej

Wstęp

Filozofia współczesna – o wiele bardziej niż dawniejsza – jest dziedziną niezwykle obszerną i złożoną. Cechuje ją nie tylko znaczna liczba kierunków, lecz także w obrębie niemal każdego z kierunków istnienie wielu odcieni i nurtów, wskutek czego niełatwo je usystematyzować¹⁰. Wszelkie próby tego rodzaju narażone będą z konieczności na pewne uproszczenia.

W naszych rozważaniach interesować nas będą przede wszystkim te kierunki filozofii współczesnej, które są szczególnie żywotne, które wywierają większy wpływ na społeczeństwo – zwłaszcza w Polsce – i które w znacznym stopniu kształtowały lub kształtują sposób myślenia i działania ludzi nam współczesnych. W obrębie zaś każdego kierunku zajmujemy się przede wszystkim jego filozofią człowieka.

Filozofia dąży do przedstawienia możliwie pełnego obrazu całej rzeczywistości, w której człowiek zajmuje szczególne, uprzywilejowane miejsce. Dlatego jest rzeczą naturalną, że różne kierunki filozoficzne wypracowują własną filozofię człowieka, opartą na swych podstawowych założeniach. Niektóre jednak kierunki – jak zobaczymy później – świadomie rezygnują z tworzenia obrazu całej rzeczywistości, ograniczając się tylko do niektórych jej dziedzin.

Do najbardziej wpływowych kierunków filozoficznych w Polsce – obok różnorodnych nurtów filozofii, którą zwykło się nazywać filozofią chrześcijańską (przede wszystkim zaś neotomizm) – należy zaliczyć: neopozytywizm, filozofię analityczną, fenomenologię, filozofię dialo-

¹⁰ Zob. na ten temat zwłaszcza: Stanisław Kowalczyk, *Człowiek w filozofii współczesnej*, Warszawa 1990, ss. 452.

gu i marksizm, którego filozofią jest materializm dialektyczny. Modny i wpływowy w Europie po II wojnie światowej egzystencjalizm także i u nas znalazł okresowo zwolenników w niektórych kręgach, zwłaszcza młodzieży.

Trzeba jeszcze raz podkreślić, że nie są to jedyne kierunki reprezentowane w Polsce. Jest ich znacznie więcej. Wymienione powyżej są chyba najbardziej wpływowe. Także ich zestawienia, ich kolejności nie należy wiązać ze skalą wpływów, jakie wywierają.

Z wymienionych wyżej kierunków filozofię człowieka wypracowały, przynajmniej w głównych zarysach, następujące cztery kierunki: filozofia chrześcijańska, fenomenologia, filozofia dialogu i marksizm.

Natomiast w neopozytywizmie i w filozofii analitycznej trudno mówić o filozofii człowieka – ze względu na ich specyficzne podejście do filozofii, choć u niektórych przedstawicieli tych kierunków zdarzają się wypowiedzi o charakterze antropologicznym. Ponieważ jednak oba te kierunki wywierają współcześnie znaczny wpływ, poświęcimy im trochę uwagi, zanim przejdziemy do omawiania pozostałych kierunków.

Neopozytywizm

Neopozytywizm, nawiązujący do XIX-wiecznego pozytywizmu Augusta Comte’a, był jednym z bardziej wpływowych kierunków XX wieku. Rozwinął się w okresie międzywojennym z seminarium naukowego, jakie na Uniwersytecie Wiedeńskim prowadził Moritz Schlick (1882–1936). Uczestniczyli w nim myśliciele i naukowcy, którzy utworzyli tzw. Koło Wiedeńskie (*Wiener Kreis*). Ruch wkrótce objął swym wpływem znaczną część Europy, a także Ameryki Północnej. Głównymi przedstawicielami neopozytywizmu obok Schlicka byli: Rudolf Carnap, Otto Neurath, Hans Reichenbach i Ludwig Wittgenstein. Ich poglądy znalazły podatny grunt szczególnie w Anglii, gdzie po II wojnie światowej powstała grupa uprawiająca tzw. filozofię analityczną; należał do nich także Wittgenstein († 1951).

Neopozytywiści wychodzili z założenia, że tylko z doświadczenia można czerpać prawdziwą i pewną wiedzę o świecie i że nauka winna

się zajmować wyłącznie konkretnymi faktami. Fizykę uważali za najdoskonalszą gałąź wiedzy i do niej usiłowali sprowadzać inne nauki. Ich zdaniem sensowne i zrozumiałe jest tylko to, co można zweryfikować, czyli to, co można sprawdzić (powtórzyć) przy pomocy doświadczenia zmysłowego. Wszelkie twierdzenia ogólne, dotyczące *wszystkich* bytów, są więc pozbawione sensu, bo nie można ich sprawdzić doświadczalnie. Podobne zasady stosowali oni w dziedzinie moralnej. Wartości i oceny wyrażają – ich zdaniem – wyłącznie nastawienie i odczucie konkretnej osoby, która je głosi.

Takie podejście do rzeczywistości wyklucza z góry filozofię człowieka. Filozofia bowiem sprowadza się tutaj właściwie do logicznej analizy języka nauki. Większość neopozytywistów „na co dzień” wyznawała materialistyczny pogląd na człowieka, sprzyjając kierunkowi psychologii zwanemu behawioryzmem¹¹.

Filozofii neopozytywistycznej bliskie są poglądy polskiej szkoły logicznej, tzw. *szkoły lwowsko-warszawskiej*. Jej założycielem był Kazimierz Twardowski (1866–1938), a głównymi przedstawicielami Jan Łukasiewicz, Alfred Tarski i Stanisław Leśniewski. Wpływ tej szkoły za pośrednictwem uczniów (Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Kotarbiński, Maria Ossowska) był znaczny w okresie międzywojennym i po II wojnie światowej. Uczniowie i zwolennicy ośrodka lwowsko-warszawskiego objęli bowiem wiele katedr uniwersyteckich i w pierwszych latach po wojnie głównie ta filozofia była wykładana na uniwersytetach państwowych i szerzyła się w środowiskach uniwersyteckich. Z biegiem lat jej wpływ malał wskutek stopniowego zajmowania katedr uniwersyteckich przez przedstawicieli marksizmu. Dzięki jednak kolejnym pokoleniom dobrze wykształconych logików polska szkoła logiczna była i jest jednak nadal znana w świecie, a wpływ różnych nurtów tej szkoły jest u nas znaczny.

¹¹ Behawioryzm (z ang. *behaviour* – zachowanie się) – kierunek w psychologii, który badając psychikę, zajmuje się wyłącznie dostrzegalnym zachowaniem się ludzi i zwierząt.

Filozofia analityczna

Filozofia analityczna to nurt w filozofii XX wieku, który w Wielkiej Brytanii zapoczątkowali zwłaszcza George E. Moore i Bertrand Russell, a kontynuowali później Gilbert Ryle, John L. Austin, Peter F. Strawson i inni; tu także należał późny Wittgenstein († 1951). Od połowy XX wieku nurt ten rozwijał się też w USA, gdzie do jej przedstawicieli należeli w szczególności Willard V. O. Quine i Nelson Goodman. Jej zwolennicy działają także w innych krajach. Do filozofów analitycznych w sensie szerszym z Polaków można zaliczyć m.in. Kazimierza Ajdukiewicza i Alfreda Tarskiego.

Według Józefa M. Bocheńskiego, który był zwolennikiem tej filozofii, filozofię analityczną charakteryzują 4 cechy:

- 1) Analiza, a więc niezajmowanie się syntezą, odrzucenie syntezy, założona niechęć do uogólnień, systemów itp.
- 2) Język (mowa); analitycy zajmują się analizą języka, czyli mowy, i przez słowa chcą dochodzić do pojęć.
- 3) Logika, co oznacza stosowanie metod racjonalnych.
- 4) Przedmiot, czyli oparcie się na konkrecie i odrzucenie różnego rodzaju subiektywizmów.

„Są cztery rzeczy, które, moim skromnym zdaniem, analitycy zawsze odrzucają: odrzucają wielkie syntezy, odrzucają pojęcia same w sobie, odrzucają irracjonalizm, odrzucają subiektywizm”¹². Filozofia analityczna jest bliska filozofii neopozytywistycznej. Niektórzy autorzy bywają nawet zaliczani do obu kierunków.

Z powyższych stwierdzeń wynika, że filozofia analityczna z założenia nie zmierza do tworzenia jakiejś całościowej wizji człowieka. Niektórzy jednak jej przedstawiciele interesują się wybranymi zagadnieniami

¹² Józef M. Bocheński, *Filozofia analityczna*, w: *Sens życia i inne eseje*, Kraków 1993, s. 141.

z zakresu filozofii człowieka, np. zagadnieniem śmierci, sensu życia, nieśmiertelności, a nawet problemem struktury bytowej człowieka¹³.

Fenomenologia

Fenomenologia jest jednym z głównych kierunków filozofii współczesnej, posiadającym kilka nurtów. Wyróżnia się przede wszystkim swoistym podejściem do problemu poznania oraz metodą uprawiania filozofii. Twórcą szkoły fenomenologicznej był filozof niemiecki Edmund Husserl (1859–1938). Obok niego za głównego przedstawiciela fenomenologii uważa się Maxa Schelera (1874–1928). Podczas gdy Husserl zajmował się przede wszystkim zagadnieniem prawdy, to Scheler interesowało zwłaszcza zagadnienie wartości.

Termin „fenomenologia” wywodzi się z języka greckiego: φαίνόμενον – *faínomēnon* = to, co się jawi, zjawisko; λόγος – *logos* = słowo, nauka. Etymologicznie więc fenomenologia to nauka o fenomenach, czyli o zjawiskach. W tym znaczeniu termin ten istniał już dawniej, np. u kantystów (tzw. fenomenalizm). U Husserla i w szkole fenomenologicznej terminy *fenomenologia* i *fenomen* mają całkiem inne znaczenie niż w fenomenalizmie. Fenomen jest tym, co jest dane bezpośrednio i naocznie, a fenomenologia to główna nauka filozoficzna, dostarczająca podstaw dla wszelkiej wiedzy.

W celu uzyskania oczywistych danych o świecie, jako bezspornej podstawy wszelkiej nauki, Husserl i jego szkoła wypracowali tzw. *metodę fenomenologiczną*, która może występować w kilku postaciach:

- 1) Ogląd i opis tego, co w doświadczeniu (poznawczym) jest dane i jak to jest dane, w celu uchwycenia i ujawnienia tego, co pierwotne (a co wtórne).
- 2) Przy pomocy tzw. *redukcji ejdetycznej* bada się istotę danego przedmiotu i dochodzi się do jej *oglądu ejdetycznego* (εἶδος – *eidos* = istota).

¹³ Zob. na ten temat: Ireneusz Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, Lublin 1999.

3) *Redukcja transcendentalna (fenomenologiczna)* polega na wyłączeniu (braniu w nawias) wszystkiego, co w przebiegu poznania nie jest pewne, w celu dotarcia do niepowątpiewalnej sfery poznawczej, jaką jest tzw. świadomość czysta i czyste „ja”.

Fenomenologia, zwłaszcza jako metoda, ma duże zasługi w filozofii w ogóle. Stosuje szczegółowe, subtelne analizy, unika jednak tworzenia obrazu całej rzeczywistości, w tym także systematycznej antropologii. Zawiera jednak wiele elementów filozofii człowieka, które składają się na pewien zarys obrazu człowieka. Metoda fenomenologiczna jest bardzo odpowiednia dla refleksji antropologicznej. Dowiódł tego sam Scheler, uważany za twórcę współczesnej antropologii. Metodę fenomenologiczną stosują zresztą z powodzeniem w coraz to większym zakresie inne nurty filozoficzne, m.in. niektórzy przedstawiciele filozofii chrześcijańskiej.

Częstym przedmiotem analiz fenomenologicznych są zwłaszcza tak ważne dla filozofii człowieka zagadnienia, jak: wartość, istnienie w świecie, otwarcie na świat, świadomość, wolność i inne.

Głównym przedstawicielem fenomenologii w Polsce był Roman Ingarden (1893–1970), który zyskał sławę światową. Swoje poglądy przedstawił zwłaszcza w dziele *Spór o istnienie świata* (t. 1-2, Kraków 1947 i 1948). Analiza form przedmiotów realnie istniejących doprowadziła go do odrzucenia wszystkich rodzajów idealizmu (w przeciwieństwie do Husserla), a także do uznania pierwotności bytowej świata. Świat jest bytem czasowym, który do swego wyjaśnienia wymaga przyjęcia aktu stworzenia.

Antropologiczne poglądy Ingardena zebrane są przede wszystkim w jego *Książeczce o człowieku* (Kraków 1972). Człowiek, według Ingardena, jest bytem realnie istniejącym w czasie, jest całością psychofizyczną (dusza, ciało), osobą, podmiotem. Jest „ja” osobowym strumienia świadomości, które to „ja” charakteryzują: ciągłość i jedność. Osoba posiada wolność, która rozwija się poprzez wartości, mające obiektywny charakter. Z osobowego charakteru człowieka i jego wolności wypływa jego odpowiedzialność.

Ingarden skupił wokół siebie zespół ludzi, którzy dzielili jego poglądy i posługując się metodą fenomenologiczną, prowadzą badania w różnych dziedzinach filozoficznych. Praca kard. Karola Wojtyły pt. *Osoba i czyn* (Kraków 1969, wyd. II: 1985; kilka późniejszych wydań i przekłady na języki obce) może być przykładem stosowania metody fenomenologicznej do filozofii o inspiracji tomistycznej. Józef Tischner (1931–2000) i Władysław Stróżewski (*1933) również bywają zaliczani do fenomenologów.

Potrzeba gruntownego przygotowania filozoficznego do uprawiania fenomenologii, a w szczególności trudność prowadzenia szczegółowych analiz sprawiają, że kierunek ten rzadziej pociąga szersze kręgi zwolenników, choć elementy metody fenomenologicznej są obecne w różnych kierunkach i nurtach.

Egzystencjalizm

Po II wojnie światowej na Zachodzie znaczną popularnością cieszył się egzystencjalizm (od łac. *existentia* – istnienie), prąd umysłowy i styl filozofii, wpływający także na literaturę, który koncentrował się na sytuacji konkretnego człowieka. Głównymi jego przedstawicielami byli w Niemczech Martin Heidegger (1889–1976), który uchodzi też za zwolennika egzystencjalistycznego nurtu fenomenologii, oraz Karl Jaspers (1883–1969), a we Francji Jean–Paul Sartre (1905–1980) i Gabriel Marcel (1889–1973).

Egzystencjalizm znalazł w Polsce zwolenników w niektórych kręgach, zwłaszcza młodzieży. Po 1956 roku stał się nawet swoistą modą. Wywierał wpływ szczególnie na pewną część młodzieży w okresie kryzysu autorytetów. Ale wpływ ten był dość powierzchowny i niezbyt trwały. Pewna jednak – pośrednia jego forma istniała nadal. Mianowicie pod wpływem egzystencjalizmu problematyką człowieka obszerniej zajął się zarówno marksizm, jak i filozofia chrześcijańska. Przedstawiano pewne poglądy egzystencjalizmu i polemizowano z nimi. Dyskutowano w prasie, radiu i w odczytach. Wystawiano sztuki teatralne i wyda-

wano powieści autorów związanych z egzystencjalizmem (Sartre, Camus). Zapoznawała się z nimi szersza publiczność. A ponieważ niektóre poglądy egzystencjalistyczne są dość pociągające dla człowieka pozbawionego bezpieczeństwa, pełnego lęku, zagonionego i zmęczonego, dlatego nic dziwnego, że ten wpływ dawał się zauważyć, przynajmniej w postaci pewnej zadumy nad ludzkim losem, niepokoju, niepewności, a nawet pesymizmu.

Filozofia dialogu

W drugiej połowie XX wieku znaczny rozgłos zyskała filozofia dialogu. Głównymi jej przedstawicielami byli: Martin Buber (1878–1965), Franz Rosenzweig (1886–1927), Gabriel Marcel (1889–1973) i Emmanuel Lévinas (1906–1995).

Zwolennicy tego nurtu wychodzą od stwierdzenia, że człowiek jest – różnie rozumianą i interpretowaną – istotą zwróconą ku drugiemu, ku innemu, a więc jest istotą dialogiczną. Ten zwłaszcza wątek rozwijają i pogłębiają. Elementy wspólne większości myślicieli tego nurtu można sprowadzić do następujących twierdzeń.

Doświadczenie innego (tj. drugiego człowieka i innych ludzi) jest czymś istotnie różnym i wyższym od *doświadczenia rzeczy*. Doświadczenie *innego* jest pierwotne w porównaniu z doświadczeniem rzeczy i to pierwsze stanowi podstawę drugiego.

Na *doświadczenie innego* składają się wszelkiego rodzaju kontakty, jakie jeden człowiek nawiązuje z innym człowiekiem lub z innymi ludźmi, w szczególności spotkanie, relacja Ja–Ty, mowa (zwłaszcza dialog), gesty, zwracanie się do kogoś własnym jego imieniem, zadawanie mu pytań i otrzymywanie odpowiedzi (słuchanie), moment jedności Ja i Ty (przy zasadniczej jednak odmienności *innego*), „Absolut innego” (Lévinas), twarz innego (według Lévinasa osoba objawia się przez ludzką twarz) i w ogóle „przeżywanie” innego człowieka. Podstawowym fenomenem w dziedzinie doświadczenia *innego* jest miłość.

Doświadczenie Ty (innego) jest źródłem identyfikacji i ubogacenia dla Ja (poprzez spotkanie innego staję się sobą) i na odwrót, jest źródłem wzajemnej przemiany. Objawia ono otwarcie człowieka na transcendencję.

Zwolennicy tej filozofii podkreślają, że *doświadczenie innego* jest czymś więcej niż *poznanie* drugiego człowieka; poznanie jest pochodną doświadczenia i jedną z jego form. Stąd ich zdaniem rodzi się nowe podejście do filozofii, nowa jej koncepcja: filozofia nie może być tylko *poznaniem* rzeczywistości, powinna stać się *doświadczeniem*¹⁴.

W Polsce filozofię dialogu uprawiał Józef Tischner, a filozofię dialogu i spotkania rozwija m.in. Antoni Jarnuszkiewicz SJ.

Marksizm

Mimo iż system komunistyczny upadł w Europie – w tym także w Polsce – zwolenników jego filozofii, czyli filozofii marksistowskiej, jest jeszcze sporo, dlatego warto przypomnieć podstawowe jej twierdzenia.

Główne tezy marksistowskiej filozofii człowieka sformułowali Karl Marx (1818–1883), Friedrich Engels (1820–1895) i Władimir I. Lenin (1870–1924).

Filozofia człowieka ze swej natury opiera się na niektórych twierdzeniach z teorii bytu. Najważniejsze z nich to podstawowa teza materialistyczna, utrzymująca, że cała rzeczywistość istnieje realnie, czyli niezależnie od poznania, i że jest *materialna* lub pochodzi od materii.

Człowiek jest więc istotą wyłącznie materialną, obdarzoną świadomością, która jednak powstała z materii. Świadomość jest funkcją wysoko zorganizowanej materii (jej podłożem jest mózg i system nerwowy) oraz wytworem życia społecznego. Człowiek powstał w odległej przeszłości na drodze ewolucji gatunków niższych. Od pozostałych tworów przyrody różni się jakościowo. Posiada świadomość swego istnienia i działania, dzięki której poprzez celową pracę może panować

¹⁴ Zob. także rozdział 13 tej książki pt.: *Człowiek istotą dialogiczną*.

nad przyrodą i przekształcać warunki, w których żyje, oraz siebie samego. Jest jednak społecznie uwarunkowany: współżycie i współpraca z innymi ludźmi jest mu konieczna do życia i rozwoju. Ludzka osobowość jest funkcją stosunków społecznych.

Istnienie konkretnej jednostki ludzkiej kończy się wraz z jej śmiercią. Skoro wszystko jest materią, nie może być mowy o życiu pozagrobowym. Nie istnieje też żaden ostateczny cel człowieka w życiu pozaziemskim. Jego cel mieści się w wymiarach ziemskich.

Człowiek poznaje rzeczywistość istniejącą poza nim i niezależnie od niego. Poznanie polega na odbiciu, na kopiowaniu obiektywnej rzeczywistości przy pomocy zmysłów i przetwarzaniu zebranych danych z pomocą rozumu. Celem człowieka jest poznanie, zmiana i udoskonalanie środowiska (świata) przez praktykę życiową.

Zagadnienie wolności woli marksizm stawia na szerszym tle. Człowiek poznaje prawa przyrodnicze i społeczne oraz działa zgodnie z nimi. „Wolność rozumiana jest wówczas jako uświadomiona konieczność [...] Poznane prawa przyrodnicze i społeczne pozwalają działać w sposób zamierzony i uzyskiwać oczekiwane efekty, a więc warunkują wolność”¹⁵.

Zagadnienie praw człowieka łączy się w marksizmie ze sprawą stosunku jednostki do społeczeństwa. Marksizm wyznaje prymat interesów społecznych nad jednostkowymi. Gdy więc zachodzi kolizja między prawami społeczności i prawami jednostki, wówczas przeważają prawa społeczności.

Filozofia chrześcijańska

Pojęcie *filozofii chrześcijańskiej* było w ciągu dziejów wielokrotnie przedmiotem ożywionych dyskusji, a nawet sporów. Zastanawiano się, czy i w jakim sensie możliwa jest filozofia chrześcijańska. Jeśli bowiem

¹⁵ *Słownik filozofii marksistowskiej*, praca zbiorowa, Warszawa 1982, s. 380 (M. Michalik).

filozofia opiera się wyłącznie na przemyśleniach i wnioskach rozumu ludzkiego, to nie ma powodu nazywać ją *chrześcijańską*. Jeśli natomiast swe twierdzenia czerpie z religii chrześcijańskiej i opiera się na autorytecie religijnym, wówczas traci swą autonomię i przestaje być filozofią.

Nie wchodząc w szczegóły dawnych i współczesnych sporów na ten temat, trzeba zauważyć, że różne nurty *filozofii chrześcijańskiej* powstawały w określonych okolicznościach historycznych i były w różnej mierze związane z religią chrześcijańską, wiarą i teologią, które w jakiś sposób wpływały na chrześcijanina podejmującego refleksję filozoficzną w kontekście swej wiary. Wpływ ten niejednokrotnie był znaczny. Należy go jednak oceniać przy uwzględnieniu ówczesnych warunków społeczeństwa, które od średniowiecza przez długie wieki było niemal w całości chrześcijańskie. Te uwarunkowania trzeba mieć na uwadze i nie osądzać tamtych wydarzeń ze współczesnego punktu widzenia.

Chrześcijaństwo powstało i początkowo rozwijało się w środowiskach obcych i niechętnych nowej religii, a nawet prześladowających chrześcijan. Nie było filozofią ani ideologią, lecz głównie nauką moralną. Dlatego przez dość długi czas byli oni nieufni wobec takiego społeczeństwa i panujących w nim prądów filozoficznych. Ale z czasem bardziej wykształceni spośród nich uświadomili sobie, że bez uwzględnienia ówczesnych realiów niezwykle trudno będzie nawiązać kontakt ze światem pogańskim i trafiać do jego mentalności, m.in. w celu przyciągnięcia ludzi do swej wiary. Chodziło zwłaszcza o posługiwanie się językiem ludzi współczesnych, w tym także językiem filozoficznym.

Klemens Aleksandryjski (od Aleksandrii w Egipcie, gdzie działał; ok. 150–215), teolog urodzony prawdopodobnie w Atenach i piszący po grecku, był jednym z pierwszych, którzy wyraźnie podkreślali potrzebę filozofii dla chrześcijaństwa. Wielu późniejszych Ojców Kościoła Wschodniego (greckiego) odnosiło się przychylnie do filozofii, zwłaszcza do wybranych wątków niektórych systemów. Z filozofii platońskiej, znanej im najczęściej w jej wersji neoplatońskiej, odpowiadał im np. świat idealny i przekonanie o jego wyższości nad światem materialnym, z arystotelizmu – Bóg jako pierwsza przyczyna świata i jego cel, ze sto-

icyzmu – niektóre wymagania etyczne stawiane człowiekowi. Podejście chrześcijańskich myślicieli zachodnich (łacińskich) było bardziej powściągliwe i ono właśnie wpływało na myśl chrześcijańską początków średniowiecza.

Św. Augustyn wiele uwagi poświęcał stosunkowi wiary i rozumu. Te dziedziny powinny się wzajemnie wspierać. Jego zasada *Intellige ut credas* [rozumiej, abyś wierzył] podkreśla, że poznanie rozumowe jest niezbędne do przyjęcia wiary i nadania jej należytego kształtu. Natomiast druga jego zasada *Crede ut intelligas* [wierź, abyś rozumiał] zwraca uwagę na to, że dzięki wierze możliwe jest właściwe rozumienie rzeczywistości. Potwierdza to jeszcze inna jego formuła: *Intellectum valde ama* [intelekt bardzo kochaj]. Ale jego formułę *Crede ut intelligas* później interpretowano często w tym znaczeniu, że wiara jest ważniejsza niż rozum.

Dowodem zmian i rozszerzania horyzontów, jakie stopniowo następowały w tej dziedzinie, jest formuła św. Anzelma: *Fides quaerens intellectum* [wiara poszukująca zrozumienia]. Znaczenie filozofii dla wiary niezwykle mocno podkreślał zwłaszcza św. Tomasz z Akwinu, który w swych pismach teologicznych systematycznie korzystał z filozofii. Później potrzeba współdziałania wiary i rozumu stawała się coraz bardziej oczywista. A wyrazem takiej postawy w naszych czasach jest encyklika Papieża Jana Pawła II *Fides et ratio*.

Zarówno dawniej, jak i obecnie należy uwzględniać rodzaj wpływu religii i teologii na filozofię. Gdyby racją przyjęcia w filozofii jakiegoś twierdzenia był autorytet religijny (Objawienie, wiara, teologia), wówczas nie mogłoby być mowy o filozofii. Podstawową bowiem cechą filozofii jest oparcie się na poznaniu i argumentacji rozumowej. Jeśli natomiast religia (teologia) podsuwa filozofowi pewne problemy do rozważenia i ten bada je i roztrząsa – podobnie jak inne zagadnienia – przy pomocy metod i narzędzi właściwych filozofii, wtedy filozofia taka jest prawdziwą, autonomiczną filozofią. O autentyczności filozofii decydu-

je bowiem nie to, skąd czerpie ona inspiracje i sugestie do swych zagadnień i problemów, lecz to, na czym się opiera przy ich rozwiązywaniu. Jeśli posługuje się argumentacją filozoficzną, tj. opartą na poznaniu i racjach rozumowych, wówczas będzie prawdziwą filozofią, niezależnie od wpływu zwanego czasem wpływem *psychologicznym*, jaki otrzymywała i może otrzymywać ze strony teologii lub innych nurtów myśli ludzkiej. Wpływ psychologiczny polega więc na przedstawianiu filozofii pewnych zagadnień, powstających na terenie pozafilozoficznym, w celu zbadania ich i przemyślenia przy pomocy metod i sposobów właściwych filozofii¹⁶.

Filozofię chrześcijańską i wypływającą z niej filozofię człowieka w takim właśnie znaczeniu mamy tutaj na myśli i nią przede wszystkim zajmujemy się w dalszym ciągu rozważań.

Przyznać jednak trzeba, że wyrażenie *filozofia chrześcijańska* zawiera w sobie pewien element dwuznaczności, gdyż może prowadzić do mniemania, iż filozofia w swym dowodzeniu była lub jest zależna od religii chrześcijańskiej. Dlatego niektórzy autorzy są zdania, że nie ma „filozofii chrześcijańskiej”, istnieje natomiast filozofia uprawiana przez chrześcijan, a więc przez *filozofów chrześcijańskich*.

Pojęcie *filozofia chrześcijańska* ma bogatą treść. Odnosi się bowiem do różnych nurtów, jakie powstawały w ciągu dziejów chrześcijaństwa i jakie powstają także współcześnie. Różne kierunki, nurty i systemy filozofii *chrześcijańskiej* łączy jednak to, że:

- 1) Są prawdziwą, autentyczną filozofią, a więc próbą rozumowego wyjaśnienia całej rzeczywistości (człowieka, świata, Boga) w świetle jej fundamentalnych uwarunkowań.
- 2) Ich twierdzenia są zgodne, a przynajmniej nie są sprzeczne z Objawieniem chrześcijańskim.

¹⁶ Jan Paweł II tak określa filozofię chrześcijańską: „Mówiąc o filozofii chrześcijańskiej, mamy na myśli wszystkie ważne kierunki myśli filozoficznej, które nie powstałyby bez bezpośredniego lub pośredniego wkładu wiary chrześcijańskiej”, *Fides et ratio*, 1998, nr 76.

- 3) Inspiracja chrześcijańska staje się okazją do ubogacenia i pogłębienia problematyki rozważanej przez filozofa, a nawet wpływa na to, otwierając przed nim niekiedy nowe horyzonty. Dotyczy to m.in.:
- a) zagadnienia stosunku osoby i natury oraz problemu relacji w związku z nauką o Trójcy Świętej: jeden Bóg, ale w trzech osobach; Bóg Stwórca jako byt osobowy i wolny;
 - b) podobnie przy zagadnieniu substancji i przypadłości w nawiązaniu do Eucharystii: według nauki katolickiej podczas przeistoczenia substancja (istota) chleba i wina zmienia się w Ciało i Krew Chrystusa, ale przypadłości, tj. postaci chleba i wina pozostają;
 - c) przekaz wiary na temat Boga i stworzenia przyczynił się do dokładniejszego, precyzyjnego poznania i rozgraniczenia pojęć istoty i istnienia: Bóg to istnienie samoistne (*esse subsistens*), podczas gdy inne byty uczestniczą w istnieniu (*entia per participationem*);
 - d) etyka katolicka jest pomocna w pogłębieniu zagadnień aksjologii filozoficznej;
 - e) działalność ludzka otrzymuje ze strony wiary nie tylko nowe wskazówki, lecz także dodatkową, religijną motywację.

Zdaniem Edyty Stein filozofia chrześcijańska stanowi „idealne zebranie w jedno całości prawd dostępnych rozumowi i prawd objawionych przez Boga”¹⁷.

Teologię nazywano czasem „normą negatywną” dla filozofii (*norma negativa*). Norma ta nie wskazywała pozytywnie, jakie powinno być rozwiązanie określonej kwestii, lecz zalecała powstrzymanie się przed wyciąganiem wniosków sprzeczających się prawdom wiary; nie podawała więc, co i jak należy twierdzić na dany temat, lecz jakie twierdzenie w tej kwestii jest nie do przyjęcia.

Jeżeli więc filozof chrześcijański w swej refleksji doszedłby do jakiegoś wniosku, który by się sprzeciwiał prawdzie wiary, powinien ponownie przemyśleć dane zagadnienie, mając na uwadze to, że nie ma

¹⁷ Edyta Stein, *Byt skończony a Byt wieczny*, Kraków 1995, s. 58.

rzeczywistej niezgodności między rozumem i wiarą. Prawda prawdziwie nie może się sprzeciwiać: prawda rozumowa nie może przeczyć prawdzie objawionej, bo obie mają wspólne źródło – Boga¹⁸.

Kierunkami filozofii chrześcijańskiej są w szczególności:

augustynizm;

tomizm i wyrosły z niego w XIX wieku **neotomizm;**

szkotyzm;

suarezjanizm;

Do filozofii chrześcijańskiej zalicza się również nowsze i współczesne orientacje filozoficzne: **egzystencjalizm chrześcijański** (Gabriel Marcel i Karl Jaspers), **personalizm** zyskujący coraz więcej zwolenników w różnych kierunkach i nurtach, także nie–chrześcijańskich, **ewolucjonizm chrześcijański**, jaki głosił m.in. Pierre Teilhard de Chardin SJ (†1955), **fenomenologię „chrześcijańską”** (Karol Wojtyła, Józef Tischner) i inne.

Augustynizm to nawiązujący do neoplatonizmu kierunek filozoficzno–teologiczny, którego twórcą był św. Augustyn, bp Hippony w północnej Afryce (354–430), autor dzieł: *Confessiones* [Wyznania] i *De civitate Dei* [O państwie Bożym]. Na Zachodzie augustynizm był głównym nurtem filozofii chrześcijańskiej aż do tomizmu. Później nawiązywali do niego Luter i Kalwin, Descartes, Pascal, Leibniz, Bergson i Sche-

¹⁸ „Badanie metodyczne we wszystkich dziedzinach, jeżeli przebiega w sposób prawdziwie naukowy i zgodnie z normami moralnymi, w rzeczywistości nigdy nie będzie się sprzeciwiać wierze, gdyż sprawy świeckie i sprawy wiary wywodzą swój początek od tego samego Boga. Owszem, kto z pokorą i wytrwałością usiłuje rozwikłać tajniki rzeczywistości, choć nieświadom tego, jest niejako prowadzony ręką Boga, który utrzymując wszystkie rzeczy, sprawia, że są tym, czym są” (II Sobór Watykański, konstytucja *Gaudium et spes*, nr 36).

ler. Również w egzystencjalizmie chrześcijańskim są zauważalne wątki augustyńskie.

Ważniejsze poglądy augustynizmu:

- 1) przewaga porządku nadarzyrodzonego nad doczesnym, w szczególności: Boga nad stworzeniem, łaski nad naturą, duszy nad ciałem, woli nad rozumem;
- 2) doświadczenie wewnętrzne (autorefleksja, introspekcja) jest źródłem poznania i pewności;
- 3) iluminacja, czyli oświecenie udzielane człowiekowi przez Boga, jest najdoskonalszym sposobem poznania Boga i świata;
- 4) poznanie umysłowe ma charakter intuicyjny (bez rozumowania);
- 5) Bóg tchnął w materię tzw. racje zarodkowe (*rationes seminales*), które ją kształtują;
- 6) zdolność refleksji człowieka oraz umiejscowienie go między bytami wyższymi od niego (aniołowie) i niższymi (zwierzęta) sprawiają, że czuje się on rozdarty między cielesnością a duchowością, między dobrem a złem; dzieje świata zaś to historia walki dobra ze złem.

Mówiąc o filozofii chrześcijańskiej, ma się często na myśli **tradycję arystotelesowsko–tomistyczną**. U jej źródeł znajduje się osoba św. Tomasza z Akwinu (†1274). On to opierając się na dziedzictwie filozoficznym Arystotelesa (IV w. przed Chr.) stworzył oryginalny system filozoficzny i teologiczny, zwany później tomizmem (neotomizmem), który w ciągu wieków był dla wielu myślicieli punktem wyjścia do ich własnych przemyśleń, otrzymywał i otrzymuje nowe interpretacje oraz podlegał i podlega różnorodnym modyfikacjom.

W dowodzeniu filozoficznym Tomasz nie opiera się na autorytecie religijnym, choć oczywiście – co naturalne – ulegał wspomnianemu poprzednio psychologicznemu wpływowi chrześcijaństwa. Jego system filozoficzny przeszedł próbę czasu, przeżywając w ciągu ponad siedmiu wieków swej historii okresy wzmożonego zainteresowania. Warto tu wspomnieć choćby o odrodzeniu tomizmu, jakie się dokonało w XIX w., a które poparł papież Leon XIII (encyklika *Aeterni Patris*, 1879). Znaczne zasługi miał też kardynał D. Mercier, założyciel *Wyzszego Insty-*

tutu *Filozoficznego* na Katolickim Uniwersytecie w Lowanium (Louvain / Leuven) w Belgii. Przedłużeniem i pogłębieniem tamtego odrodzenia tomizmu, który odąd często nazywa się *neotomizmem*, jest współczesne zainteresowanie tą właśnie filozofią.

I dziś bowiem kierunek ten, dzięki trosce o przekazanie pełnego obrazu całej rzeczywistości i wysiłkowi poszukiwania odpowiedzi na zasadnicze pytania nurtujące człowieka, dzięki swemu realizmowi i oparciu się na zdrowym rozsądku zdobywa sobie wielu zwolenników nie tylko pośród duchownych, ale także wśród osób świeckich. Do tych ostatnich należeli między innymi dwaj wybitni znawcy i badacze tomizmu: Étienne Gilson (1884–1978) i Jacques Maritain (1882–1973).

Twórcą **szkotyizmu** był Jan Duns Szkot (1266–1308), szkocki filozof i teolog, franciszkanin ogłoszony błogosławionym przez Papieża Jana Pawła II w 1993 r. Zajmował się głównie metafizyką, filozofią Boga i prawem naturalnym. Przyjmował m.in. jednoznaczność pojęć metafizycznych i wielość form substancjalnych w człowieku, a tak zwaną *haecceitas* uważał za zasadę jednostkowania bytów. Do XVIII wieku szkotyizm był obok tomizmu i suarezjanizmu głównym nurtem filozofii chrześcijańskiej, przyjmowanym także na wielu uniwersytetach. W zakonach franciszkańskich był nurtem dominującym aż do czasów współczesnych.

Francisco Suárez (1548–1617), hiszpański filozof i teolog, jezuita, autor dzieła *Disputationes metaphysicae* (Salamanca 1597) oraz *De legibus* (Coimbra 1612), był twórcą kierunku zwanego **suarezjanizmem**. W filozofii zajmował się głównie metafizyką i filozofią prawa. Odstąpił od dotychczasowej tradycji komentowania poszczególnych dzieł Arystotelesa i przedstawiał jego naukę w porządku logicznym, włączając do niej wiele własnych poglądów i komentarzy. W ten sposób stworzył osobny nurt filozofii chrześcijańskiej, zbliżony do tomizmu, zwany później suarezjanizmem, do którego włączył również niektóre poglądy z filozofii Dunsza Szkota.

Oto ważniejsze twierdzenia charakterystyczne dla filozofii Suáreza i szkoły suarezjańskiej:

- 1) Umysł ludzki poznaje najpierw i bezpośrednio byty jednostkowe, konkretne, szczegółowe, pojęcia ogólne zaś tworzy poniekąd pośrednio, przez abstrakcję; natomiast według tomizmu umysł poznaje najpierw istotę rzeczy (*quidditas*).
- 2) Prawdziwym bytem jest tylko byt realny, tj. rzeczywiście istniejący. Byt możliwy (*ens possibile*), czyli potencjalny, nie jest prawdziwym bytem, bo nie istnieje poza umysłem.
- 3) W bytach przygodnych między istotą a istnieniem nie zachodzi różnica (odrębność) rzeczowa (*distinctio realis*), lecz jedynie różnica modalna (*distinctio rationis, modalis*).
- 4) Zasadą jednostkowania bytów nie jest jakiś składnik bytu – jak np. w tomizmie: materia – lecz cała ich własna bytowość (*ipsa, propria entitas*).
- 5) Materia pierwsza nie jest czystą możliwością, lecz posiada już jakiś akt, czyli pewną aktualność (pewien sposób bytowania, istnienia samodzielnego), i – absolutnie biorąc – mogłaby istnieć sama (bez formy).
- 6) W wyjaśnianiu metafizycznej struktury bytów przyjmuje się szczególnie „sposoby” (*modi*) lub modalności bytowe, tj. realne modyfikacje bytu, tak substancjalne, jak i przypadłościowe, które pełnią różne funkcje, m.in. jako swoiste „łączniki” bytowe; np. poprzez *modus* substancjalny ciało łączy się z duszą, a natura jednostkowa staje się osobą, natomiast przypadłości tkwią w substancji dzięki *modusowi* przypadłościowemu.
- 7) W filozofii Boga Suárez nie przyjmuje pierwszego dowodu na istnienie Boga (z ruchu), a innym dowodom tomistycznym daje własną interpretację.

Z porównania obu kierunków wynika, że tomizm jest nurtem bardziej metafizycznym, natomiast w suarezjanizmie można się dopatrzeć niektórych elementów intuicjonizmu. Od tomizmu zaś różni się głównie koncepcją bytu.

Suarezjanizm wywierał znaczny wpływ nie tylko na scholastykę, także protestancką, lecz także na filozofię nowożytną. Do XX wieku był kierunkiem dominującym wśród jezuitów, także w Polsce.

W obrębie **neotomizmu** można wyróżnić 4 główne nurty:

- 1) esencjalny podkreśla rolę istoty w stosunku do istnienia; w Polsce jako przedstawiciel tego nurtu jest wymieniany Stanisław Adamczyk, b. profesor KUL, autor podręczników: *Krytyka ludzkiego poznania*, Lublin 1962; *Metafizyka ogólna, czyli ontologia*, Lublin 1960; *Kosmologia*, Lublin 1963;
- 2) lowański – nazwany tak od swego ośrodka w Lowanium w Belgii (inicjator: D. Mercier) – jest otwarty na współczesne kierunki filozoficzne i nawiązuje często do nauk szczegółowych, zwłaszcza przyrodniczych; główny przedstawiciel w Polsce: Kazimierz Kłósak (1911–1982);
- 3) egzystencjalny kładzie nacisk na teorię bytu i to głównie realnego (istniejącego – w przeciwieństwie do czystych możliwości), a w bytach akcentuje wagę i rolę istnienia (przedstawiciele, zob. niżej);
- 4) transcendentálny (transcendentalizujący) do metafizyki klasycznej stosuje metodę transcendentálną Kanta i Heideggera; główni przedstawiciele to jezuici, m.in.: K. Rahner, J. B. Lotz, E. Co-reth, B. Lonergan; w Polsce nurt ten bada i rozwija Dariusz Oko.

Do czołowych tomistów polskich należą: z Lubelskiej Szkoły Filozoficznej na KUL (tomizm egzystencjalny): Stefan Swieżawski (1907–2004), Jerzy Kalinowski (1916–2000), Mieczysław Albert Krąpiec OP (1921–2008), Stanisław Kamiński (1919–1986), Zofia J. Zdybicka USJK (*1928), Antoni B. Stępień (*1931), Stanisław Kowalczyk (*1932); z innych ośrodków: Tadeusz Ślipko SJ (*1918), Stanisław Ziemiański SJ (*1931), Mieczysław Gogacz (*1926) oraz działający za granicą Paweł Siwek SJ (1893–1986).

Szczególną cechą współczesnej filozofii chrześcijańskiej różnych nurtów jest orientacja personalistyczna. **Personalizm chrześcijański** (od łac. *persona* – osoba) to prąd umysłowy, przenikający różne nurty filozofii chrześcijańskiej, zwłaszcza tomizm, poczynszy od lat trzydziestych XX wieku. W centrum refleksji stawia osobę ludzką, którą uważa

za najdoskonalszy byt w świecie. Podkreśla osobowy charakter człowieka i jego otwarcie na innych ludzi (społeczność). Fakt, że człowiek jest osobą, stanowi podstawę jego godności, wyjątkowego miejsca wśród bytów w świecie i nienaruszalnych jego praw, ale także i obowiązków. Osoba jest istotą i celem całej rzeczywistości; mają jej służyć wszystkie inne byty. Dlatego personalizm domaga się podporządkowania życia społecznego jej dobru. Religię interpretuje jako więź osobową człowieka z Bogiem. Wśród głównych przedstawicieli tego nurtu znajdują się m.in. Jacques Maritain (1882–1973) i Emmanuel Mounier (1905–1950), a w Polsce: Karol Wojtyła (1920–2005), Józef Tischner (1931–2000) i Czesław S. Bartnik (*1929).

Tendencje personalistyczne są widoczne również w innych nurtach myśli współczesnej.

Nurty filozofii chrześcijańskiej, inne niż neotomizm, nie stanowią jakiegś całkowicie odmiennej filozofii. Wszystkie bowiem próbują dać możliwie zwarty obraz całej rzeczywistości i wytłumaczyć go, analizując ten sam „materiał”, jakim jest człowiek i świat oraz Byt Absolutny, nazywamy Bogiem, który jest konieczny do ich uniesprzecznienia, tj. konieczny do tego, by nie jawiły się i nie były w sobie sprzeczne, bezsensowne.

Wszystkie te nurty filozofii chrześcijańskiej są:

- 1) realistyczne, tzn. przyjmują istnienie rzeczywistości obiektywnej – niezależnie od ludzkiego poznania;
- 2) obiektywistyczne, tzn. że ta rzeczywistość jest przez człowieka poznawalna;
- 3) spirytualistyczne w tym znaczeniu, że przyjmują pierwiastek duchowy człowieka (duszę);
- 4) indeterministyczne, gdyż głoszą wolność ludzkiej woli;
- 5) deontyczne, tj. nakładają na człowieka określone powinności (obowiązki);
- 6) teistyczne, tj. przyjmują istnienie Boga.

Uwagi końcowe

Powstaje pytanie, jak wielki jest wpływ omówionych tutaj kierunków na sposób myślenia i działania społeczeństwa, zwłaszcza w Polsce. Odpowiedź na to pytanie nie jest oczywiście łatwa, a to, co się powie, będzie z konieczności niezbyt ściśle i tylko przybliżone.

O zasięgu neopozytywizmu i fenomenologii mówiliśmy przy omawianiu tych kierunków. Co do innych kierunków to sytuacja jest zróżnicowana. Wygląda na to, że w ostatnich latach – szczególnie w środowiskach uniwersyteckich – zmniejsza się wpływ tendencji neopozytywistycznych, a wzrasta wpływ filozofii analitycznej. Po upadku komunizmu filozofią analityczną zajęli się także niektórzy dawniejsi marksiści.

Przez ponad 40 lat marksizm był w Polsce filozofią uprzywilejowaną. Władze państwowe na różny sposób wpajały obywatelom światopogląd marksistowski, którego podstawą jest materialistyczna filozofia marksistowska. W takiej sytuacji nie mogło nie być wpływu tej filozofii. Z chwilą upadku komunizmu wpływ ten automatycznie nie zanikł, choć oczywiście znacznie się zmniejszył.

Co do filozofii chrześcijańskiej, to jej wpływ jest niewątpliwy. Świadczy o tym zwiększona liczba uczelni i studentów (obok KUL – UKSW, PAT, Ignatianum), spora liczba publikacji na tematy filozoficzne (w tym *Powszechna Encyklopedia Filozofii*) i znaczne zainteresowanie nimi. Jeszcze większy jest jej wpływ pośredni – poprzez sferę religijną, której podstawę stanowiła i w jakiejś mierze dalej stanowi.

W naszych czasach coraz większy wpływ wywiera również postmodernizm.

Postmodernizm (ponowoczesność) jest współczesnym ruchem umysłowym, zwłaszcza w dziedzinie kultury, i kierunkiem filozofii, który zaczął się wyodrębniać w latach siedemdziesiątych XX wieku. Do bardziej znanych jego przedstawicieli należą: Jacques Derrida († 2004), Jean-François Lyotard († 1998), Richard Rorty († 2007). Bada go m.in. Zygmunt Bauman (* 1925).

Cechą różnych odmian postmodernizmu są m.in. **tendencje pluralistyczne, subiektywistyczne i relatywistyczne**, zwłaszcza w dziedzinie prawdy i moralności.

Postmodernizm podkreślając elementy indywidualne, niepowtarzalne i swoiście oryginalne w życiu i działalności ludzkiej, wywiera znaczny wpływ na sposób myślenia i działania ludzi, którzy nierzadko nie zdają sobie z tego sprawy. Oddziałują pośrednio: nie tyle jako filozofia, ile raczej jako wizja świata i postawa życiowa.

Wszystkie wyżej wymienione kierunki kładą współcześnie spory nacisk na następujące cechy (różnie jednak rozumiane) egzystencji ludzkiej: na podmiotowość człowieka i jego godność, na wolność osobistą i zbiorową, na dojrzałość, odpowiedzialność i zaangażowanie, zwłaszcza społeczne.

Poszczególne kierunki oddziałują na siebie wzajemnie, przyczyniając się do pogłębienia poglądów antropologicznych. Wpływ ten można zauważyć także w łonie filozofii chrześcijańskiej.

Współczesna filozofia człowieka jest często ujmowana „życiowo”, egzystencjalnie. W odróżnieniu od przeszłości, zwłaszcza dawniejszej, gdzie człowieka rozpatrywano raczej na tle kosmosu, współcześnie coraz częściej spogląda się na świat od strony człowieka. Daje się nawet zauważyć tendencja do grupowania różnych działów filozofii w obrębie filozofii człowieka, co może niekiedy prowadzić do pewnej przesady. Człowiek przecież jest *także* częścią kosmosu.

Na koniec warto podać kilka informacji o charakterze statystycznym na temat szeroko rozumianego „ruchu filozoficznego” we współczesnej Polsce.

„Otóż w Polsce mamy ok. 220 profesorów tytularnych filozofii oraz 350 doktorów habilitowanych. Łączna liczba akademickich wykładów-

ców filozofii wynosi ok. 1500 (łącznie z doktorantami). Są oni zatrudnieni w 23 jednostkach prowadzących filozoficzne studia różnego typu oraz w ok. 160 zakładach prowadzących dydaktyczną działalność usługową. W różnych formach filozofię studiuje w Polsce ok. 10 000 osób. Każdego roku ok. 60 osób uzyskuje doktorat z filozofii, a ok. 30 habilituje się. Nominacje profesorską uzyskuje zaś co roku ok. 8 osób. [...] Jeśli dodać do tego, że mamy ok. 30 akademickich czasopism filozoficznych i drugie tyle serii wydawniczych, a także własną potężną encyklopedię filozoficzną, której kolejne tomy regularnie się ukazują, to można powiedzieć, że pod względem instytucjonalnym i wydawniczym mamy to, czego nam potrzeba. Czy pod względem intelektualnym również?”¹⁹

Główne czasopisma filozoficzne w Polsce

- 1) Przegląd Filozoficzny, pierwsze polskie czasopismo filozoficzne; założył je w 1897 r. Władysław Weryho (†1916), obecnie wydaje PAN i UW, Warszawa;
- 2) Kwartalnik Filozoficzny, od 1923, PAU, UJ, Kraków;
- 3) Ruch Filozoficzny, od 1911, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, UMK, Toruń;
- 4) Roczniki Filozoficzne, od 1948, KUL, Lublin;
- 5) *Studia Philosophiae Christianae*, od 1965, UKSW, Warszawa;
- 6) *Logos i Ethos*, od 1991, PAT, Kraków;
- 7) *Forum Philosophicum*, od 1996, Ignatianum, Kraków.

¹⁹ *Informator filozofii polskiej*, Kraków 2004, s. 8.

GLÓWNE PROBLEMY FILOZOFII CZŁOWIEKA

1. CZŁOWIEK A ŚWIAT ZWIERZĄT

Zapoznawszy się z zagadnieniami wprowadzającymi oraz z dziejami filozofii człowieka, przechodzimy obecnie do rozważań bardziej systematycznych i merytorycznych. Zaczniemy od problemu stosunku człowieka do świata zwierząt. Tutaj z jednej strony widoczne jest daleko posunięte podobieństwo człowieka do najbardziej rozwiniętych zwierząt, ale z drugiej – zachodzą istotne różnice między człowiekiem i zwierzęciem. Od razu też pojawia się problem struktury bytowej człowieka.

Mimo że człowiek wykazuje duże zewnętrzne podobieństwo do niektórych zwierząt, to jednak jest w świecie istotą wyjątkową, której podstawową cechą jest otwarcie poznawcze i wolitywne na wszelki byt.

I. Podobieństwo człowieka do zwierząt

Jest oczywiste i nie wymaga specjalnych dowodów. Świadczą o tym m.in.: proces rozwoju embrionalnego (embriogeneza), urodzenie, procesy życiowe: wegetatywne i sensoryczne (zmysły), w tym poznanie zmysłowe, rozwój, przemijanie, śmierć. Te podobieństwa skłoniły niektórych do twierdzenia, że człowiek, przynajmniej co do ciała, wywodzi się na drodze ewolucji gatunków zwierzęcych (zob. rozdział 9, s. 111-114).

Według tradycji arystotelesowsko-tomistycznej zarówno człowiek, jak i zwierzęta, a także i rośliny, posiadają **pierwiastek życia**, zwany duszą. U człowieka jest ona najwyższego stopnia i jest duszą rozumną. Zwierzęta mają duszę istotowo niższego stopnia, która bywa nazywana duszą sensorywną, czyli zmysłową. Dusza roślin zajmuje najniższy stopień i nazywa się ją duszą wegetatywną, czyli roślinną. Zatem człowiek, zwierzę i roślina różnią się stopniem życia: u człowieka jest ono najdoskonalsze, a w przypadku roślin – najmniej doskonałe. Różne „rodzaje” duszy oznaczają więc różne „stopnie” życia. Ze stopniem życia wiąże się stopień poznania i wolności.

Przedstawiciele współczesnych ruchów ekologicznych często powołują się na te poglądy Arystotelesa na temat dusz zwierząt i roślin.

II. Różnice między człowiekiem a zwierzęciem oraz istotna wyższość człowieka

W tradycji filozoficznej człowieka określano jako *animal rationale*, co na język polski często – choć niezbyt trafnie – bywa tłumaczone przez „zwierzę rozumne”. Określenie: ζῷον λογικόν – zoon logikon – *animal rationale* wywodzi się co do treści od Arystotelesa, ale wyrażnie zostało sformułowane przez filozofia ateńskiego Chryzypa (III w. przed Chr.), zwolennika stoicyzmu. Treść pojęcia „zwierzę rozumne” lepiej wyraża polskie: byt żyjący rozumny lub – biorąc pod uwagę wersję łacińską – istota obdarzona duszą (*anima-l*) rozumną (*rationale*).

Jako swoiste „zwierzę”, człowiek posiada swoiste cechy właściwe swojemu gatunkowi biologicznemu, np. uzębienie, system lokomocji (postawa wyprostowana), swoista bezbronność biologiczna.

Z czysto biologicznego punktu widzenia człowiek jest pod wieloma względami gorzej wyposażony niż wiele zwierząt: ma słabszy wzrok, słuch, nie może szybko biegać, nie lata, potrzebuje ubrania itp. Łatwiej niż wiele zwierząt ginie z zimna czy upału, z trudem potrafi pływać. Jego wielkość jednak leży w czymś innym.

Człowiek *jako całość, jako istota rozumna*, jest bytem wyjątkowym, nie mającym w świecie podobieństwa, posiadającym określone

cechy, które u zwierząt nie występują. Jest więc na świecie istotą zdecydowanie najwyższą.

Wyjątkowość człowieka polega przede wszystkim na tym, że posiada on świadomość, która w rozpatrywanym tutaj wymiarze przejawia się w podwójnym „otwarcu” (otwartości) człowieka: poznawczym i wolitywnym (pożądawczym).

Dzięki **otwarcu poznawczemu** człowiek może poznać wszystko, co istnieje, także byty duchowe w sensie ścisłym (tj. niezależne od materii), takie jak: duchy czyste, Bóg.

Wyrazem tego *otwarcia* człowieka jest m.in. *mowa*, która opiera się na dźwiękach będących *symbolami*. Podstawą mowy są pojęcia ogólne, oderwane od materii. Byt jako taki (byt w ogóle) staje się przedmiotem myśli i mowy.

Wolna wola jest drugim – obok otwarcia poznawczego – rodzajem „otwarcia”, właściwym człowiekowi, które nazywamy tutaj *otwarcie wolitywnym*, czyli *pożądawczym*. Dzięki wolnej woli przedmiotem i celem ludzkich pragnień, dążeń i osiągnięć może być dowolny byt, czyli wszelki byt.

Człowiek, choć jest słaby fizycznie, posiada jednak bardzo mocne wyposażenie duchowe: inteligencję i wolność. Jeden i drugi rodzaj otwarcia ma swe źródło i swe zakorzenienie w tym, co tradycyjnie nazywa się „władzami”, czyli uzdolnieniami człowieka, a konkretnie: w duszy ludzkiej, mianowicie w umyśle (intelekcje) i w wolnej woli. Ostatecznym podmiotem działań poznawczych i wolitywnych jest wprawdzie człowiek, ale działa on za pośrednictwem tych właśnie uzdolnień, czyli naturalnych właściwości duszy, zwanych *władzami*.

1. Otwarcie poznawcze. Ujawnia się na każdym etapie poznawczym człowieka: Człowiek najpierw tworzy pojęcia nie tylko szczegółowe (jednostkowe), ale także ogólne, takie jak: dobro, prawda, miłość, byt itp.

Dalej, człowiek tworzy (formułuje) sądy. Sąd orzecznikowy to łączenie (w przypadku zdania twierdzącego) lub oddzielanie (w przypadku

zdania przeczącego) treści pojęciowych, niematerialnych. Sąd egzystencjalny zaś stwierdza istnienie danego bytu.

Najdoskonalszą formą poznawczą jest rozumowanie (wnioskowanie). Na tej drodze możliwe jest także poznanie istnienia Absolutu.

2. Otwarcie wolitywne (pożądawcze). Pragnienia, chcenia, pożądania, dążenia i osiągnięcia ludzkie nie są ograniczone do jakiejś tylko określonej kategorii bytów, lecz odnoszą się do wszelkiego rodzaju bytów, także niematerialnych, takich jak: prawda, dobro, piękno, miłość, szczęście, Bóg.

3. Człowiek nie tylko posiada wymienione wyżej możliwości poznawcze i wolitywne, lecz także **faktycznie je urzeczywistnia** i to w dwu głównych obszarach: wewnętrznym (immanentnym) i zewnętrznym (transcendentnym). Człowiek nie tylko rzeczywiście poznaje i pragnie (pożąda), lecz także wybiera i uprawia różnorodną działalność zewnętrzną. Główne dziedziny tej działalności to: świadomość, myślenie, refleksyjność, poznawanie prawdy, planowanie, mowa, praca, kultura (w tym także sztuka), wcielanie wartości, tradycja, wolność, postęp, technika, cywilizacja itp.

Otwarcie poznawcze i wolitywne możliwe jest dzięki temu, że człowiek posiada specyficzną, szczególną, sobie tylko właściwą strukturę bytową (ontyczną), o której wielokrotnie będzie mowa. Już teraz jednak warto zebrać najważniejsze twierdzenia na temat tej struktury:

- człowiek jest jednością dwu pierwiastków: materialnego i duchowego;
- pierwiastek duchowy jest nieśmiertelny;
- człowiek posiada rozum i wolną wolę;
- człowiek jest osobą;
- realizuje się przez wcielanie wartości;
- jego działalność ma wymiar etyczny.

Nieograniczone otwarcie poznawcze i wolitywne człowieka i jego wyjątkowość w świecie musi mieć swą **proporcjonalną** podstawę. Stanowi ją współtworzący człowieka pierwiastek duchowy, o którym obszernej będzie mowa w dalszej części naszych rozważań.

Otwarcie poznawcze i wolitywne człowieka umożliwia i postuluje dialog w najszerszym znaczeniu (poznanie, dążenie, przemiana itp.). Dzięki otwarciu na każdy byt, który może poznać i którego może pożądać, człowiek jest otwarty także na byt absolutny, na byt nieskończony, czyli na Boga. To otwarcie podkreśla też wartość i godność człowieka.

Zob. też: Max Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie* (fragment), w *Antologii*, s. 186-190.

2. CIELESNOŚĆ CZŁOWIEKA

Ludzkie ciało i związany z nim problem *cielesności* jest obecnie przedmiotem zainteresowania, a nawet fascynacji, wielu autorów. Jest to jeden z wyrazów tendencji antropocentrycznych, które cechują czasy nam współczesne.

Cielesność jest pierwszą ważną cechą, która narzuca się naszemu poznaniu, gdy kierujemy uwagę ku człowiekowi. Rola ciała w strukturze bytu ludzkiego jest niezwykle ważna. Obiegowe określenie, że to jeden ze „składników” człowieka, jest nieprecyzyjne i mylące. Człowiek w jakiejś mierze jest ciałem, czyli materią, ale uduchowioną, lub duchem obecnym w materii, wcielonym w materię. Materia i duch to dwa podstawowe **współczynniki** bytu ludzkiego, tworzące i stanowiące wspólnie jedną istotę: człowieka, którego cechuje głęboka, wewnętrzna jedność²⁰.

Pierwiastek materialny stanowi istotny współczynnik człowieczeństwa i przejawia się w różnych jego fizycznych właściwościach. Pierwiastek duchowy zaś „organizuje” pierwiastek materialny człowieka.

Człowiek jest istotą cielesną. „Posiada ciało” – jak to potocznie mówimy – lub „jest ciałem”, choć nie jest samą tylko materią. Ciało uważamy za coś zewnętrznego, utworzonego z materii, za coś „materialnego”

²⁰ Na temat ciała i cielesności człowieka zob. Piotr Aszyk, *Filozoficzne oblicza ludzkiej cielesności*, „Horyzonty Wiary”, 7: 1996, nr 2, s. 55-68; J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, Kraków 2002; Marek Drwięga, *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Kraków 2005, ss. 289.

w człowieku, podczas gdy duch-dusza jest czymś wewnętrznym, niematerialnym i trwałym w zmieniającym się ciele-człowieku. Ciału przypisujemy czynności, które niekiedy uważamy za materialne, np. odżywianie, wzrost itp., choć ściśle biorąc nie są one czysto, wyłącznie materialne (mineralne), ale biologiczne, życiowe. Duszy zaś przypisujemy zwykle czynności niematerialne, w szczególności poznanie, pragnienia, wolne decyzje, postawy moralne itp. Odkrywamy w nich poziom życia wyższy od biologicznego.

Materia i duch stanowią *mnie* jako człowieka, są człowiekiem. Nie tyle mam ciało, co w pewnej mierze jestem ciałem, czyli „postacią”, jaką dusza nadała i ciągle na nowo nadaje materii. Natomiast poszczególne „części” ciała i ich czynności oraz akty poznawcze i wolitywne należą do mnie, są *moje*. Termin *moje* i odpowiadające mu pojęcie należy rozumieć *analogicznie*, tj. nie jednoznacznie, lecz na zasadzie określonego podobieństwa, czyli względnej tożsamości, a zarazem różnicy. W przypadku pojęcia *moje*, ta analogia jest dość jasna. W tym, co *moje*, trzeba wyróżnić kilka „stopni”; inaczej *moim* są np. *ego-jaźń*, duch-dusza, mój umysł, ciało, narządy zmysłów, włosy, moje ubranie, długopis, którym się posługuję, krzesło, na którym siedzę, sala, w której odbywają się wykłady itp. Materię wraz z duchem słusznie wiążemy z ludzkim *ja*.

Z faktem istnienia ciała łączą się różne obowiązki, także względem ciała, w szczególności troska o jego zachowanie i rozwój, troska o zdrowie ciała i ducha – zgodnie z przysłowiem odwołującym się do rzymskiego satyryka Juwenalisa (przełom I/II w.): *mens sana in corpore sano* – zdrowy duch w zdrowym ciele.

To, że człowiek „posiada” ciało, nie budzi zastrzeżeń i jest powszechnie przyjmowane; nie trzeba tego specjalnie udowadniać. Stąd nasze uwagi mają charakter refleksji wydobywającej ważniejsze elementy *cielesności* ludzkiej, znane nam w ogólnych zarysach z codziennego doświadczenia zewnętrznego i wewnętrznego.

Niektórzy chcą nawet sprowadzać człowieka *wyłącznie* do ciała, tj. do dynamizmów biologicznych i instynktownych. Dlatego istnienie

duchowego pierwiastka człowieku wymaga dowodzenia, co będzie zadaniem następnego rozdziału.

Mówi się niekiedy, że przez ciało człowiek zbliża się, a nawet, że łączy się ze światem zwierząt. To stwierdzenie jest tylko do pewnego stopnia prawdziwe. Mimo bowiem podobieństwa ciała ludzkiego do ciała zwierzęcego, ciało ludzkie jest istotnie inne niż ciało zwierzęce: jest ono od początku ciałem ożywianym i kształtowanym przez duszę ludzką, jest „ciałem” w pewnej mierze „uduchowionym”. Dlatego pod wieloma względami stoi wyżej niż ciało nawet najbardziej rozwiniętych zwierząt.

Przez ciało, czyli przez pierwiastek materialny, człowiek „wiąże się” ze światem, jest w nim obecny i w nim działa. Materialność jest też podstawą *jednostkowania bytów*, czyli ich indywidualizacji, tj. konkretyzacji, a więc odróżniania jednego od drugiego, np. ten oto człowiek imieniem Jan lub Anna.

Za pośrednictwem ciała – m.in. poprzez zmysły i mowę – człowiek nawiązuje różnorodne kontakty ze światem. Łączy się z nim poznawczo i wolitywnie, także przez działalność zewnętrzną. Wśród tych kontaktów szczególne miejsce zajmuje **komunikacja** międzyludzka, czyli międzyosobowa wymiana dóbr, wraz z jej wymiarem moralnym.

W fakcie cielesności ludzkiej można dostrzec zarówno strony pozytywne, czyli dodatnie, jak i negatywne, czyli ujemne, i tak właśnie bywa to odbierane. Do stron dodatnich zalicza się przede wszystkim możliwość „uzewnętrznienia się” człowieka, m.in. przez zakładanie rodziny, przez pracę, sport, rozrywkę, działalność artystyczną, piękno fizyczne. Wśród stron ujemnych wymienia się m.in. doświadczenie zmęczenia, cierpienia, przemijania, starości i śmierci. Mając to na uwadze, mówi się nieraz o ambiwalencji (dwuznaczności) cielesności.

Rola ciała i jego miejsce w człowieku, w strukturze ludzkiego bytu, jest zasadnicze i fundamentalne. Materia bowiem wraz z kształtującym ją duchem tworzy człowieka. Ale te dwa czynniki, różne od siebie strukturalnie (bytowo, pod względem natury) i dynamicznie (w działaniu), i do siebie niesprowadzalne, współtworzą tę przedziwną **jedność**, jaką

jest człowiek. Człowiek jest jednym bytem, ale nie jest bytem *prostym*, czyli niezłożonym. Nie jest bytem *jednowymiarowym*, lecz bytem złożonym i to „skomplikowanie” złożonym.

Gdy chodzi o oznaczenie początku człowieka, czyli o to, kiedy „zaczyna się człowiek”, to na ogół przyjmuje się, że połączenie ludzkiej duszy z ciałem – potencjalnym, czyli w zarodku, przekazanym jako posag od rodziców – następuje w chwili poczęcia.

Stanowiska. – W ciągu wieków ujawniały się różne podejścia do ciała ludzkiego i do cielesności. Różne tendencje w tej dziedzinie można sprowadzić do dwóch głównych. Są to: pogarda dla ciała i jego lekceważenie (np. manicheizm; *fuga mundi* – ucieczka przed światem) oraz kult ciała i jego absolutyzacja (np. epikureizm, hedonizm; *amor mundi* – miłość świata). Jedna tendencja grzeszy niedostatkiem, druga – nadmiarem. Obie nie wyrażają należytej równowagi tworzących człowieka współczynników.

Również współcześnie widoczne są obie te tendencje, z przewagą jednak drugiej. Właściwe podejście i pełna „prawda ciała” znajduje się gdzieś pośrodku – między skrajnościami.

W obecnej kwestii zwracamy szczególną uwagę na następujące elementy problemu cielesności:

1) Pierwiastek materialny stanowi istotny składnik człowieka. Wraz z duchem (duszą) stanowi o istnieniu człowieka od samego początku, tj. od chwili poczęcia, czyli od powstania pierwszej komórki ludzkiej, która już zawiera pełny „zapis” wszystkich składników i procesów właściwych dla danego osobnika (kod genetyczny, DNA). Bez ciała – podobnie jak i bez ducha – nie mógłby się rozwijać.

2) Cielesność stanowi stały element człowieczeństwa, czynnik, który wraz z niewidzialną duszą współtworzy człowieka. Bez ciała niesposób mówić o człowieku ani na początku, ani w dalszych etapach jego życia.

3) Ta ożywiona duchem materia, ciało „uduchowione”, jest przejawem i wyrazem człowieczeństwa. Stanowi szczególną cechę rozpo-

znawcą człowieka i to cechę **pierwszą**. Wszystko to, co w człowieku odkrywamy i co o nim twierdzimy – formułując różne teorie o nim – jest późniejsze i wtórne. Widzialne ciało jest też tym, dzięki czemu możemy odróżnić jednego człowieka od drugiego.

4) Ciało (materia) stanowi narzędzie i przedmiot działalności „organizującej” dla pierwiastka duchowego, czyli duszy. Dusza wyraża się w ciele i poprzez ciało. Dusza aktualizuje, tj. **„organizuje”** ciało, czyli od chwili poczęcia przenika, kształtuje i przystosowuje materię do potrzeb człowieka, do tego, by była ciałem ludzkim. Przez ciało dusza „kontaktuje się” ze światem zewnętrznym. Przez swoje ciało człowiek jest złączony ze światem materii (immanentny światu), czyli tkwi w nim i do niego należy. Dzięki duszy zaś człowiek jest bytem transcendentnym w stosunku do świata, czyli przekracza go i wychodzi poza widzialny świat dynamizmów mineralnych, biologicznych, instynktownych i psychologicznych.

5) Ciało ludzkie jest od początku naznaczone cechą **plciowości** (seksualności) – tj. pojawia się jako kobieta lub mężczyzna²¹.

6) Ciało (materia) nie istnieje samodzielnie (nie istnieje wcześniej niż dusza), lecz uczestniczy w istnieniu duszy, tj. „korzysta” z tego istnienia, istnieje dzięki jej działaniu. Z chwilą śmierci dotychczasowe „ciało” istotnie się zmienia: przestaje być ożywiane przez duszę, przestaje być ciałem ludzkim. Śmierć ciała jednak nie oznacza dla człowieka końca wszystkiego, bo najważniejszy pierwiastek człowieczeństwa, tj. dusza, istnieje dalej. **Śmierć** rozpoczyna jednak nowy etap istnienia, nowy sposób trwania duszy, która poprzednio ożywiała materię (ciało) i wraz z nią stanowiła, czyli współtworzyła człowieka, konkretną osobę ludzką, która w pewnym momencie rozstała się z tym światem. Z filozoficznego punktu widzenia niewiele można powiedzieć o tej nowej formie życia. Z pomocą tutaj przychodzi religia.

²¹ Zob. na ten temat: Andrzej Zwoliński, *Seksualność w relacjach społecznych*, Kraków 2006, ss. 400.

3. PIERWIASTEK DUCHOWY CZŁOWIEKA

Posuwając się dalej w rozważaniu problematyki człowieka, pytamy, co jest podstawą i przyczyną istotnej jego odrębności od wszystkich innych bytów na ziemi. Stwierdzamy, że jest nim pierwiastek duchowy, czyli duch lub dusza.

Analiza czynności rozumu i woli świadczy o substancjalnej niematerialności duszy ludzkiej. Niematerialność ta jednak nie jest doskonała, gdyż niektóre przejawy dynamizmu duszy są zewnętrznie zależne od materii.

Zdrowy rozsądek niemal wszystkich plemion ludzkich żyjących w różnych epokach zgodnie stwierdza, że w człowieku żyje „duch” niematerialny i nieśmiertelny. Zachodzi więc pytanie, co potwierdza to przekonanie, co świadczy o istnieniu pierwiastka duchowego człowieka? Otóż przekonują nas o tym fakty zauważane zarówno w dziedzinie poznania, jak i w dziedzinie woli (pożądania).

W procesie poznania stwierdzamy różne czynności poznawcze oraz ich wyniki, czyli akty poznawcze: czynności – postrzeganie, wyobrażanie, kojarzenie, pojęciowanie, sądzenie, rozumowanie; wyniki – wrażenia, spostrzeżenia, wyobrażenia, skojarzenia, pojęcia, sądy, wnioski. Różnorodne kierunki filozoficzne w ciągu wieków usiłowały wyjaśniać proces poznania ludzkiego oraz podać różnice zachodzące między aktami poznawczymi. Wśród tych kierunków należy wymienić zwłaszcza sensualizm i intelektualizm.

Sensualizm twierdzi, że nie ma zasadniczej różnicy między poznaniem zmysłowym (np. wrażeniem zmysłowym) a poznaniem umysłowym (np. pojęciem) i że pierwsze jest źródłem drugiego. Natomiast

intelektualizm przyjmuje istotną różnicę między pojęciem, sądem i rozumowaniem a pozostałymi aktami poznawczymi (poznanie zmysłowe).

Wymienione wyżej akty poznawcze (pojęcia, sądy i rozumowania) są istotnie różne, doskonalsze niż poznanie zmysłowe. Intelektualizm nie odrzuca poznania zmysłowego i jego wpływu na poznanie umysłowe. Twierdzi jednak, że „zrozumienie” nie jest czysto ilościowym zbiorem, sumą lub przeciętną pewnej liczby spostrzeżeń zmysłowych.

Refleksja psychologiczno-filozoficzna stwierdza istotną różnicę między poznaniem zmysłowym a umysłowym, opierając się przede wszystkim na analizie pojęć ogólnych i sądów, które będąc związane z poznaniem zmysłowym, nie dadzą się sprowadzić wyłącznie do niego. Cechuje je *ogólność*, która nie przysługuje poznaniu zmysłowemu.

Istnieje w moim umyśle np. pojęcie konkretnego drzewa, które jednak nie odnosi się wyłącznie do drzewa, które kiedyś widziałem, lecz zawiera w sobie istotne cechy drzewa. Podobnie jest w przypadku takich pojęć, jak: roślina, zwierzę, człowiek. Jeszcze jaśniej ujawnia się to przy pojęciach: dobro, piękno, sprawiedliwość, przyczyna, Bóg itp. Nie są one bezpośrednim przedmiotem obserwacji zmysłowej i nie mogą być bodźcem materialnym dla poznania, a przecież człowiek nie tylko je rozpoznaje, ale także szczegółowo się nimi zajmuje, dyskutuje o nich itp. Nadto zgodność wyników tego poznania u różnych ludzi jest statystycznie bardzo wysoka.

Otóż pojęcie oderwane od cech jednostkowych poszczególnych bytów danego gatunku, pojęcie ogólne, zawierające w sobie istotne cechy bytu, do którego się odnosi, i orzekające jednoznacznie lub analogicznie o wielu desygnatach tego samego gatunku – takie pojęcie jest *nie-materialne*. To bowiem, co jest materialne, jest zawsze jednostkowe; posiada cechy czasowo–przestrzenne. Wiele pojęć, które człowiek posiada, to nie są pojęcia jednostkowe, nie odnoszą się do poszczególnych przedmiotów, nie są czasowo–przestrzenne, nie są mierzalne, nie mają materialności. Są zatem niematerialne, a więc są duchowe.

Jeśli pojęcia ogólne są duchowe, to i władza poznawcza, która je tworzy, czyli umysł, także musi być duchowy. Wynika to z zasady racji

dostatecznej, zgodnie z którą każdy byt posiada rację wyjaśniającą jego istotę (treść) i istnienie (aktualność), a czynnik mniej doskonały nie może być przyczyną bytu doskonalszego, nie może dać więcej niż sam posiada. I dalej, jeśli władza (tu intelekt) jest duchowa, wówczas i źródło, z którego wypływa zdolność (władza), musi być duchowe. I to właśnie źródło, tę podstawę zarówno umysłu, jak i – pośrednio – pojęcia nazywamy duszą ludzką.

Sąd – i jego zewnętrzny wyraz: zdanie – jest dalszym przejawem istnienia niematerialnego pierwiastka u człowieka. W każdym bowiem sądzie *orzecznikowym* następuje porównanie przynajmniej dwóch pojęć i dostrzeżenie koniecznych związków między nimi (zgodności lub niezgodności). Zachodzi porównanie „części” i „całości” (np. „Jan jest człowiekiem”). Nie jest to jednak działanie materialne, w którym porównanie następuje przez fizyczny kontakt części. W szczególności zaś tzw. sądy egzystencjalne, stwierdzające istnienie jakiegoś bytu (np. „ja istnieję”), wskazują na to, że człowiek przekracza świat materii: *Istnienie* jako takie bowiem jest niematerialne, nie jest czasowo–przestrzenne, nie można go zmierzyć, zważyć itp.

Wolna wola i poszczególne jej przejawy, czyli wypływające z niej różnorakie czynności, takie jak: chęć, pożądanie, postanowienie, decyzja, wybór, dążenie, wykonanie (osiągnięcie zamierzonego celu) – również są dowodem istnienia pierwiastka duchowego w człowieku. I tu także – tak jak i w dziedzinie poznania – istnieją dwa główne kierunki, tłumaczące naturę i działanie woli ludzkiej. Kierunek sensualistyczny nie przyjmuje istotnej różnicy między wolą a dążnościami zmysłowymi. Głębsza jednak analiza procesów pożądania wskazuje, że istnieje w tej dziedzinie zasadnicza różnica. Dążenia ludzkie zawsze poprzedza poznanie. Człowiek nie pragnie tego, co mu nie jest znane, a sposób dążenia odpowiada sposobowi poznania. Z naszego doświadczenia wewnętrznego, z refleksji nad czynnościami woli wiemy, że istnieją w nas zarówno pragnienia zmysłowe, zmierzające do osiągnięcia konkretnych, jednostkowych dóbr materialnych, jak i pragnienia i dążenia naszej woli, odnoszące się do bytów niematerialnych, które można poznać tylko

intelektualnie, np. dobro, piękno, miłość, sprawiedliwość, poświęcenie, doskonałość.

Z metodologicznego punktu widzenia nasza refleksja na ten temat ma charakter rozumowania redukcyjnego. Polega ono na wyprowadzaniu nowych sądów (wniosków) z przesłanek, czyli z sądów i zdań, które bierzemy pod uwagę, a przebiega od następstwa do racji tegoż następstwa. Inaczej mówiąc: dla znanego następstwa poszukuje się nie znanej (na razie) racji. W naszym przypadku: z faktu poznania przez człowieka bytów niematerialnych oraz pragnienia ich i osiągania wnioskuje o istnieniu pierwiastka duchowego człowieka (duszy).

I. Niematerialność – duchowość

W przypadku istoty ludzkiej to właśnie **duch** jest tym pierwiastkiem (czynnikiem), który w pierwszym rzędzie czyni ją człowiekiem.

Ducha określa się (opisuje), przeciwstawiając go materii: duch nie jest materią, nie jest istotowo (wewnętrznie) związany z materialnością, jest przeciwieństwem materii.

Materia to byt, który posiada m.in. takie cechy:

1. Rozciągłość, czyli przestrzenność; materia posiada części, które można mierzyć, ważyć, przesuwac itp.;
2. Podleganie *czasowi*, tj. istnienie w czasie i zmienność w czasie;
3. Zależność od wpływów zewnętrznych, zwłaszcza uleganie ruchowi pochodzącemu z zewnątrz.

Duch posiada cechy przeciwne wyżej wymienionym, a więc:

1. Nieprzestrzenność;
2. Niepodleganie *czasowi* (bezczasowość, ponadczasowość);

3. Zasadniczą niezależność od wpływów zewnętrznych (wolność) i ruch immanentny, czyli wsobny, którego przejawami są: świadomość, poznanie itp.

Ducha określa się także: To taki byt, który ani w swym istnieniu, ani w działaniu nie zależy **wewnętrznie** od materii.

Duchowość to istotna odrębność od materii, czyli niematerialność. Jest to pojęcie **duchowości w sensie ścisłym**. Obok tego istnieje szersze – także potoczne – rozumienie ducha i duchowości.

Duchowość – zależnie od tego, czego dotyczy i w czym się przejawia – może być albo substancjalna (pierwiastek duchowy człowieka), albo przypadłościowa (np. pojęcie ogólne).

Niekiedy odróżnia się i przeciwstawia sobie określenia: *niematerialny* oraz *duchowy*. My tej opinii nie podzielamy.

Mówiąc tutaj o niematerialności, mamy na myśli zarówno jej rozumienie Arystotelesowskie, jak i współczesne. Według pierwszego niematerialne jest to, co w bycie jest racją tożsamości, niezmienności i ogólności, czyli forma. Według rozumienia współczesnego, które jest związane z empirycznym pojmowaniem materii, niematerialne jest to, co nie może być przedmiotem poznania wyłącznie zmysłowego (jak u zwierząt), co nie jest mierzalne, co nie jest czasowo-przestrzenne.

Przeciwnicy:

- 1) materializm wszelkiego rodzaju, m.in. materializm marksistowski;
- 2) skrajny spirytualizm (Platon).

Dowody

- 1) Z analizy poznania rozumowego:

Niektóre czynności poznawcze człowieka oraz przedmioty, które poznaje, są duchowe. Muszą one posiadać odpowiednią **podstawę**, która również powinna być duchowa – zgodnie z zasadą racji wystarczającej (dostatecznej) oraz zasadą przyczynowości.

Działanie pochodzi od istnienia, od bytu, wypływa z niego. Jeśli działanie jest niematerialne, to i jego podstawa (byt) musi być niematerialna. Skutek nie może bowiem przewyższać przyczyny. Duchowe działanie nie może wypływać z materialnej zasady.

Przedmiot poznania rozumowego jest ogólny, abstrakcyjny, pozbawiony cech jednostkowych. Samo zaś poznanie jest samorzutne, dynamiczne, wolne od determinizmu, jaki cechuje poznanie zmysłowe. Te cechy stwierdza się w „wyższych” formach poznawczych (pojęcie, sąd, rozumowanie). Celem poznawania jest osiągnięcie prawdy.

Warto tutaj zauważyć, że człowiek nie jest tym samym co jego czynności; to człowiek wykonuje czynności.

2) Z analizy naturalnych dążeń ludzkich (woli):

Celem pragnień i dążeń ludzkich są m.in. dobro, cele czysto duchowe, wieczne i nieprzemijalne, najwyższe wartości, Bóg. Te dążenia kierują się ku bytom niematerialnym, które człowiek częściej lub rzadziej osiąga. Jeśli zatem w człowieku powstają tego rodzaju dążenia i bywają realizowane, to muszą one z czegoś wypływać i na czymś się opierać, muszą mieć w człowieku odpowiednią podstawę niematerialną. Tę właśnie podstawę, niezależną od tymczasowości i przemijalności, nazywamy pierwiastkiem duchowym (duszą). Jeśli bowiem skutki są niematerialne, to i ich przyczyna musi być niematerialna, czyli duchowa.

Dążenia ludzkie są wolne, a nieraz nawet sprzeciwiają się naturze zmysłowej, np. dążenie do doskonałości, wybór niektórych zabiegów zdrowotnych.

3) Z tak zwanej refleksji doskonałej:

Umysł ludzki jest zdolny do refleksji pełnej, czyli doskonałej. Polega ona na tym, że człowiek poznając, kieruje się nie tylko do tego, co jest przedmiotem poznania, lecz także zwraca się do swego aktu poznawczego, do tego, *że poznaje*. Ten „powrót do siebie samego” nie ma charakteru materialnego, gdyż rzecz materialna nie może w ten sposób

oddziaływać na siebie samą. A więc byt, który tego dokonuje, nie jest materialny, czyli jest duchowy. Tego zaś dokonuje umysł, który jest władzą duszy.

4) Z działalności kulturowej:

Człowiek kształtuje materię, nadając jej różnorodne formy, wyrażające idee prawdy, dobra, piękna, przyjaźni, miłości itp., które mają charakter niematerialny. Ta działalność musi mieć swoje zakorzenienie, swoją przyczynę w jakimś bycie niematerialnym. Ten właśnie byt bywa nazywany duchem lub duszą.

5) Z poczucia obowiązku:

Poczucie obowiązku, przejawiające się m.in. w głosie sumienia, przemawia za istnieniem pierwiastka duchowego, od którego człowiek w pewien sposób zależy przy określaniu treści swych działań o charakterze moralnym, i którego autorytet skłania go do posłuszeństwa prawu, szczególnie w dziedzinie moralności. Dostateczną rację poczucia obowiązku trudno upatrywać np. w nacisku społecznym środowiska czy w osobistej roztropności poszczególnych jednostek, ponieważ fakt moralności jest powszechny i w swej istocie nieusuwalny.

II. Substancjalność

Pierwiastek duchowy człowieka (dusza), o którym była poprzednio mowa, jest *substancją*. Wyraz „substancja” nierzadko kojarzy się nam z chemią, gdzie występuje. Tutaj jednak chodzi o substancję w dziedzinie filozoficznej. Pojęcie substancji (od łac. *sub-stantia*) pochodzi od Arystotelesa i oznacza „byt, który istnieje samoistnie jako sam w sobie, jeden i oddzielny”²². Substancja to byt, który istnieje w sobie, a nie w innym bycie jako w podmiocie, który „należy do siebie”. Substancji

²² Arystoteles, *O powstawaniu i ginięciu*, Warszawa 1981, s. VII (Wstęp).

przeciwstawia się przypadłość (*accidens*). Substancja trwa niezmiennie „pod powłoką”, „pod przykrywką” (*sub-stare*) nietrwałych i zmiennych przypadłości.

Pierwiastek duchowy, czyli dusza rozumna, łączy się z materią i w ten sposób powstaje człowiek jako jeden byt **substancjalny**, czyli byt samoistny, byt w pełni.

W pojęciu substancji skupiają się takie cechy jak: samoistość, podmiotowość, jedność, jednostka, całość, podłoże cech niekoniecznych (przypadłości), podstawa i racja tożsamości i *względnej* niezmienności bytu. Substancja to sedno danego bytu; to, co sprawia, że coś jest tym, czym jest. Natomiast przypadłości to nieistotne i zmienne cechy bytu, takie jak: kształt, rozmiar, barwa itp.

Wielu filozofów, zwłaszcza nowożytnych i współczesnych, z różnych względów nie przyjmuje istnienia substancji. Teoria substancji i przypadłości pozwala jednak wyjaśnić, a przynajmniej przybliżyć nam pewne fakty w otaczającej nas rzeczywistości, w tym także rzeczywistości ludzkiej.

Dowody

1) Z analizy aktów świadomości:

Wrażenia, spostrzeżenia, uczucia, czynności poznawcze i wolitywne zakładają istnienie samoistnego podmiotu substancjalnego (duszy) jako swej przyczyny, podmiotu i „spełniacza”.

Człowiek stwierdza w sobie istnienie dwu różnych obszarów: „ja” i „moje”. Ja „mam” ciało, ale nie jestem (tylko) ciałem. Ja mam myśli, pragnienia, uczucia itp., ale one nie wyczerpują całej mojej bytowości. Są **moje**, ale nie są **mną**.

2) Jedność i trwałość świadomości:

Mimo strumienia różnorodnych czynności, które człowiek wykonuje i które się zmieniają („przepływają”), jest w człowieku coś sta-

łego, niezmiennego, co trwa od początku do końca jego życia i co jest podstawą jego świadomości i jego tożsamości.

3) Specyficzny charakter (jakość, rodzaj) działalności poznawczej i wolitywnej człowieka:

Rozum i wola nie działają przypadkowo, lecz są w pewien sposób kierowane przez jakąś nadrzędną instancję istniejącą w człowieku, przez coś, co nie utożsamia się z nimi, co jest jakoś poza nimi i nad nimi. Człowiek przecież może kierować rozumem i wolą i faktycznie w różny sposób nimi kieruje, stara się o ich rozwój i roztacza nad nimi kontrolę. Ta nadrzędna instancja (duch, dusza) ma charakter substancjalny, czyli przysługuje jej trwałość, jedność, samoistność oraz inne cechy właściwe substancji, o których była mowa wyżej.

4) Odpowiedzialność człowieka za swe czyny:

Człowiek czuje się odpowiedzialny za swe czyny i faktycznie za nie odpowiada przed sobą i przed innymi, także przed społeczeństwem, np. w sądach. To jednak zakłada istnienie w człowieku czynnika nadrzędnego, różnego od poszczególnych wykonywanych aktów, z którego one wypływają i który ostatecznie za nie odpowiada. Nie może on więc być czymś przelotnym, przypadłościowym, lecz musi mieć charakter trwały, czyli substancjalny. Powinien więc być substancją.

III. Zewnętrzna zależność duszy od ciała

Człowiek nie jest samą tylko duszą, lecz jednością dwu pierwiastków: duchowego i materialnego. Dlatego niektóre działania duszy są w pewnej mierze zależne od ciała i przepełnione materialnością. Jest to jednak zależność nie wewnętrzna, istotowa, lecz zewnętrzna. Przejawia się ona m.in. w tym, że:

- w nie rozwiniętym jeszcze organizmie dziecka działalność duszy (poznawcza, wolitywna) jest ograniczona;
- ból i cierpienie utrudniają działanie umysłu i woli;
- choroby i urazy, zwłaszcza systemu nerwowego, nieraz paraliżują aktywność ludzką;
- silne namiętności i zaburzenia psychiczne zakłócają poznanie i właściwe podejmowanie decyzji; uwzględniają to nawet sądy przy orzekaniu kary;
- na sposób działania i zachowania się człowieka wpływają takie czynniki, jak np. alkohol i narkotyki;
- także i sen niejako wyłącza człowieka z działań.

Trzeba tutaj zauważyć, że czym innym jest *zależność* psychiki od materii, a czym innym ich *utożsamianie*; zależność duszy od materii nie oznacza materialności duszy.

Człowieka cechuje specyficzny ***niedosyt*** (zwany niekiedy *metafizycznym*). Polega on na tym, że pragniemy wiedzieć i posiadać więcej niż posiadamy obecnie, i to nie tylko w dziedzinie materialnej, ale przede wszystkim w dziedzinie duchowej. Pragnienie prawdy, dobra, miłości, szczęścia wskazuje na szczególne nastawienie człowieka i ukierunkowanie go ku pełnemu poznaniu i pełnemu szczęściu, czego nie można osiągnąć w sferze materii. Niedosyt ten świadczy o istnieniu w człowieku pierwiastka trwałego, przewyższającego materię.

Człowiek jest więc obdarzony zarówno władzą poznawczą, jak i władzą pożądania, które przewyższają materię. Władze te nie będąc ograniczone do konkretnego i nie odnosząc się wyłącznie do materii, posiadają pewien rodzaj *nieskończoności*. Wychodzą poza dziedzinę przestrzenno-czasową, co nie przysługuje władzy materialnej, np. poznaniu zmysłowemu.

Władza poznania i pożądania (wola) jest *czyjąś* władzą, należy do kogoś, wypływa z czegoś, ma zawsze jakieś oparcie, jakąś podstawę. Tę podstawę zwykło się nazywać duchem lub duszą. Władza jednak nie

może być doskonalsza od bytu, którego jest władzą. Władza poznawania oraz władza chcenia i dążenia (wola) mają charakter niematerialny, dlatego też i ich podstawa, tj. dusza również musi być niematerialna, czyli duchowa.

Tak więc zarówno analiza poznania ludzkiego, jak i analiza woli ludzkiej skłania nas do przyjęcia władz działających w sposób duchowy oraz podmiotu, do którego te władze należą, czyli niematerialnej duszy ludzkiej.

Człowiek jest więc istotą materialno–duchową, posiadającą oprócz życia wegetatywnego i psychiczno–zmysłowego także istotnie wyższe życie psychiczno–umysłowe, którego głównym przejawem jest intelektualne poznanie i pożądanie (wola).

Zob. też Arystoteles, *O duszy* (fragment), w *Antologii*, s. 152-158; Augustyn z Hippony, *Cogito, Wzajemna immanencja trzech władz duszy*, w *Antologii*, s. 159-160; Tomasz z Akwinu, *O człowieku złożonym z substancji duchowej i cielesnej*, w *Antologii*, s. 167-172; René Descartes, *O istnieniu rzeczy materialnych i o realnej różnicy między umysłem i ciałem*, w *Antologii*, s. 177-185; Roman Ingarden, *Substancjalna struktura osoby a odpowiedzialność*, w *Antologii*, s. 191-195.

4. ŚMIERĆ I NIEŚMIERTELNOŚĆ

Śmierć jest faktem i doświadczeniem, które nie omija nikogo. Nie oznacza ona jednak końca wszystkiego dla człowieka, który dzięki pierwiastkowi duchowemu przedłuża swe bytowanie ku nieskończoności. Spojrzenie na problem śmierci oraz na to, co się z nią wiąże i co będzie po niej, kształtuje w dużej mierze sens ludzkiego życia.

Człowiek jako całość podlega wprawdzie śmierci, ale jego istotny element: pierwiastek duchowy, czyli dusza – dzięki swej duchowości – istnieje dalej, gdyż jest nieśmiertelna.

Żaden człowiek nie ma bezpośredniego doświadczenia śmierci, bo nikt, kto żyje, nie przeżył jej osobiście. Pośrednio jednak doświadczamy w pewien sposób zjawiska śmierci i faktu śmierci:

- stwierdzamy, że jest nieunikniona i powszechna (wszyscy jej podlegają);
- poznajemy jej przyczyny, objawy, skutki;
- uświadamiamy sobie zagrożenia, które i na nas mogą sprowadzić śmierć;
- odkrywamy *osobisty* charakter śmierci, która czeka każdego i z którą ostatecznie każdy musi się **sam** uporać;
- wielu ludzi, zwłaszcza starszych, odczuwa „zbliżanie się do śmierci”, osłabienie, ubytek sił życiowych, choroby itp.;
- zauważamy, że śmierci towarzyszy zwykle cierpienie, a często także ją poprzedza.

Te doświadczenia i refleksje nad nimi czasem wywołują u ludzi mocne reakcje emocjonalne, a nieraz nawet lęk i grozę.

Z filozoficznego punktu widzenia śmierć oznacza – uwarunkowane różnymi przyczynami – oddzielenie bytowych pierwiastków człowieka. Zmiana struktury bytowej człowieka przybiera z reguły charakter dramatyczny. Nutę nadziei i optymizmu w ten egzystencjalny problem ludzki wprowadza prawda o nieśmiertelności duchowego pierwiastka człowieka, a u chrześcijan – prawda wiary w zmartwychwstanie ciał.

Nieśmiertelność – jak wynika z nazwy – to wolność od śmierci, a przez to trwanie bez końca, czyli cecha bytu, który nie przestaje istnieć, nie ginie, jest więc niezniszczalny.

Byt nieśmiertelny ma jednak początek. Byt bez początku i bez końca nazywamy wiecznym. Takim bytem jest tylko Byt Absolutny, czyli Bóg.

Twierdzimy, że pierwiastek duchowy w człowieku (dusza) jest nieśmiertelny. Nieśmiertelność ta zaś wynika właśnie z jego natury, z jego niematerialności, z jego duchowości, o której była mowa poprzednio.

Inaczej mówiąc: dusza ludzka jest nieśmiertelna, bo jest duchowa. Nieśmiertelność wynika bezpośrednio z duchowości.

Przeciwnicy: Powyższemu pogładowi przeczą różnorodne nurty materialistyczne, m.in. marksizm.

Dowody

1) Z faktu duchowości:

Dusza ludzka jest duchowa, a więc jest prosta i nierozciąglą, czyli nie jest złożona z części. Wobec tego nie podlega wewnętrznemu rozkładowi, tj. nie może się rozłożyć na części składowe, gdyż ich nie posiada. Zatem istnieje i będzie trwać bez końca, czyli jest nieśmiertelna.

Dusza w swych istotnych działaniach, tj. w czynnościach poznawczych i wolitywnych, jest wewnętrznie niezależna od ciała. Wynika stąd wniosek, że musi być niezależna także w swym istnieniu. A więc

nie przestaje istnieć wówczas, gdy umiera ciało. Dusza jest więc nieśmiertelna.

Działanie wynika z istnienia i opiera się na istnieniu. Jakie istnienie – takie działanie (*agere sequitur esse*).

2) Dowód z nieograniczonych możliwości umysłu i woli:

Człowiek jest przeznaczony do tego, by żyć zawsze:

a) Człowiek posiada nieograniczone uzdolnienia do poznania prawdy. Ponieważ przedmiotem ludzkiego umysłu jest to, co istnieje (być jako taki), człowiek może poznać wszelki byt; wszystko, co jest możliwe do zrozumienia. Przejawem tego jest niezaspokojona nigdy „ciekawość” ludzka. Każdy z nas chce wiedzieć więcej, niż wie obecnie. Tej możliwości poznawczej nie da się wyczerpać nawet niezwykle rozległą i głęboką wiedzą. Przekonują nas o tym świadectwa wybitnych uczonych i historia postępu ludzkiej wiedzy.

b) Ludzka wola posiada podobne uzdolnienia w dziedzinie dobra. Przedmiotem woli jest dobro jako takie, co oznacza: wszelkie dobro. Dzięki temu człowiek pragnie dobra, dąży do niego i – w mniejszym lub większym zakresie – osiąga je. Nie zadowala się *jakimś dobrem*, dobrem ograniczonym, nie poprzestaje na określonym dobru, lecz ciągle pragnie więcej.

Pragnienie prawdy i dobra jest u człowieka czymś podstawowym – a nie drugorzędnym, nie dalszoplanowym – i powszechnym – istniało bowiem w przeszłości i istnieje współcześnie w zasadzie u wszystkich ludzi. Stąd wniosek, że wynika ono z natury człowieka, że taka właśnie jest kondycja ludzka, że takie właśnie jest przeznaczenie człowieka.

Jednakże te nieograniczone możliwości intelektu i woli są tu na ziemi zaspokajane tylko w małej części. W pełni jednak – jak wiadomo – nie mogą być tutaj zaspokojone. Dlatego trzeba przyjąć, że zostaną zaspokojone po życiu ziemskim, w Bogu, przez udział w nieskończonym poznaniu i nieskończonym dobru. Inaczej trzeba by zakwestionować racjonalność ludzkiej natury.

To właśnie przemawia za nieśmiertelnością ducha ludzkiego. Trafnie wyraził to św. Augustyn w zdaniu: „Niespokojne jest serce ludzkie, dopóki nie spocznie w Bogu”.

To, że niektórzy ludzie mogą celu tego nie osiągnąć, jest kwestią ich wolnego wyboru, jest konsekwencją wolnej woli i ceną, jaką człowiek płaci za przysługujący mu wielki, ale trudny dar wolności.

Niekiedy słyszy się stwierdzenia, że ktoś nie pragnie prawdy czy dobra. Jeśli tak jest rzeczywiście, to trzeba to przypisać nieudolnemu czy niewystarczającemu poznaniu tych wartości.

3) Dowód teleologiczny (celowościowy):

Poniższy dowód jest zbliżony do poprzedniego. Bierze jednak pod uwagę wyłącznie właściwe człowiekowi *pragnienie szczęścia*.

Człowiek ze swej natury pragnie i pożąda szczęścia bez ograniczeń, szczęścia pełnego, czyli doskonałego. Szczęście, które by się kiedyś kończyło, nie byłoby doskonałe. By więc to szczęście mogło być w pełni doskonałe, nie może mieć końca. Wobec tego człowiek wymaga nieśmiertelności, przynajmniej w swej istotnej części, jaką jest pierwiastek duchowy. A więc dusza ludzka jest nieśmiertelna.

Pragnienie szczęścia wynika ze szczególnej struktury psychicznej człowieka, który myśląc abstrakcyjnie, jest zdolny do tworzenia pojęć transcendentnych, analogicznych, dzięki którym jest otwarty na wszelki byt. Za tak ogólnym poznaniem idzie wola człowieka, która właśnie dzięki tej ogólności pojęć i możliwości wielorakiej ich konkretyzacji ma zdolność wolnego wyboru i jest otwarta na wszelkie dobro.

Tymczasem w doczesnym życiu człowiek może zaspokoić tylko niektóre ze swych potrzeb. Racjonalność świata zaś wymaga, by naturalne pragnienia człowieka nie były iluzoryczne, by nie były złudne. Trzeba więc, by istniał taki Byt, który potrafi zaspokoić owe pragnienia. Musi to być Byt osobowy, bo tylko taki jest zdolny do zapewnienia prawdziwego i doskonałego szczęścia człowiekowi, który przecież jest osobą.

To, że człowiek **pożąda** szczęścia, jest oczywiste z jego doświadczenia wewnętrznego, z refleksji i ze stałego sposobu działania ludzi.

To pożądanie wynika z **natury** ludzkiej. Jest bowiem powszechne (wszyscy ludzie go doświadczają, choć rozumieją różnie), stałe (nie przejściowe), nie można mu się rozsądnie oprzeć. A więc i jego przyczyna musi być powszechna, a taką jest natura ludzka.

4) Dowód z porządku moralnego:

Prawo naturalne wymaga sankcji doskonałej. Nie byłoby takiej sankcji, gdyby dusza ludzka była śmiertelna. A więc dusza jest nieśmiertelna.

Każdy prawodawca, który rzeczywiście chce, by zachowywano ustanowione przez niego prawo, powinien ustanowić proporcjonalne sankcje przeciw tym, którzy je naruszają. Jeśli tego nie czyni, staje się niepoważnym i nieskutecznym przez swe prawo, które można bezkarnie łamać.

Bóg, najwyższy prawodawca, nieskończenie mądry i sprawiedliwy, chce zachowania prawa naturalnego, które od niego pochodzi. Zatem niewątpliwie ustanowił też odpowiednią sankcję.

Sankcje ludzkie, stosowane na ziemi, nie wystarczają, często bowiem przeważa zło, przemoc, niesprawiedliwość, a nawet podeptanie prawości i dobra.

5) Dowód z poczucia sprawiedliwości:

Zarówno poszczególne jednostki, jak i ludzkość jako całość jest przeświadczona, że sprawiedliwości powinno się stać zadość. Jest to wewnętrzna potrzeba każdego człowieka. Tymczasem na świecie sprawiedliwość często nie jest zachowywana. Wobec tego musi być czas i miejsce w życiu pozaziemskim, gdzie sprawiedliwości stanie się zadość, gdzie wszelkie długi zostaną spłacone. To zaś zakłada dalsze istnienie pierwiastka duchowego po śmierci ciała i przemawia za jego nieśmiertelnością.

Z tą kwestią wiąże się fakt nierówności, jakie zachodzą między ludźmi, zwłaszcza te, które są od nich niezależne. Dotyczy to w szczególności różnic w stanie zdrowia, talentów i zdolności (inteligencji), a także urody. Są to bowiem sprawy, od których w życiu tak wiele zależy.

Ten rodzaj „niesprawiedliwości” również wymaga jakiegoś „uporządkowania” w życiu pozaziemskim i konsekwentnie – istnienia pierwiastka duchowego.

6) Dowód z przeświadczenia ludzkości:

Badania naukowe dowodzą, że u wszystkich ludów wszech czasów istniało i istnieje przeświadczenie o życiu pozagrobowym oraz wynikający z tego kult zmarłych, przybierający w różnych czasach różne formy. Istnienie tego przekonania i wyrażających je zjawisk, zarówno współcześnie, jak i w czasach prehistorycznych stwierdza zwłaszcza etnologia i paleontologia. Powszechność występowania tego zjawiska przemawia za tym, że wypływa ono z natury człowieka.

W związku z tym warto przypomnieć słowa Cycerona, który broniąc nieśmiertelności, posługiwał się m.in. tym argumentem, stwierdzając: „Jednomyślność wszystkich ludów należy uznać za prawo natury” (*Dysputacje tuskulańskie*, ks. I, rozdział 13; zob. także r. 14-16).

5. STRUKTURA UMYŚLU LUDZKIEGO I PROCES POZNANIA UMYŚLOWEGO

Poznanie jest pewnego rodzaju *wejściem* – niezwykle, szczególnym wejściem – przedmiotu poznawanego do świadomości podmiotu, czyli człowieka. Polega na swoistym „odtworzeniu” w umyśle ludzkim *obrazu* danej rzeczy (bytu), a pośrednio samej rzeczy, którą chcemy poznać. Przedmiot zaczyna wówczas istnieć *intencjonalnie* (poznawczo) w człowieku (od łac. *intendo* – napinam, kieruję uwagę na coś). *Intencjonalność* oznacza tutaj w szczególności poznawcze ujęcie czegoś przedmiotowo, tj. jako przedmiotu; określony byt staje się przedmiotem poznania, dzięki czemu uzyskujemy o nim jakąś informację.

Proces poznawczy to „nawiązanie kontaktu” z bytami, które zwykle są poza nami. Jak się to dzieje? Jak się to wejście dokonuje? Sposób poznania i struktura umysłu ludzkiego od dawna budziły zainteresowanie, zwłaszcza filozofów i psychologów. Oto jedna z prób rozwiązania tego problemu.

Poznanie ludzkie polega na intencjonalnym przyjęciu przedmiotu przez umysł w procesie, w którym można wyróżnić fazę czynną i bierną.

Umysł ludzki – podstawowa obok wolnej woli „władza”, czyli uzdolnienie człowieka (duszy) – otrzymuje swe pierwsze dane, swe idee, z rzeczy (przedmiotów) materialnych, pod wpływem ich działania na zmysły ludzkie. Istota (treść) rzeczy materialnych jest bowiem *właściwym* przedmiotem intelektu ludzkiego.

Rzeczy podlegające zmysłom i wypływające z nich, a więc **materiałne**, nie mogą jednak w umyśle, który jest władzą **niematerialną**,

wytworzyć podobieństwa *intencjonalnego* (poznawczego) bezpośrednio (wprost), lecz jedynie pośrednio, tj. za pośrednictwem wyobraźni, czyli zdolności odtwarzania dawnych spostrzeżeń (zmysłowych obrazów poznawczych), gdy np. przedmiot poznania jest nieobecny (gdy na niego aktualnie nie patrzymy). Ale również i wyobraźnia jest materialna. Wnioskujemy o tym, m.in. obserwując jej zakłócenia wywołane np. środkami chemicznymi.

Znajdujemy się więc tutaj wobec następujących faktów: obrazy zmysłowe, przy pomocy których powstają pojęcia, są materialne, pojęcia przedmiotów zaś, w szczególności pojęcia ogólne, nie są już materialne. Zmysłowe dane poznawcze – jako materialne – nie są *proporcjonalne* do umysłu, nie mogą stanowić wystarczającej racji wpływu na działanie umysłu (intelektu), który jest niematerialny.

A jednak ta dziwna przemiana w człowieku zachodzi i to bardzo często: człowiek faktycznie tworzy pojęcia niematerialne (również ogólne) na podstawie bytów szczegółowych, także materialnych. Jak to się dzieje? Próbę wyjaśnienia tej zagadki przedstawia *teoria umysłu czynnego i biernego*.

W celu wyjaśnienia przejścia w procesie poznania od pierwiastka materialnego, tj. od zmysłowego obrazu przedmiotu, do pierwiastka duchowego (pojęcia) Arystoteles, a za nim wielu filozofów średniowiecznych i późniejszych wyróżniało w niematerialnym (duchowym) umyśle ludzkim (intelekcie) dwa wymiary lub dwie jego funkcje, jakby podwójną władzę. Jedną nazwano **umysłem czynnym** (*intellectus agens*), drugą – **umysłem biernym** lub „możliściowym” (*intellectus patiens* lub *possibilis*).

Zadaniem umysłu czynnego jest *podnieść* obraz zmysłowy (materialny), istniejący w wyobraźni (wyobrażenie, *phantasma*), do poziomu niematerialności, czyli dać mu właściwą *formę poznawczą umysłową*, a więc niematerialną, by mogła ona zadziałać na umysł bierny i pobudzić (zdeteterminować) go do podjęcia poznania intelektualnego.

„Podniesienie” danych zmysłowych do poziomu umysłowego dokonuje się w umyśle czynnym poprzez proces abstrakcji. Zachodzi tu-

taj swoiste *zrównanie* (udoskonalenie) danych zmysłowych z poziomem właściwym umysłowi poznającemu przez ich *dematerializację*, czyli uwolnienie ich od cech jednostkowych, wydobyć z nich tego, co stałe, niezmiennie i powtarzalne, czyli „wydobyć” istotnej ich treści, i stworzenie w ten sposób umysłowej formy poznawczej, zwanej **obrazem umysłowym wrażonym** (*species intelligibilis impressa*), czyli obrazem „roboczym”. Umysł bierny (możliściowy), otrzymując od umysłu czynnego ten obraz, reaguje na niego immanentnie, wytwarzając **obraz umysłowy wyrażony** rzeczy (*species intelligibilis expressa*), czyli obraz pełny, końcowy.

Tak więc strukturę umysłu ludzkiego i proces poznania umysłowego stanowią:

- umysł czynny i wytwarzany przez niego obraz umysłowy **wrażony** przedmiotu (roboczy);
- umysł bierny i wytwarzany przezeń obraz umysłowy **wyrażony** przedmiotu (pełny, końcowy).

Umysł (intelekt) czynny nie jest władzą poznawczą w sensie ścisłym, lecz władzą, która prowadzi do poznania i dlatego nazywa się intelektem (od łac. *intus legere* – czytać wewnątrz), ale w szerszym znaczeniu. Właściwe poznanie zaś dokonuje się w **umyśle biernym**. „Bierny” oznacza tutaj to, że przejmuje on („bierze”) dane poznawcze od intelektu czynnego, „podporządkowuje się” treści przedmiotu, przetwarzając ją na pojęcie lub pojęcia. Używane czasem określenie: „umysł możliwy” podkreśla to, że nie posiada on jeszcze *aktualnego* poznania, ale może je posiadać, posiada je w możliwości (*in potentia*).

Umysł poznaje naturę rzeczy (przedmiotów), czyli istotę (treść) rzeczy materialnej, i ta właśnie istota bywa wyrażana w pojęciu, które ma charakter niematerialny. Umysł, który jest władzą niematerialną, może poznać rzecz materialną tylko o tyle, o ile może ją „odmaterializować”, czyli wyodrębnić jej istotę (treść), pomijając to, co nieistotne, jednostkowe i szczegółowe. Dokonuje się to przez tzw. odrywanie, czyli **abstrakcję**. Kolejnym etapem w tym procesie jest pojęcie szczegółowe, a końcowym – pojęcie ogólne.

Przedstawiona wyżej teoria, czyli intelektualna rekonstrukcja dynamiki poznania, jest próbą może nie tyle ostatecznego rozwiązania, co przynajmniej przybliżenia tej skomplikowanej kwestii. Można oczywiście zadowolić się samym tylko stwierdzeniem, że człowiek poznaje umysłowo – bez próby szczegółowego wnikania w proces poznawczy, ale taka postawa nie byłaby godna filozofa.

Przypomnijmy, że umysł ludzki nie tworzy przedmiotów poznawczych, lecz je przejmuje, „ujmuje” z zewnątrz, w pewien szczególny sposób „odzwierciedla” je, przy czym przedmioty te nic na tym nie tracą. Chodzi tu więc o wyjaśnienie sposobu tego „odzwierciedlania” – wobec **faktu** zachodzenia istotnej różnicy między przedmiotem zewnętrznym (materialnym) a władzą poznawczą (niematerialną) podmiotu poznającego.

Omówiona teoria pozwala uniknąć błędów zarówno sensualizmu, który uważa, że istnieje wyłącznie poznanie zmysłowe, jak i idealizmu teoriopoznawczego, który twierdzi, że człowiek nie jest zdolny poznać rzeczywistości zewnętrznej, poznaje zaś tylko swe wrażenia, wyobrażenia i myśli²³.

²³ Zob. także: Józef Bremer, *Jak to jest być świadomym. Analityczne teorie umysłu a problem neuronalnych podstaw świadomości*, Warszawa 2005, ss. 371.

6. WOLNOŚĆ LUDZKA

Jednym z podstawowych przymiotów (atrybutów) człowieka jest jego wolność, nieprzerwanie podkreślana w ciągu wieków, a akcentowana szczególnie w naszych czasach. Pełniejsze zrozumienie pojęcia wolności przybliży nas do rozwikłania tajemnicy człowieka, w szczególności jego istoty, godności, praw i obowiązków, sensu życia i życiowej misji. Wolność stanowi fundament struktur międzyludzkich i rozwijanych na ich podstawie różnorodnych kontaktów międzyosobowych.

Czym jest wolność, na czym polega i co dowodzi, że jesteśmy nią obdarzeni – na te pytania próbujemy teraz odpowiedzieć.

Analiza poznania ludzkiego i czynności woli wykazuje, że człowiek przy podejmowaniu decyzji i w postępowaniu jest wolny. Jest to wolność podejmowania lub zaniechania działań, a w przypadku ich podjęcia – wolność określania ich treści.

W refleksji nad strukturą bytową człowieka pojawia się problem tzw. głównych „władz” (uzdolnień) człowieka jako osoby, tj. władzy poznawczej (umysł, intelekt) i władzy pożądawczej, czyli woli ludzkiej, za pośrednictwem których działa dusza, a przez nią człowiek. O jednej i drugiej była już mowa w rozdziale 1 tej części, a o władzy poznawczej – zwłaszcza w rozdziale 3 i 5.

Obecnie zajmujemy się bliżej **wolą ludzką** – czyli władzą racjonalnego pożądanego, różną od instynktownego pożądanego zmysłowego, ale też różną od intelektu. Przede wszystkim jednak zwrócimy uwagę na podstawową cechę woli, tj. na wolność.

Wolność jest pojęciem wieloznacznym²⁴. Wśród tych znaczeń należy przede wszystkim wyróżnić: **wolność zewnętrzną** (obywatelską, polityczną, społeczną, wolność od przymusu zewnętrznego) oraz **wolność wewnętrzną** (indywidualną), która stanowi tutaj główny przedmiot naszej refleksji.

W pojęciu tak rozumianej **wolności wewnętrznej** trzeba z kolei wskazać na dwie jej strony, dwa wymiary: **wolność od** (czegoś) i **wolność do** (czegoś). Pierwszy wymiar bierze pod uwagę zwłaszcza element negatywny (to, czego nie ma), drugi natomiast – element pozytywny (to, co jest lub być powinno); *wolność* w pierwszym znaczeniu warunkuje wolność w drugim znaczeniu.

Wolność od [czegoś] – czyli wolność wyboru – jest to nieobecność (brak) konieczności fizycznej (przymusu) od wewnątrz, tj. wolność od konieczności naturalnej, czyli wypływającej z natury.

Innymi słowy: jest to władza (zdolność, uzdolnienie), dzięki której wola ludzka może się sama określić, zdeterminować (autodeterminacja), może się zdecydować:

- 1) na działanie lub niedziałanie (*libertas exercitii vel contradictionis*),
- 2) decydując się na działanie, może wybrać tę lub inną postać (*species*), rodzaj, formę działania (*libertas specificationis vel contrarietatis*).

Wolność to zdolność wyboru celów i środków do ich osiągnięcia; to w zasadzie zdolność wybierania dobra, to otwarcie na dobro jako takie, na wszelkie dobro. Wybór zła jest samowolą i nadużyciem wolności. Człowiek powinien wybierać dobro, ale ma możliwość (fizyczną) wyboru także zła i rzeczywiście nieraz tak czyni²⁵. **Problem dobra i zła**,

²⁴ Warto zauważyć, że łac. *libertas* oznacza zarówno wolność, jak i (wolną) wolę, tj. tzw. władzę (stałe uzdolnienie) duszy.

²⁵ Zob. na ten temat: Mieczysław A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2000; Stanisław Kowalczyk, *Wolność naturą i prawem człowieka*, Sandomierz 2000.

problem dokonywania właściwego wyboru – to odwieczny problem ludzkiej wolności, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Chodzi o to, by w sposób *wolny* wybierać *dobrze*.

Różne przejawy zła, jakie obserwujemy w świecie i jakich nieraz sami doświadczamy, są często *ceną*, jaką przychodzi nam płacić za to, że człowiek jest istotą wolną. Zło jest wówczas wynikiem, skutkiem, wyrazem, a nawet dowodem ludzkiej wolności, która jednak jest główną wartością człowieka. Skoro człowiek jest wolny, może swej wolności nadużyć. Nie mógłby jej nadużyć, gdyby nie był wolny, ale wtedy nie byłby człowiekiem.

Wolność do [czegoś] – czyli wolność jako zadanie do wykonania stojące przed człowiekiem, jako wyzwanie, jako spożytkowanie szansy (możliwości) danej człowiekowi. Na ten wymiar wolności zwraca się uwagę szczególnie w czasach współczesnych.

Wolność od nazywa się niekiedy wolnością *negatywną*, co podkreśla brak w niej przymusu, czyli *neguje się* istnienie przymusu. Natomiast *wolność do* bywa nazywana wolnością *pozytywną* (od łac. *positio* – położenie, przed-kładanie), wolnością do działania, do wykonywania zadań. *Wolność negatywna* jest warunkiem *wolności pozytywnej*.

Wolność zakłada uprzednie poznanie, które poprzedza wszelki wybór. Człowiek może pragnąć tylko tego, co wcześniej poznał. Tę prawdę ujmuje łacińskie zdanie: *Nihil [rationaliter] volitum nisi (prae)cognitum*.

Wolność, o której tu mowa:

- 1) jest cechą woli ludzkiej;
- 2) dotyczy ludzi normalnie rozwiniętych (dojrzałych, zdrowych psychicznie);
- 3) odnosi się do dóbr skończonych (ograniczonych).

W stosunku bowiem do Bytu Absolutnego, pod każdym względem doskonałego, wola ludzka nie ma możliwości wyboru: jeśli go należyście pozna, nie może go nie pragnąć i do niego nie dążyć.

Ta wolność ujawnia się **przynajmniej** w niektórych aktach woli. Nierzadko się bowiem zdarza, że w poszczególnych decyzjach wola

bywa uwarunkowana i ograniczona przez różne okoliczności, np. przez ograniczone (niewystarczające) poznanie lub wskutek przeszkód pojawiających się przy wykonywaniu zamierzenia. Sami tego nieraz doświadczamy.

Na nasze działania lub na zaniechanie działań niemalże wpływ mają również różne niezależne od nas okoliczności, zarówno współczesne, jak i pochodzące „z przeszłości”. Nie od nas np. zależało, czy przyjść na ten świat, gdzie i kiedy? Nie wybieraliśmy rodziców, rodziny ani płci. Nie mieliśmy wpływu na wybór ojczyzny ani narodowości. Nie wiemy nawet, jak długo będziemy żyli na tej ziemi? A na stan zdrowia, uzdolnienia, urodę nasz wpływ bywa często wątpliwy.

Fakty te w pewien sposób ograniczają człowieka, ale go nie zniewalają: nie przymuszają go do działania ani nie pozbawiają go wyboru i możliwości działania.

Są bowiem obszary, na których człowiek działa zasadniczo w sposób wolny. Działa zaś pod wpływem dobra – rzeczywistego lub pozornego (które uważa za dobre).

Z faktu wolności wynika **odpowiedzialność** człowieka za podejmowane decyzje i dokonane czyny. Co więcej, jesteśmy odpowiedzialni nie tylko za to, co robimy, ale też i za to, czego nie robimy, a powinniśmy robić.

Trzeba się uczyć rozpoznawać przestrzeń własnej wolności i jej granice oraz związany z nimi zakres odpowiedzialności w wymiarze indywidualnym i zbiorowym, społecznym. To, że człowiek jest obdarzony wolnością, nie znaczy bynajmniej, że wolno mu czynić, co tylko zechce. **Wolność to nie samowola!**

Wolności ludzkiej zagrażają coraz częściej różne sposoby wpływania na ludzi podejmowane przy pomocy **środków społecznego przekazu**. Środki te, często w sposób świadomy i zamierzony, stosują różne formy manipulacji oraz „informatycznej obróbki” i nierzadko prowadzą słuchaczy i widzów do utraty przez nich obiektywnego spojrzenia na przedstawiane sprawy i w konsekwencji do różnych form ich zniewolenia.

etyczny wymiar człowieka

W ludzkiej wolności posiada swe zakorzenienie i swą podstawę **etyczny wymiar człowieka**, przejawiający się w tym, że człowiek – będąc władny działać dobrze i źle – uczestniczy w rozgrywającym się na świecie „dramacie dobra i zła”. Jest bowiem zdolny do wyboru między różnymi rodzajami dobra i zła. Dzięki wolności ma on możliwość i powinność kształtowania własnej osobowości, rozwijania jej i doskonalenia. Ma moc i obowiązek „tworzenia samego siebie”, czyli historii własnego życia. Nie zawsze jednak czyni to w sposób prawidłowy.

Ta właściwa tylko człowiekowi zdolność świadomego kształtowania siebie samego nazywana bywa niekiedy *zdolnością autokreacji*. Na co dzień owa autokreacja urzeczywistnia się poprzez właściwy wybór tego, co „odpowiada” człowiekowi i jego naturze, co go doskonali, czyli przez wybór dobra (dóbr), zwłaszcza zaś przez wcielanie w życie wartości, w szczególności wartości moralnych. Człowiek wówczas należyście korzysta ze swej wolności, gdy odpowiadając na „wymóg dobra” (*bonum faciendum*, *malum vitandum* – dobro należy czynić, a zła unikać), działa zgodnie ze swą rozumną naturą, wybierając autentyczne – a nie pozorne tylko – dobro, zarówno w stosunku do siebie samego, w stosunku do drugiego człowieka, jak i w stosunku do społeczności, w której żyje i działa.

Stanowiska

Omówione wyżej stanowisko bywa nazywane **indeterminizmem** (od łac. *in* – nie, *determinare* – określać, ograniczać); bardziej odpowiedni byłby tu termin **autodeterminizm**. Obok tego istniały i istnieją różne nurty **deterministyczne**. Według nich wola nie jest wolna lub jej wolność jest istotnie ograniczona. Marksisci np. twierdzą, że wolność to „uświadomiona konieczność” (zob. s. 45).

Dowody

1) Z refleksji nad naturą woli:

Adekwatnym (czyli współmiernym, w pełni jej odpowiadającym) przedmiotem dążenia woli jest dobro absolutne jako takie, a kresem, ku któremu zmierza to dążenie, jest szczęście doskonałe.

Dobra, jakie spotykamy i realizujemy na co dzień, są ograniczone, tj. częściowe, niepełne, jakby z domieszką zła; nie są więc absolutne, czyli nie mogą w pełni zaspokoić dążenia woli.

Zatem woli ludzkiej nie zniewalają, nie przymuszają do końca – i wobec nich wola jest wolna: może je wybrać, ale nie musi.

2) Psychologiczny – z doświadczenia wewnętrznego, czyli z oczywistości introspektywnej:

Świadomość wolności poprzedza wybór, towarzyszy mu i trwa po dokonaniu wyboru. Przed dokonaniem racjonalnego wyboru – podczas namysłu – człowiek jest świadom stojących przed nim możliwości wyboru (różne alternatywy) i zauważa, że nie musi wybrać tego czy tamtego.

W trakcie wybierania ma on świadomość, że faktycznie sam wpływa na bieg czynności, że rzeczywiście panuje nad wyborem i nawet może go przerwać lub zawiesić.

Po dokonaniu wyboru ma świadomość, że to właśnie on go dokonał i jest za niego odpowiedzialny. Jeśli wybór był niewłaściwy, to doświadcza poczucia winy i wyrzutów sumienia, które jednak można do czasu zagłuszać.

Gdy coś zrobimy niechcąc, automatycznie, bezwolnie (np. gdy zareagujemy niegrzecznie), mamy zupełnie inne samopoczucie, niż gdy to zrobimy dobrowolnie i świadomie.

3) Moralny:

Kategorie dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, nakazu i zakazu, zasługi i winy itp. nie miałyby sensu, gdyby człowiek nie był wolny.

Kategorie te są powszechnie – choć nie bez wyjątku – przyjmowane i w życiu, zwłaszcza społecznym, odgrywają ogromną rolę. Nikomu rozsądnemu i dalekowzrocznemu nie przychodzi do głowy, by je odrzucać, by z nich rezygnować.

4) Z intelektualnej natury człowieka:

Rozum ludzki w sprawach różnych dóbr, które poznaje, wyraża osąd, czy jest rzeczą dobrą, czy warto pragnąć ich, czy nie.

A więc i wola, której decyzja następuje po uprzednim poznaniu danego przedmiotu, danego dobra, może go pożądać lub nie – zależnie od jego wartości. Zatem wola jest wolna.

Te dwie władze, tj. rozum i wola, są ze sobą ściśle związane, mają tę samą racjonalną naturę.

5) Z przekonania ludzkości:

Istnieje powszechne przekonanie ludzkości o wolności zakorzenionej w ludzkiej naturze. Nie może ono być iluzją. Inaczej człowiek i świat byłyby w sobie sprzeczne, czego nie można przyjąć, mając na uwadze celowość, porządek, rozumność itp. świata i człowieka, mimo domieszki nonsensu i zła, które w dużej mierze są właśnie *ceną* wolności (zob. rozdział 4, dowód 6, s. 85).

Zob. też Augustyn z Hippony, *O wolnej woli* (fragment), w *Antologii*, s. 161-166; Tomasz z Akwinu, *O wolnej decyzji*, w *Antologii*, s. 173-176; Paweł Siwek, *Świadomość wolnego wyboru*, w *Antologii*, s. 203-205; Władysław Stróżewski, *Wolność i wartość*, w *Antologii*, s. 234-242.

7. STOSUNEK PIERWIASTKA DUCHOWEGO DO MATERIALNEGO

Pierwiastek duchowy stanowi podstawę odrębności człowieka od zwierząt i innych bytów na świecie. W tym kontekście powstaje pytanie, jaki jest jego stosunek do pierwiastka materialnego.

W języku potocznym używa się często wyrażenia: stosunek duszy do ciała, co – jak zauważyliśmy – jest niedokładne i mylące, bo człowiek od początku swego istnienia jest jedną całością i ściśłą jednością, a nie połączeniem dwu składników, osobno wcześniej istniejących.

Pytanie o wzajemny stosunek tych dwu pierwiastków rodzi się zwłaszcza wówczas, gdy sobie uświadamiamy, że niektóre czynności człowieka są niewątpliwie duchowe, że ich charakter i struktura są duchowe, np. poznanie intelektualne, dążenie woli do celów niematerialnych. Ale zarazem wiadomo, że do spełniania niektórych czynności dusza „potrzebuje” zmysłów i ich funkcji, jest więc w pewnej mierze zależna od ciała. To „współdziałanie” próbuje wyjaśnić teoria *materii* i *formy*: dusza i ciało (materia) tworzą jedną substancję, a dusza stanowi *formę* ciała.

Związek pierwiastka duchowego i materialnego w człowieku trafnie wyjaśnia teoria jedności substancjalnej. Według tej teorii dusza stanowi formę substancjalną ciała ludzkiego.

Termin „ciało” bywa używany w różnych znaczeniach:

- 1) jako nie określona bliżej „materia”, bez jakiegokolwiek dynamizmu, np. tomistyczna „materia pierwsza” lub rozciągłość kartezjańska;
- 2) jako ciało fizyczne, czyli materia fizyczno-chemiczna, np. skała, woda, gaz;

- 3) jako ciało biologiczne, czyli jedność wytworzona w materii fizyczno-chemicznej (2) przez duszę, która może być (a) roślinna, czyli wegetatywna, (b) zwierzęca, czyli sensorywna lub (c) ludzka, czyli rozumna, intelektualno-wolitywna.

Jedność substancjalna człowieka, o której tu mowa, to ścisły, wewnętrzny związek materii fizyczno-chemicznej (2) z duszą rozumną (3, c).

W procesie przekazywania życia rodzice dają dziecku „posag” w postaci komórki jajowej i plemnika, które zawierają szczegółowe informacje, zawarte w kodzie genetycznym. Stanowią one rodzaj „przyczółka” dla stwarzanej bezpośrednio przez Boga duszy rozumnej: duchowej i nieśmiertelnej, wolnej i niepowtarzalnej.

Stanowiska

1. Monizm psychofizyczny

Monizm to kierunek filozoficzny, który próbuje wyjaśniać rzeczywistość przy pomocy jednej zasady, jednego czynnika (z gr. *μόνος* – *monos* = jeden, jedyny).

Monizm psycho-fizyczny twierdzi, że w człowieku jest tylko jeden czynnik, pierwiastek, element; znaczy to, że człowiek jest bytem całkowicie jednorodnym. Zależnie od tego, jak pojmuje ten czynnik, monizm przybiera różne formy:

Spirytualistyczny (od łac. *spiritus* – duch):

Istnieje wyłącznie duch, nie jako zasada życia, lecz jako zasada świadomości – tak twierdzą zwolennicy idealizmu.

Materialistyczny:

Istnieje wyłącznie materia – materializm dialektyczny (marksizm).

Panteistyczny:

Dusza i ciało to przejaw substancji Boskiej – tak twierdził np. Spinoza.

Teoria identyczności:

Zachodzi zasadnicza tożsamość zjawisk fizycznych i psychicznych u człowieka – tak twierdzą różne nurty, zwłaszcza w psychologii.

Monizm nie odpowiada rzeczywistości, tj. rzeczywistej różnorodności przedmiotów i zjawisk. Pomija problem rozwoju człowieka i człowieczeństwa oraz stosunku duszy do ciała, negując w człowieku – wbrew doświadczeniu – albo duszę, albo ciało.

2. Dualizm psychofizyczny

W naturze ludzkiej dopatruje się „dwoistości” (rozdwojenia) i tłumaczy strukturę człowieka przy pomocy dwu pierwiastków („składników”). Oto główni zwolennicy i główne formy dualizmu:

Platon:

Człowiekiem jest przede wszystkim dusza, ciało jest jej balastem i więzieniem. Dusza i ciało to jak jeździec i koń.

Kartezjusz:

Ciało i dusza to dwie substancje: materialna i duchowa. Istotę pierwszej stanowi rozciągłość (przestrzenność i czasowość), drugiej – myślenie. Dusza jako substancja kieruje ciałem, które też jest substancją.

Paralelizm psycho-fizyczny:

Zjawiska fizyczne i psychiczne przebiegają równolegle.

Okazjonalizm (Malebranche):

Ciało i dusza to dwie samodzielne substancje. Zmiany w sferze cielesnej są okazją, ale nie przyczyną zmian w sferze duchowej i na odwrót.

Leibniz:

Ciało i dusza to dwie substancje, a oczywistą równoległość (zbieżność) zjawisk fizycznych i psychicznych wyjaśnia on przez tzw. harmonię uprzednio ustanowioną przez Boga (*harmonia praestabilita*).

Dualizm nie tłumaczy zadowalająco jedności człowieka ani wzajemnego wpływu, jaki zachodzi między zjawiskami fizycznymi i psychicznymi.

3. Teoria substancjalnej jedności duszy i ciała

Jest to pogląd filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, która do wyjaśnienia natury bytów materialnych w ogóle, a zwłaszcza człowieka, stosuje teorię tzw. **hylemorfizmu** (od gr. *ύλη* – *hyle* = materia, *μορφή* – *morfé* = forma, kształt pojmowany dynamicznie). Według niego byt ludzki (istotę człowieka) stanowią dwa współczynniki: materia (ciało) i duch (dusza), które razem tworzą **jedną** substancję, przy czym dusza kształtuje materię (ciało). Ciało i dusza to dwie substancje niezupełne (niekompletne), które łącząc się z sobą, tworzą **jedną substancję** zupełną, czyli kompletną, jeden całkowity byt substancjalny, jedną naturę człowieka i jedną osobę. Relacja między nimi to nie relacja między bytami, lecz między **składnikami, współczynnikami** bytu; stąd ich związek jest szczególnie mocny.

„Człowiek jest jednością jako byt najdoskonalszy w świecie dostrzegalnym, wśród bytów złożonych z materii i zasady kształtującej, czyli formy. Pamiętamy, że forma i materia są tymi elementami, które człowieka konstytuują. Jest więc człowiek całością nierozdzielalną. Ani o materii, ani o tej formie, którą jest dusza, jako zasada życia, nie można powiedzieć, że jest człowiekiem. [...] Zatem ani samo ciało, ani sama dusza nie jest człowiekiem. [...] Tę względnie doskonałą jedność – bo doskonała jedność jest tylko w Bogu – zapewnia człowiekowi jedyna forma substancjalna, jedyna zasada kształtująca, konstytuująca, jaką jest dusza ludzka. Człowiek nie jest dwoistością, złożoną z duszy i z ciała. [...] To więc, że istnieję, że jestem bytem cielesnym, żywym, odbierającym wrażenia zmysłowe, że poznaję umysłowo, a nie tylko zmysłowo, tzn. że mam pojęcia, że mogę wygłaszać sądy, że mogę rozumować, że mogę podejmować wolne decyzje – to wszystko jest dziełem tej jednej

formy substancjalnej, czyli jednej zasady kształtującej, którą nazwano formą substancjalną i którą nazywamy też duszą. Zatem dusza nie dochodzi do już ukonstytuowanego ciała jako drugi element, tylko to ona je kształtuje ze wszystkimi jego funkcjami, a zarazem ma swoje działania, związane z tym ciałem, ale w istocie swojej czysto duchowe”²⁶.

Problem ten w następującym rozważaniu zyskuje ukierunkowanie personalistyczne: „Wewnętrzne doświadczenie ludzkie ujawnia naszą wewnętrzną jedność, która przebiega przez akty o różnej naturze – akty zarówno zmysłowe, jak i intelektualne. U podłoża tych aktów odkrywamy jeden podmiot, który w doświadczeniu ukazuje się jako tożsamy ze sobą „ja”. [...] Człowiek doświadcza własnej podmiotowości nie w aspekcie treściowym, lecz egzystencjalnym. To ja jako istniejący spełniam różne akty, choć nie wiem, kim *jako ja* jestem. Ale poznane w ten sposób istnienie naprowadza nas na trop, który odgrywa fundamentalną rolę już na poziomie wyjaśniania jedności człowieka. Tylko istnienie, a nie forma, może być takim nadrzędnym aktem, umożliwiającym połączenie w jeden byt dwóch „części” – ciała i duszy [...] Jeśli istnienie należy do duszy jako podmiotu, a dusza organizuje sobie ciało do bycia ciałem ludzkim, wówczas istnienie, zachowując podmiotowy charakter duszy, obejmuje jednym aktem również ciało. Dopiero wtedy można mówić o integralnej koncepcji człowieka jako osoby. Ów byt jest bowiem zarówno człowiekiem, bo posiada i ciało, i duszę, jak i osobą, dzięki niematerialnej duszy zdolnej do wyłaniania aktów duchowych w porządku poznania i miłości. Ten byt jest bytem złożonym, ale bytem jednym, jest człowiekiem-osobą. Bez przyjęcia teorii formy i materii, aktu i możliwości, spiętej istnieniem jako aktem nadrzędnym, nie da się zbudować personalistycznej i integralnej koncepcji człowieka”²⁷.

²⁶ Stefan Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995, s. 135-136.

²⁷ Piotr Jaroszyński, *Personalizm filozoficzny – integralna wizja człowieka*, w: *Dusza Umysł Ciało. Spór o jedność bytową człowieka*. Red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2007, s. 483-484.

Ściśle biorąc, dusza do swego istnienia niekoniecznie „potrzebuje” ciała-materii (bo bez niej bytuje po śmierci człowieka), ale ciało *biologiczne* nie może bez niej istnieć, bo dzięki niej i poniekąd od niej otrzymuje istnienie.

Wobec zasygnalizowanej wyżej niewystarczalności monizmu i dualizmu do zadowalającego wyjaśnienia związku duszy z ciałem – teoria jedności substancjalnej jawi się jako najbardziej trafna.

Sposób istnienia duszy w ciele

Dusza jest bytem **całościowym**, niezłożonym, czyli prostym. Jak więc może ożywiać, jak może się „mieścić” w ciele ludzkim, które jest materialne i rozciągłe?

Tak sformułowane pytanie opiera się na niedopuszczalnym oddzieleniu duszy od ciała przy pomocy czystej abstrakcji. Sugeruje ono, że ciało ludzkie jest samą tylko materią. Tymczasem tak nie jest. Nasze ludzkie ciało bowiem jest już materią „uczłowieczoną” przez działającą w nim dynamikę duszy.

Pytanie nie uwzględnia też aktywności duszy jako *formy*, która aktualizuje i urządza materię, czyniąc ją ludzkim ciałem. Ciało więc nie jest „pojemnikiem” dla duszy. Tutaj zachodzi szczególny sposób istnienia i działania, inny niż w przypadku istnienia przedmiotów materialnych, z którymi mamy do czynienia na co dzień. Stąd pochodzi trudność zrozumienia sposobu obecności duszy w ciele. Ta obecność nie jest przestrzenna. Nazywa się ją także obecnością wirtualną (z łac. *per virtutem* – przez moc, wpływ). Dusza jest wszędzie tam, gdzie jest człowiek. Jest *cała* tam, gdzie jest, gdzie działa. Wykonując działania, jest obecna przez swoją moc, przez swój dynamizm.

Dusza jest obecna tylko w tych częściach ciała, które są aktualnie związane z człowiekiem, które go stanowią. Gdy człowiek straci rękę lub nogę, to nie ma w człowieku „mniej duszy” niż przedtem. Gdy dziecko rośnie, to duszy nie przybywa, nie staje się ona coraz większa, lecz jedynie ożywia, aktualizuje, organizuje coraz więcej materii, ale w sposób podobny jak poprzednio.

Działania duszy w człowieku dokonują się przy pomocy wytworzonych przez nią uprzednio różnych narządów, w szczególności mózgu, systemu nerwowego, zmysłów. Uraz mózgu nie eliminuje duszy z człowieka, lecz jedynie zawiesza jej działania zewnętrzne, związane z funkcjonowaniem tego narządu i od niego uzależnione²⁸.

²⁸ Zob. także: Józef Bremer, *Problem umysł–ciało. Wprowadzenie*, Kraków 2002, ss. 166.

8. OSOBA LUDZKA ORAZ JEJ PRAWA I OBOWIĄZKI

Człowieka nazywa się również osobą. Co to jest osoba ludzka, co szczególnego uwypatnia ona w człowieku i jakie są tego następstwa – oto kolejny przedmiot naszej refleksji. Będzie nam w niej pomocna znajomość m.in. pojęć substancji i natury. W związku z tym przybliżamy sobie także te pojęcia.

Pierwiastek duchowy i materialny tworzą jedną substancję, jedną naturę i jedną osobę ludzką, która jest ostatecznym podmiotem wszystkich działań. Stanowi też podstawę godności człowieka oraz przysługujących mu praw i ciążących na nim obowiązków.

Substancja – od łac. *sub-stantia*, byt, który istnieje w sobie, a nie w innym bycie jako w podmiocie; to byt, który jest podłożem przypadłości; byt, który istnieje samoistnie, jako sam w sobie, jeden i oddzielny (zob. rozdział 3, s. 69-71).

Natura – od łac. *nascor, nasci, natus sum* – rodzić się, jest zasadą, wewnętrznym prawem i źródłem powstawania bytów żywych. Ma wielorakie znaczenie. W znaczeniu filozoficznym to: substancja jako zasada (*principium*) działania, podstawa działań: pierwsza, podstawowa zasada, właściwa substancji, dzięki której jakaś rzecz, jakiś byt jest zdolny do reagowania i działania.

Osoba (po łac. *persona*; stąd kierunek: personalizm). – Powszechnie znana jest definicja, jaką podał Boecjusz (ok. 480–525; przez Kościół katolicki ogłoszony świętym), autor kilku książek, m.in. dziełka *De consolacione philosophiae* – O pociesze, jaką daje filozofia. Definicję osoby Boecjusz zamieścił w swej książce: *Liber de persona et du-*

abus naturis [Książka o osobie i dwóch naturach]. Jest ona następująca: *naturae rationalis individua substantia* = jednostkowa substancja natury rozumnej (tj. posiadająca naturę racjonalną/rozumną); lub: indywidualna substancja rozumna, czyli byt substancjalny jednostkowy i rozumny. Późniejsze filozoficzne definicje osoby często nawiązują do tamtej definicji²⁹.

Obecna teza zawiera również definicję osoby: osoba to ostateczny podmiot wszystkich działań i podstawa godności człowieka oraz przysługujących mu praw i ciążących na nim obowiązków.

Współczesne definicje osoby ludzkiej zawierają zwykle następujące elementy: „samodzielnie istniejąca substancja o naturze rozumnej (duchowej)”³⁰, czyli inaczej mówiąc: podmiot duchowo-materialny, zdolny działać w sposób rozumny i wolny. Przejawem rozumnej natury osoby są:

- 1) zdolność poznania intelektualnego;
- 2) zdolność wyboru wartości;
- 3) uzdolnienie do miłości i bogactwo uczuć.

W stosunku do innych bytów osoba jest:

- 1) podmiotem praw i obowiązków;
- 2) odznacza się sobie tylko właściwą godnością;
- 3) jest zupełna, tj. w dziedzinie swych specyficznych cech nie wymaga istotowego dopełnienia, np. przez społeczność, która jednak w różny sposób służy rozwojowi człowieka.

²⁹ Wincenty Granat definicji osoby poświęcił całą książkę *Osoba ludzka. Próba definicji*, Lublin 2006, ss. 372; obszerne dzieło na temat osoby ludzkiej wydał Czesław Stanisław Bartnik, twórca personalizmu uniwersalistycznego: *Personalizm*, wyd. 2, Lublin 2000, ss. 531; zob. fragment tego dzieła pod koniec tej książki w dziale: *Antologia tekstów*.

³⁰ *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 417; zob. także: Józef Bremer, *Osoba – fikcja czy rzeczywistość? Tożsamość i jedność Ja w świetle badań neurologicznych*, Kraków 2008, ss. 488.

Osoba i osobowość to najważniejsza cecha człowieka. Termin „osoba” stosuje się zwykle w rozważaniach filozoficznych, natomiast „osobowość” odnosi się przeważnie do badań psychologicznych; oznacza w szczególności *charakter*, tj. te ludzkie cechy, które można kształtować, które podlegają wychowaniu. Każdy człowiek jest osobą i każdy człowiek „posiada” osobowość, ale osobowość poszczególnych ludzi bywa różna.

W osobie ludzka natura *jako taka* jest określona indywidualnie, czyli jednostkowo, jest jednorazowa, niepowtarzalna: żaden człowiek nie posiada takich samych warunków jak ja i nie żyje w warunkach dokładnie takich samych jak ja.

Osoba posiada duchowy sposób i stopień istnienia, który należy do najwyższych, najdoskonalszych sposobów istnienia: posiada świadomość samego siebie i inne możliwości poznawcze oraz zdolność wolnego dysponowania sobą.

Osoba jest autonomicznym (samodzielnym) podmiotem duchowej natury. Osoba posiada właściwą tylko sobie odrębność, której nie można przekazać innym.

Osobie przypisuje się działanie i zaniechanie lub zaniedbanie działania. Osoba jest celem samym w sobie. Nie powinna nigdy być uznawana za środek do czegoś ani tak traktowana.

W świecie widzialnym tylko człowiek jest osobą. Korzysta ze świata i z dóbr tego świata, w którym została postawiona, w którym żyje, ale nie jest właścicielem świata; jest tylko okresowym „użytkownikiem” świata.

Osoba i osobowość nie są czymś statycznym, niezmiennym, danym człowiekowi raz na zawsze, lecz czymś dynamicznym, czymś, co ma potencjał na samorozwój i samodoskonalenie. Stąd wynika wrodzony, immanentny, moralny obowiązek należytego formowania, kształtowania osobowości. Rozwój osoby dokonuje się głównie przez świadome i dobrowolne wcielanie wartości.

Uzasadnienie

Argumentacja na ten temat zawiera się w przedstawionej wyżej analizie, mającej za podstawę doświadczenie wewnętrzne, czyli bezpośrednie poznanie własnego „ja” i własnych czynności poznawczych, wolitywnych, emocjonalnych.

Wynika zwłaszcza z tego, że konkretny człowiek jest **podmiotem** działań, wypowiedzi i cech (przymiotów), czyli stanowi centrum (ośrodek) aktywności ludzkiej zarówno immanentnej (poznanie, decyzje, uczucia), jak i działalności zewnętrznej.

Za tym przemawia też fakt **jedności działania**, którą stwierdzamy w człowieku.

Człowiekowi, jako samoistnemu podmiotowi, obdarzonemu duchowym pierwiastkiem i wolnością, przysługuje szczególna godność osobowa. Oznacza to, że dzięki temu, iż człowiek jest podmiotem i osobą wolną, posiada wyjątkową, niepowtarzalną **wartość i godność** oraz wynikające z tego **określone prawa, ale także obowiązki**.

Wielkość, wartość i godność człowieka polega na tym, że dzięki duchowemu charakterowi ludzkiej osoby posiada świadomość oraz możliwości decydowania o sobie samym. Przez to dosięga on szczytów swej egzystencji: jest bytem poznawczo i wolitywnie nieograniczonym i przez to w pewnej mierze wznosi się do **porządku Absolutu**. Inaczej mówiąc: pod pewnym względem – analogicznie – człowiek jest obdarzony „boskością”.

Prawda i wolność – podstawowe wartości ludzkiego istnienia i działania – mają charakter absolutny, **bezwarunkowy**, tj. są możliwe i dokonują się na płaszczyźnie wszelkiego bytu, bytu w ogóle, **bytu jako takiego**, a nie tylko w ograniczonej dziedzinie konkretnych rzeczy i wartości ziemskich. Przez swą wolną działalność jest zdolny urzeczywistniać ład wartości, w tym zwłaszcza wartości moralnych.

Wynika z tego, że człowiekowi nie wystarcza ten ograniczony świat, w którym jest zanurzony, w którym żyje i działa; możliwości człowie-

ka wykraczają poza ten świat, przewyższają go. W terminologii filozoficznej tę prawdę wyraża się zdaniem: **człowiek transcenduje świat**.

Źródłem godności człowieka są nadto: jego szczególna struktura bytowa, w której różne czynniki stanowią jedność (mikrokosmos), dusza stworzona bezpośrednio przez Boga i bytująca w człowieku oraz fakt przeznaczenia go – dzięki duszy nieśmiertelnej – do życia bez końca.

Omawiana wyżej godność człowieka przysługuje wszystkim ludziom. Oprócz tego osobny wymiar godności człowieka stanowi jej konkretna i indywidualna postać, tj. **osobista godność człowieka**. Przysługuje ona jedynie tym, którzy się świadomie o nią starają i w sobie ją wypracowują.

Godności ludzkiej zagrażają coraz częstsze próby ingerencji poprzez środki społecznego przekazu w życie ludzi, w ich sposób myślenia i oceniania. Skutkiem tego słuchacze i widzowie nierzadko tracą własne, krytyczne i niezależne (obiektywne) spojrzenie na omawiane sprawy, ulegając mniejszemu lub większemu zniewoleniu.

Człowiekowi jako osobie, która ma realizować swe cele życiowe, przysługują określone **uprawnienia**, zwane zwykle **prawami**, i ciążą na nim określone **obowiązki**. Jedne i drugie dotyczą zarówno jego samego, jak i innych ludzi oraz społeczeństwa, w którym żyje i działa. Umożliwiają one wszechstronny jego rozwój. Obowiązki (powinności) odnoszą się tak do jednostek (zwłaszcza do rodziców, krewnych, dobroczyńców, potrzebujących itp.), jak i do społeczności, kiedy dotyczą dobra wspólnego, a w szczególności tworzenia takich warunków, by również inni mogli osiągać wszechstronny rozwój. Ustalenie w konkretnych warunkach właściwej proporcji między dobrem jednostki a dobrem wspólnym, czyli społecznym, napotyka nierzadko znaczne trudności i bywa przyczyną konfliktów.

Prawa człowieka zostały zebrane i – po wielu debatach – skodyfikowane m.in. w *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, przyjętej przez ONZ w 1948 r. w Paryżu. Przypomniął o nich również Papież Jan XXIII w Encyklice *Pacem in terris* (1963 r.), która omawia także obowiązki czło-

wieka i szerzej uwzględnia jego religijny wymiar. Dokumenty te nie są co prawda traktatami filozoficznymi, ale stanowiąc wynik refleksji i doświadczenia wielu pokoleń myślicieli, zasługują na szczególną uwagę i uwzględnianie w różnych okolicznościach życia, a zwłaszcza w bardziej systematycznych rozważaniach na temat człowieka.

Sformułowania zawarte w tych i podobnych im dokumentach ukazują sposoby urzeczywistniania dobra w życiu indywidualnym i społecznym. Trzeba je uznać za trafne, społeczne odczytanie wskazań prawa naturalnego, na którym ostatecznie opiera się ludzka, osobowa działalność i moralność.

Papież Jan Paweł II w przemówieniu wygłoszonym dnia 5 X 1995 r. w Nowym Jorku na forum Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych nazwał *Powszechną Deklarację Praw Człowieka* „jedną z najwznioślejszych wypowiedzi ludzkiego sumienia naszych czasów”. Równocześnie zaapelował o opracowanie i przyjęcie *Międzynarodowej Karty Praw Narodów* (tekst przemówienia opublikowano m.in. w: Jan Paweł II, *O prawa narodów*, „Człowiek w Kulturze”, nr 8, 1996, s. 7-21).

Polski tekst *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* oraz odnośne fragmenty Encykliki *Pacem in terris* zamieszczono w *Antologii* pod koniec tej książki (s. 220-225)³¹.

Filozoficzne ugruntowanie praw człowieka oraz różne ich aspekty obszernie przedstawiają: Marek Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony* (Lublin 1999, ss. 412) oraz Franciszek J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka* (Lublin 2001, ss. 462).

Uzupełnieniem omówionej wyżej *Deklaracji* jest *Powszechna Deklaracja nt. Ludzkiego Genomu i Praw Człowieka*. Podpisali ją w Paryżu

³¹ Tekst *Deklaracji* zamieszczają m.in. w następujące publikacje: Mieczysław Albert Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 235-239; Francesco Compagnoni, *Prawa człowieka*, Kraków 2000, s. 288-297. Towarzystwo Przyjaciół ONZ w Polsce również kilkakrotnie w formie ulotki wydało *Deklarację*. Także w internecie łatwo można znaleźć *Deklarację*.

w 1997 r. przedstawiciele 186 państw członkowskich UNESCO. Jest to pierwszy międzynarodowy dokument z zakresu bioetyki. Zawiera m.in. zakaz klonowania i dokonywania zmian genetycznych u człowieka.

Dnia 7 XII 2000 r. przedstawiciele 15 krajów Unii Europejskiej przyjęli *Kartę Praw Podstawowych Unii Europejskiej* (tekst i uwagi do niej – w tej książce na s. 258-271). Dnia 1 IV 2008 r. Sejm Rzeczypospolitej Polskiej przyjął tzw. *Traktat Lizboński Unii Europejskiej* z 2007 r., który nadaje prawny charakter *Karcie Praw Podstawowych Unii Europejskiej*. Wielka Brytania i Polska zastrzegły jednak pewne ograniczenie stosowania *Karty* dla swoich obywateli.

Zob. też: Mieczysław Albert Krąpiec, „Ja” – *podmiot samodzielnie istniejący*, w *Antologii*, s. 219-225; Karol Wojtyła, *Osoba i czyn* (fragment), w *Antologii*, s. 210-213; Czesław Stanisław Bartnik, *Personalizm* (fragment), w *Antologii*, s. 214-218.

Różne aspekty godności człowieka przedstawiono w książce: *Ku rozumieniu godności człowieka*. Red. Grzegorz Hołub i Piotr Duchliński, Kraków 2008.

9. POCHODZENIE CZŁOWIEKA

Kwestia pochodzenia człowieka należy do podstawowych nie tylko w refleksji filozoficznej, lecz także w wielu innych dziedzinach. Ciągłe na nowo wzbudza zainteresowanie, a niekiedy także spory. Odpowiedź na nią bowiem określa status ontyczny i miejsce człowieka we wszechświecie.

Człowiek jako byt kompletny nie mógł powstać wskutek samych dynamizmów mineralnych, roślinnych lub zwierzęcych. Możliwość powstania drogą ewolucji „samego ciała ludzkiego”, tzn. bez sfery intelektualnej i związanej z nią wolności, jest sprawą sporną.

Pytanie o pochodzenie człowieka występuje na szerszym tle: skąd wzięło się wszystko to, co istnieje, zwłaszcza gatunki biologiczne? Różnorodne odpowiedzi, jakie padały w ciągu wieków i jakie występują współcześnie, można sprowadzić do dwóch głównych rodzajów:

- 1) Wszystko, co istnieje, powstało dzięki stworzeniu przez Boga. Jest to twierdzenie nurtu zwanego kreacjonizmem (od łac. *creatio* – stwarzanie).
- 2) Wszystko, co istnieje, powstało na drodze stopniowej ewolucji. Tak twierdzą zwolennicy ewolucjonizmu (od łac. *evolutio* – rozwój).

Do początku XIX wieku powszechnie przyjmowano kreacjonizm. Dopiero Jean Lamarck (1744–1829), a następnie Charles R. Darwin (1809–1882), który częściowo do niego nawiązał, zakwestionowali ten pogląd, propagując teorię tzw. transformizmu, czyli przekształcania się

jednego gatunku w inny. Książka Darwina *On the Origin of Species by Means of Natural Selection* [O pochodzeniu gatunków na drodze selekcji naturalnej] ukazała się 1859 r. w Londynie. Teoria ewolucji (ewolucjonizm) zyskiwała powoli coraz więcej zwolenników. Obecnie jest poglądem przeważającym wśród przyrodników, a większość współczesnych biologów sądzi, że pochodzenie człowieka na drodze ewolucji z poziomu jakiegoś zwierzęcia jest niepodważalnym pewnikiem.

Teoria ewolucji zastosowana do człowieka nazywa się *ewolucjonizmem antropologicznym*. Można w nim wyróżnić dwa główne nurty:

1) **Ewolucjonizm antropologiczny radykalny**. – Wychodzi z założenia, że cała rzeczywistość jest materialna i twierdzi, że człowiek składa się z dwóch elementów: biologicznego i psychicznego. Element psychiczny wywodzi się z biologicznego, a biologiczny – z materialnego. Jest to więc teza redukcjonizmu materialistycznego. Te genetyczne (rozwojowe) zależności są właśnie głównymi twierdzeniami teorii ewolucji. Zatem psychologia człowieka, mimo że różna od psychologii zwierzęcej, wywodzi się z materii za pośrednictwem form biologicznych i wyższych form psychiki zwierząt. Człowiek więc – zdaniem tych ewolucjonistów – powstał w zamierzchłej przeszłości wskutek stopniowego rozwoju wyższych form zwierzęcych, najprawdopodobniej małp człekokształtnych.

2) **Ewolucjonizm umiarkowany, czyli kreacjonizm ewolucjonistyczny**. – Przyjmuje on bytową niezależność intelektu człowieka od sfery biologicznej, instynktownej i zmysłowej. Ten niezależny pierwiastek bytowy nazywany bywa „duchem” lub „duszą”. Biologia człowieka i niższe sfery jego psychiki rozwinęły się – jak twierdzą zwolennicy tego nurtu – wskutek losowych mutacji i „selekcji naturalnej”, czyli dzięki mechanizmom, które przyjmują właśnie darwińscy. Gdy to ciało osiągnęło odpowiednio wysoki stopień rozwoju, Bóg wszczepił mu „ducha” (duszę) i tak powstał Pierwszy Człowiek.

Współcześnie przy kształtowaniu ciała i zwierzęcych cech psychiki człowieka, czynnikiem przyczynowym – podobnie jak u zwierząt – są

rodzice. W pewnym, nie określonym bliżej, momencie embriogenezy Bóg przekazuje nowo powstającemu człowiekowi ową „niematerialną duszę”.

Ten lub podobne poglądy przyjmuje współcześnie wielu uczonych i filozofów katolickich, w Polsce np. Józef Życiński³² i Michał Heller³³.

Tym poglądom ewolucjonistycznym przeciwstawia się pogląd nazywany **kreacjonizmem filozoficznym**, który jest różny od kreacjonizmu biblijnego, czyli teologicznego. Według kreacjonizmu filozoficznego byt ludzki stanowi całość, zarówno w formie dojrzałej, jak i w ciągu procesu rozwoju, czyli w tzw. embriogenezie. W powstawaniu najwyższych form działalności człowieka zjawiska biologiczne i psychiczne stanowią fundament istotny i konieczny. Rozdział tych elementów dokonywany jest tylko pojęciowo, drogą abstrakcji myślowej. Człowiek powstaje i działa jako całość. Tym, co integruje wszystkie etapy i formy ludzkiego rozwoju, jest „dusza”, która nie jest „materiałem”. Materiałem, stanowiącym jeden z dwu pierwiastków ludzkiego bytu, jest materia fizyczno-chemiczna, pochodząca z ciał fizycznych lub biologicznych, zredukowanych przez trawienie do poziomu prostych części chemicznych (zob. rozdział 7, s. 97-98).

W powyższym poglądzie występuje inne niż w poprzednich poglądach pojęcie duszy (ducha). Dzięki niemu człowiek w tej koncepcji jest człowiekiem zarówno w sensie biologicznym, zmysłowym, instynktowym, jak i intelektualnym, wolitywnym i moralnym. Taki pogląd reprezentują np. Piotr Lenartowicz i Jolanta Koszteyn³⁴.

³² Józef Życiński: *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2002.

³³ Michał Heller, *Filozofia i Wszechświat. Wybór pism*, Kraków 2006.

³⁴ Zob. zwłaszcza: Piotr Lenartowicz, Jolanta Koszteyn, *Fossil hominids – an empirical premise of the descriptive definition of homo sapiens*, „Forum Philosophicum”, 5 (Kraków 2000) s. 141-167; streszczenie polskie: *Hominidy plio/plejstoceny – empiryczny element opisowej definicji homo sapiens*, s. 167-176.

Ocena ewolucjonizmu

Przy ocenie wartości poglądów na pochodzenie człowieka trzeba zwrócić uwagę zwłaszcza na uzasadnienie wyjściowych założeń przedstawianych teorii.

I tak ewolucjonizm radykalny (skrajny) zakłada, że jedyną rzeczywistością istniejącą i przyczynowo skuteczną formą bytu jest materia nieożywiona, czyli ten element rzeczywistości, którego dynamika jest w sposób oczywisty najuboższa. Z tej najbardziej ograniczonej dynamiki ewolucjoniści usiłują wyprowadzać wszystkie formy dynamiki spotykane w świecie. Takie podejście nie wyjaśnia zadowalająco niezwykłego bogactwa rzeczywistości.

Ewolucjonizm umiarkowany, czyli kreacjonizm ewolucjonistyczny, przyjmuje istotną różnicę bytową pomiędzy ludzką sferą instynktowo-zmysłową a sferą intelektu i woli – nie mówiąc już o sferze biologicznej. Takie rozróżnienie jest co prawda możliwe w pojęciach, tj. na drodze abstrakcji intelektualnej, ale mogą pojawić się wątpliwości, czy odzwierciedla ono rzeczywiste cechy intelektualnej dynamiki człowieka.

Papież Jan Paweł II w przesłaniu skierowanym do członków Papieskiej Akademii Nauk, zebranych na posiedzeniu w Rzymie w dniach 22–26 X 1996 r., stwierdził m.in., że „teoria ewolucji jest czymś więcej niż hipotezą”³⁵. Wywołało to wiele komentarzy i różne – nieraz przeciwstawne sobie – interpretacje ze strony ewolucjonistów oraz ze strony kreacjonistów.

³⁵ Tekst przesłania m.in. w: „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie), 1997, nr 1, s. 18-19).

10. CZŁOWIEK A ŚWIAT WARTOŚCI

Człowiek żyjąc w świecie, z konieczności podejmuje pewne działania, które zwykle przyczyniają się do jego rozwoju. Rozwój człowieka zaś dokonuje się przede wszystkim przez wcielanie wartości.

Człowiek urzeczywistnia sens własnego bytowania przez harmonijny rozwój wszystkich swych możliwości, co dokonuje się przez realizację różnorodnych wartości.

Celem człowieka na ziemi jest realizacja człowieczeństwa przez urzeczywistnianie dobra, w szczególności przez wcielanie wartości; działanie prawdziwie ludzkie to przyswajanie sobie wartości.

Sens – to właściwość działania proporcjonalnego do dobrego celu i działania zgodnego z dobrym celem; to, dzięki czemu coś jest zrozumiałe.

Możliwości, tj. potencjał właściwy człowiekowi, a w szczególności tzw. główne **władze** i wypływające z nich **sprawności**, czyli trwałe zdolności do wykonywania czegoś, nabyte przez ćwiczenie (*habitus* – cnoty). Główne władze człowieka to:

- władza poznawcza – do niej należą rozwój i pogłębianie zasobu wiedzy;
- władza pożądawcza, czyli wola – potrzeba kształcenia woli, panowanie nad nią, zwiększanie zakresu i swobody działania.

W działaniu człowieka ważną rolę odgrywają również:

- związana z wolą sfera emocjonalna (emocje, uczucia, afekty) – fakt rozwoju uczuć i potrzeba właściwego ich kształtowania,

- swoisty „nadzór” nad nimi; miłość jako kulminacja sfery uczuć – krzewienie *cywilizacji miłości*³⁶;
- strona fizyczna, zdrowie – troska o nie, dobry stan sfery biologicznej człowieka.

Rozwój **harmonijny** – wszechstronny, proporcjonalny, bez zaniedbania którejs dziedziny; od gr. ἁρμονία – *harmonia* – zestrojenie wszystkich elementów (zwłaszcza w muzyce), dobre współbrzmienie.

Realizowanie, tj. urzeczywistnianie, czyli wcielanie w życie, przechodzenie od pojęć i planów do czynów, do wykonania.

Wartość (po łac. *valor*) – pojęcie wywodzące się pierwotnie z ekonomii (wartość rzeczy, towaru; wartość użytkowa, wymienna); wartość nie jest tym samym co cena, która np. z różnych powodów może być obniżona i wtedy będzie poniżej rzeczywistej wartości przedmiotu, towaru itp.

W filozofii pojęcie *wartość* na stałe przyjęło się w II połowie XIX w., choć pojawiało się wcześniej, np. u Kanta. Dawniej na oznaczenie tej samej rzeczywistości posługiwano się najczęściej terminologią: *dobro* i *dobroć* (*bonum*, *bonitas*). Dobro oznacza zwykle byt konkretny; dobroć zaś raczej – pojęcie abstrakcyjne.

Filozofię wartości nazywa się także aksjologią (z gr. ἄξιος – *axios* = godny, cenny, wart; λόγος – *logos* = wiedza, nauka; ἄξια = wartość). Do bardziej znanych aksjologów należą m.in. Max Scheler (†1928) i Nicolai Hartmann (†1950).

Istnieją różnorodne definicje wartości. Zależą one od kierunku filozoficznego i od tego, czy autor przyjmuje *subiektywistyczną*, czy też *obiektywistyczną* koncepcję wartości. Oto niektóre częściej pojawiające się określenia.

³⁶ *Ruch ku Cywilizacji Miłości* powstał w Polsce w 1983 r. jako odpowiedź na wezwanie Papieża Jana Pawła II. Cywilizacja miłości głosi: 1) prymat *być* przed *mieć*; 2) prymat osoby przed rzeczą; 3) prymat etyki przed techniką; 4) prymat miłosierdzia przed sprawiedliwością. Nadto kieruje się zasadą: zło dobrem zwyciężaj.

1. Wartość – „to, co cenne (pragnione, godne pożądania lub posiadania, obowiązujące, powinno itp.), lub to, dzięki czemu coś jest cenne (pragnione itp.), lub sama cena czy „cЕННОść” (bycie pragnionym itp.)”³⁷. A więc to byt (cecha), który w swej treści zawiera jakąś doskonałość, dzięki której wzbudza w człowieku pragnienie dążenia do niej i osiągnięcia jej.

2. „Wartość jest to jakość bytu, o ile ten jest przedmiotem intencyjnych aktów poznawczo-pożądawczych”³⁸.

3. „Wartością jest taki byt, który przez swoje właściwości obiektywno-jakościowe jest rozpoznawalny przez człowieka, a następnie przez niego upragniony i często także realizowany; wartość odpowiada zawsze potrzebom człowieka jako psychofizycznej osoby. Mówiąc o potrzebach człowieka, mamy na uwadze nie tylko potrzeby biologiczno-zyciowe, ale także i przede wszystkim potrzeby wyższe, czyli psychiczno-duchowe (np. moralne, ideowe, religijne)”³⁹.

Za wartość uważa się niekiedy to wszystko, co pozwala nadać sens istnieniu ludzkiemu; co się przyczynia do tego, by człowiek stawał się i był w pełni człowiekiem.

Należy odróżnić **rzeczy**, czyli byty materialne i duchowe, które są nośnikami wartości (*bona*), oraz **rację**, dla której te rzeczy, czyli byty stanowią **dobra** (*valor = ratio bonitatis*). Wartość więc to ta właśnie racja, ten wymiar danego bytu (aspekt dobra).

Dobra i wartości to odpowiednio: byty i element wartości, tkwiący w bytach. Wartość jest podstawą, dzięki której rzecz (byt) jawi się jako dobro. Inaczej mówiąc: wartość to własność (cecha) przedmiotu, a dobro to przedmiot, który tę własność posiada (zawiera).

³⁷ Antoni B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, wyd. 4, Lublin 2001, s. 426.

³⁸ Mieczysław A. Krąpiec, *Filozofia bytu a zagadnienie wartości*, w: *Odzyskać świat realny*, Lublin 1999, s. 262.

³⁹ Stanisław Kowalczyk, *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Lublin 2006, s. 133.

W etyce wartości wiąże się zwykle z wzorcem osobowej doskonałości człowieka. Tworzą one osobną dziedzinę moralności. Dawniej nazywano ją „dobrem godziwym” (*bonum honestum*), a obecnie nazywa się ją niemal powszechnie „światem wartości”.

Wartości stanowią swoisty świat bytów *relacyjnych* (od łac. *relatio* – relacja, odnośnia). Ujawniają się w rzeczach (bytach), ale – przynajmniej niektóre z nich – nie są wyłącznie strukturami lub właściwościami bytów, istniejącymi niezależnie od człowieka. Wartości zawierają *odpowiedniość*, odniesienie do człowieka, który dzięki nim może rozwijać własne istnienie, nadawać coraz to głębszy sens własnej egzystencji i zbliżać się do ideału doskonałości ludzkiej. Pewne rzeczy „zyskują” wartość, jeśli się je włącza w proces humanizacji człowieka.

Człowiek nie ustala wartości dowolnie, arbitralnie. **Podstawą wartości** jest z jednej strony struktura rozumnej natury człowieka jako osoby oraz jej działanie, a z drugiej – wewnętrzne cechy bytów–wartości.

Niektóre dobra, np. dobra materialne, istnieją wcześniej, zanim człowiek zacznie z nich korzystać. Ale np. wiedza, opanowanie, cnota itp. nie istnieją wcześniej; one się rozwijają (współtworzą) wraz z człowiekiem dzięki jego autodeterminacji, o ile sam autonomicznie do nich dąży.

Dziedziny wartości

Wśród wartości wyróżnia się następujące dziedziny:

- 1) Wartości **życiowe** (witalne, biologiczne) i **materialne** (cielesne): np. jedzenie, picie, sen, ubranie. Są to wartości pierwszorzędne, konieczne do życia biologicznego.
Dom (mieszkanie, osłona przed klimatem), samochód, środki kosmetyczne itp. – to wartości drugorzędne.
- 2) Wartości **duchowe** – należą do wyższej, duchowej sfery życia człowieka i przeważnie wiążą jednostkę z innymi ludźmi. Tutaj poczesne miejsce zajmuje szeroko rozumiana kultura, a w szczególności sztuka, nauka, prawo, refleksja itp.

Wśród wartości duchowych można wyróżnić kilka dziedzin:

- a) Wartości **osobowe** – dotyczą całej osoby:

Życie, współżycie z innymi, szacunek dla życia, troska o zdrowie;

Wartości związane z wiedzą i prawdą o rzeczywistości: naukową, filozoficzną, religijną;

Wartości interpersonalne (międzyosobowe): związane z kontaktami międzyludzkimi: szczerość, szacunek i uznanie dla drugiego człowieka, przyjaźń, miłość, małżeństwo, rodzina;

- b) Wartości **religijne**; charakteryzują one relację człowiek–Bóg: szacunek dla *sacrum*, cześć, kult, modlitwa, posłuszeństwo zasadom religijnym; oddanie sprawom związanym z religią.

Tutaj należą m.in. wartości **judeo–chrześcijańskie**, wynikające z tradycji biblijnej i z wyznawanej wiary w Chrystusa, z wiary chrześcijańskiej, np. wartości oparte na *Dekalogu*. Do wartości zaś **typowo chrześcijańskich** zalicza się np. miłosierdzie i przebaczenie, miłość nieprzyjaciół, równość ludzi (ras, płci), nierozzerwalność małżeństwa. Tu też trzeba umieścić przykazanie miłości Boga i bliźniego, jeśli przez bliźniego rozumie się każdego człowieka, a nie tylko rodaka czy pobratymca (rozszerzenie miłości bliźniego na wszystkich ludzi – według przypowieści o miłosiernym Samarytaninie).

- c) Osobną, życiowo ważną dziedzinę wartości stanowią **wartości moralne**. Czołowy etyk polski Tadeusz Ślipko tak je definiuje: „Przez wartości moralne rozumieć będziemy ogólne wzorce, czyli ideały postępowania (np. sprawiedliwość, prawdomówność, obowiązkowość, miłość), które:

1° odnoszą się do gatunkowo określonych kategorii ludzkiego działania (np. oddawanie drugiemu, co mu się należy, mówienie prawdy, wykonywanie nałożonych obowiązków, miłowanie człowieka),

2° wyrażają wzorce doskonałości, odpowiadające tym działaniom i w nich się na zasadzie odwzorowania urzeczywistniają, ale

3^o urzeczywistniając się w nich, równocześnie doskonala człowieka jako osobę, nie zaś tylko jego partykularne uzdolnienia⁴⁰.

Uzasadnienie

Podane na początku twierdzenie składa się z dwóch części:

1. Człowiek powinien harmonijnie rozwijać wszystkie swe możliwości.
2. To zaś dokonuje się przez realizację (urzeczywistnianie) wartości, co obejmuje m.in. przyswajanie ich sobie, czyli wcielanie ich w życie, tworzenie nowych wartości oraz krzewienie ich w świecie.

Uzasadnianie opiera się na oczywistości wpływającej z doświadczenia wewnętrznego (introspekcji) oraz na oczywistości obiektywnej (zewnętrznej, poza jednostką). Oto niektóre elementy tego dowodzenia, które tutaj mają zastosowanie:

1. Człowiek posiada różnorakie możliwości.
Możliwości ze swej natury „domagają się” realizacji, tj. spożytkowania ich.
2. *Bonum faciendum, malum vitandum* – Dobro należy czynić, a zła unikać.
3. Wartości kierują ku człowiekowi swoisty apel, wyzwanie, które stwierdzamy, zastanawiając się nad nimi, przeprowadzając nad nimi refleksję. Wartości wzbudzają w człowieku tęsknotę za ich posiadaniem.
4. Czynienie dobra, zwłaszcza wcielanie wartości niematerialnych, różni człowieka od zwierząt. Wykazuje jego wyższość nad nimi, a przez to ujawnia w człowieku jakąś istniejącą w nim „powinność”, jakiegoś wewnętrznego ukierunkowanie na wartości.
5. Człowiek korzysta z różnych osiągnięć przeszłości i współczesności (bez pomocy innych ludzi nie mógłby się rozwijać, nie mógłby żyć).

⁴⁰ Tadeusz Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, wyd. 4: Kraków 2004, s. 211-212.

Zaciąga więc określony dług wdzięczności. Powinien zatem ten dług spłacać. Nie może zaś tego należycie wykonać, nie osiągnąwszy odpowiedniego stopnia rozwoju, co dokonuje się przez urzeczywistnianie wartości.

6. Ludzkość w ogromnej swej większości jest przeświadczona o potrzebie (konieczności) autentycznego rozwoju człowieka. Od najdawniejszych czasów istniały i istnieją na ten temat zachęty myślicieli, filozofów, uczonych.
7. Realizacji wartości domaga się **etyczny wymiar człowieka**. Człowiek dzięki wolności jest zdolny do wyboru między różnymi rodzajami dobra i zła. Ma możliwość i powinność kształtowania i doskonalenia siebie. W życiu codziennym ta *autokreacja* realizuje się przez właściwy wybór tego, co służy człowiekowi i jego naturze, co go doskonali, czyli przez wybór dobra, zwłaszcza zaś przez wcielanie w życie wartości, w szczególności wartości moralnych. Człowiek wtedy należycie korzysta ze swej wolności, gdy we wszystkich sferach własnej aktywności działa zgodnie ze swą rozumną naturą.

Jan Paweł II pisze na ten temat: „Jest zatem konieczne, aby wartości, które człowiek wybiera i do których dąży swoim życiem, były prawdziwe, ponieważ tylko dzięki prawdziwym wartościom może stać się lepszy, rozwijając w pełni swoją naturę. Człowiek nie znajduje prawdziwych wartości, zamykając się w sobie, ale otwierając się i poszukując ich także w wymiarach transcendentnych wobec niego samego. Jest to konieczny warunek, który każdy musi spełnić, aby stać się sobą i wzrastać jako osoba dorosła i dojrzała”⁴¹.

Dylemat aksjologiczny. – Perfekcjonizm w sferze wartości: powinienem zrobić więcej i lepiej, powinienem wybierać wyższe wartości. Jak dalece? Odpowiedź zależy od konkretnej jednostki ludzkiej. Trzeba

⁴¹ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 25.

jednak pamiętać, że odpoczynek i troska o zdrowie to też wartości, które obowiązują człowieka; powinien on myśleć dalekowzrocznie⁴².

Zob. też: Max Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, w *Antologii*, s. 186-190; Tadeusz Ślipko, *Antropologiczne podstawy chrześcijańskiej etyki ekologicznej*, w *Antologii*, s. 226-233; Władysław Stróżewski, *Wolność i wartość*, w *Antologii*, s. 234-242.

⁴² Więcej o wartościach m.in. w książkach: Antoniego Siemianowskiego, *Człowiek a świat wartości*, Gniezno 1993, ss. 123; Władysława Stróżewskiego, *W kręgu wartości*, Kraków 1992, ss. 177; Józefa Tischnera, *Myślenie według wartości*, wyd. 4: Kraków 2002, ss. 500; zob. też: Roman Darowski, *Osoba ludzka a świat wartości*, p. *Bibliografia*, s. 13.

11. CZŁOWIEK TWÓRCĄ KULTURY

W działalności ludzkiej niezwykle ważną dziedziną jest kultura, która stanowi cenne dopełnienie i udoskonalenie człowieka. Dlatego filozofia człowieka ze swej istoty zawiera przynajmniej niektóre elementy filozofii kultury. Różne nurty antropologii filozoficznej mają istotny wpływ na filozofię kultury; stąd poglądów na filozofię kultury i jej treść jest co najmniej kilka.

Człowiek jest twórcą kultury i równocześnie jej odbiorcą. Działalność kulturowa, właściwa tylko człowiekowi, stanowi podstawową dziedzinę aktywności ludzkiej w świecie.

Termin *kultura* pochodzi od łacińskiego wyrazu *colere* [*cultum*], który znaczy: uprawiać, pielegnować.

Kultura oznaczała pierwotnie troskę i staranie o rozwój ludzkich zdolności i możliwości, zwłaszcza ludzkiego umysłu, ponad to, co pochodziło z samej wrodzonej struktury biologicznej, czyli z urodzenia, z natury (od łac. *nasci* [*natus*] – rodzić się). W XVII i XVIII wieku pojęcie kultury powoli nabierało szerszego znaczenia. Rozumiano przez nią także to, co człowiek dzięki swej działalności *dodaje* do natury; kultura oznaczała więc także dobra kulturowe.

Współcześnie też przeważa pogląd, że **natura** oznacza to, co człowiekowi jest wrodzone i co istnieje poza nim bez jego wpływu i pracy, podczas gdy **kultura** obejmuje wszystko to, co powstaje dzięki świadomemu i wolnemu działaniu człowieka.

Natura i kultura są jednak ściśle z sobą związane. Zdolności kulturowe człowieka w jakiś sposób wynikają z natury człowieka, są mu w pewnym sensie wrodzone. Innymi słowy: kierunek i zakres dzia-

łania kulturotwórczego jest w sposób istotny określany przez naturę. A wreszcie, właściwym celem kultury jest wyrażanie i doskonalenie natury konkretnego człowieka.

Kultura więc jest tym, co pochodzi od człowieka jako jego autonomiczne, osobowe działanie lub jego osobowy wytwór.

Kultura rozwija się dzięki współpracy wielu jednostek i różnych społeczności. Wkład kulturowy poszczególnych grup społecznych i narodów (kultura narodowa) składa się na kulturę ludzkości. Zdolność porozumiewania się ludzi i komunikacja międzyludzka praktykowana przy pomocy szeroko rozumianego języka (mowy) umożliwia i ułatwia rozwój i wzrost kultury.

Działalność kulturowa, czyli tworzenie kultury i „życie kulturą”, jest jednym z głównych zadań aktywności ludzkiej w świecie. Pewne minimum kultury bowiem jest konieczne człowiekowi do życia, zwłaszcza do pełniejszego rozwoju jednostek i społeczności.

Dziedziny kultury

Kultura rozważana *podmiotowo* – to ludzkie działanie kulturotwórcze.

Kultura rozważana *przedmiotowo* – to wytwory kultury.

Kultura *duchowa* – to działalność poznawcza i wolitywna oraz jej wyniki. Tutaj należą m.in. następujące dziedziny: poznanie, podejmowanie decyzji, opanowywanie świata, nauka, sztuka itp.

Kultura *materialna* – dotyczy spraw materialnych często nazywa się ją *cywilizacją*. Obejmuje zwłaszcza szeroko rozumiane „urządzenia” i „narzędzia”, w szczególności techniczne, np. radio, telewizor, telefon, komputer, samochód itp. Charakteryzuje ją ogromny rozwój i postęp, zwłaszcza w dziedzinie techniki. Łatwo przekracza ona granice państw i narodów. Stanowi wytwór typowo ludzki; zjawisk tego rodzaju nie stwierdzamy u zwierząt, jednolicie wypełniających swe instynktem uwarunkowane cele.

Kultura *osobowa* – to działalność dotycząca bezpośrednio osoby ludzkiej, mająca na celu jej bezpośrednie dobro, czyli dążenie do pełni własnej osobowości i doskonałości oraz stopniowe osiąganie tej pełni (język, nauka, moralność, religia, życie obywatelskie).

Termin „kultura *rzeczowa*” dotyczy przedmiotów, które raz wytworzone istnieją dalej bez człowieka, który je wykonał (technika, sztuka).

Większość osiągnięć kulturowych jest wynikiem działalności kulturowej osobowej i rzeczowej równocześnie, gdyż podmiotem tej ostatniej też jest człowiek, byt psycho–fizyczny (psycho–somatyczny, duchowo–cielesny).

Kulturę dzieli się niekiedy także na *elitarną* (cechująca wybranych, odpowiednio przygotowanych ludzi) i *masową* (o dużym zasięgu). Ta ostatnia ma, jak się sądzi, niższy poziom (moralność i prawość mas może jednak być wyższa niż elit).

Cechy kultury

Kultura jest *humanistyczna* (od łac. *homo, humanus* – człowiek, ludzki), czyli ludzka – dotyczy człowieka, jest dla niego i służy mu;

- społeczna – jest dziełem zbiorowym jednostek i całych pokoleń;
- otwarta na różne wartości i formy;
- twórcza, aktywna, dynamiczna.

Kultura jest możliwa tylko u istot duchowo-materialnych.

W ciągu wieków powstawało dziedzictwo kultury ludzkości, z którego korzystają kolejne pokolenia. Ale przekazać i dziedziczyć można wyłącznie dobra kulturowe **rzeczowe**, zewnętrzne. Dobra **osobowe** nie są bezpośrednio przekazywalne. Rodzice np. nie mogą bezpośrednio przekazać dzieciom swoich zalet charakteru czy znajomości języka obcego. Dziedzictwo kulturowe przekazuje się przez odpowiednie wychowanie.

Pewien poziom kultury odkrywamy w działalności wszystkich plemion i wszystkich czasów.

Dobra kultury cechuje swoista trwałość i niezniszczalność.

Nierzadko rodzi się pytanie: czy w ciągu wieków zauważalny jest postęp kultury? Ogólnie biorąc, wiele czynników świadczy o tym postępie, choć bywały i bywają oczywiste zastoje, a nawet regresy kultury. Odpowiedź więc będzie zróżnicowana – zależnie od dziedziny, epoki, grupy czy nawet jednostki, której dotyczy.

Twierdzenia na temat kultury:

- I. Fakt tworzenia kultury przez człowieka oraz jej istnienie i przekazywanie jest oczywisty.
- II. Tylko człowiek tworzy kulturę, żyje kulturą i poprzez kulturę; działalność kulturowa jest wyrazem jego człowieczeństwa, jego wzniosłej natury.
- III. Jest to podstawowa dziedzina jego działalności; jest ona przesłanką dowodu na istnienie w człowieku pierwiastka duchowego, z którego właśnie wynika.

Uzasadnienie

W rozważaniach i twierdzeniach na temat kultury podstawą argumentacji są:

- 1) Doświadczenie wewnętrzne, czyli bezpośrednie poznanie własnego „ja” i własnych czynności poznawczych, wolitywnych, emocjonalnych, rozpatrywanych jako działalność kulturotwórcza
- 2) Doświadczenie zewnętrzne, czyli poznanie podmiotów, tj. ludzi tworzących kulturę, oraz przedmiotów istniejących „na zewnątrz”, poza podmiotem poznającym; działalność kulturotwórcza innych ludzi oraz jej wytwory, tj. dzieła kultury.
- 3) Różne wypowiedzi i świadectwa ludzi, zwłaszcza tych, którzy w większej mierze zajmują się sprawami kultury.

Filozofia kultury

Dziedzinę filozofii, zajmującą się kulturą, nazywamy *filozofią kultury*. Jej zadaniem jest badać różnorodne przejawy kultury w świetle ich ogólnych i podstawowych przyczyn i uwarunkowań. W szczególności filozofia kultury stara się przybliżyć istotę kultury i wskazywać jej główne cele. Dzięki temu może określać i wytyczać kierunki i zakres ludzkiej aktywności kulturotwórczej.

Filozofia kultury jako samodzielna dyscyplina naukowa wyodrębniła się począwszy od XVIII wieku. Poszczególne dziedziny kultury posiadają własne, częściowe filozofie kultury, będące gałęziami filozofii kultury jako całości (historia, nauka, sztuka, religia, wychowanie, prawo itp.)⁴³.

Praca ludzka

W działalności ludzkiej niezwykle ważną rolę odgrywa praca, przez którą człowiek się wyraża, ujawnia swe zdolności, swoją twórczość. Praca znajduje się w samym centrum życia ludzkiego i człowiek poświęca jej najwięcej swego czasu. Stanowi jeden z podstawowych wymiarów bytowania człowieka na ziemi, posiada więc wymiar antropologiczny.

Istnieje wiele definicji pracy. Oto określenie, które uwzględnia różnorodne strony i cechy pracy:

Praca to „realizowanie osobowych potencjalności człowieka w celu umocnienia się we własnym bytowaniu (w aspektach: wegetatywnym, sensorywnym i rozumowym). Rozwój człowieka w jego człowieczeń-

⁴³ Obszernie o filozofii kultury pisze Stanisław Kowalczyk, *Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki*, Lublin 1996, ss. 218. Zob. też pracę zbiorową: *Kultura w kręgu wartości*, Lublin 2000; Roman Darowski, *Filozoficzna refleksja nad człowiekiem i kulturą*, w: *Poza utopią i nihilizmem. Człowiek jako podmiot kultury*. Red. A. Waśko, Kraków 2007, s. 9-15.

stwie to aktualizowanie się racjonalnych potencjalności, a więc osobowej strony życia. Czynnikiem wyróżniającym człowieka ze świata przyrody jest jego rozum, ponieważ wszystkie czynności człowieka jako człowieka są następstwem aktów racjonalnego poznania. Czynności rozumu i te, którymi rozum kieruje, można w najszerszym sensie nazwać pracą ludzką. Mamy więc do czynienia z pracą rozumu, z wysiłkiem i pracą woli, z pracą twórczą myśli artystycznej i technicznej, z pracą ludzkich mięśni kierowanych rozumem i umiejętnościami rozumnie nabytymi. Tak pojęta praca jest wyrazem człowieczeństwa, a przez to jest doskonaleniem się człowieka”⁴⁴.

Człowiek ma obowiązek pracy, najpierw dlatego, że praca go rozwija i doskonali, a następnie dlatego, że jej owoce zaspokajają potrzeby ludzkie: jego własne i innych ludzi. Człowiek przez swą pracę przyczynia się do dobra wspólnego, a więc służy także innym. Tak pojęta praca ubogaca sens ludzkiego życia na ziemi.

Właściwe podejście do pracy, czyli *kultura pracy* powinna uwzględniać całościową wizję człowieka jako istoty materialno–duchowej, wykraczającej poza rzeczywistość doczesną (humanizacja pracy).

Człowiek działając w świecie, czyli pracując, nie jest w nim jednak „zatopiony” bez reszty, lecz wykracza poza ten świat swym istnieniem i działaniem, potrzebami i przeznaczeniem. Mają one podwójny wymiar: nie tylko doczesny, ale także pozaziemski; są ukierunkowane również poza ten świat. Świat stanowi więc ojczyznę człowieka, ale nie jedyną i wyłączną ojczyznę⁴⁵.

⁴⁴ Mieczysław A. Krąpiec, *Praca*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 431.

⁴⁵ Zob. też: Jerzy W. Gałkowski, *Ziemski los człowieka. Jana Pawła II myśl o pracy*, Lublin 2004.

12. CZŁOWIEK ISTOTĄ HISTORYCZNĄ

Życie i działalność człowieka dokonuje się w określonym miejscu i w określonym czasie; dokonuje się w dziejach świata, w historii. Ta okoliczność stanowi charakterystyczny rys człowieka, jego specyficzny wymiar, który jednostce ludzkiej stwarza swoiste uwarunkowania. Przyjrzyjmy się bliżej temu zagadnieniu.

Człowiek jest istotą historyczną. Istnieje i działa w dziejach, od których zależy i które równocześnie współtworzy.

Zagadnienie, którym zajmujemy się tutaj, obejmuje zbiór refleksji, wywodzących się głównie z ludzkiego doświadczenia życiowego i odznaczających się dużym stopniem oczywistości. Ich podstawą jest prawda, że człowiek ze swej natury jest bytem *historycznym*.

Człowiek nie tylko jest „umieszczony” w czasie, nie tylko podlega „biegowi czasu” i przemijaniu, ale równocześnie jest świadomy czasu i przemijania. **Historyczność** człowieka różni się zasadniczo od ograniczenia czasem i od przemijania. Przemijanie cechuje wszystkie byty w otaczającym nas świecie. Natomiast tylko człowiek posiada *historię* w ścisłym rozumieniu i tylko on ją tworzy. Może tak czynić, bo jest w nim coś, co się opiera przemijaniu, co wykracza poza nie, co je przewyższa. Człowiek przemijający, zatrzymując się nad tym, co pod pewnym względem nie przemija, „zatrzymuje” przeszłość, w szczególności jej trwałe elementy, i „przechowuje” dla siebie i dla innych.

Historyczność stanowi *sposób bytowania* człowieka. Człowiek przemijając, zachowuje swoją tożsamość. Tę daną sobie szansę dziejową powinien – dzięki wolności – spożytkować w sposób sobie właściwy, jako niepowtarzalny podmiot – osoba.

Z historycznością człowieka jako jeden z jej elementów związana jest **tradycja** (od łac. *tradere* – przekazywać). To, co obecne i nowe, jest zawsze związane z poprzednim, z dawnym, i od niego mniej lub więcej zależne. Dzięki tradycji człowiek łączy przeszłość z przyszłością, kształtuje teraźniejszość i przyszłość na podstawie i na podłożu przeszłości, czyli tradycji, z której wyrasta i z której czerpie. Tradycja pozwala poznać i przybliżyć przeszłość. Ale może także kryć niebezpieczeństwo zamykania człowieka w przeszłości i odgradzania się od teraźniejszości i przyszłości.

Z powyższych uwag wypływa kilka wniosków. Najpierw ten, że człowiek jako byt historyczny ma w sobie zawsze odniesienie do swego **początku** i do swego **kresu**. Jedno i drugie jest od niego niezależne: nikt nas nie pytał, czy chcemy zaistnieć, w zasadzie też nie od nas zależy, kiedy istnieć przestaniemy. Początek i koniec człowieka umyka zwykle jego świadomości.

Nadto ta nasza ludzka egzystencja jest tak krucha, łamiwa, niepewna, wystawiona na tyle niebezpieczeństw... Tak wiele przyczyn może nas pozbawić życia! Tak niewiele potrzeba, by stracić życie, np. chwila nieuwagi przy jeździe samochodem

Skoro podstawą historyczności są świadomość i wolność przysługujące człowiekowi, to zawiera się w tym także **możliwość sprzeniewierzenia** się człowieczeństwu, ryzyko okaleczenia lub nawet samozniszczenia. Występuje to nie tylko w dziedzinie fizycznej, ale także – i może przede wszystkim – w dziedzinie **poznania**, które jest podatne na błąd i fałsz, na niedobrowolne i często nie w pełni świadome zniekształcenie obrazu rzeczywistości. Możliwość błędzenia wypływa głównie z dwu źródeł: z niedoskonałości naszych władz poznawczych oraz z ogromnego bogactwa i skomplikowania rzeczywistości.

Druga główna forma niewierności człowieczeństwu występuje nie- rzadko w dziedzinie **wolności**. Człowiek bowiem może nadużyć swojej wolności i postąpić niewłaściwie, fałszywie, źle, i rzeczywiście nie- raz tak czyni. Sprowadza to określone skutki i na jednostkę, i na społeczeństwo. Bywa, że dzieje się to całkiem dobrowolnie i świadomie.

To, że człowiek jest nie tylko przedmiotem historii, lecz także jej podmiotem i twórcą, pociąga za sobą **odpowiedzialność** człowieka za losy świata – zależnie od wpływu, jaki na nie wywiera lub może wywierać. Dzisiejszy kształt świata oraz jego przyszłość zależą przecież przede wszystkim od ludzi. Niestety, różnica, a nawet rozbieżność poglądów na temat tego, co jest w danym momencie historii lepsze, oraz niezgoda i wojny są najczęstszymi przyczynami zła, którego jesteśmy świadkami, nierzadko ofiarami, a czasem może nawet uczestnikami.

Z historycznością człowieka wiąże się jego **przemijanie**; cecha, która tak często napawa ludzi zadumą, a nawet niepokojem i smutkiem, a niejednokrotnie zmusza ich do głębszej refleksji nad sobą samym i otaczającym światem i skłania do uporczywego nieraz poszukiwania sensu ludzkiego istnienia. Ludzka rzeczywistość bowiem ciągle nam ucieka; stanowi jakieś przedziwne przechodzenie przyszłości w przeszłość. Przechodzenie nieubłagane, konieczne: nie można zatrzymać czasu i biegu wydarzeń. Człowiek co pewien czas jaśniej zdaje sobie z tego sprawę, czasem buntuje się przeciw temu, niekiedy usiłuje spowolnić czy nawet zatrzymać ten bieg spraw. Dzieła sztuki (literatura, muzyka, architektura itp.) stanowią swoistą próbę zatrzymania i utrwalenia niektórych elementów tej przemijającej rzeczywistości.

Mimo zmienności i przemijania, które jest cechą rzeczywistości ludzkiej i ziemskiej, znajduje się w człowieku **coś stalego**, co nie przemija, co jest podstawą jego tożsamości i opartej na niej świadomości. Tym stałym elementem w człowieku nie może być materia, jako zmienna i przemijająca, lecz pierwiastek niematerialny, duchowy.

Historyczność odnosi się nie tylko do poszczególnych jednostek ludzkich, lecz także do społeczności, która będąc zbiorem jednostek, ujawnia podatność na wpływy podobne do tych, jakie stwierdzamy u ludzi w ich indywidualnym istnieniu.

Przedstawione tutaj uwarunkowania egzystencji ludzkiej wypływają ostatecznie z tej cechy, którą w języku filozoficznym nazywa się **przygodnością**. Polega ona na tym, że człowiek jest bytem, który może istnieć lub nie, czyli że nie musi istnieć, że nie jest bytem koniecznym. To

właśnie sprawia, że człowiek nie znajduje pełnego wyjaśnienia samego siebie ani w sobie, ani w otaczającym go świecie. Nie wie on, skąd pochodzą jego uwarunkowania, których jakby syntezę stanowi *historyczność*. Poznając te uwarunkowania, człowiek otrzymuje jakąś *pierwszą*, bezpośrednią odpowiedź na pytania o cel i sens swego życia i działania na ziemi, zwłaszcza o sens i rację urzeczywistniania człowieczeństwa, czyli bycia pełniej człowiekiem. Taka odpowiedź jednak nie zawsze i nie całkiem go zadowala. W chwilach głębszej refleksji, wywołanych np. niektórymi dramatycznymi wydarzeniami życiowymi, rodzą się w nim uporczywe pytania o sens *całego* jego bytowania na ziemi, o sens dziejów ludzkich i świata w ogóle oraz o to, jaki jest ostateczny cel, ku któremu zmierza i on sam, i wszystko, co istnieje.

Refleksja filozoficzna nie może udzielić pełnej i całkowicie zadowalającej odpowiedzi na wszystkie nurtujące człowieka pytania. Z pomocą człowiekowi przychodzą jednak inne dziedziny zawierające elementy poznawcze, m.in. religia i wiara.

Człowiek jest więc istotą historyczną: swoje życie bowiem wie dzie w historii, którą równocześnie sam tworzy. Wszystko to dokonuje się w świecie. Istnienie w świecie stanowi więc jedno z uwarunkowań człowieka.

To istnienie w świecie jest ograniczone i trwa do chwili śmierci, której świadomość, a zwłaszcza nieuchronność powinna i zwykle rzutuje na życiowe decyzje człowieka. Człowiek bowiem w swym działaniu powinien się liczyć z tym, że istnieje na ziemi tylko do czasu.

Z chwilą śmierci nie kończy się jednak całe istnienie człowieka. Pierwiotek duchowy bowiem – jako niematerialny, a więc niepodzielny – nie może się rozpaść, nie może zginąć i istnieje dalej. Jakie są dalsze losy ducha ludzkiego (duszy), to pytanie, na które filozofia nie zna pełnej odpowiedzi. I tu z pomocą przychodzi człowiekowi religia, która podaje rozwiązanie niektórych przynajmniej zagadek dręczących człowieka.

Z filozoficznego punktu widzenia można tylko powiedzieć, że człowiek posiada zarówno **cel ziemski**, jak i **pozaziemski**. Celem ziem-

skim jest możliwie pełny i wszechstronny rozwój osoby ludzkiej oraz odpowiadające jej działanie i udoskonalanie szeroko rozumianego środowiska człowieka. W wymiarze całościowym celem człowieka jest pełne, doskonałe i trwałe jego szczęście, którego pragnienie towarzyszy mu przez całe życie, a którego daremnie szuka w przemijającym świecie. Szczęście to może mu zapewnić tylko byt w pełni doskonały, byt najwyższy – Bóg, który zaszczerpił w człowieku to pragnienie. Religia ukazuje warunki osiągnięcia tego szczęścia⁴⁶.

⁴⁶ Obszernie na temat historyczności człowieka pisałem w artykule: *Między przeszłością a przyszłością. Zagadnienie historyczności (dziejowości) człowieka*, w: *Człowiek: istnienie i działanie*, s. 61-90. Zob. także: Jean Guittou, *Sens czasu ludzkiego*, Warszawa 1999.

13. CZŁOWIEK ISTOTĄ DIALOGICZNĄ

Człowiek nie żyje sam. Wśród bytów, z którymi nawiązuje i utrzymuje różnorodne kontakty, szczególne miejsce zajmuje drugi człowiek. Ze swej natury człowiek jest ukierunkowany i zdany na innych.

Człowiek jako osoba jest istotą zwróconą ku drugiemu człowiekowi, ku innym ludziom, jest istotą dialogiczną. W dialogu z innymi ludźmi może siebie pełniej odkrywać, rozumieć i urzeczywistniać.

Omawianą tu obecnie problematykę nazywa się zwykle filozofią dialogu, filozofią spotkania, dialogiką lub filozofią *innego*. „Filozofia dialogu” przeciwstawia się „filozofii monologu”, który cechuje różne nurty dawne i współczesne. Filozofia dialogu rozwinęła się szczególnie w XX w.; stanowiła i stanowi reakcję na niektóre nurty filozofii subiektywistycznej, wywodzące się zwłaszcza z idealizmu niemieckiego.

Głównymi przedstawicielami myśli dialogicznej byli: Martin Buber (1878–1965), Franz Rosenzweig (1886–1927), Gabriel Marcel (1889–1973) i Emmanuel Lévinas (1906–1995).

Myśliciele tego nurtu wychodzą od przekazanej przez dawniejszą tradycję filozoficzną prawdy, że człowiek jest – różnie rozumianą i interpretowaną – istotą zwróconą ku drugiemu człowiekowi, ku innym ludziom, jest istotą dialogiczną. Ten zwłaszcza wątek rozwijają i pogłębiają. Elementy wspólne większości myślicieli tego nurtu można sprowadzić do następujących twierdzeń.

Doświadczenie innego (tj. drugiego człowieka i innych ludzi) jest czymś istotnie różnym i wyższym od *doświadczenia rzeczy*. Doświad-

czenia *innego* nie da się zatem sprowadzić do doświadczenia związanego z rzeczami, z przedmiotami. Doświadczenie *innego* jest pierwotne w porównaniu z doświadczeniem rzeczy i to pierwsze doświadczenie stanowi podstawę drugiego.

Przez *doświadczenie innego* rozumie się wszelkiego rodzaju kontakty, jakie jeden człowiek nawiązuje z innym człowiekiem lub z innymi ludźmi, w szczególności spotkanie, relacja Ja – Ty, mowa i rozmowa (zwłaszcza dialog), gesty, zwracanie się do kogoś własnym jego imieniem, zadawanie mu pytań i otrzymywanie odpowiedzi (słuchanie), moment jedności Ja i Ty (przy zasadniczej jednak odmienności *innego*), „Absolut innego” (Lévinas), twarz innego (zdaniem Lévinasa osoba objawia się przez ludzką twarz) i w ogóle szeroko rozumiane „przeżywanie” innego człowieka. Podstawowym fenomenem w dziedzinnie doświadczenia *innego* jest miłość⁴⁷.

Doświadczenie Ty (innego) jest dla Ja źródłem identyfikacji, tj. świadomości i rozumienia własnej tożsamości, oraz źródłem ubogacenia: poprzez spotkanie innego staje się pełniej sobą. I na odwrót: to doświadczenie jest też źródłem wzajemnej przemiany. Objawia nadto otwarcie człowieka na transcendencję.

Dialogicy podkreślają, że *doświadczenie innego* jest czymś więcej niż *poznanie* drugiego człowieka; poznanie jest pochodną doświadczenia i jedną z jego form. Stąd ich zdaniem rodzi się inne, swoiste podejście do filozofii, nowa jej koncepcja: filozofia nie jest wyłącznie *poznaniem* rzeczywistości, lecz staje się *doświadczeniem*⁴⁸.

„Centralnym fenomenem metafizycznym w myśleniu istotnym Lévinasa jest fenomen świata osobowego, spotkania osobowego, odpowiedzialności, w jaką uwikłane są postaci spotkania, czy – jak to określa Lévinas w języku bardziej osobowym – postaci dramatu czy intrygi. [...] Fenomenem pierwszym, którego uwyrażnienie i analiza stanowi filozofię pierwszą, czyli meta-

⁴⁷ Zob. Antoni Jarnuszkiewicz, *Miłość i bycie*, wyd. II rozszerzone, Kraków 1994.

⁴⁸ Szerzej na ten temat: Jan A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, Poznań 2005, ss. 256.

fizykę, jest dla Lévinasa fenomen osobowy, nazywany przez niego fenomenem etycznym”⁴⁹.

Niektórzy przedstawiciele filozofii dialogu dużo uwagi poświęcają również różnym zagadnieniom dotyczącym dialogu człowieka z Bogiem.

Wymiar dialogiczny a wymiar społeczny człowieka

Czym różni się **dialogiczny** wymiar człowieka, będący przedmiotem naszego zainteresowania w tym rozdziale, od jego wymiaru **społecznego**, o którym będzie mowa w rozdziale następnym.

1. Relacja **Ja – Ty**, zwana też relacją interpersonalną, a nawet „społeczną”, jest według filozofii dialogu **zasadą myślenia filozoficznego w ogóle**, a nie tylko podstawową „daną” dla którejś z dyscyplin filozoficznych, np. dla filozofii społecznej. Dlatego „zasada dialogiczna”, wyrażana w określeniach: „bycie człowieka-z-człowiekiem”, „spotkanie z Drugim”, „odpowiedzialność za Drugiego”, staje się główną zasadą ontologiczną (metafizyczną).

Natomiast filozofia społeczna (społeczeństwa) jest częścią szeroko pojętej **filozofii człowieka**. Uwzględnia w dużym stopniu refleksję antropologiczną występującą w niektórych naukach szczegółowych, m.in. w psychologii, kulturoznawstwie, socjologii, ekonomii i w ogóle w naukach społecznych.

2. W filozofii dialogu akcentuje się bezpośredniość i bliskość relacji z Drugim. Podkreśla się, że „osoba wobec osoby” to nie to samo, co „jednostka wobec społeczeństwa”.

3. Filozofia społeczna uprawiana poza filozofią dialogu spogląda na miejsce człowieka w społeczeństwie przez pryzmat potrzeb jednostki dla rozwoju jej własnego „człowieczeństwa” i (lub) potrzeb społeczeństwa dla jego własnego istnienia i działania.

⁴⁹ Antoni Jarnuszkiewicz, *Emanuela Lévinasa metafizyka spotkania*, w: Robert Janusz (red.), *Towarzystwo Naukowe Księży Jezuitów w Krakowie*, Kraków 2008, s. 224.

Refleksja społeczna filozofii dialogu wychodzi od etycznego, a nawet religijnego wymiaru relacji podmiotu z *Drugim*. Dzięki temu unika skrajności, np. indywidualizmu i kolektywizmu.

4. Obie dziedziny różnią się też liczbą podmiotów. W dialogu, który jest opcją dobrowolnie obraną, liczba jego uczestników jest stosunkowo mała, ma więc poniekąd charakter „elitarny”. Natomiast wymiar społeczny cechuje wszystkich i ma z reguły charakter „masowy”.

14. CZŁOWIEK ISTOTĄ SPOŁECZNĄ

Człowiekiem jako bytem społecznym obszernie zajmuje się *filozofia społeczna*. Ale i tutaj zachodzi potrzeba zwięzłego przedstawienia tego zagadnienia ze względu na fundamentalną rolę społeczności, wspólnoty i społeczeństwa w życiu jednostki i konsekwentnie w filozofii człowieka.

Człowiek jest istotą społeczną, dlatego swoje człowieczeństwo może w pełni urzeczywistniać tylko wspólnie z innymi ludźmi. Przejawia się to w tym, że jest otwarty na innych ludzi, potrzebuje ich i wraz z nimi tworzy różne formy społeczności.

Człowiek jest otwarty na innych ludzi głównie dzięki możliwościom poznawczym i wolitywnym. Dzięki nim jest zdolny poznawać innych, pragnąć ich i dążyć do nich oraz nawiązywać różne rodzaje kontaktów i współpracy z nimi. Nie tylko ma takie *możliwości*, ale także w praktyce je urzeczywistnia. W tych działaniach powstają relacje interpersonalne (między-osobowe): *ja – ty*, *ja – my*, *my – wy*, których podstawę stanowią poznanie i miłość. Dzięki komunikacji interpersonalnej dokonuje się wzajemna wymiana wartości. Środkiem ułatwiającym społeczne komunikowanie się osób jest ludzka mowa.

Człowiek potrzebuje różnorodnych kontaktów z innymi i faktycznie je nawiązuje. Sam sobie nie wystarcza: tylko w społeczności może osiągnąć i osiąga pełniejszy rozwój swoich możliwości fizycznych i psychicznych, intelektualnych i moralnych, ekonomicznych, społecznych i politycznych.

Przyjście człowieka na świat jest uzależnione od innych, przede wszystkim od rodziców. Człowiek po urodzeniu nie jest jeszcze zdolny do samodzielnego życia. Przez wiele lat zależy od innych, jest zdany na innych i to nie tylko pod względem fizycznym, ale także pod innymi

względami (wychowanie, kształcenie). Również i w późniejszym okresie pomoc innych jest mu nieodzowna. Do należytego pełnego rozwoju potrzebne mu jest środowisko, potrzebni mu są inni ludzie, zwłaszcza w okresie dzieciństwa, młodości i w starości.

Dla swego rozwoju człowiek łączy się z innymi ludźmi i razem z nimi tworzy różne społeczności (związki osób, ugrupowania). Współpracuje i współdziała z innymi na różnych polach. Korzystając z pracy innych, sam zaciąga obowiązek **pracy** dla innych, by im umożliwiać lub ułatwiać rozwój osobisty i zbiorowy. Celem zrzeszania się i celem różnych społeczności jest wspólne dobro wszystkich.

Istnieją różnorakie formy społeczności, do których należą ludzie, i rozmaite więzy, które ich łączą. Do najważniejszych społeczności należą: **małżeństwo i rodzina, naród, państwo, społeczność międzynarodowa**. Są to społeczności *naturalne*. Kościół jest społecznością *nadprzyrodzoną*, religijną.

W obrębie tych społeczności podstawowych istnieje wiele mniejszych społeczności *umownych*, m.in. partii, organizacji, związków, stowarzyszeń, grup itp., które mają rozmaity charakter, np. polityczny, naukowy, zawodowy, artystyczny, sportowy, towarzyski itd.

Spółcześnieściami w sposób szczególny i głębszy są te, które tworzą *wspólnotę*. Powstaje ona przez świadomy i wolny wybór osobisty, a jej podstawę i cel stanowią zwykle wartości wyższe, a nie tylko względy utylitarne.

Stosunek jednostki do społeczności i na odwrót często bywał i nadal bywa źródłem napięć, a nawet konfliktów. W ciągu wieków wyodrębniły się w tej kwestii trzy główne stanowiska:

indywidualizm, który głosi absolutny prymat interesów jednostki nad interesami zbiorowymi (liberalizm);

kolektywizm (antropologiczny), który przyjmuje absolutny prymat interesów społecznych nad jednostkowymi (np. marksizm).

Nurtem umiarkowanym (pośrednim) w tej dziedzinie jest związany z szeroko rozumianym humanizmem **personalizm** (*persona* – osoba), który obok wymiaru indywidualnego bierze pod uwagę i uwzględnia również wymiar zbiorowy, wspólnotowy, społeczny.

W obu tych wymiarach personalizmu wyróżniają się dwa główne czynniki, jakby ich części składowe: *osoby* (człowiek jako duchowo-materialna jedność) oraz *wartości* (ich dziedziny, wymiana i wspólnota wartości). Podstawowymi wartościami życia społecznego są sprawiedliwość i miłość.

Z wcześniejszych naszych rozważań wiemy, że człowiek jest osobą i stanowi to jego istotną cechą. Osobę określa się jako *jednostkową substancję rozumną*. Natomiast społeczność i społeczeństwo nie jest osobą, bo nie jest jedną substancją (całością bytową), lecz zbiorem substancji, zbiorem całości, zbiorem jednostek, tj. ludzi.

Spółeczeństwo, złączone różnorodnymi więzami ludzkimi, nie jest jednak *wyłącznie* sumą jednostek ludzkich. Jest czymś więcej, jest rzeczywistym bytem, tzw. *bytem relacyjnym* (od łac. *relatio* – stosunek, odnośnia). Dlatego społeczeństwo posiada **własne** pola działalności oraz **własne** uprawnienia i obowiązki.

Spółeczeństwo ma swe źródło i podstawę w ludzkiej naturze rozumnej. Nie może zatem, a ściśle biorąc: **nie powinno** ograniczać prawidłowego rozwoju osoby; przeciwnie: powinno mu sprzyjać.

Spółeczny wymiar człowieka i udział w strukturze społeczeństwa nakłada na człowieka określone obowiązki wobec społeczeństwa. Pociąga to za sobą odpowiedzialność człowieka nie tylko za siebie, ale także i za społeczność i społeczeństwo, do którego należy i w którym żyje. Stopień odpowiedzialności zależy od wpływu, jaki jednostka wywiera lub może wywierać na społeczność. Ta odpowiedzialność rozciąga się – w jakiejś mierze – także na cały rodzaj ludzki⁵⁰.

Zob. też: Jacques Maritain, *Osoba ludzka i społeczeństwo*, w *Antologii*, s. 196-202.

⁵⁰ Zagadnienie *człowieka jako istoty społecznej* obszernie omawia m.in. Stanisław Kowalczyk w książce: *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 2005, ss. 324.

15. CZŁOWIEK ISTOTĄ RELIGIJNĄ

Refleksja nad człowiekiem wykrywa w nim także wymiar religijny. Do pełnego zrozumienia człowieka nieodzowne jest więc uznanie i respektowanie tego wymiaru. Ten właśnie wymiar jest przedmiotem filozofii religii, która zajmuje się istotą, celem i uzasadnieniem religii. Tutaj interesują nas tylko istotne rysy antropologiczne tego zagadnienia.

Człowiek jako byt świadomy i wolny, wobec faktu własnej niewystarczalności, a równocześnie świadom własnej transcencji, poszukuje Bytu Absolutnego (Boga) i może wejść z nim w dialog, który bywa nazywany religią.

Istnienie religii jest faktem. Jest ona nieodłącznym zjawiskiem życia ludzi i to od najdawniejszych czasów. Powstaje więc pytanie, co to jest religia i jak wyjaśnić trwale zjawisko religii i religijności?

„[...] religia stanowi relację między człowiekiem i różnie rozumianym oraz interpretowanym przedmiotem religijnym. Doświadczenie historyczne, zaczerpnięte z wielu religii, pozwala także stwierdzić, że przedmiot relacji religijnej jest traktowany przez człowieka religijnego jako «Ktoś», kto jest zdolny nawiązać z człowiekiem dialog [...]»⁵¹.

Głównym przejawem religii jest religijność, tj. określone akty (czynności) religijne, angażujące zwykle całego człowieka. Kierują się one ku określonemu przedmiotowi religijnemu (*sacrum*), który jest bytem

⁵¹ Zofia J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 2006, s. 377; zob. także: Jan A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 2004, ss. 169; Józef Krasieński, *Homo religiosus: podmiotowo-personalistyczne ujęcie fenomenu religijnego*, Sandomierz 2002, ss. 479.

realnie istniejącym, transcendentno–immanentnym, osobowym i stanowiącym wartość.

Uznanie bytowej zależności osoby ludzkiej od osobowego Stwórcy stanowi fundament aktu religijnego, czyli świadomej odpowiedzi człowieka w obliczu Boga.

Główne powody uznawania tej zależności są następujące:

- 1) Egzystencjalna niewystarczalność osoby ludzkiej. Wiąże się ona z tą cechą człowieka, którą w języku filozoficznym nazywa się *przygodnością* bytową. Człowiek swoim życiem doświadcza jej na różne sposoby, m.in. stwierdzając niemożliwość racjonalnego wyjaśnienia i zrozumienia pewnych faktów zachodzących w jego własnym życiu oraz w życiu innych ludzi, a zwłaszcza w życiu społecznym, politycznym i gospodarczym.
- 2) Świadomość własnej *transcendencji* wobec świata, w jakim przychodzi człowiekowi żyć. Przejawia się ona zwłaszcza w swoiście pojmowanej *wyższości* w stosunku do przyrody oraz w usiłowaniach przekraczania jej, tj. w próbach uwalniania się od ograniczeń wynikających szczególnie z faktu właściwej człowiekowi cielesności.

Przez swój pierwiastek duchowy człowiek wykracza poza przyrodę, poza świat, w którym na co dzień żyje. Może w nim zaspokajać swe potrzeby materialne. Nie może natomiast zaspokoić wielu potrzeb natury duchowej, m.in. pragnienia szczęścia. Między ludzkim pragnieniem szczęścia doskonałego a możliwościami jego realizacji w tym świecie zachodzi dysproporcja, która oznacza niemożność zaspokojenia go.

Uzasadnienie

Istnienie religii i religijności człowieka oraz fakt powszechności występowania religijności u ludzi – zarówno dawniej, jak i współcześnie – pozwala się ostatecznie wyjaśnić zadowalająco tylko przez istnienie Bytu Absolutnego, tj. Boga jako osobowej i absolutnej przyczyny tych zjawisk.

Punktem wyjścia argumentacji są różne fakty antropologiczne, w szczególności psychologiczne i socjologiczne, zachodzące w życiu człowieka. Ich wyjątkowość wynika ze szczególnego statusu ludzkiej osoby, przewyższającej godnością inne byty w tym świecie.

Wśród filozofów zajmujących się problematyką *człowiek–Bóg* można wyróżnić dwa główne nurty. Jedni opowiadają się za tradycją filozofii grecko–rzymskiej, w której istotną rolę odgrywa abstrakcyjny i dyskursywny sposób myślenia. Inni należą raczej do tradycji hebrajskiej, w której podkreśla się rolę intuicji, uczucia i działania. Dowody podane niżej są bliższe temu drugiemu nurtowi, choć nie są one niezgodne z filozofią właściwą dla pierwszego nurtu, który często nazywa się klasycznym. Także i w tej filozofii można wychodzić z faktów duchowego życia człowieka, wyrażających jego naturę i interpretować je w świetle metafizycznych zasad racji wystarczającej (dostatecznej) oraz celowości. Oto trzy argumenty na omawiany temat.

1. Z naturalnego pragnienia szczęścia doskonałego

Pragnienie to, nieuchronnie towarzyszące człowiekowi, wypływa ze szczególnej jego struktury psychicznej człowieka. Myśląc abstrakcyjnie, jest on zdolny do tworzenia pojęć ogólnych, analogicznych i transcendentalnych, poprzez które jest otwarty na wszelki byt. Za tak ogólnym poznaniem idzie wola człowieka, która dzięki ogólności pojęć i możliwości wielorakiej ich konkretyzacji ma zdolność wolnego wyboru i jest otwarta na wszelkie dobro.

Tymczasem w doczesnym życiu człowiek może zaspokoić tylko niektóre ze swych potrzeb i pragnień. Racjonalność świata zaś wymaga, by naturalne pragnienia człowieka nie były złudne i iluzoryczne. Przystoi zatem (jest stosowne, właściwe, wypada), by istniał taki Byt, który potrafi zaspokoić owe pragnienia. Powinien to być Byt osobowy, bo tylko taki jest zdolny do zapewnienia prawdziwego i doskonałego szczęścia człowiekowi, który jest osobą.

2. Z poczucia obowiązku

Poczucie obowiązku przejawia się w głosie sumienia, sugerując, że istnieje najwyższy Prawodawca, od którego człowiek jest zależny w określaniu treści swoich działań moralnych i którego autorytet skłania go do posłuszeństwa prawu moralnemu. Nacisk społeczny środowiska czy też osobista roztropność poszczególnych jednostek nie stanowi dostatecznej racji tego poczucia obowiązku, ponieważ fakt moralności jest powszechny i nieusuwalny.

3. Z powszechnego przekonania ludów

Istnienie religii zarówno współcześnie, jak i w czasach prehistorycznych, stwierdzają etnologia i paleontologia. Powszechność występowania religii przemawia za tym, że jest ona zjawiskiem odpowiadającym naturze człowieka. Problem genezy tej religijności jest jednak złożony. Religijność ludzi pierwotnych, stojących na poziomie kultury zbieracko-łowieckiej nie ma charakteru filozoficznego, lecz raczej egzystencjalny, życiowy. Nie była więc owocem myślenia teoretycznego. Ponieważ zaś w tradycji tych ludów istnieją podania o pierwotnym kontakcie z Najwyższą Istotą, a religijność ludów, nawet bardzo od siebie oddalonych, jest dość jednolita, jej źródłem mogłoby być pierwotne Objawienie⁵².

Religia a ateizm

W świetle powyższych refleksji ateizm, czyli negacja Boga, nie posiada obiektywnego uzasadnienia. Wypływa z bardzo różnorodnych powodów i racji subiektywnych, jakimi często są:

- 1) niewystarczające, spaczone lub błędne poznanie dziedzin związanych z religią;

⁵² Obszernie na te tematy pisze Stanisław Ziemiański w książce: *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, Kraków 2008, s. 240-270.

- 2) przypisywanie ludzkiej woli funkcji, które jej nie przysługują, np. przesadny woluntaryzm, przejawiający się m.in. w poczuciu zbyt-niej samodzielności („wszystko zależy ode mnie”) oraz dowolności w wyborze postaw życiowych i wynikających z nich działań;
- 3) nadmierne uleganie emocjom i kierowanie się nimi, m.in. jako reakcja na naganne zachowania wierzących, w szczególności duchownych.

Badając nieco bliżej powody (zasygnalizowane w punkcie 1), które wpływają na to, że ludzie nie przyjmują istnienia Boga, stwierdzamy występowanie następujących uwarunkowań:

- a) niektórzy nie mieli możliwości zapoznania się z rozumowymi dowodami na istnienie Boga;
- b) inni byli do nich uprzedzeni i w ogóle nie chcieli się z nimi zapoznać;
- c) jeszcze innych nie przekonały dowody, z jakimi się zetknęli.

W ostatnim przypadku (c) zdarzają się dalsze uwarunkowania:

- przedstawione im dowody były same w sobie mało przekonujące;
- sposób ich przedstawienia nie był właściwy;
- ich odbiorcy nie mieli odpowiedniego przygotowania intelektualnego, by móc je zrozumieć;
- byli do nich z góry uprzedzeni i mimo zapoznania się z nimi nie zostali przekonani.

CZŁOWIEK – ABSOLUT?

Zestawienie tych dwu pojęć: Człowiek i Absolut może zaskakiwać. Nie jest to jednak jednoznaczne twierdzenie – o czym świadczy pytajnik – lecz raczej zagadnienie do refleksji, tzn. pytanie: czy człowiek jest absolutem – oczywiście pod pewnym względem i analogicznie?

Ale najpierw zadajmy sobie inne pytanie: co to jest „absolut” i co (kto) posiada „charakter absolutny”? Termin: absolut i absolutny wywodzi się z języka łacińskiego: *absolutus* – niezwiązany, bez granic, czyli nieograniczony, a wobec tego pod pewnym względem *nieskończony*.

Dotychczasowa refleksja nad człowiekiem prowadzi nas do wniosku, że człowiek posiada w sobie kilka rysów nieograniczoności, które składają się na pewien wymiar jego „nieskończoności”, a więc i Absolutu.

Nieskończoność ta opiera się na świadomości (rozum) i wolności (wolna wola), którymi obdarzony jest człowiek. Polega zaś w szczególności na wielorakim **otwarcu** człowieka, które przybiera różnorakie formy. Przyjrzyjmy się im nieco bliżej:

1) Otwarcie w dziedzinie poznawczej (prawda): Człowiek posiada poniekąd nieograniczone możliwości poznawcze. Może ciągle ubogacać i pogłębiać swą wiedzę. Jest zdolny poznać wszelki byt, nie tylko materialny, lecz także niematerialny (duchowy). Jest także otwarty na byt absolutny, na byt nieskończony, czyli na Boga.

Z tych możliwości w większym lub mniejszym stopniu korzysta, zdobywając coraz to więcej wiedzy o sobie i o otaczającej go rzeczywistości. Nieograniczone jest też pole badawcze, które się przed nim otwiera i jest dostępne człowiekowi.

Główne dziedziny tej działalności to: świadomość, myślenie, refleksyjność, poznawanie prawdy, rozumowanie, planowanie, kultura w najszerszym znaczeniu, a w szczególności nauka.

2) Otwarcie w dziedzinie wolności (dobro): Człowiek jest istotą wolną, władną dokonywać wyboru różnych celów i środków do ich osiągnięcia. Jest to wolność wyboru, czyli brak konieczności fizycznej (przemocy, przymusu) od wewnątrz, tj. wolność od konieczności wpływającej z natury. Innymi słowy: jest to władza (zdolność, uzdolnienie), dzięki której wola ludzka może się sama zdeterminować, czyli określić, może się zdecydować na działanie lub nie działanie, a decydując się na działanie, może wybrać ten lub inny rodzaj działania.

3) Decydując się na działanie, człowiek posiada nieograniczone możliwości wyboru: jest zdolny pragnąć, chcieć, pożądać różne dobra, nie tylko materialne, lecz także niematerialne (duchowe); jest zdolny ogarniać wszelkie dobro. I w tej dziedzinie korzysta on z tych możliwości w większym lub mniejszym stopniu, osiągając coraz to więcej dóbr zarówno materialnych, jak i duchowych.

Bogactwo dóbr, które człowiek może osiągać, jest nieograniczone. Oto ważniejsze dziedziny: praca, wcielenie wartości, tworzenie dóbr kultury, postęp, nauka, technika, cywilizacja itp.

4) Cechą człowieka jest specyficzny *niedosyt*: pragnie wiedzieć i posiadać coraz więcej i to w różnych dziedzinach, a potencjalnie: w każdej dziedzinie. Pragnienie to systematycznie urzeczywistnia. Ta zdolność i dążność nigdy się nie wyczerpuje. Człowiek nie może wprowadzić uchwycić nieskończoności naraz (aktualnie), ale potencjalnie jest na nią otwarty.

5) Człowiek posiada nieograniczone możliwości w dziedzinie piękna: w człowieku jest zauważalna swoista „iskra Boża”; jest zdolny realizować piękno przez twórczość artystyczną, tworzyć dzieła sztuki oraz je kontemplować.

6) Tkwi w nim pierwiastek duchowy (dusza) w sensie ścisłym, który właśnie jako *duchowy* jest w pewnym sensie absolutny.

7) Pierwiastek duchowy człowieka dzięki niematerialności jest nieśmiertelny, przeznaczony do życia bez końca, do życia wiecznego, a więc jest swoiście absolutny.

8) Człowiek istnieje i Absolut (Bóg) istnieje. Istnienie jest wspólne dla obu kategorii bytowych, choć tylko analogicznie. Bóg jest samym istnieniem, a człowiek uczestniczy w istnieniu.

9) O wielkości człowieka świadczy swoiste „zainteresowanie” nim ze strony Boga, o czym traktuje filozofia religii. Teologia chrześcijańska zaś idzie jeszcze dalej: podkreśla wolność człowieka jako podstawę właściwej człowiekowi działalności oraz stwierdza, że dla niego Syn Boży przyjął ludzką naturę, odkupił ludzkość przez swą mękę, śmierć i zmartwychwstanie, darzy człowieka łaską i miłością, okazuje mu miłosierdzie, przeznacza go do szczęścia wiecznego.

10) Dzięki tak bogatemu wyposażeniu człowiek posiada szczególną, osobową godność, która się urzeczywistnia przez osiąganie własnej osobowej doskonałości. Godność ta jest źródłem i podstawą przysługujących człowiekowi praw, ale także ciążących na nim obowiązków.

Tak obdarowany człowiek zajmuje wyjątkowe miejsce we wszechświecie. Nie wystarcza mu ten ograniczony świat; możliwości człowieka wykraczają poza ten świat, transcendują widzialny świat.

Wartość i godność człowieka polega w szczególności na tym, że dzięki swej świadomości oraz możliwości decydowania o sobie samym dosięga szczytów swej egzystencji i przez to wznosi się do porządku Absolutu. Inaczej mówiąc: pod pewnym względem – analogicznie – jesteśmy obdarzeni boskością”. Prawda i wolność – podstawowe wartości ludzkiego istnienia i działania – mają charakter absolutny, **bezwarunkowy**, tj. są możliwe i dokonują się na płaszczyźnie wszelkiego bytu, bytu w ogóle, **bytu jako takiego**, nie zaś w ograniczonej dziedzinie szczegółowych, konkretnych rzeczy i wartości tylko ziemskich.

Zachowując odpowiednie proporcje i wyżej zasygnalizowane zastrzeżenia, wolno więc powiedzieć, że człowiek pod pewnym względem jest **Absolutem**.

ANTOLOGIA TEKSTÓW NA TEMAT CZŁOWIEKA

Zamieszczony tutaj wybór tekstów o człowieku pomyślany jest jako uzupełnienie problematyki poruszanej w tej książce. Umożliwia on czytelnikom bezpośredni kontakt z tekstami niektórych, wybitnych filozofów, takich jak: Arystoteles, Augustyn, Tomasz z Akwinu, Kartezjusz oraz dziesięciu filozofów współczesnych. Zawiera również teksty luźniej związane z filozofią.

W języku polskim istnieje już kilka antologii tekstów filozoficznych, w tym także antropologicznych, m.in.: M. Jędraszewski, *Antropologia filozoficzna. Prolegomena i wybór tekstów*, Poznań 1991; Ireneusz Bittner, *Współczesna antropologia filozoficzna. Typologia nurtów. Prezentacja stanowisk. Wybór tekstów*, Łódź 1999.

Niniejsza antologia przyjmuje jednak nieco inne kryteria doboru tekstów, m.in. więcej uwagi poświęca współczesnej myśli polskiej, zamieszcza więcej tekstów filozoficzno-prawnych (prawa i obowiązki człowieka) oraz wprowadza dział tekstów „mądrościowych”, tj. składających do refleksji, „dających do myślenia”, uczących mądrości życiowej.

Mając na uwadze cel niniejszej *Antologii*, przy niektórych tekstach pominięto przypisy o charakterze erudycyjnym; były to przeważnie przypisy pochodzące od tłumaczy i wydawców, m.in. odsyłacze (Arystoteles, Tomasz z Akwinu, Scheler).

Teksty filozoficzne

Arystoteles, <i>O duszy</i> , Warszawa 1988, s. 45-49, 73-76, 134-135	152
Św. Augustyn, <i>O Trójcy Świętej</i> , Poznań 1963, fragment księgi X: <i>Pamięć, rozum, wola</i> [ludzka] s. 305, 307-308	159
<i>Dialogi filozoficzne</i> , Kraków 1999, <i>O wolnej woli</i> , s. 507-513	161
Św. Tomasz z Akwinu, <i>Traktat o człowieku. Summa teologii</i> , cz. 1, kwestie 75-89, Kęty 2000, z kwestii 75: <i>O człowieku</i> <i>złożonym z substancji duchowej i cielesnej</i> , oraz z kwestii 83: <i>O wolnej decyzji</i> , s. 22-33, 436-442	167
René Descartes (Kartezjusz), <i>Medytacje o pierwszej filozofii</i> , Warszawa 1958, medytacja szósta: <i>O istnieniu rzeczy</i> <i>materialnych i o realnej różnicy między umysłem a ciałem</i> , s. 104-120	177
Max Scheler, <i>Stanowisko człowieka w kosmosie</i> , w: <i>Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy</i> , Warszawa 1987, s. 142-149	186
Roman Ingarden, <i>Über die Verantwortung. Ihre ontischen</i> <i>Fundamente</i> [O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych], Stuttgart 1970. Przekład polski w: <i>Książeczka o człowieku</i> , Kraków 1987, s. 116-122	191
Jacques Maritain, <i>Osoba ludzka i społeczeństwo</i> , w: <i>Pisma</i> <i>filozoficzne</i> , Kraków 1988, s. 337-345	196
Paweł Siwek, <i>La conscience du libre arbitre</i> [Świadomość wolnego wyboru], Rome 1976, Herder, <i>Podsumowanie</i> , s. 115-117	203
Józef Tischner, <i>Zarys filozofii człowieka</i> , Kraków 1991, <i>Wprowadzenie</i> , s. 7-10	206
Karol Wojtyła, <i>Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne</i> , Lublin 1994, s. 158-159, 164-165, 223-224	210
Czesław Stanisław Bartnik, <i>Personalizm</i> , wyd. 2, Lublin 2000, s. 398-403	214

Mieczysław Albert Krąpiec, <i>Ja – człowiek</i> , Lublin 1991, fragment rozdziału <i>Struktura bytowa człowieka</i> , s. 126-131	219
Tadeusz Ślipko, <i>Antropologiczne podstawy chrześcijańskiej etyki ekologicznej</i> , w: <i>Rozdroża ekologii</i> , Kraków 1999, s. 123-135	226
Władysław Stróżewski, <i>Wolność i wartość</i> , rozdział z książki: <i>O wielkości. Szkice z filozofii człowieka</i> , Kraków 2002, s. 253-266	234

Dokumenty o prawach i obowiązkach człowieka

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, Paryż 1948	243
Encyklika Jana XXIII, <i>Pacem in terris</i> (fragmenty), Watykan 1963	249
Karta Powinności Człowieka, Gdańsk 2000	254
Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej (Aksjologia UE), Nicea 2000	258

Teksty mądrościowe – refleksyjne

Kamieniarze	272
Dzban	273
Zmieniać świat przez zmianę siebie	275
Orzeł	276
Dzień jak co dzień	278

TEKSTY FILOZOFICZNE

Arystoteles, *O duszy* [Περὶ ψυχῆς – Peri psyches – **De anima**]. Przełożył Paweł Siwek, Warszawa 1988, PWN, Biblioteka Klasyków Psychologii, s. 45-49, 73-76, 134-135.

Doniosłość psychologii i jej metoda

[Księga pierwsza, rozdział I, s. 45-49:]

Chociaż [wszelką] wiedzę uważamy za rzecz piękną i wartościową, przenosimy jednak jedną nad drugą już to dla jej większej subtelności, już to dla jej przedmiotu wznioślejszego i bardziej godnego podziwu. Dla tych obu racji musimy umieścić badanie duszy w rzędzie naczelných nauk. Ponadto wiadomo ogólnie, że jej znajomość wzbogaca w wysokim stopniu cały zespół prawd, a w szczególności przyrodoznawstwo; ona bowiem stanowi jakby podstawę istnienia zwierząt.

Zamiarem naszym jest poddać naukowej dyskusji i dobrze poznać na-przód jej naturę i istotę, a następnie wszystkie jej właściwości, spośród których jedne stanowią cechę samej wyłącznie duszy, inne zaś przysługują także zwierzętom [złożonym z duszy i ciała!] lecz tylko dzięki niej.

Niezwykle trudno przychodzi urobić sobie o niej jakiś zdecydowany sąd. Ponieważ problem niniejszy – dotyczący substancji i istoty – napotykamy na wielu innych polach wiedzy, dlatego mógłby ktoś przypuszczać, że istnieje jakaś jedna metoda badań, wspólna wszystkim przedmiotom, których istotę chcemy poznać (jak istnieje jedna metoda wyprowadzania własności przypadłościowych [z istoty]), i że powinniśmy szukać tej właśnie metody. Jeśli nie ma żadnej tego rodzaju wspólnej metody do ustalania istoty rzeczy, nasze zadanie staje się przez to trudniejsze; staniemy bowiem przed koniecznością określenia dla każdej [badanej] rzeczy jej właściwej metody. Ale gdybyśmy

nawet doszli do przekonania, że należy się posługiwać dowodzeniem względnie metodą dzielenia lub inną jakąś metodą, pozostanie jeszcze wiele zagadnień i problemów do rozwiązania odnośnie do zasad, które mają stanowić punkt wyjścia dla naszych badań; dla różnych bowiem nauk są one różne, dajmy na to dla liczb i powierzchni.

Nie ulega żadnej wątpliwości, że na pierwszym miejscu należy rozstrzygnąć następujący problem: do którego spośród [najwyższych] rodzajów [czyli predykatów] należy dusza i czym ona właściwie jest; chcę przez to powiedzieć: czy jest ona jednostką samodzielną [indywiduum] i substancją, czy jakością, czy rozciągłością, czy też może jakimś innym spośród predykatów [przez nas] omówionych; ponadto czy jest czymś spośród rzeczy, które istnieją tylko w możności, czy raczej jest jakimś aktem – bo niemała zachodzi różnica [między tymi dwoma pojęciami]. Trzeba jeszcze zobaczyć, czy jest ona podzielna na części, czy nie i czy każda dusza jest tej samej natury, czy też odmiennej; a jeśli odmiennej, to czy różni się od innych gatunkiem, czy też rodzajem; ci bowiem, co dzisiaj rozprawiają o duszy i badają ją, zdają się mieć na oku samą wyłącznie duszę ludzką.

Bardzo należy uważać również na to, by nie zostawić w cieniu następującego problemu: czy definicja duszy jest jedna (podobnie jak definicja zwierzęcia), czy też jest ona dla każdej z nich odmienna, jak odmienną jest definicja konia, psa, człowieka, boga – w tym ostatnim wypadku „zwierzę ogólne” albo nie jest niczym, albo jest czymś pochodnym, podobnie zresztą jak jakikolwiek „ogólny” przymiot. Ponadto, jeśli mnogość nie dotyczy duszy, lecz jej części, pozostaje do rozstrzygnięcia, czy zacząć nasze dociekania naukowe od całej duszy, czy od jej części. Niełatwo jest także zdecydować, które z tych [ostatnich] są od siebie naturalnie różne; dalej, czy należy badać wprzód części, czy też ich funkcje, na przykład myślenie czy rozum, wrażenie zmysłowe czy władzę zmysłową; i podobnie co do innych [części i funkcji duszy]. Jeśli funkcje, to można się dalej pytać, czy nie wypada zbadać wprzód ich przedmiotów, na przykład przedmiotu zmysłowego przed władzą zmysłową, przedmiotu rozumu przed samym rozumem. Ale poznanie istoty [tych substancji] wiedzie nie tylko do wykrycia przyczyn właściwości przypadkowych, które znajdują się w substancjach (podobnie jak w matematyce znajomość tego, co proste i tego, co krzywe lub istoty linii i powierzchni pomaga zrozumieć, ilu kątom prostym równają się trzy kąty trójkąta), lecz i odwrotnie, wzmiankowane przypadłości walnie przyczyniają się do poznania istoty [substancji]. W samej rzeczy, gdy będziemy w stanie zdać sprawę z wszystkich lub [przynajmniej] bardzo wielu przypadkowych właściwości zgodnie

z doświadczeniem, wtedy także będziemy mogli powiedzieć coś gruntownego o samej substancji. Punktem wyjścia bowiem wszelkiego naukowego dowodzenia jest istota [definicja] do tego stopnia, że wszelkie definicje, które nie pozwalają nam wykryć właściwości [substancji], a może nawet nie ułatwiają nam tworzenia o nich hipotez, są co do jednej dialektyczne i czcze.

Niemalą trudność sprawiają także przeżycia duszy: czy mianowicie wszystkie one są wspólne jej i osobnikowi, który ją posiada, czy też istnieją wśród nich jakieś właściwe samej tylko duszy? Rozwiązanie problemu narzuca się z konieczności; nie jest ono jednak łatwe.

W przeważającej liczbie [przeżyć] jasno widać, że dusza [nie może] bez wspólnoty z ciałem ani podlegać im, ani ich wywoływać; takimi są na przykład gniew, odwaga, poządlliwość i w ogóle wrażenie zmysłowe.

Co najbardziej wygląda na wyłączną właściwość duszy, to myślenie, ale jeśli i ono jest szczególnym rodzajem wyobraźni lub [przynajmniej] nie może zaistnieć bez niej, w takim razie i ono jest niemożliwe bez ciała. Jeśli zatem wśród czynności duszy lub jej stanów biernych znajduje się coś, co by było jej samej jednej właściwe, będzie ona mogła istnieć oddzielnie [od ciała]; przeciwnie, jeśli nie ma niczego takiego, co by było właściwe duszy jako takiej, nie będzie mogła istnieć samodzielnie; lecz będzie z nią tak jak z linią prostą: jako taka, posiada [ta ostatnia] różne właściwości, na przykład [właściwość] dotykania kuli spizowej w jednym punkcie; nigdy jednak nie dotknie jej wtedy, jeśli się ją oddzieli [od ciała]. W rzeczywistości jest nieoddzielna, zawsze bowiem istnieje wraz z jakimś ciałem. Otóż zdaje się, że również wszystkie przeżycia duszy – odwaga, łagodność, strach, litość, zuchwalstwo a wreszcie miłość i nienawiść – implikują ciało; równocześnie bowiem z ich trwaniem i ciało podlega przemianom. A dowód na to? Niekiedy silne i gwałtowne podniecia nie wywołują żadnego gniewu ani strachu; kiedy indziej słabe i ledwie dostrzegalne wzniesają [w nas] poruszenia, gdy mianowicie ciało jest podniecone lub znajduje się w stanie podobnym do gniewu. Widać to jeszcze wyraźniej z innego faktu: nawet w nieobecności jakiegokolwiek przyczyny strachu można przeżywać uczucia człowieka miotanego strachem.

Z tego wszystkiego wynika, że uczucia są formami tkwiącymi w materii. Odpowiednio do tego trzeba je także definiować, na przykład gniew jest pewnym rodzajem ruchu danego ciała lub części czy władzy wywołanym daną przyczyną dla danego celu. Dla tej to racji do fizyka [przyrodnika] należy badanie duszy już to każdej, już to takiej, jaką opisaliśmy. Konsekwentnie fizyk [przyrodnik] i dialektyk będą inaczej definiować każde ze wzmiankowanych uczuć, na przykład gniew. Dla tego ostatniego [będzie on] „żądzą od-

wetu” lub czymś tego rodzaju; dla tamtego „wrzeniem krwi otaczającej serce lub elementu gorącego”. Ten podaje materialną stronę uczucia, tamten [jego] formę, czyli pojęcie; pojęcie bowiem stanowi formę rzeczy; lecz [w naszym wypadku] musi ona tkwić w danej materii, jeśli ma w ogóle istnieć. Rzecz się tutaj ma podobnie, jak z definicją domu: schron zabezpieczający nas od zguby grożącej nam od wiatrów, deszczu i upału”. Ktoś może go określić: „[zespół] kamieni, cegieł i belek”; jeszcze inny: „dana forma nadana tym rzeczom dla wzmiankowanego celu”. Który z nich jest fizykiem? Czy ten, co uwzględnia tylko materię, ignorując zgoła formę? Czy może ten, co uwzględnia jedynie formę? Czy nie ten raczej, co [określa dom] za pomocą obu elementów? Ale w takim razie czym będą obaj inni? Bowiem chyba nie ma takiego, który zajmowałby się [w nauce] własnościami materii, które ani nie są oddzielne od niej, ani nie są pojęte jako od niej oddzielne. Fizykiem jest ten, co uwzględnia zarówno funkcje czynne danego ciała i danej materii, jak ich stany bierne. Co się tyczy właściwości, których się nie uważa za takowe, to nimi zajmuje się kto inny: jednymi specjaliści tacy, jak na przykład architekt lub lekarz, zależnie od okoliczności; innymi, które wprawdzie nie istnieją oddzielnie, lecz są rozważane niezależnie od danego ciała i w oderwaniu od niego, zajmuje się matematyk; takimi wreszcie, które istnieją oddzielnie od ciał, zajmuje się „pierwszy filozof” [metafizyk].

Powróćmy jednak do miejsca, od którego zboczyliśmy. Mówiliśmy [tam], że przeżycia duszy nie dadzą się oddzielić od fizycznej materii zwierząt, do której, jak widzieliśmy, przynależą na przykład gniew i strach; i że nie istnieją w ten sam sposób, co linia i powierzchnia.

Pierwsza definicja duszy

[Księga druga, rozdział I, s. 73-76:]

Dosyć już chyba powiedzieliśmy o teoriach, które nam przekazali poprzednicy. Rozpocznijmy na nowo – od samego punktu wyjścia i starajmy się określić, czym jest dusza i jaka byłaby jej najbardziej ogólna definicja.

[Istnieje] pewien szczególny rodzaj bytu, który nazywamy substancją; jedną jej odmianą jest materia, która sama przez się nie stanowi rzeczy określonej; drugą jest forma i istota, dzięki której nazywamy [materię] taką a taką rzeczą; jeszcze inną jest to, co jest złożone z nich obydwu [czyli z materii i formy].

Materia jest możliwością; forma jest aktem. Ten ostatni termin posiada dwa różne znaczenia: jedno odpowiada pojęciu „wiedza”, drugie pojęciu „jej aktualizacja” [w konkretnym przypadku].

Za substancje uważa ogół przede wszystkim ciała, i to ciała naturalne, bo one stanowią zasady, z których wywodzą się inne [ciała]. Spośród ciał naturalnych znów jedne posiadają życie, drugie go nie mają. A życiem nazywamy odżywianie się o swoich własnych siłach, wzrost i podupadanie; konsekwentnie każde ciało naturalne, które uczestniczy w życiu, jest substancją, i to substancją złożoną. Ponieważ zaś jest ona także ciałem określonego gatunku – bo przecież jest obdarzona życiem – stąd wynika, że dusza nie może być ciałem: ciało bowiem nie należy do rzędu rzeczy [właściwości], które orzekamy o podmiocie, lecz raczej jest [tym właśnie] podmiotem i materią. Z tego znów widać, że dusza musi być substancją rozumianą jako „forma ciała naturalnego posiadającego w możliwości życie”. Ale substancja [ta] jest aktem; konsekwentnie [dusza] jest aktem takiego właśnie ciała.

Ale akt ma podwójne znaczenie: jedno odpowiada [pojęciu] wiedzy, drugie [pojęciu] roztrząsania problemu [w konkretnym wypadku]. Jest oczywiście, że dusza jest aktem w podobnym znaczeniu, jak jest nim wiedza; bo sen i stan czuwania zakładają obecność duszy: otóż stan czuwania odpowiada roztrząsaniu naukowego problemu, sen zaś posiadaniu wiedzy bez jej aktualnego użytku. Gdy chodzi o [czas] ich powstania, to w danym osobniku nauka jest wcześniejsza [od roztrząsania naukowego]. Dla tej też racji dusza jest „pierwszym aktem ciała naturalnego, które posiada w możliwości życie”, czyli ciała obdarzonego organami.

I części roślin są organami, lecz nad wyraz prostymi; tak na przykład liść jest ochroną łupiny owocu, a łupina ochroną samego owocu; korzenie odpowiadają analogicznie ustom, ponieważ jedne i drugie pobierają pokarm. Wobec tego, jeśli mamy podać jakąś definicję wspólną wszystkim rodzajom duszy, powiedzmy: jest to pierwszy akt [ἐντελέχεια] ciała naturalnego organicznego. Toteż nie ma uzasadnienia pytanie: czy dusza i ciało stanowią coś jednego, jak [nie ma sensu pytać], czy wosk i odcisk na nim [stanowią coś jednego] i w ogóle materia jakiegokolwiek rzeczy i to, czemu ona wysługuje się jako materia. „Jedność” i „byt” bowiem mają wiele znaczeń, ale w znaczeniu najściślejszym są one takowymi, o ile są aktami.

Wobec tego daliśmy już ogólną odpowiedź na pytanie: czym jest dusza. Jest mianowicie substancją w znaczeniu formy, która decyduje o istocie (wyżej) określonego ciała.

Tak na przykład gdyby jakieś narzędzie, siekiera na przykład, było ciałem naturalnym, odpowiedź na pytanie: „czym jest siekiera”, stanowiłaby jej isto-

tę, a w następstwie tego jej duszę; gdyby się ta od niej odłączyła, nie byłoby już więcej siekier, chyba tylko z imienia. W rzeczywistości jednak jest siekierą [a nie ciałem naturalnym]. Albowiem dusza nie jest istotą i formą takiego ciała, lecz ciała naturalnego szczególnego rodzaju, które mianowicie w sobie samym posiada zdolność wprawiania się w ruch i zatrzymywania się.

Wyjaśnijmy to jeszcze na częściach organizmu. Gdyby oko było zwierzęciem, wzrok byłby jego duszą, bo wzrok stanowi istotę oka, gdy chodzi o jego definicję, samo zaś oko stanowi jedynie materię wzroku; gdy brakuje wzroku, nie ma już więcej oka, chyba tylko z imienia, jak w przypadku oka z kamienia lub na obrazie. Przenieśmy nasze rozumowanie dotyczące części [ciała] na całe ciało zwierzęcia, bo w jakim stosunku pozostaje część [tj. władza zmysłowa] do części [tj. organu], w takim zespół władz zmysłowych do całego ciała obdarzonego życiem zmysłowym, jako takiego. Ale nie to ciało, które postradało duszę, „ma życie w możliwości”, lecz takie, które ją [aktualnie] posiada; nasienie [zwierzęcia] i owoc [rośliny] są potencjalnie takim ciałem. Konsekwentnie czuwanie jest w podobny sposób aktem, jak jest nim cięcie [siekierą] i widzenie [okiem]. Dusza zaś jest [w analogiczny sposób aktem], jak jest nim wzrok i zdolność narzędzia. Ciało jest tylko bytem w możliwości; ale jak żrenica wraz ze wzrokiem stanowią oko, tak dusza i ciało stanowią razem zwierzę.

Z tego jasno wynika, że dusza nie może odłączyć się od ciała, ani – przynajmniej – niektóre jej części, jeśli je posiada; akt bowiem niektórych części [czyli organów] jest aktem ich samych. Natomiast nic nie stoi na przeszkodzie, by niektóre części [duszy] mogły się odłączyć od ciała]. Prócz tego [z naszych wywodów] nie widać jasno, czy dusza jest w podobny sposób aktem ciała, jak żeglarz [jest aktem] okrętu.

Niech na razie wystarczy to, co bardzo ogólnie ustaliliśmy na temat definicji i własności duszy.

Niektóre uwagi dotyczące rozumu, zmysłów i wyobraźni

[Księga trzecia, rozdział VIII, s. 134-135:]

Streszczając dotychczasowe rozważania o duszy, powtórzmy raz jeszcze, że dusza jest w jakiś sposób wszystkim, co istnieje. Wszystko bowiem, co istnieje, może być przedmiotem postrzeżeń lub myśli: wiedza jest w jakiś sposób identyczna z przedmiotami wiedzy, a postrzeżenie z przedmiotami postrzeżeń. Jak się to dzieje? To właśnie należy zbadać.

Wiedza i postrzeżenie dzielą się tak jak przedmioty: potencjalna [wiedza, względnie postrzeżenie] odpowiada przedmiotom istniejącym w możliwości, aktualna przedmiotom istniejącym w aktualności. Władza zmysłowa i władza myślenia są potencjalnie tymi przedmiotami: pierwsza z nich przedmiotami podpadającymi pod zmysły, druga przedmiotami myślowymi. Muszą więc te władze być koniecznie identyczne już to z samymi przedmiotami, już to z [ich] formami. Z przedmiotami nie mogą być identyczne, bo przecież nie kamień znajduje się w duszy, lecz (jego) forma. Konsekwentnie dusza jest jak gdyby ręką: bo jak ręka jest narzędziem narzędzi, tak rozum jest formą form, a zmysł formą przedmiotów podpadających pod zmysły. Ponieważ jednak, jak się zdaje, nic nie istnieje poza przestrzennymi wielkościami, dlatego umysłowe formy istnieją w formach zmysłowych, i to zarówno tak zwane „twory abstrakcyjne”, jak wszystkie przymioty stałe i właściwości rzeczy podpadających pod zmysły. Dla tej to racji nikt bez postrzeżeń zmysłowych nie może niczego się nauczyć ani niczego pojąć. Konsekwentnie, ile razy ktoś o czymś myśli, musi koniecznie rozważać równocześnie jakieś wyobrażenie. Wyobrażenia bowiem są jak gdyby przedmiotami postrzeganymi z tą tylko różnicą, że są niematerialne.

Jednak wyobrażnia jest czymś różnym od twierdzenia i przeczenia. Prawda bowiem i fałsz polegają na syntezie pojęć. Lecz w takim razie czym będą się różnić pojęcia [ogólne] od wyobrażeń? Czy nie należy chyba powiedzieć, że one nie są identyczne z wyobrażeniami, chociaż nie mogą istnieć bez wyobrażeń?

Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej* [De Trinitate]. Przeł. M. Stokowska, oprac. J. M. Szymusiak, Poznań 1963, Księgarnia Św. Wojciecha, księga X: *Pamięć, rozum, wola*, r. 2, nr 14, s. 305; nr 18, s. 307-308.

[„Cogito” Augustyna.] Skoro jest mowa o naturze umysłu, to usuńmy z naszego rozważania wszystkie pojęcia zaczerpnięte z zewnątrz przez zmysły, a zastanówmy się pilnie nad tym, cośmy przyjęli, a co umysły nasze wiedzą same z siebie i czego są pewne. Czyż powietrze ma władzę żyć, pamiętać, rozumieć, chcieć, myśleć, wiedzieć, oceniać? Czy mają tę władzę ogień, mózg, krew, atomy lub piąty, nie wiem jaki, element, dodany do czterech zazwyczaj wymienianych elementów świata, lub związek i równowaga naszego ciała? – Ludzie wątpią o tym, tak że jeden utrzymuje jedno, a drugi co innego. Ale któż by wątpił o tym, że żyje i pamięta, rozumie i chce, poznaje i myśli, i formułuje sądy? Przecież jeżeli nawet wątpi, to żyje; jeżeli wątpi, to pamięta, że wątpi; jeżeli wątpi, to wie, że wątpi, chce być pewny; jeżeli wątpi, to myśli; jeżeli wątpi, to wie, że nie wie; jeżeli wątpi, to sądzi, że nie powinien pochopnie się zgadzać. Można o wszystkim innym wątpić, ale o tych aktach ducha nikt nie powinien wątpić. Gdyby tych aktów nie było, to w ogóle nie można by wątpić.

Wzajemna immanencja trzech władz

Te trzy rzeczy – pamięć, intelekt, wola – stanowią jedno życie, a nie trzy; nie tworzą trzech dusz, ale są jedną duszą; a więc nie są trzema substancjami, lecz jedną substancją.

Pamięć rozumiana jako życie, duch, substancja, jest bytem absolutnym, pamięć zaś pojęta jako czynność duszy, pozostaje w pewnym stosunku do całości jej istoty, czyli wyraża pewien stosunek. To samo mógłbym powiedzieć o rozumie i woli, gdyż i rozum, i wola wyrażają pewien stosunek. Lecz życie wyraża się zawsze w odniesieniu do niego samego. Tak samo dusza i istota. Toteż tych troje tworzą jedno życie, jedną duszę i jedną istotę. I wszystko, cokolwiek przypisuje się jednemu z nich absolutnie, to mówi się również i o wszystkich razem, nie w liczbie mnogiej, lecz pojedynczej. Ale odwrotnie, są one trzema rzeczywistościami, o ile utrzymują wzajemny stosunek. A gdyby nie były one równe, nie tylko poszczególnie między sobą, ale także każda z osobna równa wszystkim razem, a wszystkie razem – każdej poje-

dynczo, to nie mogłyby one wzajemnie siebie zawierać. Bo nie tylko są one zawarte każda w każdej, ale również wszystkie razem w każdej się zawierają. Pamiętam bowiem, że mam pamięć, rozum i wolę; pojmuję, że rozumiem, że chcę i pamiętam; chcę chcieć, pamiętać i rozumieć siebie; i jednocześnie znam, pamiętam całą moją pamięć, inteligencję i wolę. Czego nie zapamiętuję moją pamięcią, to nie jest w mojej pamięci. Nic zaś nie jest tak mocno w pamięci jak sama pamięć. Całą więc pamiętam. Tak samo cokolwiek rozumiem, to wiem, że rozumiem, i wiem, że chcę, kiedy czegoś chcę; i pamiętam wszystko cokolwiek wiem. Więc pamiętam, znam całą moją inteligencję i wolę. Podobnie, gdy te trzy rzeczy pojmuję, całość pojmuję. Nie ma bowiem żadnych rzeczy zrozumiałych, których bym nie rozumiał, chyba że o nich nie wiem. O czym zaś nie wiem, tego nie pamiętam i nie chcę. Tak samo czego spośród rzeczy poznawalnych nie rozumiem, tego też nie pamiętam i nie chcę. A co z nich pamiętam i chcę, to w następstwie tego rozumiem. Moja wola również obejmuje całą inteligencję i pamięć, gdy używam wszystkiego, co rozumiem i pamiętam. Dlatego obejmując się wzajemnie, łącząc i przenikając, każda z tych władz przez każdą z osobna i wszystkie razem, są między sobą równe i są równe całości. Te trzy rzeczy stanowią jeden byt, jedno życie, jedną duszę i jedną istotę.

Św. Augustyn, *O wolnej woli* [De libero arbitrio]. Tłumaczyła Anna Trombala, w: *Dialogi filozoficzne*. Oprac. Władysław Seńko, Kraków 1999, Wyd. Znak, s. 507-513.

Życie a świadomość

Augustyn: Teraz przypatrzmy się, jak wygląda idealny łańd w samym człowieku. Społeczność bowiem składa się z ludzi zrzeszonych pod jednym prawem. To zaś prawo, jak powiedzieliśmy, jest doczesne. Powiedz mi najpierw, czy jesteś zupełnie pewny, że żyjesz.

Ewodiusz: Nic pewniejszego nad to.

A. A potrafisz zdać sobie sprawę z tego, że co innego żyć, a co innego wiedzieć, że się żyje?

E. Wiem przynajmniej, że tylko żywa istota wie, że żyje, lecz nie wiem, czy każda żywa istota ma świadomość życia.

A. Ja bym chciał, żebyś nie tylko wierzył, ale i wiedział, że zwierzęta nie mają rozumu. Wtedy moglibyśmy prędko uporać się z tym zagadnieniem. Twierdząc, że nie wiesz, wszczynasz długą dyskusję, ponieważ jest to tego rodzaju kwestia, że pominąwszy ją, nie można zdążyć do celu, nie rezygnując przy tym z tak logicznego powiązania w rozumowaniu, jakie moim zdaniem jest nam potrzebne. Toteż odpowiedz mi na następujące pytanie: Często widzimy zwierzęta poskromione przez ludzi, to jest nie tylko ciało zwierzęcia, lecz i jego duszę tak ujarzmioną przez człowieka, że instynktownie jakoś i z przyzwyczajenia służy jego woli. Chyba nie przypuszczasz, że może dojść do tego, żeby zwierzę próbowało ujarzmić człowieka w podobny sposób, jakkolwiek groźne byłyby jego rozmiary, dzikość, budowa ciała czy też działanie pewnych narządów. A przecież niejedno zwierzę zdoła zniszczyć ciało człowieka siłą lub przez zaskoczenie.

E. Zgadzam się, że do tego dojść nie może.

A. To dobrze. Lecz powiedz mi także, jaką właściwość posiada człowiek w tym stopniu, że może rozkazywać wielu zwierzętom, podczas gdy żadne zwierzę nie potrafi zapanować nad nim. Wiadomo przecież, że większość z nich przewyższa go siłą i innymi cechami fizycznymi. Czy przypadkiem siłą tą nie jest tak zwany zazwyczaj rozum, inaczej zdolność myślenia [ratio vel intelligentia]

E. Innej nie znajduję, ponieważ ta wywyższająca nas ponad zwierzęta własność znajduje się w duszy. Gdyby zwierzęta nie miały duszy, mógłbym

powiedzieć, że naszą wyższość stanowi posiadanie duszy. Tymczasem i one są ożywione przez duszę. A więc w duszy znajduje się władza, której brak decyduje o zależności zwierząt od ludzi, i odwrotnie: posiadanie jej daje nam nad nimi przewagę. Ponieważ, jak każdy widzi, władza ta faktycznie istnieje i posiada duże znaczenie, słusznie chyba mogą nazwać ją rozumem.

A. Spójrz, jak przy pomocy Bożej staje się łatwe to, co ludzie uważają za nieprzewidywalną trudność. Przyznam ci się, sądziłem, że to zagadnienie zatrzyma nas prawie tak długo jak to wszystko, o czym mówiliśmy od samego początku. A tymczasem uważam je za wyczerpane. Zapamiętaj więc to, aby nawiązać do tego dalsze rozumowanie. Wiadomo ci chyba, że tak zwana wiedza polega na rozumowym poznaniu.

E. Tak jest.

A. Kto więc wie, że żyje, nie jest pozbawiony rozumu.

E. Tak by wynikało.

A. Zwierzęta zaś żyją i, jak się okazało, nie mają rozumu.

E. To jasne.

A. Oto więc wiesz już to, czego, jak mówiłeś, nie wiedziałeś: nie każda istota żyjąca wie, że żyje, ale musi mieć życie to wszystko, co ma świadomość życia.

E. Ta prawda nie budzi już we mnie wątpliwości. Idź dalej do celu, ponieważ zrozumiałem wystarczająco, że żyć i mieć świadomość życia to dwie różne rzeczy.

A. Który więc z tych dwóch stanów wydaje ci się wyższy?

E. Chyba nie wątpisz, że świadomość życia.

A. Czy świadomość życia przedstawia dla ciebie wyższą wartość niż samo życie? Czy też może rozumiesz, że świadomość jest jakimś wyższym i prawdziwszym rodzajem życia i może ją posiadać tylko ten, kto włada rozumem? Takie zaś władanie rozumem to nic innego jak wspanialsze i bardziej doskonałe życie, opromienione światłem myśli. Dlatego, jeśli się nie mylę, nie postawiłeś innego dobra ponad życiem, lecz w porównaniu z pewnym rodzajem życia dałeś pierwszeństwo temu, które przedstawia wyższą wartość.

E. Doskonale rozumiałeś i wyłożyłeś moją myśl. Jeden tylko warunek, że świadomość nigdy nie może być złem.

A. Sądzę, iż nigdy; chyba że użyjemy terminu „świadomość” przenośnie, w sensie doznawania. Doznawanie bowiem nie zawsze jest rzeczą dobrą. Tak na przykład doznawanie męczarni. Ponieważ zaś świadomość w czystym i właściwym znaczeniu jest zdobyczą rozumnej myśli, nie może być złem.

E. Uchwyciłem i tę różnicę. Idź dalej.

Rozum, który daje człowiekowi przewagę nad zwierzętami, powinien być czynnikiem dominującym w jego naturze

A. Chcę wypowiedzieć następującą myśl: człowiek osiąga pełnię harmonii wtedy, kiedy nad wszelkimi innymi elementami jego natury panuje i przewodzi ten pierwiastek, który wynosi go ponad zwierzęta. Obojętne, czy nazwiemy go myślą, czy duchem, czy też z większą słusznością zachowamy obie nazwy, ponieważ obie znajdujemy w Piśmie Świętym.

Widzimy, że mamy wiele wspólnych cech nie tylko ze zwierzętami, lecz także z drzewami i z tym wszystkim, co zapuszcza korzenie w ziemię. Drzewa bowiem, które przedstawiają najniższy typ życia, także pobierają pokarm fizyczny, rosną, rozmnażają się, nabierają mocy. Z drugiej strony jest rzeczą oczywistą i uznaną, że zwierzęta są w stanie widzieć, słyszeć oraz odczuwać przedmioty fizyczne węchem, smakiem, dotykiem, wiele z nich daleko intensywniej niż my. Dodaj do tego siły, tężyznę i wytrzymałość członków, szybkość i zwinność ruchów. W tym wszystkim pewne zwierzęta przewyższamy, pewnym dorównujemy, a niektórym nawet ustępujemy. W samej klasyfikacji istot stworzonych należymy jednak z pewnością do wspólnej grupy ze zwierzętami. W takich na przykład objawach jak popęd do przyjemności cielesnych i ucieczka przed fizycznym cierpieniem wypowiada się cała aktywność zwierzęcego życia; istnieją poza tym pewne cechy, które, jak się zdaje, nie są udziałem zwierząt, a jednak nie należą w człowieku do zjawisk najwyższego rzędu, jak zdolność do żartów i śmiechu, ludzka wprawdzie, lecz jedna z najniższych w człowieku, przynajmniej w oczach tego, kto ma właściwy sąd o naturze ludzkiej. Następnie upodobanie w pochwałach i sławie, przesadny i nieumiarkowany pęd do władzy. Wprawdzie zwierzęta nie posiadają takich skłonności, nie trzeba jednak przypuszczać, że pożądanie tych rzeczy stanowi o naszej wyższości nad zwierzętami. Te bowiem popędy, nie podporządkowane rozumowi, unieszczęśliwiają nas. Chyba zaś nie było takiego, kto by we własnym nieszczęściu widział powód do wywyższania się nad kogokolwiek. Można więc mówić o uporządkowanym człowieku wtedy, kiedy rozum panuje nad tymi właśnie odruchami duszy. Taki bowiem stan, w którym to, co lepsze, podlega gorszemu, nie zasługuje nie tylko na nazwę doskonałego porządku, ale w ogóle jakiegokolwiek porządku. Nieprawda?

E. Oczywiście.

A. Kiedy więc ten rozum czy myśl, czy też duch kierują nierozumnymi odruchami duszy, wtedy naturalnie panuje w człowieku pierwiastek, któremu należy się zwierzchnictwo z wyroku tego prawa, które uznaliśmy za odwieczne.

E. Rozumiem i podążam za twoimi wywodami.

A. Czy więc nie wydaje ci się, że człowiek w ten sposób zorganizowany i uporządkowany jest mądry?

E. Jeżeli taki człowiek nie wyda mi się mądry, to chyba już żaden inny.

A. I to także wiesz, jak myślę, że istnieje wielu ludzi niemądrych.

E. Tak, to również jest dosyć pewne.

A. Przez poznanie mądrego wiesz zapewne, jak wygląda jego przeciwieństwo, czyli człowiek głupi.

E. Każdy widzi, że to taki człowiek, w którym rozum nie ma najwyższej władzy.

A. Cóż więc wypada powiedzieć o takim stanie człowieka: że mu brak rozumu czy też że ma rozum, lecz bez steru?

E. Raczej to ostatnie.

A. Chciałbym bardzo usłyszeć od ciebie, z czego odnosisz wrażenie, że w człowieku znajduje się rozum, jeżeli nie widać jego panowania.

E. Zechciej wziąć tę rolę na siebie, bo mnie jest trudno podjąć się odpowiedzi na postawione przez ciebie pytanie.

A. Bez trudu przynajmniej przypomnisz sobie, co powiedzieliśmy nieco przedtem, jak to służą zwierzęta poskromione i obłaskawione przez ludzi. Rozumowanie przekonało nas, że z kolei ludzie byliby w takiej służbie u zwierząt, gdyby nie górowali nad nimi czymś, czego nie znaleźliśmy w ciele. Ponieważ okazało się, że to własność duchowa, nie mieliśmy dla niej innego określenia jak rozum. Później przypomnieliśmy sobie, że bywa ona nazywana także myślą i duchem. Lecz jeśli rozum i myśl nie są tym samym, pewne jest przynajmniej, że tylko myśl może posługiwać się rozumem. Wynika z tego, że ten, kto posiada rozum, nie może być pozbawiony myśli.

E. Dobrze sobie przypominam i rozumiem to.

A. A czy wierzysz w to, że tylko ludzie mądrzy mogą być poskramiaczami zwierząt? Mądrymi zaś nazywam tych, których prawda nakazuje tak nazwać, to jest takich, którzy poddając wszystkie swoje namiętności panowaniu myśli, osiągnęli spokój wewnętrzny

E. Byłoby śmieszne sądzić, że tacy są ludzie zwani pospolicie poskramiaczami zwierząt lub też pasterze czy wolarze, czy woźnicy, czyli wszyscy, którzy trzymają w uległości zwierzęta poskromione, a nie poskromione przemyślnymi zabiegami doprowadzają do uległości.

A. Oto masz najpewniejszy i najoczywistszy dowód, że w człowieku może znajdować się myśl pozbawiona steru. Zapewne wspomniani ludzie mają ją. Dokonują bowiem takich czynów, jakich nie mogliby spełnić bez udziału

myśli. Nie panuje ona jednak, bo są niemądrzy; a jest prawdą uznaną ogólnie, że panowanie myśli cechuje tylko ludzi mądrych.

E. Dziwi mnie, że nie mogłem znaleźć odpowiedzi na twoje pytanie, mimo że już przedtem przedyskutowaliśmy te sprawy.

Tylko wolna wola może skłonić rozum do służenia namiętności

Lecz przejdźmy do dalszych spraw. Już udowodniliśmy, że mądrość ludzka to panowanie myśli w człowieku i że może także brakować tego panowania.

A. Czy sądzisz, że namiętność może być potężniejsza niż ta myśl, której odwieczne prawo oddało, jak wiemy, władzę nad namiętnościami? Bo ja w żaden sposób. Nie byłoby bowiem doskonałego porządku, gdyby nieokiełznane, niesforne siły rozkazywały temu, co jest opanowane i zdyscyplinowane. Dlatego uważam za konieczne, żeby myśl była potężniejsza niż pożądlliwość, ze względu na to, dzięki czemu słusznie i sprawiedliwie otrzymała władzę nad pożądlliwością.

E. Ja myślę tak samo.

A. A czy ktokolwiek wątpi, że wyższość cnoty nad złem moralnym leży w jej sile i nieugiętości tym większej, im doskonalsza i wznioślejsza jest sama cnota?

E. Chyba nie ma takiego.

A. Wobec tego żaden duch skażony złem nie ma wyższości nad duchem uzbrojonym w cnotę.

E. Zupełna prawda.

A. Zgadzasz się także, myślę, że jaki bądź duch jest wartością i potęgą wyższą niż wszelkie ciało.

E. Każdy to przyzna, kto dostrzega, a to nietrudno, że należy stawiać byt żyjący nad nieżyjący i ten, który, daje życie, nad ten, który tylko przyjmuje.

A. Tym bardziej więc ciało, jakiegokolwiek by było, nie przewyższa ducha wyposażonego w cnotę.

E. Oczywiście.

A. A czy duch sprawiedliwy i myśl strzegąca własnych praw i władzy mogą stracić z wyżyn inną myśl, panującą z równą sprawiedliwością i cnotą, i wprząc ją w jarzmo namiętności?

E. To niemożliwe; i to nie tylko z powodu jednakowej doskonałości obu, lecz także dlatego, że myśl, która pokusi się o deprawowanie drugiej, pierw-

sza odpadnie od sprawiedliwości i ulegnie skażeniu, a przez to samo stanie się słabsza.

A. Dobrze rozumiałeś. Toteż pozostaje już tylko, abyś odpowiedział, jeżeli możesz, czy widzisz coś wspanialszego od rozumnej i mądrej myśli.

E. Nic poza Bogiem, jak sądzę.

A. Ja także jestem tego zdania. Ale niełatwe to zagadnienie i w tej chwili nie ma jeszcze sprzyjających warunków, żeby je zrozumieć, jakkolwiek ogarniamy je dzięki silnej wierze. Odłóżmy więc na razie jego uważne i gruntowne zbadanie.

Obecnie bowiem jesteśmy tylko zdolni wiedzieć, że w żadnym wypadku nie może być niesprawiedliwy jakikolwiek byt godny tego, żeby stanąć ponad myślą posiadającą cnotę. Toteż nawet on nie zmusi innej myśli do ulegania namiętnościom, choćby nawet był na tyle potężny.

E. To z pewnością każdy przyzna bez wahania.

A. Czyli ostateczny wniosek jest następujący: tylko własna wola i wolny wybór czynią myśl, wyposażoną we władzę i cnotę, współniczką namiętności. Nie sprawia tego żaden byt równy czy nadrzędny z powodu swojej sprawiedliwości. Wszystko zaś, co niższe, nie może dopiąć tego, bo jest za słabe. Tak nas pouczają wspólnie ustalone prawdy.

E. Tak, pozostaje ten jedyny i konieczny wniosek.

Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii* [Summa theologiae], cz. 1, kwestie 75-89. Przekład i opracowanie: Stefan Świeżawski, Kęty 2000, Wyd. Antyk, s. 22-33, 436-442.

KWESTIA 75

O CZŁOWIEKU ZŁOŻONYM Z SUBSTANCJI DUCHOWEJ I CIELESNEJ – I TO NAJPIERW O ISTOCIE JEGO DUSZY

Ukończywszy rozważania o czysto duchowych i o cielesnych stworzeniach, należy zastanowić się nad człowiekiem, na którego składa się zarówno substancja duchowa, jak i cielesna. Najpierw będzie mowa o naturze samego człowieka, a następnie o tym, w jaki sposób człowiek otrzymuje byt i zaczyna istnieć. Jeśli zaś chodzi o naturę ludzką, to teologa zajmuje ona od strony duszy, a ciało interesuje go o tyle, o ile odnosi się ono do duszy. I dlatego pierwszym naszym zagadnieniem będzie dusza. A ponieważ Dionizy, w 11 rozdziale *O hierarchii niebieskiej*, wyróżnia w substancjach duchowych trzy rzeczy, mianowicie ich *istotę, moc i działalność*, dlatego najpierw poruszymy problem istoty duszy, potem przejdziemy do rozważań dotyczących jej mocy, czyli władz, aby zająć się wreszcie działalnością duszy.

Odnosnie do pierwszego z tych trzech tematów nasuwają się dwa zagadnienia: pierwsze – dotyczące duszy samej w sobie, drugie – jej połączenia z ciałem.

Pierwsze z tych zagadnień pociąga znów za sobą siedem pytań:

1. Czy dusza jest ciałem?
2. Czy dusza ludzka jest czymś samoistnym?
3. Czy dusze zwierząt są samoistne?
4. Czy dusza jest człowiekiem? czy też raczej człowiek jest czymś złożonym z duszy i z ciała?
5. Czy dusza jest złożona z materii i z formy?
6. Czy dusza ludzka jest niezniszczalna?
7. Czy należy ona do tego samego gatunku co anioł?

ARTYKUŁ 1

Czy dusza jest ciałem?

TRUDNOŚCI

Wydaje się istotnie, że dusza jest ciałem.

1. Jest ona bowiem zasadą ruchu w ciele. Ale nie jest ona nieruchomym poruszającym. A to albo dlatego, że wydaje się, iż nic nie może poruszać, nie będąc samo poruszane, gdyż nic nie udziela czemuś innemu tego, czego samo nie posiada, jak np. przedmiot, nie będący sam ciepły, nie grzeje. Albo dlatego, że wedle wywodów 8. księgi *Fizyki* [8, 6, 10] Arystotelesa jeżeli coś porusza, nie będąc samo poruszane, powoduje ruch wieczny i jednostajny, którego jednak nie spostrzegamy w ruchu zwierzęcia, a który ma swe źródło w duszy. Dusza więc porusza, będąc sama poruszana. Ale wszelki przedmiot poruszający, a zarazem sam poruszany, jest ciałem. A więc dusza jest ciałem.

2. Wszelkie poznanie zasadza się na pewnym podobieństwie. Ale pomiędzy ciałem a rzeczą niecielesną nie może być żadnego podobieństwa. Gdyby więc dusza nie była ciałem, nie mogłaby poznawać rzeczy cielesnych.

3. Wydaje się wreszcie, że między poruszającym a poruszonym powinno być jakieś zetknięcie. Zetknięcie zachodzi tylko między ciałami. Jeżeli więc dusza porusza ciało, tu wydaje się, że dusza sama jest ciałem.

LECZ PRZECIWIW tym wywodom występuje Augustyn, skoro mówi w księdze *O Trójcy* [6, 6], że dusza, w *przeciwieństwie do ciała, jest prosta, gdyż nie ma masy rozpościerającej się w przestrzeni*.

CHCĄC ZGŁĘBIĆ zagadnienie natury duszy, trzeba założyć, że dusza jest naczelną zasadą życia żyjących dookoła nas istot; istoty bowiem *obdarzone duszą* nazywamy żyjącymi, a *nie posiadające duszy* martwymi. Głównymi zaś przejawami życia są: poznanie i ruch. Starożytni filozofowie, nie umiejący wyjść poza wyobraźnię, uważali, że źródłem zarówno poznania, jak i ruchu jest jakieś ciało – twierdząc, że tylko ciała są rzeczami, a to, co nie jest ciałem, jest niczym; stosownie do tych założeń sądzili więc, że dusza jest jakimś ciałem.

I chociaż można by w rozmaity sposób wykazać błędność tego poglądu, to jednak obierzemy tylko jedną drogę rozumowania, która wykazuje powszechniej i pewniej, że dusza nie jest ciałem. Jasne jest bowiem, że duszą

nie jest jakakolwiek bądź zasada funkcji życiowych, w ten bowiem sposób duszą mogłoby być i oko jako zasada widzenia; podobnie przedstawiałyby się sprawa i z innymi organami, będącymi narzędziami duszy. Ale tylko o *naczelnej* zasadzie życia powiadamy, że jest duszą. Chociaż więc jakieś ciało może być jedną z zasad życia – jak np. serce jest zasadą życia zwierzęcia – to jednak żadne ciało nie może być nigdy naczelną zasadą życia. Oczywiście jest bowiem, że żadne ciało nie jest zasadą życia ani nie jest żyjące dlatego, że jest ciałem, bo wówczas wszelkie ciało byłoby ożywione lub byłoby zasadą życia. Ciało więc żyje lub jest zasadą życia nie dzięki temu, że jest ciałem, ale z powodu tego, że jest właśnie takim a takim ciałem. To zaś, że jest aktualnie takim a takim ciałem, otrzymuje ono od jakiejś zasady, którą nazywamy jego aktem. Dusza więc, która jest naczelną zasadą życia, nie jest ciałem, lecz aktem ciała, podobnie jak ciepło, będące zasadą ogrzewania, nie jest ciałem, lecz pewnym aktem ciała.

ODPOWIEDZI NA TRUDNOŚCI

1. Gdy się twierdzi, że wszelki przedmiot poruszający się otrzymuje swój ruch od innego przedmiotu – i że nie można w ten sposób postępować w nieskończoność – to koniecznie trzeba uznać, że nie wszystko, co porusza, samo jest w ruchu. Skoro zaś poruszać się to tyle, co przechodzić z możliwości w akt, wprawiający w ruch udziela poruszanemu tego, co sam posiada – w miarę jak wprowadza przedmiot poruszany w akt. Lecz jak wykazano w 8 księdze *Fizyki* [8,6] Arystotelesa, istnieje pewien przedmiot poruszający całkowicie nieruchomy, który nie porusza się ani sam przez się, ani z przyczyny przypadłościowej; taki przedmiot jest źródłem ruchu niezmiennie jednostajnego. Jest też i inny przedmiot poruszający, który nie porusza się sam przez się, ale który wprawia w ruch przyczyna przypadłościowa (jest to źródło ruchu nie będącego niezmiennie jednostajnym) i tego rodzaju przedmiotem poruszającym jest właśnie dusza. Jest jeszcze poza tym przedmiot wprawiający w ruch, który sam przez się jest w ruchu, mianowicie ciało. A ponieważ starożytni filozofowie przyrody sądzili, że istnieją tylko i wyłącznie ciała, przeto twierdzili, że wszelki przedmiot wprawiający w ruch sam się porusza i że dusza porusza się sama przez się i jest ciałem.

2. Nie jest konieczne, by podobieństwo rzeczy poznanej znajdowało się aktualnie w naturze poznającego, lecz jeśli istnieje coś, co zrazu poznaje w możliwości, a potem aktualnie, to podobieństwo poznanego nie może tkwić

aktualnie w naturze poznającego, lecz tylko w możliwości. Tak np. barwa jest tylko w możliwości, a nie aktualnie w źrenicy. Stąd nie potrzeba, by w naturze duszy występowało aktualnie podobieństwo rzeczy cielesnych, lecz by znajdowała się ona w możliwości do tego rodzaju podobieństw. Ale starożytni filozofowie przyrody, nie znając rozróżnienia możliwości i aktu, twierdzili, że dusza jest ciałem po to, by poznawała ciało; a w celu poznawania wszelkich ciał – jest złożona ze składników tych wszystkich ciał.

3. Zetknięcie może być dwojakie: czysto przestrzenne, czyli *ilościowe*, i zetknięcie *za pośrednictwem wpływu*. W pierwszym znaczeniu pozostawać mogą w zetknięciu tylko ciała. W drugim znaczeniu ciało może być dotknięte przez wpływ rzeczy niecielesnej, wprawiającej ciało w ruch.

ARTYKUŁ 2

Czy dusza ludzka jest czymś samoistnym?

TRUDNOŚCI

Dusza ludzka nie wydaje się czymś samoistnym.

1. Wszystko bowiem, co jest samoistne, jest konkretnym bytem szczegółowym. A nie dusza sama, lecz byt powstały z połączenia duszy z ciałem jest konkretnym bytem szczegółowym. Sama więc dusza nie jest czymś samoistnym.

2. Działalność można przypisać temu, co jest samoistne. Ale nie można twierdzić, że dusza działa, bo – jak czytamy w 1 księdze *O duszy* [1, 4] – *twierdzić o duszy, że czuje lub rozumie, to tak jakby ktoś powiedział, że dusza przędzie lub buduje*. Dusza więc nie jest czymś samoistnym.

3. Gdyby dusza była czymś samoistnym, miałaby jakąś działalność niezależną od ciała. Ale żadna działalność duszy, nawet poznanie umysłowe, nie dokonywa się niezależnie od ciała, bo poznawać umysłowo nie można bez wyobrażeń, a wyobrażeń nie ma bez ciała. A więc dusza ludzka nie jest czymś samoistnym.

LECZ PRZECIWNIEGO zdania jest Augustyn, gdy mówi w 10 księdze *O Trójcy* [10, 7]: *Skoro się raz uzna, że umysł z natury swej jest substancją i to substancją niecielesną, wówczas dojrzy się, na czym polega błąd tych,*

którzy twierdzą, że umysł jest natury cielesnej; ci bowiem odnoszą do umysłu to, bez czego nie są w stanie pojąć żadnej natury, a mianowicie obrazy cielesne. Natura więc umysłu ludzkiego nie tylko jest niecielesna, ale co więcej – umysł ludzki jest substancją, a więc czymś samoistnym.

ZASADA DZIAŁALNOŚCI umysłowej, którą nazywamy duszą ludzką, musi być pewnego rodzaju zasadą niecielesną i samoistną. Jest bowiem oczywiste, że człowiek swym intelektem poznawać może naturę wszelkich ciał. Co zaś może poznawać pewne rzeczy, nie może w swej naturze zawierać niczego z tych rzeczy, bo wówczas to, co by tkwiło z natury w poznającym, przeszkadzałoby w poznawaniu innych rzeczy. Tak np. język chorego obłożony mdłym i gorzkim nalotem nie może czuć smaku czegoś słodkiego, lecz wszystko odczuwa jako gorzkie. Gdyby więc w zasadzie działalności umysłowej tkwiła natura jakiegoś ciała, wówczas zasada ta nie mogłaby poznawać wszystkich ciał. Każde zaś ciało ma jakąś określoną naturę, a więc jest niemożliwością, by zasada działalności umysłowej była ciałem.

Ale jest również niemożliwe, by owa zasada działalności umysłowej poznawała za pomocą organu cielesnego. Wówczas bowiem natura owego organu cielesnego przeszkadzałaby w poznawaniu wszelkich ciał. Podobnie ma się sprawa z pewną określoną barwą; gdy nie tylko źrenica jest nią zabarwiona, lecz i naczynie szklane, to nalany do tego naczynia płyn wydawać się będzie tak samo zabarwiony.

Zasada działalności umysłowej, innymi słowy: umysł lub intelekt, posiada więc działalność wykonywaną przez nią samą, w której ciało nie bierze udziału. Ale nic nie może działać samo przez się, jeżeli samo przez się nie jest samoistne. Tylko bowiem bytom aktualnym przysługuje działanie – w jaki więc sposób jakiś byt istnieje, w taki i działa. Dlatego też nie mówimy, że ciepło jest tym co ogrzewa, ale powiemy, że ogrzewającym jest *ciepły przedmiot*. W rezultacie trzeba więc przyjąć, że dusza ludzka, którą nazywamy intelektem względnie umysłem, jest czymś niecielesnym i samoistnym.

ODPOWIEDZI NA TRUDNOŚCI

1. Wyrażenie *konkretny byt szczegółowy* może mieć dwa znaczenia: w pierwszym oznacza jakikolwiek byt samoistny; w drugim – zupełny byt samoistny przynależący do natury jakiegoś gatunku. W pierwszym znacze-

niu konkretnym bytem szczegółowym nie będzie przypadłość lub forma materialna; w drugim – nie będzie nim też to, o czym stwierdzaliśmy, że jest czymś niedoskonałym jako część jakiejś całości. Stąd np. ręka miałaby być określona jako *konkretny byt szczegółowy* w pierwszym znaczeniu, ale nie w drugim. Tak więc aczkolwiek dusza ludzka jest częścią gatunku „człowiek” [czyli istoty gatunkowej człowieka] to jednak jako samoistna może być uznana za *konkretny byt szczegółowy* w pierwszym znaczeniu tego wyrażenia, ale nie w znaczeniu drugim; w tym bowiem drugim znaczeniu dopiero byt złożony z duszy i z ciała jest konkretnym bytem szczegółowym.

2. Zaznaczyć wypada, że w przytoczonym tekście – jak widać z poprzedzających zdań – Arystoteles nie wypowiada swego własnego poglądu, lecz wyraża zapatrywanie tych, którzy utrzymywali, że poznawać umysłowo to znajdować się w ruchu.

Ale można też odpowiedzieć na tę drugą trudność, że działać samo przez się może to, co samo przez się istnieje. Otóż o czymś, co nie jest przypadłością ani formą materialną, nawet gdyby było częścią, można niekiedy orzec, że istnieje samo przez się. A jednak, wyrażając się ściśle, o niczym, co tkwi w czymś innym jako przypadłość lub forma materialna, i o niczym, co o j e s t c z ę ś c i ą j a k i e j s c a ł o ś c i, nie można twierdzić, że jest czymś samo przez się samoistnym. W tym to ścisłym znaczeniu ani o oku, ani o ręce nie można by powiedzieć, że jest czymś samo przez się samoistnym, – a w następstwie nie można by też twierdzić, że oko i ręka same przez się działają. Stąd i działania poszczególnych części przypisuje się całości poprzez części. Mówimy bowiem, że człowiek widzi za pośrednictwem oka i że człowiek dotyka za pośrednictwem ręki; ale wyraz „za pośrednictwem” jest tu użyty w innym znaczeniu aniżeli w odniesieniu do przedmiotu ciepłego, który ogrzewa za pośrednictwem ciepła, gdyż ściśle się wyrażając ciepło samo w żadnym sensie nie ogrzewa. Można się więc wyrażać, że dusza pojmuje, jak też, że oko widzi; ale ściślej należałoby mówić że człowiek pojmuje za pośrednictwem duszy.

3. W działaniu intelektu rola ciała nie pokrywa się z rolą organu, dzięki któremu dane działanie miałyby się dokonywać, ale ciało dostarcza nam przedmiotu poznania umysłowego. Wyobrażenie bowiem ma się do intelektu, podobnie jak barwa do wzroku. Takie zaś uzależnienie od pomocy dostarczanej przez ciało nie powoduje tego, by intelekt nie był czymś samoistnym. Gdyby tak być miało, wówczas i zwierzę nie byłoby samoistne, skoro potrzebne mu są przedmioty zmysłowo dostrzegalne na to, by mogło odbierać wrażenia zmysłowe.

O WOLNEJ DECYZJI

Przechodzimy obecnie do zagadnienia wolnej decyzji. Wokół tego zagadnienia gromadzą się cztery pytania:

1. Czy człowiek posiada wolność decyzji?
2. Czym jest wolna decyzja; czy jest ona władzą, aktem, czy może sprawnością?
3. Jeśli jest władzą, to czy władzą pożądaną, czy może poznawczą?
4. Jeśli jest to władza pożądana, to czy jest ona tą samą władzą co wola, czy inną?

ARTYKUŁ 1

Czy człowiek posiada wolność decyzji?

TRUDNOŚCI

Zdawać by się mogło, że człowiekowi nie przysługuje wolność decyzji.

1. Ktokolwiek bowiem posiada wolną decyzję, ten czyni to, co chce. Ale człowiek nie czyni tego, co chce; czytamy bowiem w *Liście do Rzymian* 7, [15]: *Bo nie czynię dobrego, które chcę, ale złe, którego nie chcę, to czynię*. Człowiek nie jest więc obdarzony wolną decyzją.

2. Ktokolwiek posiada wolność decyzji, w tego mocy jest chcieć i nie chcieć, działać lub nie działać. To nie jest jednak udziałem człowieka, powiada się bowiem w *Liście do Rzymian* 9, [16]: *nie jest [dziełem] tego, co chce – mianowicie chcieć – albo tego, co biegnie – mianowicie biec*. Człowiek nie ma więc wolnej decyzji.

3. Jak czytamy w 1. księdze *Metafizyki* [A, 2], *wolne jest to, co jest przyczyną samego siebie*. Co więc wprawiane jest w ruch przez coś innego, to nie jest wolne. A Bóg porusza wolę, czytamy bowiem w *Księdze Przypowieści* 21, [1]: *Serce królewskie w ręce Pańskiej; kędy jeno chce, nachyli je*; a w *Liście do Filipian* 2, [13]: *Bóg jest tym, który wywołuje w nas chęć i sprawia wykonanie*. Człowiek pozbawiony jest więc wolnej decyzji.

4. Kto posiada wolną decyzję, ten jest panem swych czynów. Ale człowiek nie jest panem swoich czynów w myśl tego, co czytamy u Jeremiasza

10, [23]: *Droga człowieka nie jest jego, ani nie jest rzeczą męża, aby kierował kroki swoje*; nie posiada więc człowiek wolnej decyzji.

5. W 3. księdze *Etyki* [3, 7] mówi Filozof: Jakim kto jest, takim wydaje mu się jego cel. Ale nie zależy to od nas, byśmy byli takimi to a takimi, lecz sprawia to natura. A więc jest dla nas naturalne, byśmy dążyli do pewnego celu, i nie wpływa to z wolnej decyzji.

DO PRZECIWNIEGO jednak wniosku prowadzi nas to, co czytamy w *Księdze Eklezjastyka* 15, [14]: *Bóg od początku stworzył człowieka i zоставił go w ręce rady jego* – a glossa dodaje: *to znaczy wolnej decyzji*.

CZŁOWIEK POSIADA wolną decyzję, bo gdyby było inaczej, próżne byłyby rady, napomnienia, nakazy, zakazy, nagrody i kary. Aby to zaś było zupełnie jasne, zważyć wypada, że niektóre byty działają nie opierając się na sądzie; w ten sposób kamień porusza się przy spadaniu i tak zachowują się wszystkie jestestwa pozbawione poznania. – Niektóre znów jestestwa działają na podstawie sądu, ale sąd ten nie jest wolny; tak postępują zwierzęta bezrozumne. Owca bowiem widząc wilka osądza przy pomocy sądu naturalnego, a nie wolnego, iż należy uciekać, gdyż do tego sądu dochodzi nie na podstawie zestawiania, lecz naturalnym instynktem. To samo odnosi się do wszelkiego sądu tworzonego przez bezrozumne zwierzęta. – Człowiek natomiast działa przy pomocy sądu, gdyż dzięki władzy poznawczej osądza, że należy czegoś unikać lub o coś się ubiegać. Ponieważ jednak sąd ten nie płynie z naturalnego instynktu skierowanego ku czemuś szczegółowemu, co się odnosi do działania, lecz jest wynikiem pewnego zestawiania dokonywanego przez rozum, dlatego człowiek działa na podstawie wolnego sądu, gdyż ma możliwość kierowania się ku różnym przedmiotom. Gdy rozum bowiem odnosi się do tego co przygodne, wówczas ma możliwość dojścia do przeciwnych wyników; widzimy to w sylogizmach dialektycznych i w wywodach retoryki. Rzeczy zaś szczegółowe, należące do dziedziny działania, są pewnymi przedmiotami przygodnymi – i dlatego dotyczący ich sąd rozumu kieruje się ku różnym możliwościom, a nie jest zmuszony do tego, by odnosić się tylko do jednej z nich. Dlatego to człowiek musi posiadać wolną decyzję z racji tego samego, że jest rozumny.

ODPOWIEDZI NA TRUDNOŚCI

1. Powiedzieliśmy już poprzednio, że pożądanie zmysłowe będąc wprawdzie posłuszne rozumowi, może mu się jednak w pewnych wypadkach sprzeciwiać, podążając wbrew temu, co rozum nakazuje. Dobrem więc, którego człowiek nie czyni, gdy go chce, jest: *nie pożądać przeciw rozumowi*, jak powiada tamże glossa Augustyna.

2. Tych słów Apostoła nie należy rozumieć w tym sensie, jakoby człowiek nie chciał i nie biegał pod wpływem wolnej decyzji, lecz że wolna decyzja do tego nie wystarcza, jeżeli nie porusza i nie wspiera jej Bóg.

3. Poruszenie wolnej decyzji ma przyczynę w niej samej, gdyż człowiek za pośrednictwem wolnej decyzji pobudza sam siebie do działania. Natomiast koniecznym znamieniem wolności nie jest to, by rzecz wolna była pierwszą swoją przyczyną, podobnie jak do tego, by coś było przyczyną czegoś innego, nie potrzeba, by było ono przyczyną pierwszą. Bóg więc jest pierwszą przyczyną poruszającą zarówno naturalne, jak i dobrowolne przyczyny. I podobnie jak wprawiając w ruch przyczyny naturalne nie powoduje tego, by akty ich przestały być naturalne, tak też nadając poruszenie przyczynom dobrowolnym nie znosi dobrowolności powodowanych przez nie działań, lecz raczej dobrowolność tę w nich sprawia, gdyż Bóg działa w każdej rzeczy zgodnie z jej właściwością.

4. Powiedzenie, że *droga człowieka nie jest jego*, odnosi się do realizowania wyboru, w czym człowiek niezależnie od tego, czy chce, czy nie chce, może napotkać na przeszkody. Sam zaś wybór zależy od nas, założywszy jednak pomoc Bożą.

5. Jakość przysługująca człowiekowi jest dwojaka: jedna naturalna, druga uzupełniająca. Naturalna zaś jakość odnosić się może bądź do części obdarzonej umysłem, bądź też do ciała i do władz związanych z ciałem. Z racji więc tego, że człowiek jest taki a taki dzięki jakości naturalnej, która dotyczy części obdarzonej umysłem, dąży on z natury do ostatecznego celu, a mianowicie do szczęśliwości. To pożądanie zaś jest naturalne i nie podpada pod wolną decyzję, jak to wynika z tego, co poprzednio było powiedziane. Od strony zaś ciała i władz związanych z ciałem może być człowiek taki a taki dzięki jakości naturalnej z racji tego, że jest takiej a nie innej kompleksji lub że posiada taką a nie inną dyspozycję skutkiem jakiegokolwiek działania przyczyn cielesnych, które nie mogą pozostawiać śladu w części obdarzonej umysłem, gdyż ta nie jest aktem jakiegoś ciała. Stąd więc płynie, że takim wydaje się każdemu jego cel, jakim ktoś jest pod względem jakości cielesnej, gdyż

tego rodzaju dyspozycja skłania człowieka do tego, by jakąś rzecz wybrał lub ją odrzucił. Te skłonności podlegają jednak sądowi rozumu, któremu posłuszne jest niższe pożądanie, jak to już poprzednio powiedziano. Wolność decyzji nie doznaje więc skutkiem tego stanu rzeczy uszczerbku.

Jakości zaś uzupełniające są to jakby sprawności i uczucia, dzięki którym ktoś skłania się raczej do tego niż do owego. Ale te skłonności poddane są również sądowi rozumu. A więc także i tego rodzaju jakości sądowi temu podlegają, o ile od nas zależy, czy tego rodzaju jakości nabywamy – będąc ich przyczyną względnie posiadając dyspozycje ułatwiające ich nabycie – czy też je odrzucamy. Tak więc nie ma niczego, co by się przeciwstawiało wolności decyzji.

René Descartes (Kartezjusz), *Medytacje o pierwszej filozofii* [Meditationes de prima philosophia]. Przełożyli Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie, t. 1, Warszawa 1958, PWN, Biblioteka Klasyków Filozofii. Medytacja szósta: ***O istnieniu rzeczy materialnych i o realnej różnicy między umysłem i ciałem***, s. 104-120.

Teraz zaś, kiedy zaczynam lepiej poznawać siebie samego i sprawcę mojego pochodzenia, sądzę, iż nie należy wprawdzie nierozważnie przyjmować wszystkiego, co wydaje mi się, że jest dane od zmysłów, ale też nie należy wszystkiego podawać w wątpliwość.

I po pierwsze, ponieważ wiem, że wszystko to, co jasno i wyraźnie pojmuję, takim może być stworzone przez Boga, jakim ja to pojmuję, to wystarczy mi, iż mogę pojmować jasno i wyraźnie jedną rzecz bez drugiej, po to, by mieć pewność, iż jedna jest różna od drugiej, bo przynajmniej Bóg może je urzeczywistnić oddzielnie. Nie ma też znaczenia, jaka władza to sprawia, iż uważa się je za różne. A następnie na podstawie tego tylko, iż wiem, że istnieje i że na razie niczego zgółu nie spostrzegam, co by należało do mojej natury czy istoty oprócz tego jednego tylko, że jestem rzeczą myślącą, słusznie dochodzę do wniosku, iż moja istota polega na tym jedynie, że jestem rzeczą myślącą. I chociaż może (a raczej na pewno – jak to później powiem) posiadam ciało, które ze mną jest bardzo ściśle związane, niemniej jednak jest rzeczą pewną, że zaiste ja jestem czymś różnym od mego ciała i bez niego mogę istnieć – ponieważ z jednej strony posiadam jasną i wyraźną ideę siebie samego jako rzeczy myślącej tylko, a nie rozciągłej, a z drugiej strony wyraźną ideę ciała jako rzeczy rozciągłej tylko, a nie myślącej.

Ponadto znajduję w sobie zdolności do pewnych szczególnych odmian myślenia [tzn. świadomości]: na przykład zdolność wyobrażania i odczuwania, bez których mogę pojmować siebie całego jasno i wyraźnie, ale nie mogę na odwrót pojmować ich bez siebie, to jest bez substancji rozumnej w której tkwią. Zawierają bowiem w swoim formalnym pojęciu pewien rodzaj czynności intelektualnej, z czego wnoszę (*percipio*), że różnią się one ode mnie tak, jak *modi* od rzeczy. Znajduję jeszcze pewne inne zdolności, jak zdolność zmieniania miejsca, przyjmowania różnych postaci i tym podobne. Zdolności tych wprawdzie tak jak i poprzednich nie można pojąć w oderwaniu od jakiejś substancji, w której tkwią i bez której wskutek tego nie mogą istnieć, lecz co do nich jest rzeczą oczywistą, że o ile one istnieją, muszą tkwić w substancji cielesnej: czyli rozciągłej, a nie w rozumnej, ponieważ w ich jasnym

i wyraźnym pojęciu zawiera się pewna rozciągłość, a nie zawiera się nic wcale z czynności intelektualnej. Jest jednak we mnie pewna bierna zdolność odczuwania, czyli przyjmowania i poznawania idei rzeczy zmysłowych; nie mógłbym jednak zrobić z niej żadnego użytku, gdyby nie istniała także we mnie czy w czym innym pewna aktywna zdolność produkowania lub wytwarzania tych idei. Ta zdolność jednak nie może istnieć we mnie samym, ponieważ w jej założeniu nie ma żadnej czynności intelektualnej i ponieważ owe idee powstają bez mojego współdziałania, a często nawet wbrew mej woli. Stąd wniosek, że znajduje się ona w jakiejś substancji różnej ode mnie. A ponieważ w tej substancji musi zawierać się w sposób formalny lub eminentny cała rzeczywistość zawarta w sposób obiektywny w ideach wytworzonych przez ową zdolność (jak to już wyżej zazaczyłem), jest więc tą substancją albo ciało, tzn. natura cielesna, w której jest zawarte formalnie wszystko to, co w ideach zawiera się obiektywnie; albo też jest nią Bóg lub jakieś stworzenie szlachetniejsze od ciała, które zawiera w sobie ową rzeczywistość w sposób eminentny.

Otóż jest rzeczą całkiem oczywistą, że ponieważ Bóg nie jest zwodzicielem, nie przekazuje mi tych idei ani bezpośrednio od siebie, ani za pośrednictwem jakiegoś stworzenia, w którym by zawierała się obiektywna rzeczywistość tych idei nie w sposób formalny, lecz tylko eminentny. Skoro bowiem Bóg nie dał mi żadnej zdolności, by to poznać, lecz przeciwnie, wielką skłonność do uwierzenia, że pochodzą one od rzeczy cielesnych, nie widzę, w jaki sposób można by pojąć, że nie jest on zwodzicielem, jeśli by one pochodziły skądinąd niż od rzeczy cielesnych. A zatem rzeczy cielesne istnieją. Może jednak w ogóle nie wszystkie istnieją takie, jakimi je ogarniam zmysłami, ponieważ owo zmysłowe spostrzeżenie w wielu punktach jest bardzo niejasne i mętne; ale przynajmniej to wszystko w nich jest, co jasno i wyraźnie pojmuję, tzn. wszystko, co – ogólnie biorąc – wchodzi w zakres przedmiotów czystej matematyki (*mathesis*).

Co się zaś tyczy innych kwestii, które są bądź tylko szczegółowe, jak to, że słońce posiada taką a taką wielkość, lub taki a taki kształt itd., bądź też są mniej jasno pojmowane, jak światło, dźwięk, ból itp. – to choć są one bardzo wątpliwe i niepewne, to jednak samo to (przekonanie), że Bóg nie jest zwodzicielem i wskutek tego nie może się stać, by jakkolwiek błąd znalazł się w moich mniemaniach, o ile bym nie miał także danej mi od Boga zdolności do naprawienia go, daje mi niezawodną nadzieję dojścia do prawdy także i w tych sprawach. I rzeczywiście nie ulega wątpliwości, że wszystko to, o czym mnie poucza natura, zawiera coś z prawdy. Przez naturę bowiem, ogólnie

nie rozważaną, pojmuję teraz nie co innego, jak albo samego Boga, albo ustanowiony przez Boga ład rzeczy stworzonych. A przez naturę moją w szczególności rozumiem nie co innego, jak zespół tego wszystkiego, co mi jest dane od Boga.

Owa natura zaś o niczym mnie dobitniej nie poucza jak o tym, że posiadam ciało, które źle się czuje, gdy ja czuję ból, które łaknie jedzenia lub picia, gdy odczuwam głód lub pragnienie itp.; i dlatego nie powinienem wątpić, że jest w tym coś z prawdy.

Uczy mnie także natura przez owe wrażenia bólu, głodu, pragnienia itd., że ja nie jestem tylko obecny w moim ciele, tak jak żeglarz na okręcie, lecz że jestem z nim jak najściślej złączony i jak gdyby zmieszany, tak że tworzę z nim jakby jedną całość. W przeciwnym bowiem razie ja, który nie jestem niczym innym jak rzeczą myślącą, nie odczuwałbym bólu, gdy ciało moje zostanie zranione, lecz samym tylko intelektem ujmowałbym owo zranienie, tak jak żeglarz ujmuje wzrokiem, gdy coś na statku się złamie; i gdy ciało domaga się jedzenia lub picia, to bym to też rozumiał wyraźnie, a nie doznawał mętnych wrażeń głodu czy pragnienia. Nie są bowiem z pewnością niczym innym owe wrażenia pragnienia, głodu, bólu itd. jak tylko pewnymi mętnymi odmianami myślenia [tzn. świadomości] powstałymi z połączenia i jak gdyby przemieszania umysłu i ciała.

Poza tym jeszcze poucza mnie natura, że wokół mojego ciała znajdują się rozmaite inne ciała i że za jednymi z nich należy iść, a innych unikać. I z pewnością z tego, że odczuwam najrozmaitsze barwy, dźwięki, zapachy, smaki, ciepło, twardość itp., wysnuwam słuszny wniosek, iż w ciałach, od których doznaję owych różnorodnych wrażeń zmysłowych, jest pewna rozmaitość odpowiadająca tamtym, choć może do nich niepodobna. Na podstawie tego zaś, że niektóre z owych wrażeń są dla mnie miłe, a inne niemiłe, jest rzeczą zupełnie pewną, iż ciało moje, a raczej ja cały, jako składający się z umysłu i ciała, mogę doznawać od otaczających je ciał wpływów korzystnych albo niekorzystnych.

Jest jednak wiele innych rzeczy, których w rzeczywistości nie otrzymałem od natury, chociaż zdawałoby się, że ona mnie o nich pouczyła, lecz od pewnego przyzwyczajenia do nierozważnego wydawania sądów, wskutek czego łatwo może się zdarzyć, że są one fałszywe. Na przykład, że cała przestrzeń, w której nie ma niczego, co by pobudzało moje zmysły, jest próżna; że np. w ciele gorącym jest coś zupełnie podobnego do idei ciepła, która jest we mnie; że w białym albo zielonym ciele jest ta sama biel lub zieleń, którą odczuwam; w gorzkim lub słodkim ten sam smak i tak samo w pozostałych; że

gwiazdy i wieże, i jakiegokolwiek inne ciała oddalone, są pod względem wielkości i kształtu tylko takie, jakie się przedstawiają moim zmysłom itp. Żeby jednak ująć to wszystko dostatecznie wyraźnie, winienem dokładniej zdefiniować, co właściwie rozumiem, gdy mówię, że natura mnie o czymś poucza. Otóż biorę tu naturę w węższym sensie niż jako zespół tego wszystkiego, co jest mi dane od Boga. W tym bowiem zespole wiele się zawiera rzeczy odnoszących się do samego umysłu, jak np. to, że stwierdzam (*percipiam*), iż to, co się stało, odstać się nie może, i wszystko inne, co mi jest znane na podstawie przyrodzonego światła rozumu. O tym tu się nie mówi. Wiele też jest rzeczy, o których tu także nie mówię, odnoszących się wyłącznie do ciała, jak np., że ma ono tendencję do spadania w dół i tym podobne. Mowa jest tylko o tym, co dane mi jest od Boga, jako złożonemu z umysłu i ciała. Otóż ta natura uczy mnie wprawdzie, by unikać tego, co wywołuje wrażenie bólu, a dążyć do tego, co budzi wrażenie rozkoszy itp.; lecz nie jest rzeczą oczywistą, że oprócz tego uczy nas ona wysnuwać jakieś wnioski o rzeczach znajdujących się poza nami z owych doznań zmysłowych, bez uprzedniego zbadania ich przez rozum; ponieważ wydaje się, że prawdziwa wiedza o nich należy do samego umysłu, a nie do połączenia [duszy i ciała]. Tak więc, chociaż gwiazda nie silniej działa na moje oko niż płomień małej pochodni, to jednak nic w tym nie skłania mnie realnie ani pozytywnie do wierzenia, że nie jest ona większa, lecz sądziłem tak tylko bez żadnej podstawy od najwcześniejszej młodości. I chociaż zbliżając się do ognia czuję ciepło, a zbliżywszy się z nadto odczuwam nawet ból, to zaiste nie ma żadnej racji przekonywującej, że w ogniu jest coś podobnego do owego ciepła, tak jak nie ma nic podobnego do owego bólu, lecz tylko, że jest w nim coś – cokolwiek by to w końcu było – co wywołuje w nas owe wrażenia ciepła czy bólu. Chociaż więc także w jakimś miejscu nie ma niczego, co by pobudzało moje zmysły, nie wynika z tego wcale, że nie ma w nim żadnego ciała, lecz widzę, że tu jak i w wielu innych rzeczach przywykłem zmieniać porządek natury. Albowiem spostrzeżenia (*perceptiones*) zmysłowe dane mi są przez naturę właściwie po to, by okazywać memu umysłowi, co dla złożonej całości, której on jest częścią, jest korzystne albo niekorzystne – do tego celu są one też dostatecznie jasne i wyraźne – a ja tymczasem używam ich jako zupełnie pewnych reguł do bezpośredniego rozpoznawania istoty ciał, znajdujących się poza nami, o której jednak pouczają mnie one jedynie tylko w sposób bardzo niejasny i niewyraźny.

Ale już przedtem dostatecznie jasno zdałem sobie sprawę, jakim sposobem, mimo dobroci Boga, może się zdarzyć, że sądy moje są fałszywe. Lecz

tu wylania się nowa trudność w odniesieniu do rzeczy wskazywanych mi przez naturę jako takie, za którymi należy iść, względnie ich unikać, a także w odniesieniu do zmysłów wewnętrznych, w których – jak mi się zdaje – zauważyłem omyłki: jak na przykład, gdy ktoś zwiedziony miłym smakiem jakiejś potrawy spożywa ukrytą w niej truciznę. Oczywiście jednak w tym wypadku natura skłania go jedynie do pożądania rzeczy o miłym smaku, a nie trucizny, której wcale nie zna. I jedyny wniosek, jaki stąd można wyprowadzić, jest, że natura owa nie jest wszechwiedząca. To jednak nie jest niczym dziwnym, bo skoro człowiek jest istotą ograniczoną, to należy mu się też natura tylko o ograniczonej doskonałości.

Nierzadko też błądzimy w rzeczach, do których nas sama natura nakłania, jak np. kiedy chorzy pragną napoju lub potrawy, która im niebawem może zaszkodzić. Tu może by ktoś powiedział, że oni dlatego popełniają błąd, ponieważ natura ich jest zepsuta. Ale to nie usuwa trudności, bo przecież człowiek chory jest tak samo tworem Boga, jak człowiek zdrowy; wobec tego wydaje się tak samo rzeczą nie do przyjęcia, że Bóg dał mu naturę zwodniczą. I tak samo jak zegar sporządzony z kółek i ciężarków niemniej dokładnie zachowuje wszelkie prawa natury, gdy jest źle wykonany i wskazuje fałszywe godziny, jak i wtedy, gdy pod każdym względem czyni zadość życzeniu twórcy – tak samo rzecz się ma, gdy rozważam ciało ludzkie jako pewien mechanizm tak urządzony i złożony z kości, nerwów, mięśni, żył, krwi i skóry, że gdyby nawet nie było w nim żadnego umysłu, to jednak miałby wszystkie te same ruchy, które teraz się w nim odbywają nie z nakazu woli, a więc i nie pochodzą od umysłu. Łatwo poznać, iż dla ciała będzie to równie naturalną rzeczą, że cierpiąc np. na wodną puchlinę odczuwa taką samą suchość gardła, która zwykle wywołuje w umyśle wrażenie pragnienia, i że jego nerwy i inne części tak zostają przez nią pobudzone, iż przyjmuje napój, który pogarsza jego chorobę, jak i to, że nie cierpiąc na taką chorobę, przez podobną suchość gardła zostaje nakłoniony do wypicia napoju pożytecznego dla siebie. Mógłbym wprowadzić, biorąc pod uwagę użytek, do którego przeznaczony jest zegar, powiedzieć, że łamie on swoją naturę, skoro nie pokazuje dobrej godziny. Rozważając też tak samo mechanizm ciała ludzkiego jako przystosowany do tych ruchów, które w nim zwykle zachodzą, mógłbym sądzić, że także nie idzie za wskazaniem swojej natury, jeżeli gardło jego wtedy jest suche, gdy napój nie jest pożyteczny dla utrzymania ciała. Widzę jednak dostatecznie jasno, że to ostatnie rozumienie słowa «*natura*» bardzo się różni od poprzedniego. Jest ono bowiem tylko pewnym określeniem (*denominatio*) zależnym od mojej myśli porównującej człowieka i zegar źle spo-

rzędzony z ideą człowieka zdrowego i z dobrym zegarem, i nie zawiera się w rzeczach, które się tak określa. Przez poprzednie zaś pojmowanie natury rozumiem coś, co faktycznie znajduje się w rzeczach i co wskutek tego nie jest pozbawione pewnej prawdziwości.

Lecz z pewnością, jakkolwiek w odniesieniu do ciała chorego na wodną puchlinę jest to tylko określenie zewnętrzne (*denominatio extrinseca*), gdy się mówi, że natura jego jest zepsuta, ponieważ ma gardło suche, choć nie potrzebuje napoju, to jednak w odniesieniu do całości, tj. do umysłu złączonego z takim ciałem, nie jest to tylko samym określeniem, lecz rzeczywistym błędem natury, że odczuwa pragnienie, skoro napój jest dlań szkodliwy. Wypada nam tu więc jeszcze zbadać, jak to się dzieje, że dobroć Boga nie przeszkadza temu, by natura tak pojęta nie była zwodnicza.

Otóż spostrzegam tu przede wszystkim, że jest wielka różnica między umysłem a ciałem polegająca na tym, że ciało z natury swojej jest zawsze podzielne, umysł zaś całkowicie niepodzielny; bo rzeczywiście, gdy się zastanawiam nad nią, czyli nad sobą samym, o ile jestem rzeczą tylko myślącą, nie mogę rozróżnić w sobie żadnych części, lecz pojmuję, że jestem czymś najzupełniej jednym i całym. I chociaż wydaje się, że z całym ciałem jest złączony cały umysł, to jednak dowiaduję się, że po obcięciu nogi czy ramienia, czy też innej części ciała niczego przez to nie ubyło z mojego umysłu. A także nie można powiedzieć, jakoby zdolność chcenia, odczuwania, rozumienia itd. były częściami umysłu, bo przecież to jest jeden i ten sam umysł, który chce, odczuwa i pojmuje. Przeciwnie natomiast nie mogę pomyśleć o żadnej rzeczy cielesnej, czyli rozciąglej, której bym nie mógł bez trudności w myśli podzielić na części, a przez to samo pojąć jej jako podzielnej. To jedno wystarczyłoby, by mnie pouczyć, że ciało i umysł to dwie rzeczy najzupełniej różne, gdybym jeszcze dotychczas nie wiedział o tym dokładnie skądinąd.

Spostrzegam następnie, że na umysł nie oddziaływają bezpośrednio wszystkie części ciała, lecz tylko mózg, a może nawet tylko mała jego część, mianowicie ta, w której ma się znajdować zmysł wspólny (*sensus communis*). Ilekroć ta część jest w tym samym stanie, tylekroć ukazuje umysłowi to samo, chociaż pozostałe części ciała mogą w tym czasie zachowywać się w najrozmaitszy sposób, jak to potwierdzają niezliczone doświadczenia, z których tu nie ma potrzeby zdawać sprawy.

Spostrzegam ponadto, że taka jest natura ciała, iż żadna z jego części nie może być wprowadzona w ruch przez inną część nieco oddaloną, by nie mogła także w ten sam sposób być wprowadzona w ruch przez którąkolwiek z części leżących między nimi, nawet gdyby owa oddalona część nie wykonywała

żadnego działania. Gdy np. w linii *A, B, C, D* ciągnie się ostatnią jej część *D*, to jej pierwsza część *A* będzie się poruszać tak samo, jak gdyby się poruszała przy ciągnięciu jednej z pośrednich części *B* lub *C*, a ostatnia część *D* pozostała w spoczynku. Podobnie rzecz się ma, gdy czuję ból w stopie. Fizyka mnie uczy, że owo wrażenie bólu powstaje dzięki nerwom rozsianym w stopie, które stąd biegną na kształt liny aż do mózgu i które pociągnięte w stopie ciągną także wewnętrzne części mózgu, do których sięgają, i wywołują w nich pewien ruch, tak przez naturę urządzony, iż powoduje w umyśle wrażenie bólu istniejącego jak gdyby w stopie. Ponieważ jednak owe nerwy, aby od stopy przejść do mózgu, muszą przechodzić przez gołeń, udo, łędwie, grzbiet i szyję, przeto może się zdarzyć, iż choćby ta część ich, która jest w stopie, nie została dotknięta, lecz tylko któraś z części pośrednich, powstanie ten sam ruch w mózgu, jak przy zranieniu stopy, wskutek czego umysł (*mens*) musi odczuwać ten sam ból. Tak samo należy sądzić o każdym innym wrażeniu zmysłowym.

Spostrzegam w końcu, że ponieważ każdy poszczególny ruch powstający w tej części mózgu, która bezpośredni wpływ wywiera na umysł, przekazuje jej tylko jedno wrażenie, to nie można tu nic lepszego wymyślić jak to, żeby mu przekazywał takie wrażenie, które ze wszystkich, jakie może przekazać, przyczynia się w najwyższym stopniu i najczęściej do utrzymania zdrowia ludzkiego. Doświadczenie zaś potwierdza, że takimi właśnie są wszystkie wrażenia dane nam przez naturę, a wskutek tego nie można w nich znaleźć niczego, co by nie dowodziło mocy i dobroci Boga. Tak na przykład, gdy nerwy nogi zostają gwałtownie i w niezwykle sposób poruszone, to ten ruch ich, przechodząc przez rdzeń pacierzowy do wnętrza mózgu, daje tam znak umysłowi do pewnego odczuwania, mianowicie do odczuwania bólu jak gdyby istniejącego w nodze, co pobudza umysł do usunięcia w miarę możliwości przyczyny tego bólu, jako szkodliwej dla nogi. Oczywiście Bóg mógł tak urządzić naturę ludzką, by ten sam ruch w mózgu ukazywał umysłowi coś innego, a mianowicie albo siebie samego, o ile jest w mózgu lub o ile jest w nodze, albo w którymś miejscu pośrednim, albo w końcu cokolwiek innego. Żadne jednak inne urządzenie nie przyczyniałoby się w równym stopniu do utrzymania ciała. W ten sam sposób, gdy potrzebujemy napoju, powstaje w gardle pewna suchość, poruszająca jego nerwy i za ich pośrednictwem wnętrza mózgu; ten zaś ruch pobudza umysł czuciem pragnienia, ponieważ nic dla nas nie jest w tej całej sprawie bardziej pożyteczne, jak wiedzieć, że dla zachowania zdrowia powinniśmy się czegoś napić. I podobnie rzecz się ma w innych wypadkach.

Na podstawie tego jest już najzupełniej oczywiste, że – bez uszczerbku dla niezmiernej dobroci Bożej – natura człowieka jako połączenie umysłu i ciała musi być niekiedy zwodnicza. Jeżeli bowiem jakaś przyczyna nie w nodze, lecz w którejś innej części, przez którą nerwy biegną od nogi do mózgu, albo także w samym mózgu, wywołuje ten sam dokładnie ruch, który powstaje zwykle wskutek schorzenia nogi, to odczuwamy ból jak gdyby w nodze, i zmysł ulega naturalnie złudzeniu. Bo skoro ten sam ruch w mózgu musi zawsze takie samo wrażenie wywołać w umyśle, a o wiele częściej zwykły pochodzić z przyczyny, która rani nogę, niż z innej, gdzie indziej istniejącej, to jest rzeczą znacznie rozsądniejszą, iż ukazuje umysłowi zawsze raczej ból w nodze niż w jakiejś innej części. I skoro niekiedy suchość gardła powstaje nie jak zazwyczaj dlatego, że napój jest potrzebny dla zdrowia ciała, lecz z jakiejś wprost przeciwnej przyczyny, jak to się zdarza przy puchlinie wodnej, to o wiele lepiej jest, że mnie ona wtedy zwodzi, niż gdyby mnie zawsze zwodziła, gdy ciało jest zdrowe. I tak we wszystkich innych wypadkach.

To rozważanie jest ogromnie pomocne do zdania sobie sprawy nie tylko z wszystkich błędów, którym podlega moja natura, ale pomaga także do tego, bym mógł je łatwo naprawić lub ich uniknąć. Albowiem skoro wiem, że wszystkie wrażenia zmysłowe w tych sprawach, w których chodzi o dobro mego ciała, o wiele częściej wskazują mi prawdę niż fałsz, i że niemal zawsze mogę się posługiwać większą liczbą wrażeń dla zbadania tej samej rzeczy, a oprócz tego mogę się posługiwać pamięcią, która wiąże teraźniejszość z przeszłością, i intelektem, który już przejrzał wszystkie przyczyny błędzenia – to nie potrzebuję się już więcej obawiać, by nie znalazł się fałsz w tym, co mi codziennie przedstawiają zmysły, lecz powinienem odrzucić wszystkie przesadne wątpliwości dni minionych jako godne śmiechu.

W pierwszym zaś rzędzie wątpliwość najgłówniejszą co do snu, którego nie mogłem odróżnić od jawy. Teraz bowiem zdaję sobie sprawę, jak bardzo wielka jest między nimi różnica, polegająca na tym, że nigdy pamięć nie może tak powiązać snów z wszystkimi innymi zdarzeniami życia, jak wiąże z nimi to, co się zdarza na jawie. Bo rzeczywiście, gdyby mi się na jawie ktoś nagle ukazał i natychmiast potem znikł, jak to się zdarza w snach, tak oczywiście, bym nie widział, ani skąd przyszedł, ani dokąd poszedł, to słusznie mógłbym go uważać raczej za widmo, czy też za wytwór fantazji powstały w moim mózgu, niż za prawdziwego człowieka. Gdy jednak zjawiają mi się takie rzeczy, co do których wyraźnie zauważam, skąd, gdzie i kiedy przychodzą do mnie i których ujęcie wiąże bez żadnej luki z całym moim pozostałym życiem, wtedy jestem zupełnie pewny, że zjawiają mi się one na jawie, a nie

we śnie. I nie powinienem w najmniejszym stopniu wątpić o ich prawdziwości, skoro po przywołaniu wszystkich zmysłów, pamięci i intelektu dla zbadania ich, od żadnej z tych władz nie otrzymuję takiej wiadomości, która by się kłóciła z pozostałymi. Albowiem z tego, że Bóg nie jest zwodzicielem, wynika niezbicie, że w takich rzeczach się nie mylę. A ponieważ konieczność działania nie zawsze zostawia nam czas na tak dokładne badanie, należy przyznać, że życie ludzkie często w szczegółach podlega błędom i należy uznać słabość naszej natury.

Max Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie* [Die Stellung des Menschen im Kosmos]. Tłumaczył Adam Węgrzecki, w: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, PWN, Biblioteka Klasyków Filozofii, s. 142-149.

Zadaniem filozoficznej antropologii jest dokładne pokazanie, jak z podstawowej struktury bytu człowieka, która w naszych wywodach opisana została jedynie pokrótce, wynikają jego wszystkie specyficzne monopole, osiągnięcia i dzieła: język, sumienie, narzędzie, broń, idee prawa i niesprawiedliwości, państwo, przywództwo, przedstawiające funkcje sztuk, mit, religia, nauka, dziejowość i społecznienie (*Gesellschaftlichkeit*). Nie sposób w to tutaj wnikać. Należy jednak jeszcze zwrócić uwagę na wnioski, jakie z powyższych rozważań się wyłaniają, dotyczące *metafizycznego stosunku człowieka do zasady wszechrzeczy*.

Jednym z najpiękniejszych owoców sukcesywnej budowy ludzkiej natury z podporządkowanych jej stopni bytu, jak ją uświłowaliśmy tutaj przedstawić, jest to, że można pokazać, z jaką wewnętrzną koniecznością człowiek musi w tej samej chwili, w której dzięki świadomości świata i siebie oraz dzięki uprzedmiotowieniu również swojej własnej psychofizycznej natury – [dzięki] specyficznym podstawowym cechom ducha – stał się „człowiekiem”, uchwycić także najbardziej formalną *ideę ponadświatowego, nieskończonego i absolutnego bytu*. Jeśli człowiek kiedyś wyłonił się z całej natury – należy to do jego istoty, jest aktem samego stawania się człowiekiem – i uczynił ją swoim „przedmiotem”, to musi jakby z drżeniem odwrócić się i zapytać: „Gdzież więc stoję ja sam? Jakie jest zatem moje miejsce?” Właściwie nie może on już powiedzieć: „Jestem częścią świata, jestem przezeń otoczony”, albowiem aktowy byt ducha i osoby człowieka przewyższa nawet *formy* bytu tego „świata” w czasie i przestrzeni.

Tak [więc], odwracając się, spogląda on poniekąd w nicość, w tym spojrzeniu odkrywa jakby możliwość „*absolutnej nicości*” i to skłania go do dalszego pytania: „Dlaczego jest w *ogóle* jakiś świat, dlaczego i jakim sposobem „*ja*” w *ogóle* jestem?”

Możemy uchwycić (*man erfasse*) ścisłą *istotnościową konieczność tego związku*, który zachodzi u człowieka między świadomością świata, świadomością siebie i formalną świadomością Boga, przy czym „Boga” ujmuje się tutaj jedynie jako wyposażony w predykat „święty” „byt sam przez się”, który może znajdować tysiączne najróżnorodniejsze wypełnienia. Ale *sfera absolut-*

nego bytu w ogóle – obojętne, czy jest, czy nie jest dostępna przeżywaniu albo poznawaniu – należy tak samo konstytutywnie do *istoty* człowieka, jak jego świadomość siebie i jego świadomość świata. To, co Wilhelm von Humboldt powiedział o języku, że *człowiek dlatego nie mógłby go „wynaaleźć”, ponieważ człowiekiem jest tylko dzięki językowi*, odnosi się równie ściśle do formalnej sfery bytowej dominującego nad wszelkimi doczesnymi treściami doświadczenia oraz centralnym bytem samego człowieka samoistnego bytu wzbudzającej głęboką cześć świętości. Jeśli przez słowa „pochodzenie religii” i „pochodzenie metafizyki” rozumie się nie tylko wypełnienie tej sfery określonymi mniemaniami i myślami religijnymi, lecz pochodzenie *samej tej sfery*, to owo pochodzenie jest całkowicie zbieżne ze stawianiem się człowiekiem.

Swoisty przypadek, przypadkowość faktu, „*że w ogóle świat jest, a nie raczej nie jest*” oraz „*że sam człowiek jest, a nie raczej nie jest*”, człowiek musi odkryć z naoczną koniecznością w tej samej chwili, w której w ogóle stał się świadomy świata i siebie samego. Przeto zupełnym błędem jest poprzedzenie ogólnego twierdzenia „*Istnieje byt absolutny*” przez „*Ja jestem*” (Kartezjusz) albo „*Świat jest*” (Tomasz z Akwinu) oraz usiłowanie osiągnięcia sfery absolutu przede wszystkim na drodze wnioskowania z owych rodzajów bytu. *Świadomość świata, siebie i Boga* tworzy nierozzerwalną *jedność strukturalną* – dokładnie tak, jak transcendencja przedmiotu i świadomość siebie wypływają w tym samym akcie „*trzeciej reflexio*”. W tej samej chwili, gdy w konkretną rzeczywistość otoczenia wkroczyło owo „nie, nie”, w którym konstituował się duchowy byt aktowy i jego idealne przedmioty; dokładnie w tej samej chwili, gdy zrodziło się zachowanie otwarte wobec świata oraz nigdy nie wygasające pragnienie nieograniczonego wnikania w odkrytą sferę świata i niepoprzestawania na żadnej danej (*Gegebenheit*); dokładnie w tej samej chwili, gdy rozwijający się człowiek odrzucił metody całego poprzedzającego go życia zwierzęcego, przystosowania się do otoczenia albo dostosowania się do niego i obrał *odwrotny* kierunek przystosowywania odkrytego świata do *siebie i swego życia*, które pod względem organicznym stało się stabilne; dokładnie w tej samej chwili, gdy „człowiek” wydobył się z „natury” oraz uczynił ją przedmiotem swego panowania oraz poddał ją nowej zasadzie sztuki operowania znakiem (*Kunst- und Zeichenprinzip*) – *właśnie w tej samej chwili* musiał również swoje centrum jakoś zakotwiczyć poza (*außerhalb und jenseits*) światem. Nie mógł już przecież ująć siebie jako zwyczajnej „części” lub jako zwyczajnego „członu” świata, ponad którym tak odważnie stanął.

Odkrywszy przypadkowość świata i osobliwy przypadek rdzenia swego bytu, który stał się *ekscentryczny wobec świata* (*weltexzentrisch*), człowiek mógł się jeszcze zachować w dwojaki sposób: mógł się tym zadziwić (*θαυμάζειν*) i swego poznającego ducha uaktywnić [na tyle], *by uchwycić* absolut oraz *włączyć się weń* – to jest początek każdej *metafizyki*; w historii pojawiła się ona dopiero bardzo późno i tylko u niewielu ludów. Ale mógł też, powodowany (*aus*) nieprzecieżonym dążeniem do ocalenia – nie tylko swego indywidualnego bytu, lecz przede wszystkim całej swojej grupy – na podłożu i z pomocą ogromnej nadwyżki fantazji, która w przeciwieństwie do zwierzęcia istnieje w człowieku od samego początku, zaludnić ową sferę bytu dowolnymi postaciami, aby poprzez kult i obrządek schronić się [pod osłoną] ich potęgi, aby uzyskać „za sobą” nieco opieki i pomocy, gdyż w podstawowym akcie wyobcowania się z natury i uprzedmiotowienia jej – przy jednoczesnym rozwoju swego własnego bytu (*Selbstsein*) i świadomości siebie – zdawał się zapadać w czystą nicość. Przewycięzenie tego nihilizmu w formie takiego ratunku, [takiego] wsparcia, nazywamy *religią*. Pierwotnie jest ona religią jakiejś grupy i ludu. Dopiero później, wraz z wyłonieniem się państwa, stała się „religią założycieli”. Z pewnością tak jak świat jest w życiu wprawdzie dany jako opór, jaki napotyka nasze praktyczne istnienie, wcześniej więc niż jako *przedmiot* poznania, tak właśnie wszystkie te twory myślowe i wyobrażenia dotyczące nowo odkrytej sfery, które użyczają człowiekowi siły [pozwalającej] mu utrzymać się w świecie – takiej pomocy udziela ludzkości wprawdzie „mit”, a później wyłaniająca się z niego „religia” – musiały historycznie *poprzedzać* wszelkie nastawione szczególnie na prawdę poznania (albo ich próby) w rodzaju metafizyki.

Weźmy kilka głównych typów idei religijnych, które człowiek sobie ukształtował na temat stosunku między sobą a najwyższą zasadą bytową rzeczy, i ograniczmy się przy tym do poziomu zachodniomałoażjatyckiego monoteizmu. Znajdujemy tam [takie] wyobrażenia, jak to że człowiek zawarł „przymierze” z Bogiem, zgodnie z którym obrał on pewien określony lud swoim ludem (dawniejsza myśl żydowska). Albo: człowiek okazuje się, zgodnie ze strukturą społeczeństwa, „niewolnikiem Boga”, podstępnie i czołobitnie padającym przed nim na kolana, usiłującym poruszyć go błaganiami i groźbą albo środkami magicznymi. W nieco wyższej formie człowiek jawi się jako „wierny sługa” najwyższego suwerennego „pana”. Najwyższe i najczystsze, możliwe w granicach monoteizmu wyobrażenie osiąga idea „dziecięctwa” wszystkich ludzi w stosunku do Boga – „Ojca”, dzięki pośrednictwu identycznego w swej istocie „Syna”, który ludziom obwieszcza Boga w jego

wewnętrznej istocie oraz sam boskim autorytetem zaleca im pewne prawdy wiary i nakazy. W naszych filozoficznych rozważaniach nad stosunkiem człowieka do najwyższej zasady musimy odrzucić wszystkie podobne idee; musimy to [uczynić] choćby dlatego, że zaprzeczamy teistycznemu założeniu, [tj.] duchowemu, w swej duchowości wszechmocnemu, osobowemu Bogu. Dla nas *podstawowy stosunek człowieka do zasady* świata polega na tym, że w człowieku – który jako taki, zarówno jako istota duchowa, jak i istota żywa, jest tylko częściowym centrum ducha i pędu „tego, co istnieje przez się” – powiadam: w samym człowieku owa zasada bezpośrednio *uchwytyje się i urzeczywistnia*.

Dawna myśl Spinozy i Hegla i wielu innych jest taka: Prabyt uprzytamnia (*wird inne*) siebie samego w człowieku w tym samym akcie, w którym człowiek widzi siebie zakorzenionego (*gegründet*) w nim. Myśl tę, dotychczas reprezentowaną zbyt jednostronnie intelektualistycznie, musimy tylko przekształcić w ten sposób, że owa wiedza o byciu zakorzenionym jest dopiero *następstwem aktywnego oddania się* (*Einsetzung*) *centrum naszego bytu* idealnemu wymaganiu *deitas* i usiłowania, aby je spełnić, a w tym spełnieniu *przede wszystkim współwytworzać stającego się* z przasady „Boga” jako *potęgującego się przenikania ducha i pędu*.

Miejscem owego samourzeczywistnienia, powiadamy: jakby owego samoubóstwienia, którego poszukuje byt istniejący przez się i ze względu na którego stawanie się pogodził się (*in Kauf nahm*) ze światem jako pewną, „historią” – *jest właśnie człowiek*, ludzka jaźń (*Selbst*) i ludzkie serce. Są one jedynym miejscem stawania się Boga, które jest nam dostępne – *ale rzeczywistą* (*wahrer*) *częścią samego tego transcendentnego procesu*. Chociaż bowiem wszystkie rzeczy w każdej sekundzie wypływają, w sensie ustawicznej kreacji, z bytu istniejącego przez się, z funkcjonalnej jedności współdziałania pędu i ducha, to jednak dopiero w człowieku i jego jaźni obydwa te poznawalne przez nas atrybuty *ens per se* żywo odnoszą się do siebie. Człowiek jest punktem ich spotkania i w nim *logos*, „według” którego świat jest tworzony, staje się aktem, którego można *współdokonać*. Z góry więc stawanie się człowiekiem i stawanie się Bogiem są, zgodnie z naszym poglądem, wzajemnie zdane na siebie. Tak jak człowiek nie może osiągnąć swego przeznaczenia nie wiedząc, że jest członem owych obydwóch atrybutów najwyższego bytu i że jest w nim sam zadomowiony, tak też *ens per se* nie [może obyć się] bez współdziałania człowieka.

Duch i pęd, oba atrybuty bytu – abstrahując od ich dopiero dokonującego się wzajemnego przenikania, jako celu – nie są również gotowe: *wzrastają*

same w sobie właśnie w swych manifestacjach w historii ludzkiego ducha oraz w ewolucji życia na świecie.

Można by mi na to powiedzieć, i rzeczywiście mi powiedziano, że człowiek nie może znieść (*ertragen*) Boga niegotowego, stającego się Boga. Moją odpowiedzią na to jest (twierdzenie), że metafizyka nie stanowi jakiegoś zakładu ubezpieczeniowego dla słabych, wymagających wsparcia ludzi. Ona zakłada już silne, ufne usposobienie (*Sinn*) w człowieku. Dlatego jest zrozumiałe, że dopiero w trakcie swego rozwoju i poznania siebie człowiek zdobywa ową świadomość własnego udziału w walce o bóstwo (*Mitkämpfertum*) i w jego urzeczywistnieniu. Potrzeba ochrony i wsparcia się na pozaludzkiej i pozaświatowej wszechmocy, identyfikowanej z dobrocią i mądrością, jest za wielka, aby w czasach niepełnoletności nie przerwała wszystkich tam trudności [stawianych przez] myśl (*Sinn*) i namysł (*Besinnung*). Na miejsce owego, częściowo w sposób dziecinny, częściowo w sposób charakteryzujący się słabością (*schwachlich*), dystansowania się człowieka do bóstwa, [stosunku] danego w *obiektywizujących* i dlatego uchylających się [od uczestnictwa w tym, co boskie] (*ausweichenden*) odniesieniach [doń] w kontemplacji, adoracji, błagalnej modlitwie, wprowadzamy elementarny *akt osobistego oddania się* (*Einsatz*) człowieka bóstwu, samoidentyfikacji z kierunkiem jego duchowego aktu w każdym znaczeniu. Ostateczny rzeczywisty „byt” tego, co istnieje przez się, nie może stać się przedmiotem – tak jak nie [może stać się przedmiotem] byt innej osoby. W jego życiu i jego duchowej aktowości można uczestniczyć *jedynie przez współdokonanie*, jedynie przez *akt oddania się* i czynnej identyfikacji. Byt absolutny nie istnieje dla wsparcia człowieka, dla zwykłego uzupełnienia jego słabości i potrzeb, które stale chcą go uczynić „przedmiotem”.

Jednakże również dla nas istnieje pewna „podpora”; jest nią całe dzieło urzeczywistniania wartości w dotychczasowej historii świata, o ile już przyczyniło się do tego, że „bóstwo” staje się „Bogiem”. Nigdy tylko nie należy poszukiwać teoretycznej pewności, która miałaby poprzedzić to oddanie siebie. *Dopiero w oddaniu się samej osoby otwiera się możliwość [uzyskania] również „wiedzy” o bycie tego, co istnieje przez się.*

Roman Ingarden, *Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente* [O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych], Stuttgart 1970. Przełożył Adam Węgrzecki, w: ***Książeczka o człowieku***, Kraków 1987, rozdział VIII, s. 116-122.

SUBSTANCJALNA STRUKTURA OSOBY A ODPOWIEDZIALNOŚĆ

Oparte na świadomości i pamięci świadectwo prawdziwej identyczności osoby w przebiegu jej życia wydaje się tak samo niezadowolające, jak nie wystarcza na to identyczność jej ciała. Identyczność ta musi być o wiele głębiej zakotwiczona w istocie bądź w strukturze osoby. Dla teorii odpowiedzialności ujawnia się w tym szczególna waga sposobu, w jaki pojmuje się tę istotę, ponieważ nie każda odpowiedź na tę kwestię jest zadowalająca w odniesieniu do możliwości ponoszenia odpowiedzialności. Tak np. w drugiej połowie XIX wieku był szeroko rozpowszechniony pogląd, że osoba nie jest niczym innym jak (później w ten sposób nazwanym) strumieniem świadomości, przy czym jeszcze tu i tam (por. np. u Wilhelma Wundta) podkreślano jego jednolitość. Dotyczyło to wszystkich psychologów czy też filozofów tej epoki, którzy – jak np. Franciszek Brentano – identyfikowali to, co psychiczne, ze świadomością (z tzw. „zjawiskami psychicznymi”). Czynili to, ponieważ uważali się za odpowiedzialnych uczonych tylko wtedy, gdy – w sensie empiryzmu – nie robili w swych poglądach żadnego kroku poza sferę przeżyć. Do czasu Williama Jamesa czy też Henri Bergsona, a później Edmunda Husserla i psychologów postaci, pojmowano przy tym pojedyncze przeżycia jako samodzielne, niezmiennie w sobie całości (elementy i ich kompleksy), tak że osoba rozpadała się na mnogość tak zwanych „przedstawień”. Nie istnieje wówczas niezbędna dla odpowiedzialności identyczność działającej osoby, i byłoby niezrozumiałe, jak przy tych warunkach można by jeszcze stawiać wymagania odpowiedzialności (*Verantwortlichkeit*) za spełnione działania. W zasadzie brakowałoby wtedy zarówno sprawcy, jak i tego, kto byłby odpowiedzialny za owe czyny.

Nieco inna koncepcja osoby pojawia się wtedy, gdy osobę identyfikuje się z jednością strumienia świadomości¹. Jedność tę nazywa się też często

¹ Dziwnym zbiegiem okoliczności czynił to jeszcze Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1919), wyd. 3, 1927.

«ja». Lub jeszcze inaczej: jednolity strumień świadomości i tak rozumiane «ja» ma być tym samym. Jak tę jednolitość strumienia świadomości można potem bliżej uzasadnić, chociaż istnieje wiele regularnie powtarzających się przerw w ciągłości strumienia przeżyć (sen), to jest osobne zagadnienie. Jest jednak wątpliwe, czy da się ono rozwiązać całkowicie na gruncie czystej świadomości². Husserl wskazał, jak ciągle przechodzenie jednego przeżycia w następujące po nim dokonuje się przy pomocy retencji i protencji. Zapewne dla większych odstępów czasu nie bez znaczenia jest istnienie pamięci, ale już tutaj wyłaniają się rozmaite trudności przy kwestii, jak w ogóle są możliwe przypomnienia i jak należy uzasadnić to, że np. po dłuższym okresie snu można czuć się tym samym człowiekiem, bez konieczności odwoływania się przy tym do transcendentnych przedmiotów i procesów. Wszystkie rozwiązania tych zagadnień na gruncie czystych przeżyć nie wystarczają dla uzasadnienia możliwości odpowiedzialności, a także odpowiedzialnego działania. Nie można przecież powiedzieć, że jednolity strumień świadomości jest odpowiedzialny za czyny urzeczywistnione w dokonaniu się poszczególnych przeżyć. Niezbędne jest osobowe «ja» jako praźródło decyzji woli i dokonania odpowiedzialnego działania, a również jego identyczność podczas całego trwania ponoszenia odpowiedzialności.

Można jednak pytać, dlaczego to ma być koniecznie o s o b o w e «ja». Dlaczego czyste «ja» pierwotnej transcendentalnej świadomości nie ma całkowicie wystarczyć do odpowiedzialności? Jego identyczność utrzymuje się w przepływie świadomości i stosownie do tego tworzy ostateczną podstawę jednolitości tego strumienia świadomości. Jest to również źródło każdej zamierzonej decyzji, przypada mu więc odpowiedzialność za jego sposoby działania i jego czyny. Czy rzeczywiście trzeba do tego celu osobowego «ja», osoby? Zarówno osoba, jak jej centrum bytowe, osobowe «ja» jest według Husserla transcendentnym obiektem konstytuującym się w określonych przebiegach czystych przeżyć, który właśnie przez to wykracza poza absolutnie immanentną świadomość transcendentalną i jej «ja» i – również według Husserla – w swoim bycie i istocie jest relatywny na poszczególne mnogości konstytuujących go przeżyć. Czy trzeba uchwycić tę dopiero konstytuującą się istotę osobową, aby umożliwić odpowiedzialność i przez to sięgnąć w dziedzinę bytową świata realnego? Albo raczej: czy w o l n o to czynić w tym celu? Czy przez to nie pomija się właśnie tego czynnika, który przecież jest

² Próbowalem to zrobić w *Sporze o istnienie świata*, t. II.

właściwym nosicielem decyzji, działania, a także ponoszenia odpowiedzialności, tzn. czystego «ja»? «Ja» osobowe ma być w stosunku do niego, według Husserla, ukonstytuowanym, jakby wtórnym tworem, który nie może być prawdziwym nosicielem i spełniaczem działania, ponieważ m.in. konstituuje się dopiero w działaniu.

Czy jednak, jako ukonstytuowany twór świadomego życia czystego «ja», rzeczywiście traci zdolność fungowania jako spełniacz aktów i podmiot działania? Czy to osobowe «ja» jest jakimś innym i drugim «ja» w porównaniu z „czystym” «ja», o którym mówią wszyscy filozofowie transcendentalni, także Husserl? I czy istnieje między nimi jakaś różnica w pierwotności rozstrzygnięć woli i działań? Wydaje się, że bynajmniej tak nie jest. Abstrahując od patologicznych fenomenów rozszczepienia, nie istnieją w j e d n y m człowieku dwa nie te same, pierwotne «ja». Te rzekome różnice w pierwotności i w centralnym stanowisku w strumieniu świadomości i w bycie osobowym w ogóle nie sprzeciwiają się, jak się wydaje, istocie «ja». Może istnieć t y l k o j e d n o, właśnie ostatecznie pierwotne i źródłowe «ja». „Czyste” «ja» w swojej „egotycznej” (*ichlich*) strukturze i swojej roli w człowieku musi być identyczne z «ja» „osobowym”. Czyste «ja», jak i osobowe «ja» można tak samo słusznie uważać za oś każdego działania i każdej odpowiedzialności. Lecz – jak to uświadczyłem pokazać gdzie indziej³ – owo „czyste” «ja» jest jedynie – metodologicznie na pewno nie nieuzasadnioną – a b s t r a k c j ą z konkretnej osobowej istoty człowieka, a wobec duszy człowieka, w szczególności zaś wobec tak czy inaczej tworzącej się w przebiegu życia osoby, nie może być ani bytowo niezależne, ani też w stosunku do niej bytowo samodzielne. Wydobycie rozwijających się w strumień świadomości „czystych” przeżyć wraz z ich identycznym spełniaczem aktów, czystym «ja», z całkowitego zakresu bytowego człowieka jest tylko wynikiem metodycznie nienagannej operacji (sposobu postępowania), tak zwanej „redukcji transcendentalnej”, która musi być przeprowadzona dla celów teorii poznania wolnej od zasadniczych błędów. Odgranicza ona w całym zasobie bytowym i uposażeniowym (*Sein*) człowieka to, co immanentnie poznaniu dostępne, a przez to także bytowo niepowątpiewalne. Nie ma ona jednak niczego zmieniać w realnych, istotnościowych powiązaniach między „czystym” (czy lepiej: „oczyszczonym”) «ja» a duszą czy osobą człowieka, i przy dokładniejszym wejrzeniu nie powinna tego uczynić. Jak wiadomo, w tym punkcie Husserl idzie o wie-

³ Por. *Spór o istnienie świata*, t. II, rozdz. XVII.

le dalej i wierzy, że „redukcja” jest w stanie oddzielić czystą świadomość (dokładniej: strumień czystej świadomości) i czyste «ja» jako pewne metafizyczne *residuum*, któremu można przeciwstawić realnego człowieka, a zwłaszcza jego duszę czy też osobę. Wówczas człowiek i jego dusza są w swym bycie bytowo relatywni ze względu na określoną mnogość przeżyć i czyste «ja». Między tymi obiema sferami bytowymi Husserl uznaje więc z istoty płynącą różnicę sposobu istnienia i ob staje przy tym, że czyste «ja» nie jest bytowo zależne ani od osoby, ani od duszy człowieka, a przeto mogłoby istnieć także przy nieistnieniu osoby, podczas gdy osoba (i człowiek jako całość) nie mogłaby istnieć bez czystego «ja» i odpowiednich przeżyć realnych.

Jakkolwiek mogłoby być z tym – nie chciałbym tu tego rozstrzygać jakimś prostym *credo*, lecz powiedzenie tego w odpowiedzialny sposób wymagałoby obszernych rozważań – muszę podkreślić, że przy rozważaniu tak ponoszenia, jak wzięcia na siebie odpowiedzialności nie można ograniczyć się do czystego «ja» i czystych przeżyć. Po pierwsze bowiem, czyn, za który sprawca ma być odpowiedzialny, musi być realnym działaniem w realnym świecie; musi być też spełniony przez realnego człowieka o określonym charakterze. Samo przeżywanie działania, które by się *realiter* naprawdę nie dokonało, wcale nie wystarczyłoby do ponoszenia odpowiedzialności. Dopiero z rzeczywistości czynu wypływa dla sprawcy odpowiedzialność za niego. A pozbawione cech czyste «ja», takie, jakim je zrazu wykrył Husserl⁴, nie mogłoby ani czynu, ani ponoszenia odpowiedzialności zań zrealizować w sposób wypływający z charakteru osoby oraz przez niego umotywowany i określony. Zrealizowanie samego czynu jest podwójnie uwarunkowane: przez realne okoliczności, w których się on rozgrywa, i ewentualnie przez równie realne przyczyny w świecie, lecz z drugiej strony przez działającą i w momencie czynu rozwiniętą naturę osoby, przy czym naturalnie także jej ciało nie pozostaje bez wpływu na przebieg czynu. Na przykład musi się człowiek odznaczać wielką rozważą i ostrożnością, jeśli ma działać odpowiedzialnie.

⁴ Później – od *Formale und transzendente Logik* – Husserl, jak wiadomo, przyznał czystemu «ja» tak zwane „habitualności”, nie pokazując jednak, że te habitualności należą do „absolutnej” sfery transcendentnej świadomości, a nie do realnej sfery ukonstytuowanego świata. Lecz powinno to być wykazane, jeżeli koncepcja habitualności nie ma popaść w sprzeczność z teorią „transcendentnej redukcji”. Poza tym żadna z tych habitualności nie została bliżej zbadana przez Husserla. Nie da się więc powiedzieć, czy w ogóle można je zastosować w rozważaniu odpowiedzialności i czy one mogą przyczynić się do jej możliwości.

Przy podjęciu odpowiedzialności musi często posiadać wielką odwagę cywilną i męstwo, kiedy niebezpiecznie jest bronić wartości, o które walczy, albo otwarcie wyznać swoją winę, kiedy chodzi o dobrowolne wzięcie na siebie następstw swego czynu. Przy ponoszeniu odpowiedzialności musi często wykazać wewnętrzną siłę i wytrwałość. Przede wszystkim musi mieć zdolność jasnego uchwytowania wartości pozytywnych i negatywnych, czułe sumienie, by móc jasno rozpoznać wobec siebie samego ewentualną wartość negatywną już zaczętego i dlań pozornie wartościowego działania. Musi także posiadać siłę do zwalczania własnych skłonności lub pożądań i przeciwstawienia się przynętom czy pokusom. To są wszystko realne właściwości lub zdolności, które tworzą charakter jego osoby i które wprawdzie wykazują się czy wyrażają w jego sposobach postępowania i przeżyciach, ale nie dadzą się zredukować do tych przeżyć lub zidentyfikować z nimi. Jeśli brakuje mu tych różnych właściwości charakteru, wtedy właśnie całkiem inaczej przebiega zarówno jego działanie, jak sposób, w jaki podejmuje odpowiedzialność, i zostaje obciążony poważną, później przygniatającą go winą. Wszystko to nie dałoby się zrealizować przy czystym «ja».

Jeżeli się na to wszystko zgodzimy, to musimy obstawać przy tym, że przy rozważaniu warunków możliwości odpowiedzialności trzeba wyjść poza sferę czystej świadomości i czystego «ja» i włączyć w rozważanie osobę wraz z jej całym charakterem. Wszystkie teorie, które redukują osobę do mnogości czystych przeżyć, są niewystarczające dla wyjaśnienia ontycznych fundamentów odpowiedzialności. Jedynie jeśli uważa się człowieka, a w szczególności jego duszę i jego osobę, za realny trwający w czasie przedmiot⁵, który ma specjalną, charakterystyczną formę, jest możliwe spełnienie postulatów odpowiedzialności. Sprawca jako działająca osoba musi jeszcze posiadać szczególną formę, która mu umożliwia działanie w świecie realnym i specyficzne sposoby postępowania przy ponoszeniu i podejmowaniu odpowiedzialności. Jest to rozległy temat skomplikowanych rozważań, którego tutaj nie można już rozwijać. Należy tu jednak wskazać na zadania odpowiedzialności jako na niezbędny czynnik całej problemowej sytuacji odpowiedzialności. Wpierw jeszcze zajmijmy się bliżej pewnym rysem struktury osoby zdolnej do odpowiedzialności.

⁵ Formę indywidualnego przedmiotu trwającego w czasie próbowałem pokazać w *Sporze o istnienie świata*, t. 1, s. 353-472. Są to obszerne rozważania, których tutaj nie mogę rozwijać.

Jacques Maritain, *Pisma filozoficzne*. Przekład Janiny Fenrychowej, Kraków 1988, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Fragment rozdziału: *Osoba ludzka i społeczeństwo*, s. 337-345.

Omawiając typowe cechy osoby, zauważyliśmy, że istotne dla osobowości jest dążenie do wspólnoty. Musimy położyć nacisk na ten punkt, który często jest pomijany: osoba zarówno ze względu na swoją godność, jak i na swoje potrzeby chce być członkiem społeczności. Społeczności zwierzące niesłusznie zwane są społecznościami czy państwami. Społeczność w ścisłym znaczeniu tego słowa – społeczność ludzka – jest społecznością osób. A jeśli jakieś państwo zasługuje na tę nazwę, to tylko państwo osób ludzkich.

A dlaczego osoba żąda dla siebie życia w społeczności? Domaga się tego po pierwsze ze względu na wrodzone jej d o s k o n a ł o ś c i i ze względu na fakt, że jest otwarta na wymianę poznania i miłości, o której mówiłem, a która wymaga nawiązania stosunków z innymi osobami.

Wzięta w aspekcie swojej wrodzonej wielkoduszności osoba ludzka ma tendencję do nadmiaru kontaktów społecznych, zgodnie z prawem nadmiernej obfitości wpisanym w najdalszych głębiach bytu, życia, pojmowania, miłości.

Po drugie, osoba ludzka domaga się życia w społeczności ze względu na swoje p o t r z e b y. Wzięta w aspekcie swoich niedostatków domaga się włączenia w organizm kontaktów społecznych, bez których niemożliwe jest dla niej osiągnięcie pełnego życia i sukcesu.

Okazuje się więc, że społeczeństwo zapewnia osobie warunki egzystencji i rozwoju, które są jej niezbędnie potrzebne. Osoba ludzka nie może osiągnąć swojej pełni sama, lecz tylko przyjmując pewne istotne dla siebie dobra od społeczeństwa.

Nie mam na myśli jedynie dóbr materialnych – chleba, odzieży i mieszkania, w związku z którymi człowiek zależny jest od pomocy swoich współbraci; ale mam na myśli również i przede wszystkim – potrzebę pomocy współbraci w działaniu zgodnie z rozumem i cnotą, co odpowiada specyficznemu charakterowi istoty ludzkiej. Aby osiągnąć pewien stopień wzniosłości w poznaniu i doskonałości życia moralnego, człowiek potrzebuje wychowania i pomocy ze strony swych współbraci. W tym właśnie sensie należy ściśle rozumieć słowa Arystotelesa, że człowiek jest z natury stworzeniem społecznym. Jest stworzeniem społecznym, ponieważ jest stworzeniem rozumnym, ponieważ jego rozum nie może się rozwijać bez pomocy wychowania, nauczania

i współdziałania innych ludzi i ponieważ społeczeństwo jest potrzebne, aby doskonalić ludzką godność.

Nie wolno nam jednak mówić, że celem społeczeństwa jest jednostkowe dobro (czyli po prostu gromadzenie jednostkowych dóbr) każdej z tworzących to społeczeństwo osób. Takie ujęcie rozłożyłoby społeczeństwo jako takie na korzyść jego części i prowadziłoby do „anarchii atomów”. Oznaczałoby albo jawnie anarchiczne pojęcie, albo też zamaskowane stare anarchiczne pojęcie indywidualistycznego liberalizmu, według którego cały obowiązek społeczeństwa sprowadza się do pilnowania, aby wolność każdego była respektowana, choć pozwala to silnym korzystać z tej wolności dla uciskania słabszych.

Celem społeczeństwa jest d o b r o w s p ó l n e, dobro państwa. Lecz jeśli nie rozumie się tego, że dobro państwa jest wspólnym dobrem o s ó b l u d z k i c h – gdyż osoby ludzkie tworzą państwo jako całość – ujęcie to może prowadzić z kolei do innych błędów, w rodzaju kolektywizmu czy totalitaryzmu. Wspólne dobro społeczeństwa nie jest ani zwykłym gromadzeniem prywatnych dóbr, ani dobrem należącym do całości, która (jak to ma miejsce w przypadku gatunku w odniesieniu do jego poszczególnych członków) wchłania w siebie części, jak gdyby były jedynie środkami mającymi służyć tylko tej całości. Wspólnym dobrem jest dobre ludzkie życie mas, masy o s ó b; jest to ich wspólnota w dobrym życiu; dlatego dobro jest wspólne c a ł o ś c i i c z ę ś c i o m, na które spływa i które wszystkie muszą z niego korzystać. Pod groźbą wynaturzenia dobro takie zakłada i żąda uznania podstawowych praw osoby (i praw rodziny, w którą osoby są włączone w bardziej podstawowy sposób życia wspólnotowego niż w społeczność polityczną). Jako podstawowej wartości dobro wymaga możliwie najszerszego korzystania (korzystania dającego się pogodzić z dobrem całości) przez osoby z ich życia jako osoby i ze swobody rozwoju, jak też z udzielania wynikającej stąd dobroci.

Celem państwa jest wspólne dobro, którym jest nie tylko gromadzenie przywilejów i korzyści, lecz również prawość życia, cel dobry sam w sobie, nazywany przez dawnych filozofów *bonum honestum*, dobrem o istotnej wartości. Z jednej bowiem strony rzeczą dobrą samą w sobie jest zapewnienie bytu masom. A z drugiej strony w ten sposób może być zapewniony sprawiedliwy i moralnie dobry byt wspólnoty. Tylko pod warunkiem, że wspólne dobro jest zgodne ze sprawiedliwością i z dobrem moralnym, jest ono tym, czym jest: dobrem narodu, dobrem państwa, a nie „dobrem” związku gangsterów czy morderców. Dlatego perfidia, lekceważenie umów i słów wypo-

wiadanych pod przysięgą, mord polityczny czy niesprawiedliwa wojna – wszystko to może być użyciem dla rządu i zapewnianiem choćby czasowe koryści narodom, które uciekają się do tych środków; lecz zarazem upadła i niszczy, jeśli w tym leży wspólne dobro tych narodów.

Wspólne dobro jest rzeczą etycznie dobrą. A owo wspólne dobro zawiera w sobie jako istotny element możliwie najpełniejszy rozwój osób ludzkich, tych osób, które tworzą masy, zjednoczonych, by być społecznością, nie tylko odpowiednio do stosunków sił, lecz również zgodnie ze sprawiedliwością. Warunki historyczne, a także obecny niski stan rozwoju ludzkości, sprawiają, że osiągnięcie w pełni tego celu w życiu społecznym jest trudne. Lecz celem, do którego życie to dąży, jak wykazałem w innym rozdziale, jest zapewnienie masom wspólnego dobra w taki sposób, aby konkretna osoba zyskała rzeczywistą niezależność, jeśli chodzi o naturę; zabezpieczeniem dla niej są gwarancje ekonomiczne pracy i własności, prawa polityczne, cnoty obywatelskie i kultura umysłu.

Położyłem nacisk na skłonność osoby do współzycia w grupie i na wybitnie ludzki charakter wspólnego dobra, które jest dobrem zgodnie ze sprawiedliwością, które musi spływać z powrotem na osoby i którego główną wartością jest korzystanie osób ze swobodnego rozwoju.

Ale nie wspomniałem jeszcze o tym, co można by uznać za typowy paradoks życia społecznego. Tutaj znów znajdziemy rozróżnienie między jednostką a osobą. Paradoks ten bowiem związany jest z faktem, że każdy z nas jest całkowicie jednostką i całkowicie osobą.

Osoba jako taka jest całością – całością otwartą i wielkoduszną. Prawdę mówiąc gdyby społeczność ludzka była społecznością czystych osób, dobro społeczności i dobro każdej osoby byłoby jednym i tym samym dobrem. Ale człowiek jest bardzo daleki od tego, by być czystą osobą. Człowiek–osoba jest nieszczęśliwą materialną jednostką, stworzeniem urodzonym w stanie nieskończonego głębszego zepsucia niż wszystkie inne stworzenia. Chociaż osoba jako taka jest niepodległą całością i tym, co w całej przyrodzie najszlachetniejsze, jednak osoba ludzka znajduje się na najniższym szczeblu osobowości. Jest ogołocona i nędzna – biedna osoba, zawsze w potrzebie. Z powodu tej głębokiej nędzy – pochodzącej od materii, z której ulepiony jest człowiek, i z materialnej jednostkowości – i z powodu ograniczeń w doskonałości, które również, choć w inny sposób, pochodzą od materialnej jednostkowości, dzieje się tak, że gdy osoba wchodzi w społeczność podobnych sobie osób, staje się częścią całości, całości, która jest większa i lepsza niż jej części, gdyż te są częściami. Zgodnie nie ze swym całym ja,

lecz z wszystkimi tymi dopełnieniami, które osoba ludzka otrzymuje od społeczności i bez których pozostawałaby, można powiedzieć, w stanie życia utajonego, jest ona częścią większej całości, całości przerastającej osobę dlatego, że jest ona c z ę ś c i ą i dlatego, że wspólne dobro jest inne niż dobro każdego z osobna (i niż suma dobra wszystkich). A jednak ze względu na osobowość jako taką i na doskonałość, z którą osobowość się wiąże jako niezależna i otwarta całość, człowiek musi wejść w społeczność; konieczne jest więc, jak mówiłem, aby dobro całości społecznej spłynęło w pewnym sensie z powrotem na osobę każdego z jej członków. W społeczność wchodzi o s o b a l u d z k a. A skoro jest jednostkowością materialną, wchodzi w społeczność jako część, której dobro ustępuje wobec dobra całości. Niemniej jednak aby samo to dobro całości było tym, czym jest, to znaczy dobrem nadrzędnym wobec dobra prywatnego – musi być korzystne dla poszczególnych osób i być między nie rozdzielone ze względu na ich prawa i godność. Społeczeństwo bowiem, będąc przeciw całością osób, jest c a ł o ś c i ą c a ł o ś c i.

Z drugiej strony, z uwagi na swoje powołanie do absolutu i ponieważ przeznaczeniem osoby jest los ponadczasowy – innymi słowy: zgodnie z najwyższymi wymaganiami osobowości jako takiej – osoba ludzka jako duchowa całość mająca związek z Całością transcendentną p r z e r a s t a wszystkie społeczności doczesne i góruje nad nimi. I z tego punktu widzenia – innymi słowy, jeśli chodzi o rzeczy, które „nie należą do Cezara” – sama społeczność i jej wspólne dobro podporządkowane są pełnemu osiągnięciu osoby i jej ponadczasowych aspiracji jako celowi i n n e g o, przewyższającego je porządku.

Jedna dusza ludzka ma większą wartość, niż cały wszechświat ciał i dóbr materialnych. Duszy ludzkiej nie przewyższa nic – z wyjątkiem Boga. Ze względu na nieśmiertelność duszy i jej ponadczasowe dobra, społeczność istnieje dla każdej osoby i jest jej podporządkowana.

Tak więc leży to w naturze rzeczy, że dla dobra wspólnoty człowiek poświęca dobra doczesne, a jeśli trzeba, nawet życie, i że życie społeczne nakłada na życie osoby wziętej jako część całości wiele ograniczeń i wymaga wielu ofiar. Nawet jeśli tych ofiar i ograniczeń żąda i akceptuje sprawiedliwość i życzliwość, przyczyniają się one do podniesienia poziomu duchowego osoby. Kiedy człowiek oddaje swoje życie dla dobra wspólnoty, osiąga przez akt tak wielkiej cnoty moralną doskonałość, przez którą osoba dowodzi swojej najwyższej niezależności w odniesieniu do świata. Tracąc siebie w doczesności dla dobra państwa, osoba poświęca siebie w sposób najprawdziwszy i najpełniejszy, a jednak nie traci stawki; państwo służy jej nawet wówczas,

dusza człowieka bowiem nie jest śmiertelna, a poza życiem doczesnym istnieje życie wieczne.

Krótko mówiąc, podczas gdy osoba jako taka jest *całością*, jednostka jako taka jest *częścią*; podczas gdy osoba jako osoba czyli jako całość wymaga, aby wspólne dobro społeczności doczesnej spływało na powrót na nią, i gdy przez to przyporządkowanie do całości transcendentnej przerasta nawet społeczność doczesną, ta sama osoba jako jednostka, czyli jako część ustępuje całości społecznej i musi służyć wspólnej sprawie jako członek całości.

Dostrzegamy tu więc stan napięcia i konfliktu, który wiąże się w sposób nieunikniony ze społecznością ludzką. Życie społeczne jest z natury podporządkowane – w takiej mierze, jak to próbowałem określić – dobru i wolności osoby. A jednak w tymże życiu społecznym istnieje naturalna tendencja do zniewolenia osoby i do jej umniejszenia, gdyż osoba uważana jest przez społeczeństwo za zwykłą część i zwykłą materialną jednostkę. „Za każdym razem, gdy byłem wśród ludzi, wracałem umniejszony” powiedział Seneka.

Osoba – jako osoba – pragnie służyć wspólnemu dobru z własnej woli, dążąc jednocześnie do swojej własnej pełni poprzez przerastanie samej siebie i przerastanie wspólnoty w swoim własnym ruchu ku transcendentnej Całości. A wobec tego, że osoba jest jednostką materialną, zobowiązana jest służyć wspólnocie i wspólnemu dobru z konieczności, a nawet pod przymusem, gdyż górują one nad nią jako całość nad częścią.

Ten paradoks, to napięcie i konflikt, są czymś naturalnym i nieuniknionym. Ich rozładowanie nie jest statyczne; jest dynamiczne, *in motu*. W ten sposób zostaje spowodowany dwoisty ruch. Pierwszy z nich jest ruchem postępu doczesnych społeczności, który działa przede wszystkim poprzez siły ducha i wolności, a któremu nieustannie stają na przeszkodzie siły bezładu i zwyrodnienia: ruch ten chce doprowadzić do tego, by prawo osobowości przeważało w życiu społecznym nad prawem jednostkowości. Innymi słowy: dąży do urzeczywistnienia pragnień człowieka, który chce być w życiu społecznym traktowany jako całość, a nie jako część. Takie sformułowanie podsuwa nam bardzo abstrakcyjną, lecz prawidłową definicję najwyższego ideału, ku któremu dążą współczesne demokracje, a który został zdradzony przez błędną filozofię życia. Ideał ten zostanie w pełni osiągnięty dopiero w końcu dziejów ludzkości; wymaga on klimatu heroicznej koncepcji życia opartej na absolicie i na wartościach duchowych. Może być stopniowo realizowany jedynie drogą rozwijania świętej, że tak się wyrażę, wrażliwości na sprawiedliwość i honor i przez rozwijanie prawa i obywatelskiej życzliwości. Sprawiedliwość i prawo bowiem, kierując człowiekiem jako czynnik

moralny i odwołując się do rozumu i wolnej woli, dotyczą osobowości jako takiej i przekształcają to, co musiałoby inaczej być podporządkowaniem części całości, w relację między dwiema całościami – jednostkową i społeczną. A miłość, przyjmując dobrowolnie to, co byłoby poddaństwem, przekształca je w wolność i dobrowolny dar.

Drugi ruch można by nazwać ruchem pionowym, ruchem życia samych osób w obrębie życia społecznego. Jest on wynikiem różnicy poziomów między płaszczyzną, na której leży ośrodek życia osoby jako osoby, a znakiem wskazującym najniższy stan wody, przy którym osoba umieszcza siebie jako część wspólnoty społecznej. Ze względu na tę różnicę poziomów osoba zawsze potrzebuje społeczności, a jednak dąży do tego, aby ją przewyższyć.

Wróćmy jednak do złożonych stosunków struktury, którą starałem się scharakteryzować. Wydaje się, że można tu zastosować następujące sformułowania.

Osoba ludzka jest częścią wspólnoty politycznej i jest w stosunku do niej podrzędna, w zależności od rzeczy, które zaspokajają w niej potrzeby materialnej jednostkowości: to znaczy w zależności od rzeczy, które – jeśli chodzi o samą ich istotę – w osobie i przez nią są zależne od wspólnoty politycznej i które są powołane do tego, by służyć jako środki doczesnego dobra tej wspólnoty. Tak na przykład matematyk poznał matematykę dzięki szkołom i instytucjom naukowym, których istnienie możliwe jest jedynie dzięki życiu społecznemu; ta stopniowa formacja, otrzymana od innych i świadcząca o potrzebach jednostki, zależna jest od wspólnoty. A wspólnota ma prawo żądać od matematyka, aby ucząc matematyki służył grupie społecznej.

A z drugiej strony osoba ludzka jako nadrzędna całość góruje nad wspólnotą polityczną odpowiednio do rzeczy służących do przyporządkowania osobowości jako takiej do absolutu: to znaczy odpowiednio do rzeczy, które – jeśli chodzi o samą ich istotę – w osobowości i przez nią są zależne od czegoś wyższego niż wspólnota polityczna i ściśle dotyczą ponadczasowego dopełnienia osoby. Tak na przykład prawdy matematyczne nie są zależne od wspólnoty społecznej i dotyczą porządku dóbr absolutnych osoby jako takiej. A wspólnota nigdy nie będzie miała prawa żądać od matematyka, aby uznał za prawdziwy jeden system matematyczny, przedkładając go nad inny i aby uczył takiej matematyki, która by została uznana za bardziej odpowiadającą prawu grupy społecznej: na przykład, mówiąc absurdalnie, by uczył matematyki aryjskiej lub matematyki marksistowskiej.

Człowiek jest osobą, jest stworzony dla Boga i dla życia wiecznego; jest najpierw osobą, a dopiero później częścią ludzkiej wspólnoty; i jest najpierw częścią społeczności rodzinnej, a dopiero później częścią społeczności poli-

tycznej. Istnieją więc podstawowe, odwieczne prawa, które społeczność polityczna powinna respektować i którym nie zaprzecza, gdy żąda dla siebie pomocy swoich członków, są bowiem jej częściami.

Podsumujmy: z jednej strony osoba sama wchodzi w społeczność; z drugiej strony osoba znajduje się w społeczności ze względu na swoją materialną jednostkowość, znajduje się w niej jako jej część, której dobro jest podrzędne wobec dobra całości. Skoro tak jest, rozumiemy, że społeczność nie może żyć bez nieustannego daru i nieustannej, swoistej nadwyżki pochodzących od osób niezastąpionych i niewyraźalnych; i że jednocześnie to, co w społecznym zastosowaniu zostaje zatrzymane z osób, jest przekształcane w coś, co można wyrazić i zastąpić, w coś zawsze zindywidualizowanego, a jednak zdepersonalizowanego.

Moglibyśmy również powiedzieć, że społeczeństwo – jego życie, jego spokój – nie mogą istnieć bez tej przyczyny działającej, jaką jest miłość, z istoty swej osobowa; a jednak formalną strukturę społeczeństwa tworzy sprawiedliwość, z istoty swej wymierzana odpowiednio do rzeczy i zasług, bez względu na osoby.

Paweł Siwek, *La conscience du libre arbitre* [Świadomość wolnego wyboru]. Przełożył Roman Darowski, Rome 1976, Herder, s. 115-117.

PODSUMOWANIE

Kończąc niniejszą rozprawę, przyjrzyjmy się ogólnie przebytej drodze i starajmy się ująć w formie organicznej *syntezy* treści napotkane podczas naszych (z konieczności analitycznych) poszukiwań.

Zajmowaliśmy się wolną wolą. J. Stuart Mill nazywał ją *vexata quaestio* (dręczącą kwestią), a Du Bois-Raymond zaliczał do *siedmiu zagadek*, których rozwiązania nie znamy ani nie poznamy nigdy: *Ignoramus et ignorabimus*. Obydwaj autorzy bardzo przesadzają. Problem wolnej woli nie jest nierozwiązywalny; przeciwnie, wiele dowodów podsuwa nam jego rozwiązanie⁶. Właśnie jeden z nich jest tutaj przedmiotem badania, w którym chcielibyśmy odpowiedzieć na pytanie: *jaką* rzeczywiście *wartość* ma *świadectwo* dostarczane wolnej woli przez świadomość?

Waga, jaką ów problem zyskał w naszych czasach, tłumaczy się przede wszystkim nieufnością nowszych szkół filozoficznych do *metafizyki* – wspólnej podstawy wszystkich innych argumentów na rzecz wolnego wyboru. Nie należy jednak sądzić, że omawiana argumentacja jest wynalazkiem *niedawnym*. Wcale nie! Przeciwnie, jest tak stara jak sama ludzkość, bo właśnie na wolnym wyborze, stwierdzanym przez świadomość, opierały się zawsze społeczne i moralne prawa, rozróżnienie zasługi i winy, kary i nagrody, i tak dalej. Warto przy tym zauważyć, że tej praktyki również w naszych czasach przestrzegają wszyscy, nawet najbardziej zagorzali determiniści.

Niektórzy twierdzą wprawdzie, że w swej świadomości nie odnajdują odczucia wolności wyboru, na przykład Adikes i Ed. von Hartmann. Jednakże przyznają oni, że nieobecność tego odczucia datuje się „z okresu jego studiów” (Adikes) lub „od chwili, gdy ukazała się im prawda” (E. von Hartmann). Zatem nie byli go zawsze pozbawieni i chodzi raczej o zanik niż o brak. Ów zanik to skutek różnych czynników w ich „oświeconym” życiu, a szcze-

⁶ Samuel Clarke w polemice z Leibnizem kładzie na tę myśl duży nacisk, a Leibniz okazuje się wyraźnie zakłopotany. Por. Leibniz and Samuel Clarke, *Papers, 1715-1716, relating to the Principles of Natural Philosophy and Religion, Quatrième Réplique* [Czwarta odpowiedź] Clarke’a, *Cinquième écrit de Leibniz* [Piąte pismo Leibniza; zob.: G. W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, Warszawa 1969].

gólnie *indoktrynacji*. Odczucie wolności jest więc pierwsze. Ono samo przychodzi do nas z urodzenia i stanowi niezbywalne wyposażenie naszej natury.

Czy przy pomocy tego odczucia można *udowodnić* rzeczywiste istnienie wolnego wyboru? Problem wydawał się zbędny w przypadku myślenia pierwotnego i taki jeszcze wydaje się niektórym nowożytnym filozofom, których rzecznikiem stał się V. Cousin: „Po co udowadniać to, co wystarczy stwierdzić?” – pyta on w *Cours d'Histoire de Philosophie* [Wykłady z historii filozofii] (s. 10).

Taką postawę uważamy za zbyt uproszczoną. Oczywiście, wystarcza ona doskonale w *codziennym życiu*, ale nie może zaspokoić naukowej ciekawości, która, jak zauważył już Arystoteles, w dostarczanych nam przez doświadczenie faktach ciągle poszukuje odpowiedzi na pytanie «dlaczego?». Dlaczego powinniśmy uznawać odczucie wolności za niezbity dowód wolnego wyboru? Na tym właśnie polega problem.

Wielu filozofów usiłowało go rozwiązać, ale ich wnioski nie są zbyt zachęcające. W ich próbach stwierdziliśmy wiele *metodycznych* błędów. To właśnie doprowadziło nas do przedstawienia naszej argumentacji w postaci, jak sądzimy, łatwiejszej do zaakceptowania. Wyjaśnijmy to krótko.

Aby rozwiązać wymieniony problem, bardzo ważne jest wyrobienie sobie właściwego pojęcia czynników psychicznych współdziałających przy dokonywaniu wyboru, tj.: świadomości, jaźni, rozumu, woli, bodźca. W istocie, jeżeli ktokolwiek, pod pretekstem nauk przyrodniczych (*Naturwissenschaft*), sprowadzi *jaźń* do zjawisk, które nieprzerwanie po sobie następują, to nie zdoła zrozumieć, jak jaźń może uznawać swoją odpowiedzialność za minione działania albo jak może zobowiązywać się do przyszłych działań. Trudno mu będzie wytłumaczyć wybór, który jakkolwiek wydaje się nam stosunkowo bardzo prosty, zawiera jednak znaczną liczbę doskonale skoordynowanych czynników psychicznych.

Wspomniane trudności znikną same, gdy w zjawiskach psychicznych dostrzeżemy czynności (akty) *duszy substancjalnej*, skutki jej własnych władz, jej zdolności.

Tak samo, jeżeli ktoś wyobraża sobie *bodźce* jako ciężarki układane na szalach wagi, doprowadzi go to nieuchronnie do determinizmu. Wówczas bowiem już nie wola zadecyduje, w którą stronę zwróci się ostatecznie jednostka, ale zadecydują bodźce, a człowiek pójdzie niewątpliwie za najsilniejszym bodźcem i w tym układzie wybierze największe dobro.

Tego błędu unikniemy, jedynie przywracając woli jej prawdziwy charakter. Nie jest ona bynajmniej bierna jak waga, jest ona w najwyższym stopniu

czynna, a nawet stanowi zasadę działania jako naturalna «dążność» (pragnienie) niematerialnej duszy.

Niektórzy filozofowie zastanawiają się, jak wola wyznacza sobie dane *chcenie*. Czy nie dzieje się to za pośrednictwem innego *chcenia*? A czy to *chcenie* nie wymaga z kolei wcześniejszego *chcenia*? I tak bez końca. W ten sposób znajdziemy się na drodze wytyczonej przez Spinozę⁷.

Odpowiadając na ten zarzut, zauważmy najpierw, że gdyby założenie oponenta było prawdziwe, uniemożliwiałoby ono wszelkie działanie. Czynność A musiałaby być wyznaczana przez czynność B, ta z kolei przez czynność C i tak dalej.

Właściwe rozwiązanie trudności zawiera się w tym, co powiedzieliśmy powyżej o *podstawowym* bodźcu woli ludzkiej, którą do wybrania tego czy tamtego skłania jej dążność ku *Dobru samemu w sobie*. Ta dążność jest *konieczna*. Ponieważ jednak dobra szczegółowe są dalekie od posiadania pełni Dobra⁸, pęd woli ku nim bywa oczywiście zróżnicowany, a zatem istnieje miejsce dla wolności.

Ale zapewne ktoś powie, że przecież z dwóch dóbr szczegółowych nie mogę nigdy wybrać właśnie tego, które rozum ocenia jako *mniej*se.

Zrozumiemy się dobrze! Jest aż nazbyt oczywiste, że nie mogę wybrać takiego wyjścia, które uważam za gorsze. Ale dobro, które w końcu przeważę w moim wyborze, zawdzięcza swą przewagę właśnie mojemu *wolitywnemu* działaniu, które je wspierało w chwili namysłu i kierowało grą wyobrażeń na temat poszczególnych dóbr. Tak więc dobra szczegółowego nie wybiera się dlatego, że intelekt ocenia je jako bardziej godne wyboru, ale jest ono godniejsze wyboru, ponieważ jednostka go preferuje. To właśnie wola *kładzie kres* namysłowi i *decyduje się* na określone dobro.

Wola nie wykonuje przy tym skoku w próżnię. Towarzyszy jej bowiem zawsze światło umysłu. Powiedzmy jaśniej: to *dusza*, mając (dzięki intelektowi) pełną znajomość sprawy, zatrzymuje ostatecznie wolę przy danym dobru. Taka czynność jest możliwa, bo dusza, mając duchowy charakter, potrafi *osądzać swój osąd*, czyli – inaczej mówiąc – poddawać *refleksji* swoje własne czyny.

⁷ *Etyka*, II, tw. 48. Por. tw. 13, lemat 3; *Etyka*, I, tw. 32. Por. tw. 29 [B. Spinoza, *Traktaty*, Kęty 2000].

⁸ Są one zawsze pod jakimś względem „złe”. Wyjaśniliśmy już [wcześniej] sens tego twierdzenia.

WPROWADZENIE

Jak brzmi podstawowe pytanie filozofii człowieka? Brzmi: kim jest człowiek? Pierwszą odpowiedzią na pytanie jest: człowiek jest istotą dramatyczną. Człowiek bierze udział w jakimś dramacie. Brać udział w dramacie, znaczy zarazem tworzyć dramat i być przez dramat tworzonym – tworzonym lub niszczone. Stąd proponowana tutaj filozofia człowieka stara się dać odpowiedź na pytanie: jak jest i jak musi być zbudowany człowiek, by mógł brać udział w dramacie?

Każdy z nas, zanim spotka się z filozofią człowieka, niesie w swej świadomości jakieś rozumienie człowieka. Rozumienie to jest wynikiem jego osobistych doświadczeń oraz historii, którą sobie przyswoił. Istotną częścią tej historii jest dziedzictwo chrześcijańskie. Religia w ogóle a zwłaszcza chrześcijaństwo kryje w sobie ogromne bogactwo wiedzy o człowieku, od którego nie tylko nie można się oderwać, ale również odrywać się nie trzeba. Zadaniem filozofii jest krytyczne przemyślenie całego dziedzictwa wiedzy o człowieku. Odziedziczone po dalszej lub bliższej przeszłości przedrozumienie człowieka musi być punktem wyjścia dla jego rozumienia.

Droga od przedrozumienia do rozumienia ma charakter spiralny: przedrozumienie rzuca światło na to, co tu i teraz dane do zrozumienia, i to, co tu i teraz dane do zrozumienia, rzuca światło na treść przedrozumienia. Droga rozumienia ma zarówno charakter negacji jak afirmacji. Szukając istoty interesującego nas przedmiotu, zbliżamy się do niej, gdy odkrywamy, czym ona nie jest. Mając na uwadze spiralny charakter rozumienia, możemy mówić o dwojakiej filozofii człowieka (antropologii): antropologii pozytywnej i antropologii negatywnej. Antropologia negatywna ujawnia to, czym człowiek nie jest; ukazuje człowieka jako niezgłębioną do końca tajemnicę. Antropologia pozytywna stara się ukazać to, co dla bytu ludzkiego istotne, co go różni od otoczenia. Nie można odrywać antropologii pozytywnej od antropologii negatywnej. Całe dzieje filozofii człowieka są bowiem wielkim sporem między tymi, którzy chcieli powiedzieć o człowieku wszystko, a tymi, którzy nie umieli o nim nic powiedzieć.

Rozumienie człowieka ma szczególny charakter. Nie utożsamia się ono z rozumieniem przedmiotów materialnych. Człowiek jest bowiem taką isto-

tą, która jakoś sama siebie rozumie. M. Heidegger powie, że rozumienie jest jej „sposobem bycia”: człowiek bytuje wedle tego, jak siebie rozumie lub nie rozumie. Trzeba rozróżnić dwa sposoby poznania względnie rozumienia człowieka: rozumienie obiektywizujące i rozumienie hermeneutyczne (rozumienie rozumienia). Rozumienie obiektywizujące nie bierze pod uwagę samoświadomości i samowiedzy człowieka, lecz stara się go opisać jakby od zewnątrz przy pomocy pojęć pochodzących ze słownika nauk pozytywnych; celem jest tu poznanie bytu ludzkiego jako bytu istniejącego w ogólnej przestrzeni istnienia obok innych bytów mniej lub bardziej podobnych. Celem rozumienia hermeneutycznego jest wydobycie na jaw podstawowych treści i struktur, które stanowią o samowiedzy i samoświadomości człowieka oraz określają jego specyficznie ludzkie sposoby bycia. Takie rozumienie człowieka sprawia to, że człowiek jest bardziej człowiekiem. Dzięki niemu filozofia człowieka uzyskuje wymiar sokratejski: ten, kto rozumie człowieka, staje się – jak Sokrates – akuszerem, który pomaga, by w człowieku urodził się człowiek.

Sokratejski wymiar rozumienia człowieka oddaje dobrze etymologia francuskiego „connaissance”. „Naissance”, znaczy: narodzenie. „Con-naître” to tyle, co „razem urodzić”. Husserl nazywał to „genezą konstytutywną sensu”. W dalszym ciągu będziemy się starali zachować konsekwencję pojęciową i mówić o „poznaniu człowieka” tam, gdzie chodzi o poznanie obiektywizujące, a o rozumieniu tam, gdzie chodzi o rozumienie hermeneutyczne, czyli francuskie „con-naître”.

Dotychczasowe sposoby rozumienia człowieka dają się podzielić na trzy grupy. Pierwsza tendencja dąży do rozumienia człowieka poprzez to, co jest jakby „ponad” człowiekiem, druga wychodzi raczej od tego, co znajduje się „poniżej” człowieka, trzecia stara się przeniknąć w głąb człowieka jako takiego.

Przykładem rozumienia „od góry” jest myślenie św. Augustyna. Wychodzi ono z założenia, że człowiek jest obrazem Boga w Trójcy jedynej; skoro tak, poznanie człowieka powinno szukać w nim śladów Boga. Myślenie biegnie po spirali: wychodzi od idei Boga, zatrzymuje się na człowieku, zgłębia jego naturę, by znów wrócić do Boga. Ma ono stronę negatywną i pozytywną. Postępując drogą negacji, myślenie wskazuje na to, czym człowiek nie jest: nie jest zwierzęciem, nie jest rośliną, ale nie jest też istotą doskonałą. Postępując drogą afirmacji, św. Augustyn wskazuje na ślady boskości w człowieku: na jego myślenie, pragnienie dobra, zdolność do miłości. Antropologia negatywna przeplata się z pozytywną. Św. Augustyn, patrząc na człowie-

ka poprzez ideę Boga, umacnia w nim dążenie do Boga. Pisze: „Dla siebie nas Boże stworzyłeś i niespokojne jest serce nasze dopóki nie spocznie w Tobie”. Rozumieć człowieka to podzielać niepokój jego „niespokojnego serca”. Często nawet oznacza to widzieć go lepszym, niż on widzi siebie.

Przykładem rozumienia od „dołu” jest między innymi nowożytna „hermeneutyka podejrzeń” (K. Marks, F. Nietzsche, Z. Freud). Rozumienie wychodzi z założenia, że człowiek jest istotą dogłębnie zakłamaną: jak sprytny oszust, człowiek przedstawia się innym i sobie lepszym niż jest. Zadaniem rozumienia jest zdemaskowanie oszusta. Oszust powinien przyznać się do swej nieprawdy, powinien ją zrozumieć. W ten sposób wyzwoli się z niej. Człowiek nie powinien wstydzić się samego siebie. Kim jest człowiek? K. Marks wskazuje, że jest istotą złożoną z pożądań, wśród których najmocniejsze jest pożądanie bytu. F. Nietzsche stara się dowieść, że jest „wołą mocy”. Z. Freud przyznaje pierwsze miejsce instynktowi „libido”. Wspólnym rysem wymienionych „mistrzów podejrzeń” jest negacja antropologii teologicznej. Człowiek powstał z ziemi i wróci do ziemi, na ziemi znajduje się też jego szczęście. Człowiek jest istotą „sterryzowaną” [od łac. *terra* – ziemia]. Opisuąc ziemskie ciążenie człowieka, myślenie to umacnia je, usprawiedliwia i generuje. Jego owocem jest człowiek sterryzowany. Człowiekiem takim jest między innymi *homo sovieticus*. „Mistrz podejrzeń” wie, że człowiek jest gorszy, niż się mu wydaje.

Trzeci kierunek koncentruje się na opisie i wykładni idei człowieczeństwa oraz doświadczeń podpadających pod tę ideę bez sięgania do tego, co „wyżej” lub „niżej”. Idea człowieczeństwa człowieka jest otwarciem horyzontu dla myśli i doświadczenia. Kim jest człowiek jako człowiek? Na czym polega dążenie człowieka do tego, by był „bardziej człowiekiem”? Człowiek „widzi” siebie w kolejach swego losu, poprzez pryzmat zawiedzionych pragnień i spełnionych nadziei, „widzi” w otoczeniu innych ludzi i w perspektywie Boga. Innymi słowy: człowiek ogląda siebie jako uczestnika dramatu. Rozumie siebie poprzez swój dramat i pragnie, by inni go tak rozumieli.

W tym kierunku idzie propozycja F. Rosenzweiga i fenomenologów. Pisze F. Rosenzweig: „Wszelka filozofia pytała o «istotę». To dzięki temu pytaniu różni się ona od niefilozoficznego myślenia zdrowego ludzkiego rozsądku. Ten bowiem nie pyta, czym rzecz «właściwie jest». Wystarczy mu, że wie, iż krzesło jest krzesłem. Nie pyta, czy nie jest ono właściwie czymś całkowicie innym. A właśnie o to pyta filozofia, kiedy pyta o istotę. Świat nie może przecież być światem, Bóg Bogiem a człowiek człowiekiem, lecz każdy z nich musi «właściwie» być zupełnie innym. Gdyby nie były one czymś

innym, lecz rzeczywiście tylko tym, czym są, to przecież – nie daj Boże – filozofia w końcu byłaby zbędna”. I nieco dalej: „W rzeczywistości te trzy pierwsze i ostatnie przedmioty wszelkiego filozofowania są jak cebula, którą można dowolnie obierać – napotyka się nieustannie tylko jej łupiny, a nie coś «całkiem innego». Takie myślenie przez przemieniającą moc słówka «jest» nieuchronnie zbacza na manowce. Jak tylko doświadczenie może wnikać, odkrywa ono w człowieku tylko to, co boskie. I tylko w Bogu boskość, w świecie światowość, w człowieku człowieczeństwo. Finis philosophiae? Gdyby tak było, tym gorzej dla filozofii. Nie sądzę jednak, aby było tak źle. Przeciwnie, gdzie filozofia wraz ze swoim myśleniem dochodzi do swego kresu, może zacząć się filozofia doświadczająca” (*Nowe myślenie*, w: *Rozum i słowo*. Teksty filozoficzne PAT, Kraków 1988 s. 101).

Proponowany sposób postępowania badawczego nie wyklucza porównań z tym, co „u góry”, i z tym, co „poniżej”, pod jednym wszakże warunkiem: że to, co znajduje się „ponad” i „poniżej” człowieka, jest treścią jego świadomości, w wyniku czego sam człowiek dokonuje stosownych porównań. Człowiek, który niesie w sobie ideał człowieczeństwa, rozumie siebie w jego perspektywie i rozumienie to jest integralnym składnikiem jego sposobu bycia.

Proponowany sposób rozumienia człowieka odpowiada w pełni naszej przedfilozoficznej intuicji siebie, której wyrazem są między innymi następujące słowa B. Pascala: „Ostatecznie bowiem czymże jest człowiek w przyrodzie? Nicością wobec nieskończoności, wszystkim wobec nicości, pośredkiem między niczym a wszystkim. Jest nieskończenie oddalony od rozumienia ostateczności; cel rzeczy i ich początki są dlań na zawsze ukryte w nieprzeniknionej tajemnicy; równie niezdolny jest dojrzeć nicości, z której go wyrwano, jak nieskończoności, w której go pogrążono” (*Myśli*, Warszawa 1972 nr 86).

Podmiotowe ukształtowanie w samostanowieniu odniesienia do „ja” jako przedmiotu

Osoba jest – metafizycznie biorąc – przedmiotem i podmiotem zarazem. Jest przedmiotowym bytem, czyli kimś (byt istniejący jako „ktoś” w odróżnieniu od wszystkich istniejących jako „coś”), a równocześnie stanowi *suppositum*, czyli bytuje jako podmiot. Stwierdziliśmy już, rozważając w rozdziale poprzednim osobę i czyn na tle ogólnego dynamizmu człowieka, iż w osobie spotykamy się jakby z syntezą sprawczości i podmiotowości. Rozdział niniejszy służy przede wszystkim pogłębieniu analizy sprawczości, wchodzimy w nim bowiem w integralną dynamikę woli. Na drodze pogłębienia rozumienia sprawczości wyłania się jakby nowy wymiar tej syntezy, ujawnia się bowiem przedmiotowość, która właściwa jest sprawczości dlatego, że dynamiczny jej rdzeń stanowi samostanowienie utożsamialne z przeżyciem „ja chcę”. Samostanowienie stawia własne „ja”, czyli podmiot, w pozycji przedmiotu. Realizuje tedy równocześnie w podmiotowości przedmiotowość własnego „ja”.

Temu „uprzedmiotowieniu”, czyli obiektywizacji, pochodzącej z samostanowienia, odpowiada w integralnej dynamice woli, a także w samej specyficznej strukturze osoby, upodmiotowienie, czyli subiektywizacja, – która jak wiadomo z analizy rozdz. II – wyłania się w tejże strukturze osoby poprzez świadomość. Osoba jako specyficzna struktura świadomościowa żyje w sposób sobie tylko właściwy (życie rozumiemy tutaj możliwie szeroko, zbliżając się do formuły „vivere est viventibus esse”): żyje mianowicie – czyli bytuje – nie tylko w swoim własnym odbiciu czy odzwierciedleniu, ale żyje również w tym specyficznym samo-przeżyciu, jakie warunkuje świadomość w swej funkcji refleksywnej. Dzięki niej człowiek–osoba przeżywa siebie jako podmiot, jako podmiotowe „ja”. Przeżycie własnej podmiotowości nakłada się niejako na metafizyczną podmiotowość ludzkiego *suppositum*. W tym sensie świadomość warunkuje „upodmiotowienie”.

Jeżeli wola jako samostanowienie sprowadza uprzedmiotowienie, to dokonuje się ono w ramach i niejako w łożysku równoczesnego, aktualnego upodmiotowienia przez świadomość. Człowiek przecież przeżywa każde swoje „chcę”, każde samostanowienie, przez co staje się ono faktem na wskroś pod-

miotowym. Płynie stąd jakby stałe odkrywanie podmiotu w jego dogłębnej przedmiotowości, odkrywanie – rzecz można – przedmiotowego budowania własnego podmiotu. Gdy świadomość to wszystko wprowadza w orbitę przeżycia, wówczas wewnętrzna przedmiotowość czynu, uprzedmiotawianie właściwe samostanowieniu, zarysowuje się wyraźnie w profilu pełnej podmiotowości osoby, która przeżywa siebie jako „ja” działające. Wówczas też osoba, owo „ja” działające przeżywa to, że stanowi o sobie, to, że w wyniku samostanowienia kimś, a równocześnie jakimś (dobrym lub złym) się staje, a na dnie tego przeżywa sam fakt, iż jest kimś. [s. 158-159].

Rozumienie transcendencji osoby

Wypada tu nieco wytłumaczyć ów termin filozoficzny, zwłaszcza zaś jego zastosowanie w niniejszym studium. Wyraz „transcendencja” wskazuje etymologicznie na przekraczanie jakiegoś progu czy jakiejś granicy (*trans-scendere*). Może tu chodzić o przekraczanie granicy podmiotu ku przedmiotowi, co zachodzi na różny sposób w tzw. aktach intencjonalnych. W inny sposób dokonuje się to przekroczenie granicy podmiotu w aktach poznawczych, w inny sposób w chceniach, które mają charakter dążeń. Znajdziemy jeszcze sposobność po temu, ażeby tę specyficzność odnośnych aktów intencjonalnych lepiej uwydatnić. Przekraczanie granicy podmiotu ku przedmiotowi, czyli intencjonalność, można określić jako *t r a n s c e n d e n c j ę p o z i o m ą*. Nie o nią jednakże chodzi nam przede wszystkim (choć i o nią także, jak jeszcze zobaczymy), gdy mowa o transcendencji osoby w czynie. Jest to transcendencja, którą zawdzięczamy samostanowieniu, transcendencja przez sam fakt wolności, bycia wolnym w działaniu, a nie tylko przez intencjonalne skierowanie chęci w stronę właściwego im przedmiotu, wartości-celu⁹. Można by tę transcendencję w odróżnieniu od tamtej, którą określiliśmy jako poziomą, określić jako *p i o n o w ą*.

Tak pojęta transcendencja jako właściwość dynamizmu osoby tłumaczy się właśnie poprzez porównanie do dynamitu natury. Samostanowienie wno-

⁹ Nie jest to transcendencja „ku czemuś”, transcendencja skierowana, której fakt stwierdzamy wraz z przedmiotem (wartością czy celem). Jest to natomiast transcendencja, w ramach której podmiot potwierdza siebie, przekraczając (poniekąd przerastając) siebie. Kant zdaje się być bardziej wyrazicielem takiej transcendencji niż Scheler.

si tutaj przede wszystkim nadrzędność własnego „ja”. Nadrzędność ta płynąca z samostanowienia tworzy jakby pion. Brakuje takiej nadrzędności jednostce będącej tylko podmiotem uczynnień koordynowanych przez instynkt. O każdym z takich podmiotów można – przez analogię do formuły *persona in actu* – powiedzieć *individuum in actu*. Ta właśnie formuła jest tutaj właściwą i podstawową formułą, podczas gdy dla czynu taką właściwą i podstawową formułą jest *actus personae*, co tylko przez analogię można przenieść na jednostkę nie-osobową jako *actus individui*. Właściwie jednak brak u tej ostatniej podstaw do takiej formuły. Działanie *sensu stricto* – czyli czyn – nie może mieć miejsca tam, gdzie brak zdolności uzależniania własnych zdynamizowań od swego „ja” [s. 164-165].

Transcendencja osoby w czynie znakiem duchowości człowieka

Przed wszystkim więc na doświadczeniu transcendencji osoby w czynie, które tutaj staraliśmy się opisać i zanalizować, opiera się przekonanie o duchowości człowieka. Pojęcie ducha – duchowości bywa czasem nieco jednostronne, utożsamiane z zaprzeczeniem materialności. Duchowe jest to, co niematerialne – to, co wewnętrznie niesprowadzalne do materii. Jednakże wyjaśnienie duchowości przez negację materialności zakłada jakieś pozytywne widzenie samej duchowości. Widzenie takie znajdujemy właśnie w transcendencji osoby. Wszystko to, co składa się na transcendencję osoby w czynie, co o niej stanowi, jest ujawnieniem duchowości. Ponieważ wszystko to – jak widzieliśmy – wchodzi w zasięg doświadczenia fenomenologicznego, zatem przekonanie o duchowości człowieka w jej autentycznych przejawach nie jest tylko wynikiem jakiejś abstrakcji, ale – jeżeli tak można się wyrazić – ma swój kształt oglądowy. Duchowość jest otwarta dla oglądu, a także dla wglądu. Ów kształt – kształt transcendencji – jest konkretnym kształtem istnienia człowieka, owszem, jest kształtem jego życia. Człowiek jako osoba żyje i spełnia siebie w tym kształcie. Wszak wolność, powinność, odpowiedzialność, poprzez które niejako widać prawdziwość, czyli przyporządkowanie do prawdy nie tylko w myśleniu, ale także w działaniu – stanowią realną i konkretną ośnowę osobowego życia człowieka. Więcej jeszcze, cała fenomenologiczna struktura samo-posiadania oraz samo-panowania w nich właśnie znajduje swą podstawę, jak w analizach niniejszych staraliśmy się to wielokrotnie wykazać.

Realna immanencja pierwiastka duchowego w człowieku

Idąc za tak wymownym całokształtem doświadczenia człowieka, nie możemy więc poprzestać na samych przejawach duchowości, nie docierając do jej korzeni. Wszystkim przejawom duchowości człowieka, które przybierają tak wyraźny kształt – kształt transcendencji osoby w czynie – musi odpowiadać realna immanencja ducha, pierwiastka duchowego, w człowieku. Człowiek nie może przejawiać duchowości, jeżeli w jakiś sposób nie jest duchem. Za takim postawieniem sprawy przemawiają podstawowe zasady rozumienia całej rzeczywistości: zasada niesprzeczności i racji wystarczającej. Wskazując na te zasady, wskazujemy zarazem drogę, którą w interpretacji człowieka – interpretacji dualistycznej – postępuje od wieków filozofia bytu. Droga ta jest znana skądinąd, więc w pracy niniejszej nie zamierzamy jej powtarzać. Wystarczy, że na nią wskażemy. Nie ograniczamy się zresztą do samego wskazania, zdaje się bowiem, że w poprzednich analizach nagromadziliśmy dość argumentów przemawiających za duchowością człowieka w znaczeniu nie tylko fenomenologicznym (ani też bynajmniej nieepifenomenologicznym), ale w znaczeniu przynajmniej pośrednio ontologicznym. Wnikając w transcendencję osoby, poznajemy zarazem, w czym ujawnia się fakt duchowości bytu ludzkiego [s. 223-224].

Czesław Stanisław Bartnik, *Personalizm*, wyd. 2, Lublin 2000, Wydawnictwo „O.K.” Tomasz Wiater, s. 398-403.

KATEGORIA PERSONALNOŚCI JAKO NAJWYŻSZE UWARUNKOWANIE

Według filozofii greckiej i tomizmu najpierw poznawany jest świat zewnętrzny, otaczający człowieka lub jego ciało, według augustynizmu, kartezjanizmu i innych najpierw poznawana jest myśl aktywna, podmiot, dusza. Dla personalizmu integralnego pierwszeństwo poznania nie jest istotne, w gruncie rzeczy ostatecznie dokonuje się raczej dialektyczne poznanie bytu: wraz z otoczeniem („nie-ja”) człowiek poznaje siebie („ja”) lub poznając siebie poznaje jednocześnie – przynajmniej w pewnym zakresie – „nie-ja”. Istotne jest natomiast założenie personalności absolutnej. *Ex post* widać mianowicie, że byt nie mógłby być poznany ani koncipowany, ani rozważany bez człowieka jako osoby, a w konsekwencji nawet nie mógłby zaistnieć pozbawiony relacji do osoby i nie byłby bytem w pełnym znaczeniu.

Musimy też zdawać sobie sprawę z tego, że jako ludzie możemy widzieć, rozumieć, rozwijać naukę i działać tylko na sposób ludzki, w najwyższym stopniu – na sposób prozopoiczny. W tym sensie nie możemy „uciec” w żaden sposób od naszej personalności apriorycznej. Personalność ta wszakże nie jest naszą słabością i subiektywnością, lecz raczej nieskończoną mocą i właśnie obiektywnością. Nie jest to żaden subiektywizm ani idealizm, lecz realizm i zarazem podstawowy fakt poznawczy i metodologiczny. Osoba jest również podstawą dla poznania i metod. Ale wszelka struktura bytu jest właśnie ku-osobowa.

„Warunek personalistyczny” jest uniwersalny i transcendentálny na przekór myślicielom reistycznym. Warunek ten wydaje się uniwersalny. Nawet Bóg nie mógłby być we właściwy sposób poznawany ani „rozumiany”, gdyby nie był odbierany jako osobowy. Bóg nieosobowy to byłaby sprzeczność wewnętrzna. Oznacza to najgłębszy realizm. Co więcej, Bóg może istnieć – a istniejący powoduje realność – tylko jako osobowy. W konsekwencji byt pochodny może istnieć tylko jako prozopoiczny w sensie relacji personalnej. Personalność ta realizuje się w osobie ludzkiej. Osoba ludzka jest faktem personalnej relacji bytu i argumentem za personalnością rzeczywistości jako najwyższą kategorią.

Osoba na swój sposób warunkuje realność samego bytu. Bez osoby nie byłoby realności, byt byłby iluzyjny, anonimowy, „dziki”, bez sensu; no i, oczywiście, bez realności nie byłaby możliwa osoba. Osoba i właściwa realność – współwarunkują się w aspekcie istnienia, nie tylko na płaszczyźnie możliwości. Byt ma wewnętrzną relację do poznania (prawdy), miłowania (dobra), wolności wyrazu (wartości), sprawczości (dzieła), a to dokonuje się, przynajmniej finalnie, przez osobę, która jest warunkiem faktu i realnością realności. Musi ona posiadać relację do istnienia: ogólnego lub indywidualnego, albo do jednego przez drugie, a to spełnia się również w personalności, gdyż poza osobą istnienie nie ma swej fundamentalnej siły realizacji. Podobnie osoba, indywidualna lub uniwersalna, uzasadnia uniwersalność bytu i powszechność odniesienia między najmniejszymi elementami rzeczywistości do siebie. Dlatego osoba, będąc absolutnym odniesieniem rzeczywistości, staje się główną zasadą nie tylko uprzedmiotowienia, esencjalizacji i realności bytu, lecz także jego integracji i pewnego uniwersalizowania się. Nie mówię już o tym, że osoba jest naczelnym wzorem istot, esencji i idei. Wszystkie te role odgrywa osoba jednostkowa i zarazem względnie całościowy zespół osób, czyli społeczność, czy ludzkość w ogóle.

Utożsamianie bytu oraz – usprzecznianie bytu i niebytu, a przez to zasadą tożsamości i sprzeczności, odnoszą się nie tylko do rzeczywistości pochodnej, przygodnej, ale i – za św. Anzelmem – do Boga; przy tym nie tylko Istoty Boga, ale przede wszystkim do Boga jako Istniejącego. I tutaj przasadą jest personalność. Jak to rozumieć? Odważę się powiedzieć, że Bóg jest bytowością przez personalność. Bóg apersonalny byłby sprzecznością wewnętrzną, samounicestwieniem się i anty-rzeczywistością. W Bogu jest jedność Przedmiotu i Podmiotu, ale przedmiot (Natura, Istota) utożsamia się trojako z Jaźnią każdej Osoby. Przy tym przedmiotowość nie stała się podmiotowością, jak chcą niektórzy, ani podmiotowość nie przechodzi w czystą przedmiotowość. Dzieje się to dzięki występowaniu w Bogu Osób. W Bogu ma „prymat” Istnienie Osobowe, które nie niweluje jednak Istoty Osobowej. Zachodzi tam Samopersonacja na fundamencie współ-tożsamości Istnienia i Istoty.

Jednocześnie Bóg jako personalny jest Przasadą i Praźródłem personacji bytów (termin J. H. Newmana), czyli nadawania mu potencji pochodnych osobotwórczych oraz udziału w wyprowadzaniu z nicości różnych kreacji osobowych. Bóg utożsamia byt pochodny i uniesprzecznia go, negując nicość, nie tylko jako Bóg, ale także jako Personalny. Wszelki byt bowiem może zaistnieć niesprzecznie tylko jako relacja myśli, woli, wolności, czynu, twór-

czości, rozwoju, rezultatów. Inaczej mówiąc, tylko Bóg osobowy uniesprzecznia byt i określa go jako byt, bo właściwą realnością jest tylko „ktoś”, a nie „coś”. Apersonalność zaś nie rozróżnia, w gruncie rzeczy, Bytu i Nicości, a raczej je utożsamia, przynajmniej z naszego punktu widzenia. Byt pochodny staje się tożsamością i niesprzeczną, możliwością i realnością doświadczaną, dzięki wewnętrznej relacji do Boga Osobowego, do Osób Boga, a wtórnie i do osoby ludzkiej. Byt absolutny i przygodny warunkowany jest prozopociznością.

Personalność jest też podstawą do tworzenia właściwego poznania, pojęć, idei, logiki, metodologii, onto-teleologii. Dlatego nie są to twory wyłącznie formalne. Opierają się one na „bycie bytu”, jakim jest osoba. Bez osoby również panowałyby: irracjonalność, subiektywizm, iluzjonizm, mitologizm, idealizm, materializm oraz całkowita niemożność nadania bytowi wymiaru prawdy, dobra, wolności, sprawczości, właściwego kierunku ruchu. Bez personalności wszelkie ruchy byłyby izotropowe, czyli dowolnie odwracalne, a w gruncie rzeczy pozorne.

Tomizm słusznie podnosi, że byt musi być „pierwszy” przed poznaniem i w ogóle przed podmiotem. Ale to jest jeszcze za mało: dla uniknięcia wszelkiego rodzaju subiektywizmów trzeba przyjąć „bytowość” i realizm osoby. Osoba jest zawsze „najpierwsza”, i w porządku istotowym, i w porządku egzystencjalnym, choćby istniała dopiero w pleromie bytu. Inaczej mówiąc, byt jako byt (*ens commune, esse commune*) ma swoją realność jedynie w ścisłej relacji do osoby, która jest kategorią i racją najwyższą bytu. Poza tomizmem na ogół panują koncepcje bytu tylko pseudometafizyczne, bo raczej jedynie przestrzenne, ilościowe, geometryczne, gdzie byt miałby być jakimś morzem materii, konglomeratem elementów, idealnym tworzywem lub „grubą materią” przekształcaną dowolnie i bez sensu. Ale i w tomizmie, który nie przyjmuje żadnej właściwej realności, poza konkretnymi substancjami, można się dopatrywać tylko atomizmu, tyle że tutaj substancja jest większa niż atom u Leukipposa lub Demokryta, w każdym razie nie ma jednej, zwartej i spójnej rzeczywistości. Byłaby jedynie luźna suma substancji, których część – substancje ludzkie – miałyby mieć przypadkowo rozum, wolność i twórczość.

Byt jest sobą w odniesieniu do osoby, która jest jego racją, zasadą, kresem, celem, omegą i sensem. Jest w sobie relacją, która z istoty swej jest odniesiona do osoby – Niestworzonej i stworzonej. W tym sensie cały partycypuje w jakiejś rozumności, poznawczości, miłości, dążeniu, wolności, sprawczości i wszelkiej samorealizacji. Pochodzi od osoby i – dialektycznie – jest osobotwórczy (prozopopojetyczny). Jako pochodny od Boga posiada w so-

bie znamiona personalności o różnych głębiach: ślad (*vestigium*), podobieństwo (*similitudo*) i obraz (*imago*). Bóg nie może się nie odzwierciedlić w bycie, który przyczynuje w istocie i istnieniu. Jako tworzywo człowieka byt otrzymuje zwieńczenie w poznaniu (prawdzie), miłości (dobru), wolności (samowyrzecie) i samorealizacji (w jaźni), co w rezultacie prowadzi do pewnej absolutyzacji (osoba). W rezultacie bytowość przedmiotowa i podmiotowa spotykają się w osobie i przechodzą w jakąś „ekstazę absolutną”. Tak więc osoba – i społeczność osób – nie jest nieoczekiwanym czy przygodnym emanatem magmy materii, lecz jest czymś wyłaniającym się z samej istoty rzeczywistości, czyli z Istnienia jako Istniejącego.

Osoba nie jest czymś oderwanym od bytu, czymś pozamaterialnym, jak u Platona lub / i Arystotelesa, gdzie indywiduum było mikrokosmosem, prawozorem bytu ziemskiego i „pierwszą substancją” (*prote ousia*) w odróżnieniu od bytu niesubstancjalnego lub czysto konceptualnego. Ale tam nie było wiadomo, co to indywiduum oznacza: podmiot? tworzywo? godność? rolę w świecie? Według dzisiejszego personalizmu osoba jest mikro-rzeczywistością, mikrowszechświatem, kluczem, racją, centrum, spełnieniem i sensem wszech-rzeczywistości i jej praw, ale wtórną osobą rzutuje na realny kształt całej rzeczywistości. Przy tym rzeczywistość, choć sama w sobie jest „relacją”, posiada jednak także swoją realność wtórną, ma coś z realności dla siebie samej, dla swego spełnienia się, nie jest do reszty „niewolnikiem” lub „sługą”, a tym bardziej „absolutnym narzędziem”, czy „śmietniskiem” człowieka.

Problemu osoby nie można redukować do poszczegółnej osoby lub luźnego zespołu osób. Istnieje pewna sfera bytu w postaci społeczności osób, organizmu społecznego, ludzkości. Społeczny byt ludzki jest nie mniej realny niż przyrodniczy i kosmiczny. Istnieje więc personalna całość ludzka subsystentna. Przy tym osoba indywidualna nie jest jedynym *contractio entis* („ściśnięciem bytu”, „streszczeniem bytu”), jak chce G. Siewerth, lecz główny akcent spoczywa na społeczności.

Osoba jednostkowa i społeczność są sprzężone ze sobą zwrotnie – przedmiotowo i podmiotowo. Pod względem natury pierwsza jest społeczność jako byt zbiorowy. Pod względem formalnym i jaźniowym „pierwsza” jest osoba indywidualna. Ale i społeczność jest „personalna”, jak już mówiliśmy. Jest ona w swoim sensie osobą społeczną. Osoba indywidualna istnieje, o ile jej celem jest społeczność, a osoba społeczna istnieje, o ile jej celem jest osoba indywidualna. Między osobą jednostkową a sferą osobową społeczności zachodzi twórcza dialektyczna diada homocentryczna.

Rzeczywistość ma niezwykle rozległą problematykę dialektyczną: jedności i mnogości, absolutności (pochodnej) i relacyjności, skończoności i nieskończoności, ogólności i szczegółowości, bytu i nicości, życia i śmierci, logiki i antylogiki, dyferencjacji i całościowania, rzeczy i metod (sposobów) bytu. Dlatego byt ma swoją prostotę, ale i niezgłębioną złożoność. Jedno i drugie jest warunkowane tym, w jakim stopniu rzeczywistość służy jako język między Bogiem a osobami stworzonymi. Byt posiada wiele kategorii zaskakujących i tajemnic niezgłębialnych. Misterium bytu będzie zawsze wyprzedzało rozwój poznania ze strony istot stworzonych, równorzędność jest jedynie u Stwórcy. Byt jest nieskończenie wielokształtny, wielowyrazowy i wielomożliwy. Jego pojęcie powstaje nie na drodze abstrakcji, lecz raczej redukcji, bo „do końca” posiada oparcie w realności oraz jej ślad. I tak powstaje cały proces ciągłego odsłaniania się bytu osobom ludzkim, a jednocześnie proces usensowniania bytu przez osobę i społeczność osób, a także usensowniania osób ludzkich przez Osoby Niestworzone.

Mieczysław Albert Krąpiec, *Ja – człowiek*, wyd. VII, Lublin 2005, Wydawnictwo KUL, s. 126-131.

„JA” – PODMIOT SAMODZIELNIE ISTNIEJĄCY

Jeśli dane bezpośredniego doświadczenia informują nieustannie o jaźni jako podmiocie, spełniacz i jedynym „centrum” czynności „moich”, zarówno wegetatywnych, zwierzęcych, jak duchowo-poznawczych, takich jak intelektualne poznanie i chcenie – to przez to samo wskazują one na jeden podmiot: „mnie”. „Ja” jako centrum, z którego wypływają i ku któremu są skierowane wszystkie moje czynności, jest spontanicznie uznane i nieustannie stwierdzane jako trwały podmiot tychże czynności. Trwałość i tożsamość podmiotu, współdoświadczanego we wszystkich czynnościach człowieka jako spełniającego czynności, można by próbować usunąć jedynie przez dowodzenie oparte również na bezpośredniości doświadczenia wewnętrznego. Jeśli natomiast ewentualne dowodzenie miałoby być oparte na jakichś przesłankach ogólnosystemowych, to tego rodzaju rozumowanie, usiłujące wykazać nietożsamość podmiotu lub nieistnienie podmiotu działającego i spełniającego czynności człowieka, byłoby argumentacją błędną. Bezpośrednie bowiem dane doświadczenia można obalić tylko przez dane bezpośrednie uzyskane w innym doświadczeniu dotyczącym tego samego przedmiotu.

Tymczasem nie jest możliwe zanegowanie pierwotnego doświadczenia „ja” jako współwystępującego we wszystkich świadomych przeżyciach psychicznych, gdyż jest to coś, co w naszym życiu psychicznym jawi się jako pierwotne i co zarazem jest ogólnie uznane za warunek wstępny życia psychicznego i świadomego. Jeśli bowiem ktoś nie ma „świadomości siebie”, jeśli ktoś nie jest *compos sui* – nie jest w ogóle uznany za człowieka spełniającego świadomie swój czyn i jest nawet w postępowaniu prawnosądowym uznany za nieodpowiedzialnego. Być więc „świadomym siebie” uchodzi za wstępny etap normalnego psychicznego życia człowieka i za podstawową sytuację ludzką. Między „świadomością siebie” a stwierdzeniem faktycznego istnienia „ja” jako podmiotu nie ma właściwie różnicy. „Świadomość siebie”, czyli samowiedza, jest przecież niczym innym jak poznanie istnienia „ja”, występującego jako podmiot i spełniacz czynności fizjologicznych i psychicznych.

Bezpośrednie doświadczenie swego „ja”, a więc konkretne stwierdzenie jego istnienia jako podmiotu – spełniającego czynności uznane za „moje” –

można jeszcze potwierdzić okreśłą, systemową drogą przyczynowego, filozoficznego wyjaśniania. Wychodząc bowiem z faktu istnienia czynności somatyczno-psychicznych w człowieku, trzeba je ostatecznie wyjaśnić. Albo więc tego rodzaju czynności „moje” są bytami samoistniejącymi (nie są zapodmiotowane, lecz są bytowo samodzielne i autonomiczne), albo są to byty niesamodzielne, byty zapodmiotowane, istniejące ostatecznie istnieniem podmiotu. Jedynie druga alternatywa jest do przyjęcia, a mianowicie: czynności uznane jako „moje” nie są bytami samodzielnie istniejącymi, ale są tylko emanatami „ja”, czyli są bytami wskazującymi na podmiot, ich istnienie bez samoistniejącego podmiotu byłoby sprzeczne.

Gdybyśmy bowiem przyjęli hipotezę, zresztą do pewnego stopnia zasugerowaną przez Bergsona w *Ewolucji twórczej*, występującą także w pismach Freuda i tzw. aktualistycznych kierunkach psychologii, że nasze czynności, zwłaszcza psychiczne wyższe, są tylko tzw. prądem świadomości (podkreślam: *sq*), a nie tylko w badaniach psychologa przedstawiają się jak prąd świadomości, jak film rzucony na ekran (wszelkie hipotezy porównawcze są dozwolone, bo ujaśniają zrozumienie; tu jednak chodzi nie o porównywanie i używanie modeli, lecz o twierdzenie typu prawdziwościowego) – to wówczas trzeba by przyjąć, że poszczególny akt świadomości, poszczególny akt woli czy jakikolwiek niezapodmiotowany akt działania jest bytem autonomicznym, drugiemu bytowi nieudzielalnym, czyli jest tym, co klasyczna filozofia nazywa „substancją”. To, co nazywa się „być człowiekiem”, byłoby – w takim wypadku – tylko jakąś przypadkową jednością, w której zbiegają się same z siebie różne i niezależne akty jako samodzielnie istniejące. Każdy z takich aktów byłby oddzielnym bytem. Znikłby jeden istotnie ludzki byt. I tyle byłoby podmiotów i oddzielnych bytów, ile jest oddzielnych aktów świadomości i aktów psychosomatycznych człowieka.

Taki jednak stan rzeczy jest sprzeczny z bezpośrednio nam dostępnymi w doświadczeniu wewnętrznym faktami, że to właśnie „ja” czuję się i nieustannie współstwierdzam w wewnętrznym doświadczeniu, że jestem bytem jednym, którego akty są „moje”. Następnie, gdyby przyjąć twierdzenie o autonomii i bezpodmiotowości ludzkich aktów, należałoby przekreślić cały szereg oczywistych konsekwencji. A więc należałoby nie uznawać jednostki jako odpowiedzialnej za swoje czyny; trzeba by zanegować jednostkę jako podmiot praw i jako członka społeczności.

Można by tu jeszcze snuć dodatkowo hipotezę, że jeden akt mógłby być podmiotem dla innych aktów – i tak w nieskończoność; jednak i takie ewen-

tualne rozumowanie stwierdziłoby ostatecznie konieczność istnienia podmiotu „ja” jako bytu samego w sobie¹⁰, ontycznie uniesprzeczniającego bytowanie zmiennych aktów i nieustanne świadomościowe przeświadczenie o tożsamości podmiotu „ja” jako spełniającego aktu i będącego podmiotem tychże aktów człowieka.

Zatem zarówno bezpośrednie doświadczenie wewnętrzne, warunkujące przytomność umysłową człowieka oraz rozumowanie systemowe, jak i zewnętrzne konsekwencje, wskazują w sposób przekonywający na realne istnienie jednego „centrum”, jednego „ja” jako niezapodmiotowanego podmiotu aktów i działania zarówno somatycznego, jak i psychicznego człowieka.

Swoistym potwierdzeniem samoistności jaźni jest zaakcentowane przez K. Jaspersa stwierdzenie osobistego istnienia w sądzie: „ja jestem”. Zwrócił on uwagę, że tylko człowiek spośród całej przyrody może powiedzieć: „ja jestem”, a więc ma świadomość istnienia siebie – jaźni. Ujęcie poznawcze własnego „ja” dokonuje się jakby „od wewnątrz”, bo od strony samego aktu bytowania, czyli od strony istnienia, o ile jaźń istniejąca podmiotuje akty „moje”. Gdy bowiem stwierdzam, że „ja jestem” – to owo sądowe stwierdzenie jest aktem intelektu, aktem nie przedstawiającym „treści”, czyli żadnego zbioru czy jakiejś określonej „wiązki” cech, w przeciwieństwie do treści każdego aktu poznawczego, który dotyczy poznania tego, co uznane za „moje”. To bowiem wszystko, co jest „moje”, przedstawia określoną treść, dającą się wyrazić w postaci wyliczenia odpowiednich „cech” rzeczy, a więc jest treściowo ukwalifikowane; jest „ucechowione”. Natomiast stwierdzenie „ja jestem” nie przedstawia żadnego określonego pojęcia, żadnej zdeterminowanej kwalifikacji, żadnej określonej wiązki cech, lecz jest pierwotnym, „czystym” stwierdzeniem własnej egzystencji autonomicznej, niezaprzedmiotowanej w innych „rzeczach-przedmiotach”. To wszystko, co jawi się „we

¹⁰ Jest to oczywiście samo w sobie zbędne – przy „świadomości danych bezpośrednich” swojego wewnętrznego doświadczenia. Chodzi jedynie o systemowe potwierdzenia tego, czego dane bezpośrednio nie akcentują. Dane jednak pierwotne są ostatecznym kresem procesu rozumowania, zarówno od strony punktu wyjścia, jak i punktu dojścia. Systemowe potwierdzenie uściśla i ukazuje racje, których odrzucenie jest bądź absurdalne, bądź prowadzi do absurdu; w tym wypadku – że byt jest nie-bytem, gdy sam nie posiada autonomicznego bytowania i gdy nie jest zapodmiotowany w tym, co autonomicznie samobytuje, czyli w substancji. I chociaż wyrażenia „substancja”, „przypadłość” nie są na pierwszy rzut oka trafne w odniesieniu do człowieka, który się spełnia w swoich czynnościach, to jednak należy je brać analogicznie.

mnie” jako „rzecz-podmiot”, jest osadzone na „ja”, którego autentyczność samoistnienia bezpośrednio stwierdzamy w sądzie: „ja jestem”¹¹.

Niemożliwość poznawczego ujęcia „cech” naszego „ja” stała się powodem negacji samoistnego „ja” przez Hume’a. To, co jest zasadniczo najbardziej bezpośrednio dane, na skutek mylnej teorii poznania Hume’a, na skutek nominalizmu empirycznego, sprowadzającego poznawalność realnych przedmiotów do wyliczenia konkretnych, zmysłowo danych cech – stało się powodem negacji jaźni. Rozumowanie Hume’a jest następujące: „Niestety, wszystkie te pozytywne twierdzenia przeciwne są temu doświadczeniu, które się przytacza dla ich uzasadnienia; i nie posiadamy żadnej idei naszego ja w ten sposób, jak to tutaj przed chwilą przedstawiliśmy. Z jakież bowiem impresji może się wywodzić ta idea? Na to pytanie niepodobna odpowiedzieć bez wyraźnej sprzeczności i niedorzeczności: a przecież jest to pytanie, na które trzeba koniecznie odpowiedzieć, jeśli chcielibyśmy, by idea naszego ja uchodziła za jasną i zrozumiałą. Musi być jedna impresja, która daje początek każdej realnej idei. Ale to ja czy osoba nie jest jakąś jedną impresją, lecz jest tym, do czego różne nasze impresje i idee pozostają, jak się zakłada, w pewnym stosunku. Jeżeli jakaś impresja daje początek naszemu ja, to impresja ta musi pozostawać nieprzerwanie i niezmiennie ta sama w ciągu całego toku naszego życia; albowiem przyjmuje się, iż „nasze” istnieje właśnie w ten sposób. Lecz nie ma impresji stałej i niezmiennej. Przykrość i przyjemność, smu-

¹¹ Kontynuując myślenie Jaspersa, można powiedzieć, że gdy stwierdzam: „ja istnieję” – stwierdzam faktyczność, akt istnienia podmiotu jako podmiotującego; podmiotu w akcie podmiotowania. Dostrzegam siebie inaczej aniżeli wszelkie inne byty, nawet najbliższe mi osoby drugie. One są afirmowane od strony przedmiotowej, a nie podmiotowej. Tylko siebie samego spostrzegam w akcie nie tylko immanencji, ale także transcendencji; dostrzegam, że nie tylko jestem obecny w aktach „moich” przeze mnie spełnianych, ale że akty te transcendują, że to ja je sprawiam, że one nie są adekwatnym wyrazem jaźni, że jaźń nad nimi rzeczywiście góruje. Dlatego widząc je od wewnątrz jako emanujące, sprawiające, powołujące do istnienia akty „moje”, widzę własną bytowość jako byt podmiotu istniejącego i promieniującego z siebie istniejące akty.

Natomiast osoby i rzeczy drugie widzę od strony przedmiotowej, poprzez opis ich właściwości i cech, które nie mogą być bytem, nie będąc zapodmiotowane. Podmiotowość bytu drugiego dostrzegam nie wprost, poprzez cechy – właściwości i skrócone myślenie uniesprzeczniające bytowość tychże właściwości. Dlatego istnieje duża różnica pomiędzy poznaniem przedmiotowym a intuicją własnego istnienia jaźni jako podmiotu w akcie podmiotowania. Ten stan rzeczy ma zasadnicze znaczenie dla afirmacji własnego bytu osobowego, o czym dalej przy omawianiu koncepcji bytu osobowego. Por. na ten temat K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 61-106.

tek i radość, wzruszenia i doznania zmysłowe następują po sobie kolejno i nigdy nie istnieją w jednym i tym samym czasie. Niemożliwe jest więc, by z jednej spośród tych impresji czy też jakiejś innej wywodziła się idea naszego ja: wobec tego nie ma w ogóle takiej idei”¹². Zgoda! – nie ma idei „ja”, jeśli byśmy przez tę ideę rozumieli określony zespół cech. Ale „ja” stwierdzamy nie poprzez impresję i ideę, ale w sądzie egzystencjalnym: „ja jestem” – „ja istnieję”. Wszystkie zaś ewentualne „idee” dotyczące „mnie” są ideami moich aktów psychicznych czy psychosomatycznych. Te zaś akty są tylko emanatami „samobytnego ja”. Sąd zaś „ja jestem” jest stwierdzeniem „od wewnątrz” własnego samobytności, czyli stwierdzeniem tego, co nazywa się „substancją”. Jeśli natomiast poznajemy bytowość innego bytu – także ludzkiego – to dokonujemy tego przede wszystkim przez wskazanie na jego treść. Nasza uwaga poznawcza zatrzymuje się głównie na treści poszczególnego bytu, bo tylko poprzez wyliczenie cech konstytuujących czy charakteryzujących treść możemy dokładniej określić realnie istniejący byt.

Natomiast gdy chodzi o poznawcze stwierdzenie istnienia nas samych, to wypowiadając sąd „ja jestem”, od razu spostrzegamy, że „ja istniejący” nie jestem tym samym, co wszelkie treści „moich” aktów, w których moje istnienie, moja jaźń się przejawiają. Owszem, akty zarówno psychiczne, jak i fizjologiczne są „moje” i potrafię mniej lub bardziej dokładnie wyszczególnić treść tych aktów, ale nie są one „mną”. „Ja” jawi się zawsze jako „beztreściowy” spełniacz i podmiot bytujący, właśnie samobytny, podczas gdy akty są aktami-emanatami tego beztreściowo i bezpośrednio stwierdzonego „ja”.

Tego rodzaju wyakcentowanie istnienia własnego podmiotu zbiega się z sugestiami proponowanymi przez różnych transcendentalizujących filozofów, znajdujących się w kręgu tzw. filozofii podmiotu, by stwierdzenie własnej jaźni uznać za jedyny i niepowątpiewalny punkt wyjścia w intuicji metafizycznej bytu. Chociażby bowiem człowiek żywił wątpliwości w możliwość poznania transcendentalnego bytu, to jednak nie żywi wątpliwości w istnienie własnej jaźni. Zdaniem wielu filozofów fakt świadomości własnego bytowania, stwierdzenie, że jestem *compos sui*, stanowi punkt wyjścia w stwierdzeniu faktu bytowania w ogóle. Gdybym nie mógł stwierdzić bytu własnego „ja”, nie miałbym punktu wyjścia dla metafizyki. Istnieją szerokie kręgi filozoficzne, które uważają jaźń za aprioryczny warunek poznawalności świata. Oczywiście, błędność takiego stanowiska nie przekreśla jednak świadomości

¹² D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, Warszawa 1963, t. I, s. 326.

autoafirmacji poznawczej własnej jaźni. Może nawet posłużyć za ilustrację takiego stanowiska, w którym „ja”, jako indywidualny podmiot samoistniejący, jest warunkiem sensownego poznania samego bytu.

Niewątpliwie jednak tak analiza „ja” i tego, co „moje”, jak i ogólne filozoficzne przesłanki, jak wreszcie doświadczenie samoistnienia świadczą o tym, że owo „centrum” i podmiot wszelkich „moich” aktów samoistnieje. Jaźń więc jako podmiot jest bytem samoistnym, czyli substancją.

Substancjalność jaźni może jednak u wielu kojarzyć się z arystotelesowskim schematyzmem, z jego teorią kategorii, według której najwyższym przejawem bytu miałyby być właśnie substancja, a wszystko inne, czemu można przydzielić nazwę „byt”, jest tylko właściwością substancji lub jej tak czy inaczej rozumianą modyfikacją. To właśnie miał na względzie M. Heidegger, który zakwestionował sensowność terminologii wyrażającej substancjalność ludzkiej jaźni, gdyż ona inaczej „egzystuje”, aniżeli to mamy zasugerowane w modelu substancjalnym. Ludzka jaźń jest według Heideggera tu-teraz-spełniającym-się-czasowo-czymś-co-bytuje-ku-śmierci-jako-bezwolnie-rzuconego-w-swiat-przedmiotów-tak-lub-inaczej-użytecznych-współ-z-drugimi-ludźmi-o-których-się-współ-troskamy-kształtując-sobie-ostatecznie-oblicze-przez-akt-śmierci. Tak pojęta jaźń byłaby czymś dalekim od ideału arystotelesowskiej substancji, zawsze tej samej, niezmiennej, koniecznej...

To prawda, że model arystotelesowskiej substancji pojętej statycznie i jednoznacznie przeniesionej na człowieka byłby czymś sztucznym. A jednak intuicja Arystotelesa w swych istotnych momentach byłaby bliższa prawdy aniżeli opis fenomenologiczny ludzkiej „doli-losu”, mający jakoby konstytuować „sens bytu” (bo o to Heideggerowi zawsze chodziło) człowieka. W koncepcji bowiem substancji, w zastosowaniu do człowieka, wcale nie chodzi o jakieś „urzeczwienie” czy „uprzedmiotowienie” żywej ludzkiej jaźni. I o tyle model substancji jest fałszywy, o ile sugeruje właśnie „urzeczwienie” czy też jakieś „uprzedmiotowienie” człowieka. Jest jednak w koncepcji substancji coś niezwykle wartościowego, mianowicie wyrażenie możliwości samobytowania, możliwości takiego (bliżej nam nie znanego) bytu, który już samoistnieje, który już nie jest cechą czegoś; którego istnienie jest oryginalnym aktem, konstytuującym to coś jako byt realny, nosiciel wielu cech. Właśnie na oznaczenie realnej tożsamości bytu ludzkiego, mimo jego wielostronnej zmienności, nazywamy człowieka samoistniejącym bytem – „substancją”. Nie znaczy to wcale, że człowiek się nie zmienia, nawet w układzie swych jakości substancjalnych. Swoje bowiem jakościowo substancjal-

ne uposażenie może człowiek poprzez swe akty tak rozumnie i wolnie modyfikować, że uzyskują swój właśnie substancjalno-osobowy, niepowtarzalny wyraz¹³. Być takim samoistnym podmiotem, będącym w sobie i dla siebie, to „być człowiekiem”.

¹³ Pomiędzy substancjalnością człowieka i innych tworów przyrody zachodzi także i ta różnica, iż (skrótowo rzecz ujmując) są one egzemplarzem określonego „gatunku”, podczas gdy człowiek poprzez swoje osobowe akty poznania i miłości kształtuje swoją osobistą „naturę”. Każdy bowiem z nas inaczej, „osobiście” układa sobie te same podstawowe, konstytutywne cechy ludzkiej, analogicznie ogólnej, natury.

Tadeusz Ślipko, *Antropologiczne podstawy chrześcijańskiej etyki ekologicznej*, w: *Rozdroża ekologii*, Kraków 1999, Wydawnictwo WAM. Część rozdziału VIII, s. 123-135.

FILOZOFICZNY OBRAZ CZŁOWIEKA

a) Wewnętrzna wartość człowieka

Na wstępie – kilka niezbędnych ustaleń. Nie dotyczy naszego tematu problem genezy człowieka: jakim sposobem pojawił się na powierzchni ziemskiego globu wraz z całą resztą „przyrodniczych bytów”. Czy wyłonił się w toku kosmicznego procesu ewolucji, czy też mocą stwórczego aktu Boga? Zasadnicze w tym względzie sugestie zostały poczynione w toku wcześniejszych rozważań i na nich musimy poprzestać. Interesuje nas zatem człowiek w tym kształcie, w jakim obecnie bytuje na ziemi, a to samo dotyczy współistniejącej z nim przyrody. Przyjmujemy ponadto jako ewidentne stwierdzenie, że człowiek jest istotą o psychofizycznej strukturze, a zatem istotą cielesną, dokładniej mówiąc – materialną, i w aspekcie tej cielesności nie różni się od reszty przyrody zarówno w jej nieożywionym, jak też ożywionym obszarze. Natomiast centralnym przedmiotem dyskusji staje się opis i analiza właściwego mu psychizmu. Od tego bowiem, jaką psychizm ten reprezentuje formę bytu, zależy odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek i jak się kształtować winien jego stosunek do przyrody.

Zadziergnięciem istotnego wątku dyskusji niech będzie wspomniane w swoim czasie nader interesujące stwierdzenie, w myśl którego „tylko” człowiekowi przysługują takie atrybuty, jak świadomość własnej podmiotowości, zdolność wartościowania, poczucie tożsamości, a także zdolność autonomicznego rozumnego i celowego działania¹⁴. Jak widać, wszystkie te właściwości funkcjonują jako współczynniki świadomościowej sfery człowieka, a więc wchodzą w skład jego psychizmu, dostępnego poznawczo każdemu człowiekowi w aktach jego wewnętrznego doświadczenia. Istnienia możliwości tego rodzaju introspektywnego wglądu we własne przez człowieka przeżywane stany nikt nie kwestionuje. Skoro zaś leży w mocy poznawczych władz

¹⁴ Dla uniknięcia nieporozumień zaznaczmy mimochodem, że „wartościowanie” w tym kontekście oznacza zdolność formowania ocen moralnych.

człowieka ogarnąć cały wewnętrzny świat własnego świadomościowego „ja”, w takim razie czymś zgola zrozumiałym staje się intelektualny zabieg, stawiający sobie za cel dokładne – w miarę możliwości – rozeznanie w wewnętrznej budowie właściwego człowiekowi psychizmu. Nie czynią zadość temu postulatowi ogólnikowe określenia w rodzaju znanych nam już terminów „wrażliwości” bądź „duchowości”, czy też innych podobnych im słów. Poświadczają one jedynie, że istnieje w człowieku swoista świadomościowa sfera różnorodnych przeżyć i wskazują na dowolnie wymieniane ich przejawy, ale nie przeprowadzają ich głębszej analizy, przede wszystkim nie ukazują, które z nich i jaką pełnią rolę w konstytuowaniu istotnej treści jego człowieczeństwa. Dla filozofii chrześcijańskiej jest to tymczasem zadanie pierwszorzędnej wagi.

Faktem jest, że w introspektywnym doświadczeniu jawi się bogaty świat różnych przejawów psychicznego życia człowieka. Wymieńmy przynajmniej najbardziej typowe. Świat ten obejmuje szeroki wachlarz przeżywanych uczuć, tworów wyobraźni, zapisów pamięci, a wreszcie potężny nurt aktów poznawczo-dążeńiowych. Dodajmy ponadto, że zwłaszcza w sferze uczuć oraz aktów poznawczo-dążeńiowych wyodrębniają się dwa poziomy: jeden zmysłowej, drugi zaś racjonalnej natury, krótko mówiąc – poznanie zmysłowe oraz poznanie intelektualne, które wyzwalają odpowiadające im dążenia w postaci zmysłowych aktów oraz aktów rozumnej woli. W doświadczeniu poszczególnych jednostek często zdarzają się przypadki, że zmysłowe przeżycia przybierają postać bardziej intensywnych doznań aniżeli kategorie rozumowego myślenia. Dla wielu filozofów – reprezentatywną wśród nich postacią jest D. Hume – była to racja uzasadniająca stanowisko, że kierowniczą siłą ludzkich zachowań są te dążenia natury popędowej, nie zaś rozum. Przeciwno temu stanowisku można jednak przytoczyć doświadczalnie sprawdzalne fakty, że człowiek jest w stanie opanowywać siłą rozumu nawet gwałtowne popędy. Toteż – nie negując istnienia i ważnej roli emocjonalno-wyobrażeniowej warstwy w świecie ludzkiego psychizmu – trzeba mimo wszystko w rozumnej sferze ludzkiej psychicznej aktywności uznać główny nurt życiowych przeżyć człowieka. Owszem – biorąc pod uwagę dokonany przed chwilą zestaw człowiekowi tylko właściwych manifestacji jego psychizmu – niepodobna uchylić się przed uznaniem tego właśnie intelektualnego nurtu aktów poznawczo-wolitywnych za zasadniczą siłę twórczą i najbardziej reprezentatywną postać typowo ludzkiego psychizmu. Stąd prosty wniosek, że charakterystyczne rysy odkrywane przez człowieka w własnym świadomo-

ściowym świecie stanowią istotowe cechy człowieczeństwa w jego gatunkowej swoistości i odrębności.

Kierując się taką wizją świadomościowej rzeczywistości człowieka, filozofia chrześcijańska zajmuje następujące stanowisko: podstawowym warunkiem w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek, jest poddanie kolejnej analizie tej właśnie dziedziny aktów poznawczo-wolitywnych. Idzie o to, jaką postać na wskroś ludzkiego dynamizmu dziedzina ta reprezentuje. Nie ulega przy tym wątpliwości, że z dwu funkcji tego dynamizmu rolę pierwotną i podstawową pełnią intelektualne akty poznawcze, natomiast akty wolitywne pozostają w stałej zależności od aktów poznawczych, zarówno co do swej aktualizacji, jak i kierunku dążenia. Wobec tego punkt ciężkości zapowiadzanej analizy spoczywa na introspektywnym rozeznaniu egzystencjalnej swoistości aktualnych aktów ludzkiego poznania.

Wspomniano wszakże, że w sferze poznania człowiek ma do dyspozycji dwie zdolności poznawcze: zmysły oraz intelekt (rozum). Funkcjonalnie są one ze sobą jak najściślej związane: intelekt tworzy właściwe sobie pojęcia tylko z materiału, jakiego mu dostarcza poznanie zmysłowe w postaci jego konkretnych wyobrażeń. Nie znaczy to jednak, że poznanie umysłowe odtwarza tę samą stronę poznawanego przedmiotu co poznanie zmysłowe. Według filozofii chrześcijańskiej – wbrew wszelkiego rodzaju empirystycznym interpretacjom tego zagadnienia – między tymi dwoma pasmami poznawczych aktów zachodzi istotowa różnica. Racją zasadniczą dla sformułowania tej tezy jest wgląd w zawartość treściową twórców obu tych funkcji poznawczych. Stawia to nas w obliczu trudnej problematyki z zakresu teorii poznania, z której na potrzeby interesującego nas zagadnienia uwzględnimy tylko najważniejsze ustalenia.

Posługując się nadal introspekcją jako podstawowym narzędziem badawczym, filozofia ta dochodzi do ustalenia radykalnej przeciwstawności poznania intelektualnego w porównaniu z wyobrazeniami danymi w poznaniu zmysłowym. Zmysły ujmują jedynie konkretną szatę poznawanego przedmiotu, ogół cech określonych miejscem i czasem, w którym ten przedmiot się znajduje. Poza tę fenomenalną konkretność poznanie zmysłowe nie wykracza. Natomiast pojęcia formowane przez intelekt, np. człowiek jako człowiek, koń jako koń, sprawiedliwość jako sprawiedliwość itp. w swej poznawczej zawartości pozbawione są wszelkich czasowo-przestrzennych determinacji charakteryzujących tego oto człowieka, tego oto konia, tego oto aktu sprawiedliwości. Nie znaczy to, że są to klasy puste. Ich treściową zawartość określają pewne im tylko przysługujące właściwości. A mianowicie odnoszą

się one poznawczo do wszystkich jednostkowych przedmiotów przynależnych do odpowiednich zbiorów, a więc np. do wszystkich osobników ludzkich, do wszystkich koni, do wszystkich aktów sprawiedliwości. Odnosząc się zaś do nich, orzekają, że wszystkie te jednostkowe przedmioty poznania posiadają pewne wspólne cechy tożsame w każdym z przedmiotów przynależnych do tego zbioru, a więc w każdym z ludzkich osobników, koni, aktów sprawiedliwości. Oznacza to, że intelekt dosięga samej istoty tych przedmiotów, wydobywając tę istotę z konkretności zmysłowego wyobrażenia, a tym samym uwalniając je od ograniczeń, jakie ta konkretność na nie nakłada. Z tego tytułu są to cechy równocześnie niezienne i dla tożsamości rzeczonych przedmiotów konieczne, ponieważ wyrażają to, co w każdym z nich jest najgłębsze i jemu tylko właściwe.

Tworzone przez intelekt istotowe obrazy poznawanych przedmiotów, czyli tzw. „pojęcia” (bądź „przedstawienia”) dają się zatem orzekać w sposób jednoznaczny o każdym z tych przedmiotów dzięki temu, że każdemu z tych przedmiotów przysługuje ta sama istota, a więc jest on rzeczywistym człowiekiem, a nie koniem czy sprawiedliwością, i na odwrót. Ponieważ zaś ta adekwatność poznania właściwa pojęciom intelektu odtwarza rzeczywistość każdego z odpowiadających mu przedmiotów, przeto ma charakter w pełni ogólny, czyli powszechny. Wyrazem tego jest określający je termin „powszechniki” (*universalia*). Pociąga to za sobą ważne konsekwencje.

Pierwsza i w pewnym sensie fundamentalna jest ta, że pojęcia intelektu stwarzają podstawę do ogarniania poznawczego jednoznacznie rozumianych kategorii wszystkich przedmiotów posiadających tę samą istotę, czyli do formowania pojęć gatunkowych. Takim „gatunkiem” jest klasa istot określana jako „człowiek”, „roślina”, z drugiej zaś strony cechy te ujmują głębsze warstwy bytowe tych gatunków, czyli znowu te cechy, które zespala je z innymi gatunkami w różne rodzaje i ponad-rodzaje (np. istot ożywionych i nieożywionych czy też wszelkich bytów przygodnych). Intelekt wyposażony w moc tworzenia ogólnych pojęć dzięki ich powszechnemu zasięgowi może rozpoznawać wzajemne relacje, czyli odniesienia różnych bytów wewnątrz i między poszczególnymi gatunkami, również najwyższe kategorie prawdy, dobra i piękna. Szczególne zaś miejsce w poznawczej aktywności intelektu zajmuje jego zdolność poznawania własnej bytowej rzeczywistości i zachodzących w niej procesów, przede wszystkim zaś „metazdolność” poznawania własnych aktów poznawczych, czyli intelektualnej refleksji. Z tego też źródła bierze początek ludzka świadomość własnego „ja” w jego różnorodnych postaciach, czyli świadomość wykonywania aktów doświadczenia wewnątrz-

nego. A zatem stwierdzić należy: zdolność intelektu poznawania istotowych struktur rzeczy, w tym także samego siebie, oznacza jego istotową różnicę w porównaniu z konkretnością poznania zmysłowego.

W ślad za zdolnością ludzkiego intelektu do tworzenia pojęć ogólnych idzie także właściwe człowiekowi dążenie, czyli chcenie zwane „wolą człowieka”. Powszechności charakteryzującej poznawcze akty intelektu odpowiada po stronie woli „wolność” właściwych jej aktów wyboru, a dzieje się to na tej samej zasadzie, że są one niezależne od konkretnej determinacji. W elementarnej swej postaci wolność ta czyni człowieka zdolnym do podejmowania decyzji działania lub nie działania, do zamierzenia tego lub innego dobra w zasięgu dostępnego mu świata.

Zależność poznania intelektualnego od poznania zmysłowego, a równocześnie istotowa różnica ogólnego charakteru jego aktów poznawczych, uwolnionych od konkretności zmysłowego poznania, prowadzi do kapitalnego w chrześcijańskiej antropologii wniosku: skoro **akty poznania intelektualnego** i zespolona z nim wewnętrznie **aktywność wolnej woli** są wyraźnie niematerialnej natury, w takim razie są one dynamicznym przejawem istnienia w człowieku stałego uzdolnienia o **identycznym, niematerialnym statusie**. Z kolei tego rodzaju uzdolnienie musi tkwić korzeniami w równie **stałym** i równie **niematerialnym składniku** bytowej struktury człowieka, który sięga samych podstaw jego egzystencjalnej rzeczywistości i konstituuje **istotny sens właściwego mu człowieczeństwa**. Konkluzją tego wywodu jest naczelna teza antropologii chrześcijańskiej, która głosi, że **istotową treść człowieczeństwa określa substancjalna jedność pierwiastka niematerialnego (duchowego) z pierwiastkiem materialnym (cielesnym)**. Wypływająca z tego źródła właściwa człowiekowi dynamika rozwojowa przejawia się w bogatym świecie duchowych przeżyć człowieka i tworzonej przezeń kultury, które w sumie – nawiązując do języka inkluzjonizmu ekologicznego – można określić jako **wewnętrzną wartość człowieka**. Człowiek jest więc bytem nie tylko innym, ale ponadto istotowo u samych korzeni ukonstytuowanym jako byt autonomiczny, samowiedny i samowładny, działający we własnym imieniu (*sui iuris*) i na własną odpowiedzialność, jest – krótko mówiąc – **osoba!**¹⁵

¹⁵ Ten na „introspekcji” oparty wywód myślowy został zakwestionowany przez K. Waloszczyka jako wątpliwej wartości „w świetle historii środowiska naturalnego w zachodniej cywilizacji” (*Planeta nie tylko ludzi*, Warszawa 1997, s. 73). Pozostaje jednak do wyjaśnienia, czym różni się od tej introspekcji „introwersja”, stosowana przez Autora jako uprawnione narzędzie badawcze (*Kryzys ekologiczny w świetle ekofilozofii*, s. 88), bądź „poznanie intuicyjne”, do któ-

b) Wewnętrzna wartość przyrody [s. 129-132, pominięto]

c) Człowiek a przyroda

Rzecz w tym, że wszystkie te konstatacje dotyczą człowieka jako osoby rozpatrywanej w ontycznym jej istnieniu, a więc jako pewnej postaci realnego, obiektywnie danego bytu. Tymczasem w osobowym charakterze człowieka, dokładniej mówiąc – w duchowym wyposażeniu jego natury – tkwią korzenie innego, równie fundamentalnego wymiaru rzeczywistości człowieka. Wymiar ten wyraża się w skierowaniu samego człowieka i jego rozumnej dynamiki do celów transcendentnych, których zwieńczeniem jest powrót do Boga jako celu ostatecznego i źródła właściwej człowiekowi pełni doskonałości. Musi on jednak wpięrow przebyć drogę doczesnej egzystencji, której moralny sens wyraża się w skierowaniu jego wolnych działań do realizacji optymalnego wzorca własnej osobowej doskonałości mocą zobowiązującego go do tego moralnego imperatywu. W ten sposób człowiek mocą tych samych pierwiastków, dzięki którym staje się człowiekiem, zostaje włączony w pewien ład moralny, w pewną moralną rzeczywistość i przeobraża się tym samym w byt moralny, w moralne dobro i moralną wartość. Na tym – z filozoficznego punktu widzenia – polega „nowa jakość ludzkiego życia”: z kategorii czysto ontycznej życie to przechodzi w sferę rzeczywistości moralnej¹⁶.

Moralny aspekt fundamentalnych struktur człowieczeństwa z innego jeszcze tytułu zasługuje na podkreślenie. W tym właśnie punkcie dochodzi do głosu radykalna różnica między chrześcijańską a naturalistyczną koncepcją człowieka: człowiekowi wolnościowych popędów, który w toku analizy ideologicznych przyczyn kryzysu ekologicznego został uznany za główne źródło niszczycielskiej dla środowiska naturalnego tendencji współczesnej cywilizacji, przeciwstawia się człowiek obiektywnego ładu moralnego, którego jednym z głównych zadań jest temu kryzysowi przeciwdziałać. Ma to istotne znaczenie także dla etyki ekologicznej: orientuje tę etykę w stronę moralnych

rego odwołuje się M. Gołaszewska (*Poetyka duchowości*, w: M. Gołaszewska [red.], *Oblicza nowej duchowości*, Kraków 1995, s. 208). Chyba tylko tym, że służą do odwrócenia uwagi czytelnika od zawartych w tym źródle poznania śladów istnienia w człowieku niematerialnego pierwiastka.

¹⁶ W treści tych kilku zdań zawiera się teza, której obszernemu rozwinięciu poświęcony jest osobny rozdział w książce [Tadeusza Ślipki] *Zarys etyki ogólnej*, wyd. 2, Kraków 1984, s. 192-203.

przeznaczeń człowieka. Ale tylko orientuje. Dla uchwycenia normatywnych podstaw tejże etyki jest rzeczą niezbędną ukazać te elementarne aspekty ludzkiego bytu, które nie tylko wiążą człowieka z przyrodą, ale równocześnie wbudowują tę przyrodę w jego moralną strukturę.

Człowiek – jak już o tym była mowa – wchodzi w styczność z przyrodą poprzez swoją cielesność, a czyni to niejako na dwa sposoby. I tak, dzięki swej cielesności stanowi część przyrody, wciela się niejako w jej rzeczywistość, ponieważ wyraża swoją istotą jakąś formę jej istnienia. Z drugiej strony ta sama cielesność sprawia, że człowiek, aby mógł żyć i działać jako byt psychofizyczny, nieustannie tej przyrody potrzebuje, ku niej się wychyla i używa jej odpowiednio do swoich potrzeb i zamierzeń. Pod tym względem zachodzi pewna dysproporcja w strukturze relacji: człowiek a przyroda. Przyroda jest w swoim istnieniu niezależna od człowieka: długi czas istniała, kiedy nie było człowieka, i mogłaby trwać w tym stanie, choćby się człowiek na niej nie pojawił. Ta wszakże jej „silna strona” okazuje się równocześnie jej słabością: zawiera w sobie rozliczne zasoby, dzięki którym jest zdolna zaspokajać jego potrzeby. Człowiek więc „może” i „musi” używać przyrody. Z doświadczenia wiemy, jak wielkie są „zapotrzebowania” ze strony człowieka, ale też że równie bogate są możliwości ich zaspokajania ze strony przyrody. Wynika to z faktu, że obiektywne kształty przyrody są różnorakie i mają odpowiednio do tego dostosowaną wewnętrzną budowę, czyli celowość. Tę specyficzną sieć odniesień przyrody do człowieka wyrażamy posługując się określeniem, że przyroda pozostaje w „relacji instrumentalnej” do człowieka.

W świetle dokonanych objaśnień widać, że nie jest to zapoznanie czy pogwałcenie wewnętrznych wartości przyrody, ale wyrażenie jej fundamentalnego statusu egzystencjalnego. Owszem, poprzez swój instrumentalny charakter przyroda wchodzi w świat człowieka i zostaje włączona w rządzące nim prawa. Umożliwiając człowiekowi wszechstronne rozwijanie rozumnej aktywności po linii jego moralnych przeznaczeń, pełni tym samym rolę środka w urzeczywistnianiu zadanej człowiekowi doskonałości i dostępuje uczestnictwa w przysługującej mu moralnej godności. Z tą chwilą także przyroda przestaje być „tylko przyrodą”. Mocą odniesienia do człowieka wchodzi w zasięg właściwego mu dobra moralnego i na tej drodze w pewnym stopniu „się humanizuje”. Nie ztraca przez to swego instrumentalnego charakteru, pozostaje nadal w relacji służebnej wobec człowieka. Mimo to, a właściwie dzięki temu równocześnie wpływa aktywnie na rozwój jego moralnego wizerunku i zyskuje w ten sposób nowe, nie z siebie samej wydobyte, ale od człowieka

zapożyczone piętno. Jest to idea, w której do głosu dochodzi „nowa jakość przyrody” w formie humanistycznego charakteru jej relacji do człowieka.

W podsumowaniu nasuwa się więc wniosek, w myśl którego moralna więź, jaka zachodzi między człowiekiem a przyrodą, jest ostatecznie ukonstytuowana przez moralną naturę człowieka oraz instrumentalny charakter przyrody. Normatywnym zaś wyrazem tej więzi jest zasada przyporządkowania przyrody człowiekowi w tym stopniu, w jakim okazuje się ona konieczna i zdana do realizacji moralnych przeznaczeń człowieka.

Jest to potwierdzenie tezy, że u podstaw chrześcijańskiej etyki środowiska naturalnego leży idea wyższości człowieka nad przyrodą dzięki wyposażeniu go w duchowy substancjalny pierwiastek istnienia i działania. Ten to bowiem pierwiastek przekształca człowieka w osobowy podmiot, świadomy własnej godności i zdolny do realizacji własnych zadań życiowych. Z drugiej jednak strony nie ulega wątpliwości, że w logicznej zawartości tej zasady kryją się treściowe elementy, które w zdecydowany sposób przeciwstawiają się koncepcji dominacji człowieka nad przyrodą. Chrześcijańskie pojmowanie stosunku człowieka do przyrody jest po prostu inne i dlatego zasługuje na osobny termin. Najbardziej sposobnym dla niego określeniem jest termin „etyki prymatu” lub „priorytetu człowieka nad przyrodą”, który w bezpośrednim już odniesieniu do problematyki ekologicznej przybiera postać „etyki człowieka – włodarza przyrody”.

WOLNOŚĆ I WARTOŚĆ

Spróbujmy rozważyć relacje zachodzące pomiędzy wolnością i wartością w naszym podstawowym doświadczeniu aksjologicznym.

Zacznijmy od kilku wstępnych uwag dotyczących wolności. Bardzo często jest ona pojmowana jako przeciwstawienie determinizmu i konieczności. Zanim zdecydujemy o trafności tej opozycji, zwróćmy uwagę na kilka innych przeciwstawień branych pod uwagę w analizach wolności. Są to m.in.: wolność – niewolnictwo, niezależność – zależność, brak determinizmu – determinizm, wolność wyboru i niemożność wyboru, itd. Wolność w każdym ze swoich znaczeń traktowana jest, ogólnie rzecz biorąc, jako wartość pozytywna, jej przeciwstawienie – jako wartość negatywna. Jest to szczególnie widoczne, gdy bierzemy pod uwagę „wolność od” w jej relacji do „wolności do”, która często traktowana jest jako aksjologicznie neutralna.

Jednakże gdy stawiamy pytanie dotyczące relacji pomiędzy wolnością i wartością, myślimy przede wszystkim o „wolności do” – w szczególności o wolności skierowanej ku wartości. Uwagę swą skoncentruję na trzech rodzajach wartości: poznawczych, moralnych i estetycznych. By rzecz uprościć, nazywać je będę prawdą, dobrem i pięknem¹. Świadom jestem oczywiście, że w obrębie każdej z tych trzech wartości (albo grupy wartości) należy wyróżnić różne typy wartości szczegółowych, lecz jestem również przekonany, że owe szczegółowe wartości podporządkowane są tym najważniejszym, niejako najwyższym, i że dzięki udziałowi w nich otrzymują istotowy moment wartościowości.

¹ Ustanowienie tej triady wartości najwyższych zawdzięczamy Platonowi. W *Fajdosie*, 246 E czytamy: „Boskim pierwiastkiem jest piękno, mądrość, dobro i wszystko temu podobne” (cyt. za: W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. I: *Estetyka Starożytna*, Wrocław-Kraków 1960, s. 152).

Ale warto wspomnieć, że wyraźne sugestie dotyczące tej triady znajdujemy także w *Księdze Rodzaju*, 3, 6, w scenie kuszenia Ewy przez węża: „Wtedy niewiasta spostrzegła, że drzewo to ma owoce dobre do jedzenia, że jest ono rozkoszą dla oczu i że owoce tego drzewa nadają się do zdobycia wiedzy”. (cyt. wg Biblii Tysiąclecia, wyd. IV, Poznań 1996, podkreślenia moje – W.S.). W przekładzie Ewy Gordon, opracowanym pod kierownictwem Rabina Sachy Pecarica (Kraków 2001), zdanie to brzmi następująco: „Kobieta spostrzegła, że drzewo jest dobre do jedzenia, kuszące dla oczu i że drzewo to budzi pragnienie zdobycia zrozumienia...”

Na przykład: pewność jest wartościowa, ponieważ przynależy do prawdy, a szlachetność – dzięki przynależności do dobra moralnego, natomiast wzniosłość – dzięki przynależności do piękna (choć, według niektórych wielkich filozofów zajmujących się estetyką, stanowi ona całkowicie odrębną kategorię estetyczną).

W języku Immanuela Kanta możemy powiedzieć, że prawda, dobro i piękno są ideami regulatywnymi poszczególnych grup wartości. Wartości najwyższe (lub idee regulatywne) są często dane nam intuicyjnie, bez adekwatnej definicji, lecz bez wątplenia są one pewne i jasne. Brak definicji nie wyklucza wiedzy; by się o tym przekonać, wystarczy sobie przypomnieć analizę dobra przeprowadzoną przez G.E. Moore'a.

Myślą przewodnią jest tu przeświadczenie, iż nasza wolność różnicuje się w sposób zasadniczy w doświadczaniu przez nas poszczególnych wartości. Innymi słowy: istnieje inny rodzaj wolności w doświadczaniu prawdy, inny w doświadczaniu dobra i jeszcze inny w doświadczaniu piękna.

1. Wolność i prawda

Nie możemy niczego dokonać
przeciwko prawdzie, lecz
(wszystko) dla prawdy.
(2 Kor, 13.8)

Należy odróżnić sposoby dochodzenia do prawdy oraz prawdę samą w sobie. Sposoby zdobywania (osiągania) prawdy zakładają absolutną wolność wyboru adekwatnych, naukowych lub nawet pozanaukowych metod, dopuszczających w konsekwencji nawet możliwość błędu, jak i liczących się z pojawianiem się rozlicznych wątpliwości.

Sytuacja zmienia się z chwilą, gdy prawda zostaje znaleziona. Wolność poszukiwania sposobów dochodzenia do prawdy zastąpiona zostaje przez akceptację prawdy, która utrzymuje się własną mocą sama w sobie. Akceptacja prawdy należy do istoty naszego doświadczania jej i jest czymś absolutnie koniecznym: dlatego też możemy powiedzieć, iż wolność zostaje tu „zniesiona” (w Heglowskim znaczeniu tego słowa) przez konieczność.

Ale czy ów moment konieczności jest jednakowo wyraźny w każdym doświadczaniu prawdy i w związku z każdą jej definicją?

Wiadomo, że istnieją różne definicje prawdy – począwszy od klasycznej, korespondencyjnej, a na pragmatycznej skończywszy. Św. Tomasz z Akwinu w *Quaestiones disputatae de veritate* (1,1) wymienia 8 definicji prawdy, które dzieli na trzy grupy:

I. Według tego, co poprzedza istotę prawdy i w czym jest ona ugruntowana – *Secundum id quod praecedit rationem veritatis, et in quo verum fundatur*:

1. Prawdziwe jest to, co jest – *Verum est id quod est*;
2. Prawdą każdej rzeczy jest własność jej istnienia, które jest nieodłączne od rzeczy – *Veritas cujuslibet rei est proprietas sui esse quod stabilitum est rei*;
3. Prawdą jest nieodłączność istnienia i tego, czym rzecz jest (istoty) – *Verum est indivisio esse, et ejus quod est*;

II. Według tego, w czym spełnia się istota prawdy – *Secundum id quod formaliter rationem veri perficit*:

1. Prawda jest adekwatnością rzeczy i intelektu – *Veritas est adaequatio rei intellectus*;
2. Prawda jest słusznością (prawidłowością) samego umysłu – *Veritas est rectitudo sola perceptibilis*;

III. Ze względu na pojawiający się skutek: *Secundum effectum consequentem*:

1. Prawdziwe jest to, co objawia i wskazuje na istnienie – *Verum est manifestativum et declarativum esse*;
2. Prawdą jest to, co czyni oczywistym to, co jest – *Veritas est qua ostenditur id quod est*;
3. Prawda jest tym, za pomocą czego wydajemy sądy o rzeczach niższych – *Veritas est secundum quam de inferioribus judicamus*².

Warto zauważyć, że niektóre z tych definicji utrzymały swą wartość aż do dzisiaj; i tak na przykład II 1 została zreinterpretowana przez A. Tarskiego, III 1 i 2 są podobne do niektórych propozycji fenomenologów, I 1 może być rozumiana jako podstawa definicji Heideggera.

Dla naszych celów najważniejsze są definicje prawdy określające ją jako *adaequatio* i *manifestatio*. Moment konieczności prawdy jest wyraźny za-

² S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de veritate*, 1, 1. Zob. polskie przekłady: *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, przełożyli A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, t. 1–2, Kęty 1998 i *Dysputy problemowe o prawdzie*, tłum. A. Białek, tekst sprawdzili i poprawili M.A. Krapiec i A. Maryniarczyk, redakcja naukowa A. Maryniarczyk, Lublin 1999.

równow w jednej, jak i w drugiej. Z chwilą gdy odpowiednio wypełnimy intencjonalne akty przez treść (jakości) transcendentnego przedmiotu, nie mamy powodu do żadnych wątpliwości. Jeśli istota przejawia się w sensie Heideggerowskiej *aletheia* – nie ma miejsca na sceptycyzm. Istnieje oczywiście wiele różnych rodzajów prawdy, są także stopnie jej ważności. Sądy typu „ $2 + 2 = 4$ ”, „ $E = mc^2$ ”, „Winston Churchill był premierem Wielkiej Brytanii w czasie II wojny światowej” należą do różnych dziedzin: matematyki, fizyki, historiografii – lecz każdy z nich jest prawdziwy, a wszystkie mają jednakową wartość dla tych, którzy je rozumieją. Wartość (a tym samym konieczność) bycia prawdziwym jest również niezależna od ważności prawdziwego sądu. Sąd: „Piotr Kowalski został wybrany na przewodniczącego Stowarzyszenia Przyjaciół Piwa” jest mniej ważny od sądu „Karol Wojtyła został wybrany Papieżem” – jednakowoż prawdziwość obydwu sądów jest taka sama, pod warunkiem, że Piotr Kowalski rzeczywiście został wybrany na takie stanowisko.

Jak zostało wcześniej powiedziane, wolność poszukiwania prawdy zostaje zastąpiona koniecznością akceptacji odkrytej prawdy. W tym przypadku wolność i konieczność nie stanowią opozycji. Przeciwnie, konieczność musi być też rozumiana jako spełnienie i doskonałość wolności. W świetle tej konkluzji łatwiej nam zrozumieć słowa Chrystusa: „... poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32).

Wolność prawdy zależy nie tylko od wolności od błędu, niepewności i wątpliwości; oznacza ona również wolność od konieczności wyboru. Wybór prawdy może być tylko jeden. Nie jest on uwarunkowany żadnymi przypadkowymi okolicznościami. Jest zagwarantowany przez dowód najgłębszej podstawy prawdy – bycia nią. *Verum est id quod est. Verum est manifestativum et declarativum esse.*

2. Wolność i dobro

Czemu nazywasz Mnie dobrym?

Nikt nie jest dobry,

tylko sam Bóg.

(Mk 10, 18)

Nasz stosunek do dobra implikuje przede wszystkim wolność wyboru. Istnieją różne rodzaje dobra podporządkowane określonej hierarchii wartości i rozmaicie definiowane przez filozofów. Najbardziej powszechna opinia

opiera się na przekonaniu, że istnieją dobra będące na wyższym i niższym poziomie, i że to my jesteśmy zobowiązani do dokonania poprawnego wyboru pomiędzy nimi. Dokonując go, jesteśmy względnie wolni. Nasza wolność nie jest jednakże absolutna: ograniczona jest przez różne czynniki, które w wielu przypadkach nie zależą od nas. Wystarczy powiedzieć, że „nie jesteśmy samotną wyspą”, że żyjemy w społeczeństwie, które tworzy prawa, i do ich przestrzegania zostaliśmy zobowiązani, oraz że jesteśmy zdeterminowani w pewnym stopniu biologicznie, narodowościowo (etnicznie), kulturowo itd.

Z drugiej strony jednakże istnieje przecież szczególne wezwanie do wartości, które to „nakłania” nas do tego lub innego wyboru. W wielu sytuacjach wybór ten nie jest narzucany przez konieczność. Gdybyśmy próbowali sformułować to wezwanie w postaci sądu, to ten przybrałby charakter implikacji typu: „jeśli chcesz, to...”. Sytuacja ta zakłada rozróżnienie pomiędzy wartościami absolutnymi a względnymi, niezbędnymi jednak do osiągnięcia absolutnych: R znajduje się w takim związku z A, że jeśli chcesz osiągnąć absolutną wartość A, musisz urzeczywistnić określoną wartość R, co oznacza spełnienie niezbędnego warunku uzyskania owego A. Innymi słowy: wartość R jest zrelacjonowana do wartości A jako jej celu. Podajmy kilka przykładów: *Si vis pacem, para bellum*: gotowość do wojny jest – na zasadzie swego paradoksu – wartością odniesioną do pokoju, jako warunek konieczny jego utrzymania”. A jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowaj przykazania” (Mt 19, 17). „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj to, co posiadasz i chodź za mną” (Mt 19, 21). Jesteśmy wolni nie tylko w akceptowaniu wartości absolutnej, ale i w wyborze wartości, które do niej prowadzą. Relacja pomiędzy A i R nie zawsze jest czymś niepowtarzalnym – bez trudu możemy przywołać rozliczne przykłady R prowadzące do A. Ale jeśli naprawdę chcemy osiągnąć A, musimy być świadomi, iż drogi prowadzące do niej nie są nieskończone. Wielkie religie, tak jak wielcy myśliciele różnych epok i kultur, próbują wskazać możliwie najlepsze drogi wiodące do absolutnych wartości. Często apelują one do najgłębszego pragnienia człowieka – pragnienia szczęścia, argumentując, iż tylko dzięki wartościom najwyższym będzie je mógł osiągnąć. Tytułem przykładu: jeśli chcesz być szczęśliwy, „żyj zgodnie z naturą” (stoicy) lub też: „nie jest możliwe przyjemne życie bez życia roztropnego, godnego i sprawiedliwego” (Epikur). Albo też: „jeśli chcesz być szczęśliwy, nie uważaj dóbr ziemskich za najważniejsze”.

Wydaje mi się, iż nawet Kantowski imperatyw kategoryczny: „postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby

stała się powszechnym prawem”³ jest w istocie czymś hipotetycznym; stąd uzasadnione jest pytanie: „Dlaczego muszę w ten sposób czynić?”. „Prawo powszechne” musi być zakorzenione w tym, co je uzasadnia, ostatecznie może to być jedynie wartość (dobro) sama w sobie, wartość rozumiana albo jako coś w rodzaju powszechnej szczęśliwości, albo np. pokoju, itp. (Nawiasem mówiąc, nie jest dziełem przypadku, jak sądzę, iż jeden z ostatnich traktatów Kanta, uchodzący za uzupełnienie *Krytyki praktycznego rozumu*, został poświęcony analizie koniecznych warunków gwarantujących pokój wieczysty). Jaki więc jest ostateczny cel kantowskiej etyki? Odpowiedź na to pytanie brzmi: cnota. Definiując *summum bonum* Kant stwierdzał:

...oznacza ono całość, zupełne dobro; w nim jednak cnota jako warunek jest zawsze naczelnym dobrem, ponieważ nie ma już nad sobą żadnego dalszego warunku, szczęśliwość zaś jest wprawdzie zawsze czymś dla tego, kto ją posiada, przyjemnym, ale nie jest sama przez się bezwzględnie i pod każdym względem dobra, lecz zawsze zakłada jako warunek moralne, zgodne z prawem postępowanie⁴.

W świetle naszych zamierzeń, różnica zachodząca pomiędzy *modi* wolności w relacji do najwyższego dobra a sposobami prowadzącymi do niego wydaje się czymś nader istotnym. Należy zwrócić baczną uwagę, iż – choć zakrawa to na paradoks – jesteśmy bardziej wolni, akceptując dobro najwyższe niż akceptując sposoby osiągnięcia go. Innymi słowy, wartości relatywne (prowadzące do wartości absolutnej) są czymś koniecznym, ale uznanie wartości absolutnej zależy od naszej wolności.

Jeśli nasze rozważania są słuszne, musimy się zgodzić, że w przeciwieństwie do tożsamości momentu prawdziwości w sądach prawdziwych, moment wartości ustanawiający różne dobra – nie jest czymś jedynym. Istnieje jednak coś, dzięki czemu w sytuacji wolnego wyboru pomiędzy dobrami odnajdujemy również moment wyższej konieczności. Tym tajemniczym czymś jest miłość. Dokonany przez miłość wybór wyklucza wszelkie możliwe wartości z wyjątkiem tej, która została wybrana. Wybór dokonany przez miłość może być czymś racjonalnym, ale może być też absolutnie irracjonalny: może być zależny od racjonalnych argumentów, ale równie dobrze może płynąć

³ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, z oryginału niemieckiego przełożył M. Wartenberg, przekład przejrzał R. Ingarden, Warszawa 1953, s. 50.

⁴ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przełożył oraz przedmową i przypisami opatrzył J. Gałęcki, Warszawa 1972, s. 181.

z czystej intuicji. W obu przypadkach miłość wykracza poza przypadkowy wybór: wybieram to, co kocham, i dlatego, że kocham.

Miłość nie ogranicza mojej wolności, ale spełnia ją. Nie jestem zdolny do porzucenia mojego skarbu. A „tam gdzie twój skarb, tam i twoje serce” (Mt 6, 21). Jako istotna konsekwencja tej sytuacji pojawia się nowy wymiar wolności, co najdosadniej wyraża słynne stwierdzenie św. Augustyna: *dilige et quod vis fac*. Miłość nie zamyka, lecz otwiera nowe horyzonty wolności, która teraz zostaje podporządkowana jedynie najwyższym wartościom. W ten sposób to szczególnie, aksjologiczne koło osiągnęło swój kres: wolny wybór najwyższego dobra jest w istocie spowodowany przez miłość do niego. W ten sposób miłość otwiera nowe drogi dalszym wyborom: nowym *modi* wolności podporządkowanej jedynie rzeczywistym wartościom, tj. takim, które uczestniczą w dobru najwyższym.

3. Wolność a piękno

Muß es sein? Es muß sein.

Beethoven

Ostatnią grupą wartości, które chciałbym rozważyć w odniesieniu do naszej wolności, są te, które należą do domeny estetyki. Trzeba koniecznie dokonać podstawowego rozróżnienia na dwa rodzaje doświadczeń estetycznych: bierne i aktywne (czynne). Pierwsze należą pierwotnie do przeżyć odbiorczych, drugie – do procesu artystycznej kreacji.

Dość często podejście bierne jest doświadczane jako absolutnie wolne. Mogę albo przyjąć, albo odrzucić przedmioty estetyczne według własnego smaku – (który może się zmieniać arbitralnie), ale również mogę wypowiadać sądy estetyczne niezależnie od jakichkolwiek norm czy reguł. *De gustibus non est disputandum*. W istocie sytuacja ta nie jest aż tak prosta. Mój smak jest – jak zauważył Hipolit Taine – określony chociażby przez: czas, miejsce, moment historyczny, ale również przez moje wykształcenie, wpływ różnych autorytetów, zwyczaje, złe lub dobre upodobania. Analizując to głębiej, mogę wskazać na inne czynniki determinujące – związane najprawdopodobniej z moim biologicznym, a w szczególności fizjologicznym ukonstytuowaniem.

Jest rzeczą znaną, iż proces twórczy nie jest wyłącznie działaniem – w jego ramach odnajdujemy również elementy „bierne”, jak choćby akceptację tradycyjnych idei i zastanych metod pracy, a obok faz dynamicznej aktywno-

ści – chwile kontemplacji i spokojnego osądu osiągnięć przebitego właśnie odcinka drogi. Bardziej istotny jest jednak czynny, aktywny aspekt tego procesu. Wydaje się – na pierwszy rzut oka – iż aktywność artysty, szczególnie gdy idzie o możliwość wyboru różnorodnych środków artystycznej ekspresji, jest tu nieograniczona. Historia sztuki obfituje w liczne przykłady zmian artystycznych ideałów, norm, materiałów i narzędzi. Artysta zdaje się w ich wyborze absolutnie wolny.

W istocie sytuacja jest bardziej złożona. Jest on nie tylko ograniczony przez różne historyczne okoliczności, ale również poddany specyficznemu wezwaniu świata wartości. Im większy artysta, tym głębsza wrażliwość na to wołanie. Odkrywamy tu jakieś estetyczne *a priori*, które w swej najwyższej formie prowadzi do supra–estetycznych wartości. Podporządkowanie się domenie wartości nie oznacza bynajmniej determinizmu. Jest to raczej droga do aksjologicznego spełnienia dzieła sztuki, właśnie tworzonego przez artystę. Podporządkowanie nie jest doświadczane jako zdeterminowanie ograniczające artystyczne dążenie, lecz raczej wyzwolenie od przypadkowych ograniczeń, i jako konieczność ściśle związana z istotą samej wartości.

Nie znaczy to, że artysta jest zdolny osiągnąć tę wartość bezpośrednio. Wszystko, co może on uczynić, to przygotować niezbędne warunki, lub – innymi słowy – „miejsce dla objawienia się wartości⁵. Musi odczuć jej aprioryczne wołanie, musi uczynić wszystko, by utrzymać ją w swej świadomości, lecz ostateczne objawienie się piękna nie zależy od niego. Z drugiej jednak strony, jeśli nie będzie usiłował tego piękna osiągnąć, nie pojawi się ono nigdy. Dialektyka rozgrywająca się między wolnością artysty a niezależnością objawiającego się piękna jest prawdopodobnie największą tajemnicą artystycznej twórczości.

Jak można znaleźć niezawodne drogi prowadzące do konieczności wartości? Są artyści, którzy rozpoznają je intuicyjnie, są inni, którzy poszukują ich w najgłębszym intelektualnym wysiłku i emocjonalnym napięciu. Niech Mozart będzie przykładem pierwszych, Beethoven – drugich⁶. Lecz jeśli właściwa droga zostaje odkryta, jej konieczność staje się absolutnie oczywista: *muss es sein? Es muss sein...* Wolność artystyczna spełnia się ostatecznie jako najwyższa konieczność.

⁵ Por. R. M. Rilke, *August Rodin*, przełożył W. Wirpsza, Kraków 1963, s. 119–120.

⁶ Nie znaczy to, oczywiście, byśmy odmawiali Beethovenowi zdolności intuicyjnego doświadczenia wartości! – chodzi tylko o różnicę akcentów.

Moment konieczności przejawia się także w końcowym rezultacie doskonałego procesu twórczego – w arcydziele. Wszak zgodnie z klasyczną definicją, którą znajdujemy m.in. w słynnym traktacie L.B. Albertiego *De re aedificatoria*:

...piękno jest harmonią wszystkich części dostosowanych do siebie i będących w zgodzie i proporcji z tym dziełem, w którym się znajdują, tak że nie można nic dodać ani ująć, ani zmienić, żeby nie zepsuć całości. Jest to z pewnością rzecz wielka i boska, a dla osiągnięcia w niej doskonałości wytęża się wszystkie siły talentu i umysłu, i rzadko dane jest komuś, nawet samej naturze, stworzyć rzecz całkowicie skończoną i we wszystkim doskonałą⁷.

Uwagi końcowe

Istota wolności polega na otwartości wobec wartości. Istota wartości nie ogranicza naszej wolności, lecz ją spełnia. Należy odróżnić konieczność aksjologiczną i konieczność deterministyczną (tzn. fizyczną, biologiczną, fizjologiczną, historyczną etc.). Im wyższa jest pozycja wartości w aksjologicznej hierarchii, tym wyrazistszy jest moment jej aksjologicznej konieczności. *Navigare necesse est, vivere non est necesse*. Ale – z drugiej strony – im wartość jest hierarchicznie wyższa, tym większa jest wolność jej wyboru.

W domenie prawdy doświadczamy konieczności apodyktycznej, w domenie dobra – hipotetycznej. Akceptacja prawdy jest bezwarunkowa, bezwzględna, wolność należy do wyboru środków. Natomiast akceptacja dobra jest czymś wolnym („jeśli chcesz”), ale wybór środków jest kierowany koniecznością („masz to zrobić”, „musisz”). Ostateczną racją wyboru autentycznego, szczególnie ostatecznego dobra jest miłość.

Nieograniczona wolność jest charakterystyczną domeną smaku estetycznego, ale istnieje estetyczne *a priori*, które „rządzi” wszelkimi wysiłkami artystycznymi zmierzającymi do piękna. W języku potocznym wyróżniamy niekiedy kategorie „prawdziwych wartości”, np. „prawdziwe” dobro, „prawdziwe” piękno etc. Ten sposób mówienia jest głęboko zakorzeniony w istocie rzeczy: autentyczne wartości uczestniczą w konstytutywnych momentach prawdy, w jej oczywistości i konieczności. Przeto prawda jest wartością najwyższą. Godność innych wartości zależy od ich uczestnictwa w prawdzie.

⁷ Cyt. za: W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. III: *Estetyka nowożytna*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1967, s. 114.

DOKUMENTY O PRAWACH I OBOWIĄZKACH CZŁOWIEKA

POWSZECHNA DEKLARACJA PRAW CZŁOWIEKA OGŁOSZONA PRZEZ ZGROMADZENIE OGÓLNE ORGANIZACJI NARODÓW ZJEDNOCZONYCH 10 XII 1948 R. W PARYŻU

Biorąc pod uwagę, że uznanie godności każdego z członków rodziny ludzkiej oraz ich równych i nienaruszalnych praw stanowi fundament wolności, sprawiedliwości i pokoju w świecie,

Biorąc pod uwagę, że nieuznawanie i lekceważenie praw człowieka doprowadziło do czynów barbarzyńskich, wstrząsających sumieniem ludzkości, oraz że nadejście świata, w którym ludzie, uwolnieni od strachu i nędzy, będą się cieszyli wolnością słowa i przekonañ, zostało uznane za najwyższe pragnienie człowieka,

Biorąc pod uwagę, że istotną sprawą jest ochrona praw człowieka przez legalną władzę, by – doprowadzony do ostateczności – nie musiał uciekać się do buntu przeciw tyranii i uciskowi,

Biorąc pod uwagę, że popieranie rozwoju przyjaznych stosunków między narodami ma zasadnicze znaczenie,

Biorąc pod uwagę, że w Karcie Narodów Zjednoczonych na nowo proklamowano wiarę w podstawowe prawa człowieka, w godność i wartość osoby ludzkiej, w równość praw mężczyzn i kobiet, oraz że postanowiono popierać postęp społeczny i stwarzać jak najlepsze warunki życia w większej wolności,

Biorąc pod uwagę, że państwa będące członkami Organizacji Narodów Zjednoczonych zobowiązały się zapewnić, we współpracy z tą Organizacją, powszechne i skuteczne poszanowanie praw człowieka i jego podstawowych wolności,

Biorąc pod uwagę, że jednakowe rozumienie tych praw i wolności ma niezwykle ważne znaczenie dla pełnego wykonania powyższego zobowiązania,

ZGROMADZENIE OGÓLNE proklamuje tę Powszechną Deklarację Praw Człowieka jako wspólny ideał do osiągnięcia przez wszystkie ludy

i wszystkie narody, aby wszyscy ludzie i wszystkie instytucje społeczne, mając ustawicznie w pamięci tę Deklarację, podejmowały wysiłki przez nauczanie i wychowanie w celu wzrostu poszanowania dla tych praw i wolności oraz w celu zapewnienia im – z pomocą zróżnicowanych środków o zasięgu krajowym i międzynarodowym – powszechnego i skutecznego uznania i wypełniania, zarówno wśród ludności Państw Członkowskich, jak i wśród tych, którzy zamieszkują terytoria podległe ich władzy.

Artykuł 1. Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi w godności i prawach. Są obdarzeni rozumem i sumieniem i powinni odnosić się do siebie w duchu braterstwa.

Artykuł 2. Każdy może korzystać ze wszystkich praw i wolności ogłoszonych w tej Deklaracji, bez jakiegokolwiek względu na rasę, kolor skóry, płeć, język, religię, poglądy polityczne lub inne, pochodzenie narodowe lub społeczne, majątek, urodzenie, czy wreszcie jakąkolwiek inną sytuację.

Ponadto nie wolno czynić żadnej różnicy ze względu na status polityczny, prawny lub międzynarodowy kraju czy terytorium, z którego dana jednostka pochodzi: czy jest to kraj lub terytorium niezależne, pod patronatem, czy autonomiczne, czy też poddane jakimkolwiek ograniczeniom suwerenności.

Artykuł 3. Każdy człowiek ma prawo do życia, wolności i bezpieczeństwa osobistego.

Artykuł 4. Nikogo nie wolno trzymać w stanie niewolniczym ani w poddaństwie; niewolnictwo i handel niewolnikami są zakazane w każdej postaci.

Artykuł 5. Nikogo nie wolno torturować ani karać lub traktować w sposób okrutny, niehumanitarny lub poniżający.

Artykuł 6. Każdy ma prawo do tego, by wszędzie szanowano jego osobowość prawną.

Artykuł 7. Wszyscy są równi wobec prawa i są uprawnieni bez jakiegokolwiek różnicy do jednakowej opieki prawnej. Wszyscy mają prawo do jednakowej ochrony przed jakąkolwiek dyskryminacją, łamiącą tę Deklarację, i przed wszelką prowokacją do takiej dyskryminacji.

Artykuł 8. Każda osoba ma prawo do skutecznego obrony w kompetentnych sądach krajowych przeciw czynom stanowiącym pogwałcenie podstawowych praw, przyznanych jej przez konstytucję lub przez ustawodawstwo.

Artykuł 9. Nikogo nie wolno samowolnie aresztować, zatrzymać lub skazywać na wygnanie.

Artykuł 10. Każda osoba – na zasadach całkowitej równości – ma prawo do tego, by jej sprawę sądową rozpatrzył sprawiedliwie i publicznie niezależny

i bezstronny trybunał, który zadecyduje albo o jej prawach i obowiązkach, albo o zasadności wniesionego przeciw niej oskarżenia.

Artykuł 11. 1) Każda osoba, oskarżona o popełnienie przestępstwa, jest domniemana jako niewinna aż do chwili, gdy jej wina zostanie zgodnie z prawem ustalona w toku publicznego procesu, podczas którego należy jej zapewnić wszelkie gwarancje konieczne do obrony.

2) Nikt nie może być skazany za działalność lub jej zaniechanie, które w momencie ich dokonywania nie stanowiły, zgodnie z prawem krajowym lub międzynarodowym, aktu przestępczego. Podobnie nie może być nałożona kara większa od tej, jaką by nałożono w chwili popełnienia przestępstwa.

Artykuł 12. Nie wolno samowolnie wkraczać w czyjeś życie prywatne, rodzinne, do cudzego mieszkania lub w korespondencję, ani też uwłaczać czyjemuś honorowi lub dobremu imieniu. Każda osoba ma prawo do opieki prawnej przeciw takim ingerencjom lub uwłaczaniu.

Artykuł 13. 1) Każda osoba ma prawo do swobodnego poruszania się i do wyboru miejsca zamieszkania w granicach swego państwa.

2) Każda osoba ma prawo opuścić jakikolwiek kraj, również własny, i wrócić do swego kraju.

Artykuł 14. 1) Każda osoba w razie prześladowania ma prawo ubiegać się o azyl i korzystać z niego w innych krajach.

2) Na to prawo nie można się powoływać w przypadku ścigania wszczętego z powodu popełnienia rzeczywiście przestępstwa pospolitego lub z powodu działalności sprzecznej z celami i zasadami Narodów Zjednoczonych.

Artykuł 15. 1) Każda jednostka ludzka ma prawo do obywatelstwa.

2) Nie wolno nikogo samowolnie pozbawiać obywatelstwa ani też odmawiać mu prawa do zmiany obywatelstwa.

Artykuł 16. 1) Po osiągnięciu pełnoletności mężczyzna i kobieta bez względu na rasę, narodowość lub religię, mają prawo do zawarcia małżeństwa i do założenia rodziny. Mają oni równe prawa w odniesieniu do zawierania małżeństwa, w czasie jego trwania i podczas jego rozwiązania.

2) Małżeństwo może być zawarte tylko za dobrowolną i pełną zgodą przyszłych małżonków.

3) Rodzina jest naturalnym i podstawowym elementem społeczeństwa i ma prawo do ochrony ze strony społeczeństwa i państwa.

Artykuł 17. 1) Każda osoba, zarówno sama, jak i w zbiorowości, ma prawo do posiadania własności.

2) Nie wolno nikogo samowolnie pozbawiać jego własności.

Artykuł 18. Każdy człowiek ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii. Prawo to zakłada wolność zmiany religii i przekonania, jak również wolność wyrażania własnej religii lub przekonania, indywidualnie lub zbiorowo, zarówno publicznie, jak i prywatnie, przez nauczanie, praktyki, kult i wypełnianie obrzędów.

Artykuł 19. Każdy człowiek ma prawo do wolności opinii i wyrażania jej. Nie wolno więc nikogo niepokoić z powodu jego opinii. Każdy ma prawo do poszukiwania, otrzymywania i rozpowszechniania informacji i idei, bez względu na granice i z pomocą jakiegokolwiek środka wyrazu.

Artykuł 20. 1) Każda osoba ma prawo do spokojnego gromadzenia się i do zrzeszania się.

2) Nikogo nie wolno przymuszać do należenia do jakiegoś stowarzyszenia.

Artykuł 21. 1) Każda osoba ma prawo do udziału w kierowaniu sprawami publicznymi swego kraju, albo bezpośrednio, albo za pośrednictwem przedstawicieli, wybranych w sposób wolny.

2) Każda osoba ma prawo, na równi z innymi, do sprawowania funkcji publicznych w swoim kraju.

3) Podstawą autorytetu władz publicznych jest wola ludu. Wola ta winna się wyrażać w przeprowadzanych okresowo rzetelnych wyborach, przez głosowanie powszechne, równe i tajne lub przez inną, równoważną procedurę, zapewniającą wolność wyborów.

Artykuł 22. Każda osoba, jako członek społeczeństwa, ma prawo do ubezpieczeń społecznych. Jest też uprawniona do urzeczywistniania praw gospodarczych, społecznych i kulturowych, niezbędnych do jej godności i swobodnego rozwoju jej osobowości – poprzez wysiłek narodowy i współpracę międzynarodową, stosownie do organizacji i zasobów każdego kraju.

Artykuł 23. 1) Każda osoba ma prawo do pracy, do wolnego wyboru pracy, do odpowiednich i zadowalających warunków pracy oraz do ochrony przed bezrobociem.

2) Wszyscy, bez względu na jakiegokolwiek różnice, mają prawo do równej płacy za równą pracę.

3) Każdy pracujący ma prawo do odpowiedniego i zadowalającego wynagrodzenia, które zapewni zarówno jemu, jak i jego rodzinie, warunki życiowe odpowiadające godności ludzkiej; w razie potrzeby winno się je uzupełniać z innych środków opieki społecznej.

4) Każda osoba ma prawo do tworzenia z innymi związków zawodowych i do przystępowania do związków zawodowych w celu obrony swoich interesów.

Artykuł 24. Każda osoba ma prawo do wypoczynku i do wolnego czasu, zwłaszcza do rozsądnego ograniczenia godzin pracy oraz do okresowych płatnych urlopów.

Artykuł 25. 1) Każda osoba ma prawo do takiego poziomu życia, który zapewni jej oraz jej rodzinie zdrowie i dobrobyt: zwłaszcza wyżywienie, ubranie, mieszkanie, opiekę lekarską oraz konieczne świadczenia społeczne. Ma też prawo do zabezpieczenia na wypadek bezrobocia, choroby, niezdolności do pracy, wdowieństwa, starości, a także w innych przypadkach utraty środków do życia wskutek okoliczności niezależnych od jej woli.

2) Macierzyństwo i dzieciństwo mają prawo do specjalnej pomocy i opieki. Wszystkie dzieci, tak urodzone w małżeństwie, jak i poza małżeństwem, korzystają z takiej samej opieki społecznej.

Artykuł 26. 1) Każda osoba ma prawo do kształcenia. Kształcenie powinno być bezpłatne, przynajmniej w zakresie nauczania elementarnego i podstawowego. Nauczanie techniczne i zawodowe ma być powszechnie dostępne. Wstęp na wyższe studia winien być dostępny przy pełnej równości dla wszystkich, zależnie od tego, jak na to zasługują.

2) Kształcenie powinno mieć na celu pełny rozwój osobowości ludzkiej i zwiększanie szacunku dla praw człowieka i jego podstawowych wolności. Powinno sprzyjać porozumieniu, tolerancji i przyjaźni pomiędzy wszystkimi narodami, grupami rasowymi lub religijnymi, jak również rozwojowi działalności Narodów Zjednoczonych dla utrzymania pokoju.

3) Rodzice mają w pierwszym rzędzie prawo do wyboru dziedziny kształcenia swoich dzieci.

Artykuł 27. 1) Każda osoba ma prawo do swobodnego uczestniczenia w życiu kulturalnym społeczeństwa, do korzystania ze sztuki oraz do udziału w postępie naukowym i w dobrodziejstwach, które z niego wynikają.

2) Każdy ma prawo do ochrony interesów moralnych i materialnych wpływających na twórczość naukową, literacką lub artystyczną, której jest autorem.

Artykuł 28. Każda osoba ma prawo do tego, by w dziedzinie społecznej i w wymiarze międzynarodowym panował taki porządek, w którym prawa i wolności zawarte w tej Deklaracji mogłyby znaleźć pełną realizację.

Artykuł 29. 1) Jednostka ludzka ma obowiązki wobec społeczeństwa, w którym jedynie możliwy jest wolny i pełny rozwój jej osobowości.

2) W korzystaniu ze swych praw i wolności każdy podlega jedynie tym ograniczeniom, które są ustalone przez ustawodawstwo wyłącznie w celu zapewnienia uznania i poszanowania praw i wolności innych ludzi oraz dla za-

dośćuczynienia słusznym wymogom moralności, ładu publicznego i powszechnego dobrobytu w demokratycznym społeczeństwie.

3) Tych praw i wolności nie wolno w żadnym przypadku stosować sprzecznie z celami i zasadami Narodów Zjednoczonych.

Artykuł 30. Żadnego z postanowień tej Deklaracji nie wolno interpretować jako udzielenie jakiegokolwiek państwu, grupie czy jednostce jakiegokolwiek prawa do podejmowania działalności lub wykonywania czynności zmierzających do obalenia praw i wolności, zawartych w tej Deklaracji.

Z oryginału francuskiego przełożył Roman Darowski

ENCYKLIKA PAPIEŻA JANA XXIII

PACEM IN TERRIS, 1963

FRAGMENTY NA TEMAT PRAW I OBOWIĄZKÓW CZŁOWIEKA

9. Wszelkie współzycie ludzi, jeżeli chcemy, aby było dobrze zorganizowane i rozwijało się pomyślnie, musi opierać się na podstawowej zasadzie, że każdy człowiek jest osobą, to znaczy istotą obdarzoną rozumem i wolną wolą, wskutek czego ma prawa i obowiązki wypływające bezpośrednio i równocześnie z własnej jego natury. A ponieważ są one powszechne i nienaruszalne, dlatego nie można się ich w żaden sposób wyrzec.

10. Jeśli zaś spojrzymy na godność osoby ludzkiej w świetle prawd objawionych przez Boga, to będziemy musieli ocenić ją niewątpliwie znacznie wyżej. Ludzie zostali bowiem odkupieni za cenę krwi Jezusa Chrystusa, stali się mocą łaski Bożej dziećmi i przyjaciółmi Boga i zostali ustanowieni dziezdicami chwały wiecznej.

11. Przechodząc do omówienia praw człowieka, zauważamy, że ma on prawo do życia, do nienaruszalności ciała, do posiadania środków potrzebnych do zapewnienia sobie odpowiedniego poziomu życia, do których należy zaliczyć przede wszystkim żywność, odzież, mieszkanie, wypoczynek, opiekę zdrowotną oraz niezbędne świadczenia ze strony władz na rzecz jednostek. Z tego wynika, że człowiekowi przysługuje również prawo zabezpieczenia społecznego w wypadku choroby, niezdolności do pracy, owdowienia, starości, bezrobocia oraz niezawinionego pozbawienia środków do życia.

12. Ponadto człowiek ma naturalne prawo do należnego mu szacunku, do posiadania dobrej opinii, do wolności w poszukiwaniu prawdy oraz – przy zachowaniu zasad porządku moralnego i dobra ogółu – do wypowiedania i rozpowszechniania swych poglądów oraz swobodnej twórczości artystycznej. Ma wreszcie prawo do otrzymywania prawdziwych informacji o wydarzeniach życia publicznego.

13. Również na mocy prawa naturalnego człowiek ma prawo do korzystania z rozwoju wiedzy, to znaczy do otrzymywania wykształcenia ogólnego, technicznego czy zawodowego, stosownie do poziomu wiedzy w jego kraju. Należy też dążyć usilnie do tego, aby ludzie, którzy mają odpowiednie zdolności umysłowe, mogli osiągnąć wyższy poziom wykształcenia, tak aby w miarę możliwości urzędy i stanowiska w społeczeństwie powierzano tym, którzy są do tego odpowiednio uzdolnieni i przygotowani.

14. Do praw człowieka zalicza się również możliwość oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiami własnego prawego sumienia oraz wyznawania religii prywatnie i publicznie [...]

15. Nadto ludzie mają prawo wybierać sobie taki stan, jaki im najbardziej odpowiada: albo założyć rodzinę, w czym kobiecie i mężczyźnie przysługują równe prawa i obowiązki, albo obrać stan kapłański czy też zakonny.

16. Rodzinę, opartą na związku małżeńskim zawartym dobrowolnie, jedynym i nierozzerwalnym – należy uważać za pierwszy i naturalny związek społeczności ludzkiej. Dlatego należy otoczyć ją jak największą troską – tak w sprawach gospodarczych i socjalnych, jak w dziedzinie poglądów i obyczajów – wszystko w tym celu, aby rodzinę umocnić oraz dopomóc w pełnieniu właściwych jej zadań.

17. Prawo do utrzymywania i wychowywania własnych dzieci przysługuje w pierwszym rzędzie rodzicom.

18. Przejdźmy do dziedziny spraw gospodarczych. Jest rzeczą oczywistą, że człowiek może na mocy prawa naturalnego nie tylko żądać odpowiedniej pracy zarobkowej, lecz także cieszyć się swobodą w jej podejmowaniu.

19. Wiąże się z tym prawo do takich warunków pracy, aby ani siły fizyczne człowieka nie słabły, ani nie naruszono nieskazitelności jego obyczajów, ani nie ponosił szkody właściwy rozwój młodzieży. Kobietom zaś należy zapewnić możliwość wykonywania pracy w warunkach zgodnych z ich małżeńskimi czy też macierzyńskimi potrzebami i obowiązkami.

20. Z godności osoby ludzkiej wypływa również prawo zajmowania się działalnością gospodarczą zgodnie z poczuciem odpowiedzialności. Z tej też godności wynika – czego nie wolno przemilczać – że pracownikowi należy się płaca ustalona według nakazów sprawiedliwości. Wysokość jej, dostosowana do możliwości gospodarki, powinna zapewnić pracownikowi i jego rodzinie poziom życia odpowiadający ludzkiej godności. Tak o tym pisze Poprzednik Nasz, wielkiej pamięci Pius XII: „Z obowiązkiem pracy, płynącym z natury, wiąże się prawo naturalne: na jego mocy człowiek może się domagać, aby za wkład swej pracy mógł zapewnić utrzymanie sobie i swym dzieciom. Wynika to ze ścisłego nakazu natury utrzymywania człowieka przy życiu”.

21. Z natury człowieka wypływa również prawo do posiadania na własność prywatną dóbr względnie środków do ich wytwarzania. Prawo to – jak kiedyś już oświadczyliśmy – „skutecznie przyczynia się do ochrony godności ludzkiej osoby oraz do swobodnego wypełniania obowiązków osobistych w każdej dziedzinie życia. Utwierdza ono wreszcie więź i harmonię wspól-

noty rodzinnej, przyczyniając się tym samym do utrwalania w państwie pokoju i wzrostu dobrobytu”.

22. Trzeba wreszcie i to przypomnieć, że w prawie do własności prywatnej zawarte są również obowiązki społeczne.

23. Ze społecznej natury człowieka wynika, że ludzie mają prawo zbierania się i zrzeszania w takiej formie, jaką uważają za najwłaściwszą dla osiągnięcia zamierzonego celu, działania w tych zrzeszeniach z własnej woli i na własną odpowiedzialność oraz dążenia do uzyskania jak najlepszych wyników.

24. Jak sami zalecaliśmy usilnie w Naszej Encyklice *Mater et Magistra*, jest również rzeczą ze wszech miar pożądaną, aby powstawały liczne organizacje czy też instytucje pośrednie dla osiągania celów, do których poszczególne człowiek nie może sam skutecznie dążyć. Te bowiem organizacje oraz instytucje są niezbędne dla ochrony godności i wolności osoby ludzkiej, która powinna się odznaczać pełnym poczuciem odpowiedzialności.

25. Każdemu człowiekowi winno też przysługiwać nienaruszalne prawo pozostawania na obszarze swego własnego kraju lub też zmiany miejsca zamieszkania. A nawet – jeśli są do tego słuszne przyczyny – ma on prawo zwrócić się do innych państw z prośbą o zezwolenie mu na zamieszkanie w ich granicach. Fakt, że ktoś jest obywatelem określonego państwa, nie sprzeciwia się w niczym temu, że jest on również członkiem rodziny ludzkiej oraz obywatelem owej obejmującej wszystkich ludzi i wspólnej wszystkim społeczności.

26. Trzeba dodać, że z godnością ludzkiej osoby wiąże się prawo czynnego udziału w życiu publicznym oraz wnoszenie własnego wkładu we wspólne dobro obywateli. [...]

27. Osoba ludzka posiada również prawo do słusznej obrony swych praw, i to obrony skutecznej, równej dla wszystkich i zgodnej z prawdziwymi zasadami sprawiedliwości. [...]

28. Każdemu z praw, wymienionych tu przez Nas i wypływających z natury, odpowiadają w tym samym człowieku i obowiązki. Prawa te i obowiązki, udzielane czy też nakazywane przez prawo naturalne, z niego biorą swój początek, treść i bezwzględnie obowiązującą moc.

29. I tak, aby posłużyć się paru przykładami, prawo człowieka do życia wiąże się z obowiązkiem utrzymywania własnego życia; prawo do poziomu życia godnego człowieka – z obowiązkiem godziwego życia; prawo do wolności w poszukiwaniu prawdy – z obowiązkiem dalszego pogłębiania i poszerzania tych poszukiwań.

30. Z dotychczasowych wywodów wynika również, że w społeczności ludzkiej każdemu prawu naturalnemu jednego człowieka odpowiada obowiązek innych ludzi, a mianowicie obowiązek uznania i poszanowania tego prawa. Każde bowiem bardziej istotne prawo człowieka czerpie swą moc i siłę z prawa naturalnego, które je wyznacza i wiąże z odpowiadającym mu obowiązkiem. Tych więc ludzi, którzy dopominają się o swe własne prawa, a równocześnie albo całkowicie zapominają o swych obowiązkach, albo wykonują je niedbale, trzeba porównać z tymi, którzy jedną ręką wnoszą gmach, a drugą go burzą.

31. Ponieważ ludzie mają naturalną skłonność do zrzeszania się, powinni ze sobą współżyć i starać się wzajemnie o dobro innych. Dlatego właściwie ułożone współżycie ludzi wymaga, aby w równiej mierze uznawali oni wzajemnie swe prawa i wypełniali swe obowiązki. Z tego również wynika, że każdy musi wielkodusznie starać się przyczynić do wytworzenia takich stosunków społecznych, aby prawa i obowiązki były coraz staranniej i coraz skuteczniej realizowane.

32. I tak na przykład: nie wystarcza przyznawać człowiekowi prawa do rzeczy do życia koniecznych, jeśli jednocześnie nie staramy się w miarę sił o to, aby rzeczywiście posiadał środki potrzebne do utrzymania.

33. Ponadto społeczność ludzka ma być nie tylko uporządkowana, lecz również przynosić ludziom liczne korzyści. To zaś wymaga, aby uznawali oni wzajemnie swe prawa i obowiązki i wypełniali je wobec siebie, a nawet, aby wszyscy zespołowo współuczestniczyli w różnorodnych poczynaniach, które współczesna nam cywilizacja czy to dopuszcza, czy też zaleca, czy wreszcie się ich domaga.

34. Godność osoby ludzkiej wymaga nadto, aby człowiek w działaniu postępował według własnej rozważi i z zachowaniem wolności osobistej. Dlatego we wszelkiej społeczności politycznej człowiek powinien przede wszystkim z własnej inicjatywy i wyboru zachowywać prawa, wypełniać obowiązki i współdziałać z innymi w rozmaitych pracach i dziełach. Każdy więc ma działać zgodnie z własną inicjatywą, poglądami i poczuciem obowiązku, a nie – jak to często bywa – pod przymusem lub za namową z zewnątrz. Jeśli bowiem jakaś społeczność ludzka opiera się tylko na przemocy, to nie ma ona w sobie żadnych cech ludzkich. Pozbawia się bowiem ludzi wolności, zamiast zachęcać ich do rozwoju i dążenia do doskonałości.

35. Dlatego społeczność posiada prawidłowy ustrój, działa skutecznie i odpowiada człowieczej godności, gdy rządzi się prawdą, jak napomina św. Paweł Apostoł: „Odrzucajcie kłamstwo, mówcie każdy prawdę bliźniemu swe-

mu, bo jesteśmy jedni drugich członkami” (Ef 4, 25). Nastąpi to rzeczywiście, jeśli wszyscy uznają w pełni nie tylko swoje prawa, lecz także i swe obowiązki wobec innych. Nadto wspólnota ludzka wówczas staje się taka, jak wyżej naszkicowaliśmy, gdy obywatele, kierując się sprawiedliwością, starają się i o poszanowanie praw innych, i o wypełnianie swoich własnych obowiązków; jeśli ożywia ich taka miłość, że odczuwają potrzeby innych jak swoje własne, dzielą się z nimi swoimi dobrami i starają się o to, aby wszystkich ludzi na całym świecie łączyły najszlachetniejsze pragnienia serc i umysłów. Ale to jeszcze nie wszystko. Społeczność ludzka bowiem wzmacnia się poprzez wolność – gdy stosuje się metody odpowiadające godności jej obywateli, którzy, będąc z natury swej obdarzeni używaniem rozumu, są z tej racji odpowiedzialni za swe czyny.

KARTA POWINNOŚCI CZŁOWIEKA

Karta została przyjęta i ogłoszona dnia 2 września 2000 r. w Gdańsku podczas „Święta Człowieka” – Międzynarodowego Forum Jubileuszowego: Prawa i Powinności Człowieka.

Zgromadzeni w Gdańsku, miejscu szczególnym, doświadczonym przez historię, miejscu, w którym zaczynały się kataklizmy i kończyły totalitaryzmy, czujemy się wezwani do zabrania głosu w sprawie powinności człowieka. Naszym zobowiązaniem jest troska o to, aby w żadnym miejscu świata nie trwały i nie odradzały się systemy totalitarne.

PREAMBUŁA

Osoba ludzka, niezależnie od wieku, płci, rasy i wyznania, jest podmiotem zarówno praw, jak i powinności. Niezbywalne prawa każdego człowieka domagają się ich respektowania przez innych ludzi. Nakłada to na nas określone zobowiązania i odpowiedzialność za losy świata.

Powinności sformułowane jako kodeks etyczny, wspólny dla całej społeczności globu, nie przymuszają żadnego człowieka do ich wypełniania, lecz są impulsem moralnym odwołującym się do poczucia solidarności ze wszystkim, co współtworzy dobro tego świata.

Solidarność jest postawą fundamentalną w tworzeniu lepszego ładu na ziemi, gdyż stanowi wewnętrzny imperatyw działania na rzecz innych, mobilizuje do umiaru i samoograniczenia oraz otwiera na dobro wspólne.

ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA DOBRO WSPÓLNE

Każdy człowiek powinien w miarę swoich możliwości uczestniczyć w kształtowaniu środowiska społecznego, szanując godność, wolność i rozumność wszystkich ludzi.

Szacunek dla godności każdej osoby ludzkiej jest podstawą takiego ładu społecznego, który zapewnia warunki wewnętrznego rozwoju wszystkich.

Każdy powinien dążyć do zapewnienia jak największej liczbie ludzi możliwie największego pola indywidualnej wolności i odpowiedzialności.

Wysiłek rozumnego tworzenia ładu społecznego przez powierzanie funkcji społecznych odpowiednim osobom jest jedną z podstawowych powinności ludzkich.

RESPEKTOWANIE SPRAWIEDLIWOŚCI

Naczelną zasadą, którą trzeba respektować w dziedzinie sprawiedliwości, jest: Oddaj każdemu, co mu się należy.

Nikt nie powinien wyzyskiwać pracy innego człowieka, przysparzając mu trudów, które nie wynikają z samej jej natury.

Powinnością wynikającą z poczucia sprawiedliwości jest przeciwstawianie się wszelkim formom korupcji materialnej i politycznej.

Obojętność wobec krzywdy dziejącej się człowiekowi w naszej przytomności jest zaniedbaniem naruszającym powinność solidarności.

DAŻENIE DO POZNANIA I DZIAŁANIE W IMIĘ PRAWDY

Podstawową powinnością każdego człowieka wobec samego siebie jest troska o własne sumienie, które – jako naturalny zmysł etyczny – decyduje o wewnętrznym przekonaniu do działania w imię prawdy. Żadne zewnętrzne kodeksy nie są tak zobowiązujące, jak własne sumienie.

W życiu społeczeństw destrukcyjną rolę odgrywają uprzedzenia ideologiczne, rasowe i religijne.

Powinnością każdego człowieka jest dążenie do przewycięzania ich przez odkrywanie prawdy w rzetelnym dialogu.

Naukowcy, pedagodzy i artyści są szczególnie odpowiedzialni za obecność prawdy, dobra i piękna w życiu publicznym.

Prawem ich jest zewnętrzna wolność badań i poszukiwań twórczych, a powinnością wyznaczenie sobie wewnętrznej granicy w tym zakresie.

ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA SŁOWO

Wolność słowa, swobodny dostęp do mediów i prawo do publikacji poglądów zobowiązują do prawdomówności.

Kryterium doboru informacji w międzyludzkim komunikowaniu się powinna być prawda, a nie ich atrakcyjność medialna, ideologiczna, polityczna lub komercyjna.

Sfera prywatności związana z godnością osoby i tajemnice zawodowe powinny być respektowane w życiu publicznym. Granicą wolności słowa, wytyczoną przez sumienie, jest dobre imię innych.

SZACUNEK DLA ŻYCIA I NATURY

Podstawową powinnością wszystkich ludzi jest służba życiu, umacnianie, pomnażanie i doskonalenie wszystkich jego naturalnych form. Każda ingerencja w sferę życia powinna być nacechowana respektem wobec jego sakralności.

Umiarkowane i roztropne korzystanie z dóbr natury, respektujące prawo przyszłych pokoleń do nich, jest podstawową powinnością wszystkich ludzi.

Prawo człowieka do własności i możliwość pomnażania dóbr nie powinny zamykać go w wąsko pojętym interesie własnym.

Powinnością wszystkich jest dążenie do solidarnych rozwiązań globalnych, skutecznie likwidujących skrajne dysproporcje.

RODZINA

Powinnością ojca i matki jest nie tylko przekazanie życia i dbanie o jego rozwój od chwili poczęcia, ale także podtrzymywanie rodzinnej godności i odpowiedzialności za losy narodu, grupy etnicznej oraz całej rodziny ludzkiej.

Odpowiedzialność za etos rodziny spoczywa na wszystkich tworzących ją pokoleniach.

Solidarny wysiłek dla dobra rodziny jest najlepszym gwarantem jej trwałości. Szczególną troską powinno się otaczać nie tylko dzieci i ludzi w podeszłym wieku, ale i tych, którzy potrzebują pomocy w związku z okresami przełomowymi w ich życiu, kryzysami życiowymi bądź utratą sprawności.

Wzywamy zatem wszystkich w tym roku Wielkiego Jubileuszu, który dla chrześcijan jest czasem szczególnej radości i wysiłku, a dla ludzi dobrej woli na całym świecie może być symbolicznym progiem przełomu ku lepszemu, aby podjęli trud tworzenia dobra wspólnego w duchu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i tego kodeksu powinności, który podpisujemy w Gdańsku dnia drugiego września roku dwutysięcznego.

SYGNATARIUSZE

Prof. Norman Davies, historyk i publicysta
Ks. prof. Bruno Forte,
członek watykańskiej Międzynarodowej Komisji Teologicznej,
współautor dokumentu „Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości”
Abp Tadeusz Gocłowski, metropolita gdański
i krajowy duszpasterz ludzi pracy
Józefa Hannelowa, publicystka
Agnieszka Holland, reżyser
Jan Nowak-Jeziorański, „kurier z Warszawy”, publicysta
Siergiej Kowaliow, rosyjski działacz na rzecz praw człowieka
Janina Ochojska, prezes Polskiej Akcji Humanitarnej
Krzysztof Piesiewicz, prawnik, senator i scenarzysta
Andrzej Wajda, reżyser
Krzysztof Zanussi, reżyser i scenarzysta
Prof. Andrzej Zoll, rzecznik praw obywatelskich

Karta została opublikowana m.in. w książce: *Powinności człowieka*, Gdańsk 2001; jest również dostępna w internecie pod adresem:
<http://www.czlowiek.wp.pl/karta.html>

KARTA PRAW PODSTAWOWYCH UNII EUROPEJSKIEJ

Karta została przyjęta w Nicei dnia 7 XII 2000 r. przez przedstawicieli 15 krajów Unii Europejskiej. Dnia 1 IV 2008 r. Sejm Rzeczypospolitej Polskiej przyjął tzw. Traktat Lizboński Unii Europejskiej z 2007 r., który nadaje prawny charakter *Karcie Praw Podstawowych Unii Europejskiej*. Wielka Brytania i Polska zastrzegły jednak pewne ograniczenie stosowania Karty dla swoich obywateli.

PREAMBUŁA

Narody Europy, tworząc coraz ściślejszą unię, są zdecydowane zapewniać sobie pokojową przyszłość, opartą na wspólnych wartościach.

Świadoma swego duchowego i moralnego dziedzictwa, Unia Europejska [UE] opiera się na niepodzielnych i uniwersalnych wartościach, jakimi są: godność człowieka, wolność, równość i solidarność. Opiera się ona na zasadach demokracji oraz rządów prawa. Wprowadzając obywatelstwo UE oraz tworząc obszar wolności, bezpieczeństwa i sprawiedliwości, w centrum swego działania stawia ona osobę.

Unia przyczynia się do zachowania oraz rozwoju tych wspólnych wartości, przy równoczesnym poszanowaniu różnorodności kultur i tradycji narodów Europy, jak również narodowej tożsamości państw członkowskich oraz organizacji ich władz publicznych na poziomach krajowym, regionalnym i lokalnym. Dąży do wspierania zrównoważonego i trwałego rozwoju oraz zapewnia swobodny przepływ osób, towarów, usług i kapitałów, a także swobodę osiedlania się i zakładania przedsiębiorstw.

W kontekście zmian zachodzących w społeczeństwie, postępu społecznego oraz naukowo-technologicznego konieczne jest wzmocnienie ochrony podstawowych praw poprzez ich wyraźne zaakcentowanie w Karcie.

Niniejsza Karta potwierdza, z należyтым uwzględnieniem praw i zadań Wspólnoty oraz Unii, jak również zasady pomocniczości, prawa, jakie w szczególności wynikają z konstytucyjnych tradycji oraz międzynarodowych zobowiązań, wspólnych dla państw członkowskich, z Traktatu o Unii Europejskiej, z traktatów ustanawiających Wspólnoty Europejskie, Europejskiej Konwencji w sprawie Ochrony Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, Kart Socjalnych przyjętych przez Wspólnotę oraz Radę Europy, jak również z orzecznictwa Trybunału Sprawiedliwości oraz Europejskiego Trybunału Praw Człowieka.

Korzystanie z tych praw pociąga za sobą obowiązki oraz zadania wobec innych osób, ludzkiej wspólnoty oraz przyszłych pokoleń.

W związku z powyższym Unia uznaje prawa, wolności i zasady określone poniżej.

ROZDZIAŁ I. GODNOŚĆ

Artykuł 1. Godność człowieka

Godność człowieka jest nienaruszalna. Należy ją szanować i chronić.

Artykuł 2. Prawo do życia

1. Każdy ma prawo do życia.
2. Nikt nie może zostać skazany na karę śmierci ani stracony.

Artykuł 3. Prawo do integralności osoby

1. Każdy ma prawo do poszanowania swej fizycznej i psychicznej integralności.

2. W dziedzinie medycyny i biologii w szczególności powinny być przestrzegane następujące zasady:

- nieprzymuszona i świadoma zgoda zainteresowanej osoby, stosownie do procedur określonych przez prawo,
- zakaz praktyk eugenicznych, zwłaszcza mających na celu selekcję osobową,
- zakaz wykorzystywania ludzkiego ciała oraz jego narządów jako źródła zysku,
- zakaz klonowania istot ludzkich.

Artykuł 4. Zakaz tortur oraz niehumanitarnego lub poniżającego traktowania lub karania

Nikt nie może być torturowany ani też traktowany lub karany w sposób niehumanitarny lub poniżający.

Artykuł 5. Zakaz niewolnictwa i przymusowej pracy

1. Nikogo nie wolno przetrzymywać w niewoli lub stanie niewolnym.
2. Nikogo nie wolno zmuszać do wykonywania pracy przymusowej.
3. Handel ludźmi jest zabroniony.

ROZDZIAŁ II. WOLNOŚCI

Artykuł 6. Prawo do wolności i bezpieczeństwa

Każdy ma prawo do wolności oraz osobistego bezpieczeństwa.

Artykuł 7. Poszanowanie życia osobistego i rodzinnego

Każdy ma prawo do poszanowania swojego życia osobistego i rodzinnego, swego domu i związków z innymi ludźmi.

Artykuł 8. Ochrona danych osobowych

1. Każdy ma prawo do ochrony swoich danych osobowych.

2. Dane te powinny być traktowane uczciwie, w określonych celach, za zgodą zainteresowanej osoby lub na podstawie określonej przez prawo.

Każdy ma prawo dostępu do zgromadzonych danych, które go dotyczą, jak również prawo ich korygowania.

3. Przestrzeganie tych zasad powinno podlegać kontroli niezależnego organu.

Artykuł 9. Prawo do małżeństwa oraz założenia rodziny

Prawo do małżeństwa oraz prawo do założenia rodziny powinny być gwarantowane zgodnie z przepisami prawa krajowego dotyczącymi wykonywania tych praw.

Artykuł 10. Prawo do wolności myśli, sumienia i religii

1. Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii. Prawo to obejmuje wolność zmiany religii lub przekonania oraz wolność wyrażania swojej religii lub przekonania, zarówno indywidualnie, jak i zbiorowo, publicznie i prywatnie, w postaci kultu, nauczania, praktyk i obrzędów.

2. Uznaje się prawo do sprzeciwu sumienia [prawo postępowania zgodnie z własnym sumieniem] stosownie do przepisów prawa krajowego dotyczących wykonywania tego prawa.

Artykuł 11. Wolność wypowiedzi i informacji

1. Każdy ma prawo do wolności wypowiedzi. Prawo to obejmuje wolność wyrażania opinii oraz prawo do otrzymywania lub przekazywania bezstronnych informacji oraz idei, bez ingerencji władz publicznych, a także niezależnie od granic.

2. Wolność i pluralizm środków masowego przekazu powinny być przestrzegane.

Artykuł 12. Wolność zgromadzeń i stowarzyszeń

1. Każdy ma prawo do swobodnego oraz pokojowego gromadzenia się i zrzeszania na wszystkich poziomach, w szczególności w dziedzinie politycznej, w sprawach dotyczących związków zawodowych i kwestiach obywatelskich, co oznacza, że każdy ma prawo do zakładania oraz przystępowania do związków zawodowych w celu ochrony swych interesów.

2. Partie polityczne na poziomie Unii przyczyniają się do wyrażania politycznej woli obywateli Unii.

Artykuł 13. Wolność sztuki i nauki

Sztuki oraz badania naukowe powinny być wolne od ograniczeń. Należy zapewnić poszanowanie wolności akademickiej.

Artykuł 14 Prawo do edukacji

1. Każdy ma prawo do edukacji oraz do kształcenia zawodowego i ustawicznego.

2. Prawo to obejmuje możliwość uzyskania obowiązkowego bezpłatnego wykształcenia.

3. Przestrzegane powinny być: wolność zakładania placówek oświatowych, przy należyтым uwzględnieniu zasad demokracji oraz prawa rodziców do zapewnienia swoim dzieciom wykształcenia i nauki zgodnie z ich przekonaniami religijnymi, filozoficznymi i pedagogicznymi, stosownie do przepisów prawa krajowego regulujących korzystanie z tego rodzaju wolności i prawa.

Artykuł 15. Wolność zawodowa oraz prawo do pracy

1. Każdy ma prawo pracować i wykonywać swobodnie wybrany przez siebie lub zaakceptowany zawód.

2. Każdy obywatel i każda obywatelka Unii może poszukiwać zatrudnienia, pracować, korzystać z prawa osiedlania się i świadczenia usług w każdym państwie członkowskim.

3. Obywatele państw trzecich, mający zezwolenie na pracę na terytorium państw członkowskich, mają prawo do warunków równoważnych warunkom zapewnianym obywatelom Unii.

Artykuł 16. Wolność prowadzenia działalności gospodarczej

Uznaje się wolność prowadzenia działalności gospodarczej zgodnie z prawem Wspólnoty i praktykami obowiązującymi w danym kraju.

Artykuł 17. Prawo własności

1. Każdy ma prawo posiadać, korzystać, dysponować oraz pozostawiać w spadku legalnie nabyte przez siebie mienie. Nikogo nie wolno pozbawiać majątku – z wyjątkiem sytuacji, kiedy leży to w interesie publicznym, oraz zgodnie z warunkami przewidzianymi przez prawo, pod warunkiem uczciwej rekompensaty, w odpowiednim czasie, z tytułu utraty mienia. Korzystanie z mienia może być regulowane przepisami prawa, o ile jest to konieczne w interesie ogólnym.

2. Własność intelektualna powinna być chroniona.

Artykuł 18. Prawo do azylu

Gwarantuje się prawo do azylu z należnym uwzględnieniem zasad określonych w genewskiej Konwencji z 28 lipca 1951 r. oraz w Protokole z 31 stycznia 1967 r., dotyczących statusu uchodźców, jak również zgodnie z postanowieniami Traktatu ustanawiającego Wspólnotę Europejską.

Artykuł 19. Ochrona w przypadku usunięcia, wydalenia lub ekstradycji

1. Zabronione są przypadki zbiorowych wydażeń.

2. Nikogo nie wolno usuwać, wydalać ani poddawać ekstradycji, jeżeli istnieje poważne ryzyko, że zostanie skazany na karę śmierci, będzie torturowany lub poddawany innemu nieludzkiemu lub poniżającemu traktowaniu lub karze.

ROZDZIAŁ III. RÓWNOŚĆ

Artykuł 20. Równość wobec prawa

Każdy jest równy wobec prawa.

Artykuł 21. Zakaz dyskryminacji

1. Zabrania się wszelkiej dyskryminacji ze względu na: płeć, rasę, kolor skóry, pochodzenie etniczne lub społeczne, cechy genetyczne, język, religię lub przekonania, poglądy polityczne lub inne poglądy, przynależność do mniejszości narodowej, majątek, urodzenie, niepełnosprawność, wiek lub orientację seksualną.

2. W ramach, w jakich mają zastosowanie Traktat ustanawiający Wspólnotę Europejską oraz Traktat o Unii Europejskiej, jak również z zastrzeżeniem przepisów szczególnych określonych w tych Traktatach, zabrania się jakiegokolwiek dyskryminacji ze względu na narodowość.

Artykuł 22. Różnorodność kulturowa, religijna i językowa

Unia szanuje różnorodność kulturową, religijną i językową.

Artykuł 23. Równość mężczyzn i kobiet

Należy zapewnić równość mężczyzn i kobiet we wszystkich dziedzinach, w tym także w dziedzinie zatrudnienia, pracy i wynagrodzenia.

Zasada równości nie przeszkadza utrzymaniu lub wprowadzaniu środków przewidujących specyficzne ułatwienia dla tej płci, która jest mniej licznie reprezentowana.

Artykuł 24. Prawa dziecka

1. Dzieci mają prawo do takiej ochrony i opieki, jaka jest konieczna dla ich dobra. Mogą one swobodnie wyrażać swoje opinie, które będą brane pod uwagę w sprawach dotyczących dzieci, stosownie do ich wieku i dojrzałości.

2. We wszystkich działaniach dotyczących dzieci, podejmowanych zarówno przez władze publiczne, jak i instytucje prywatne, należy się kierować przede wszystkim najlepiej pojętym interesem dziecka.

3. Każde dziecko ma prawo do regularnego utrzymywania osobistych więzi i bezpośrednich kontaktów z obydwojgiem rodziców, chyba że jest to sprzeczne z jego interesem.

Artykuł 25. Prawa osób w podeszłym wieku

Unia uznaje i przestrzega prawa osób w podeszłym wieku do życia w godności i niezależności, jak również do uczestnictwa w życiu społecznym i kulturalnym.

Artykuł 26. Integracja osób niepełnosprawnych

Unia uznaje i przestrzega prawa osób niepełnosprawnych do korzystania ze środków mających na celu zapewnienie im niezależności, integracji społecznej i zawodowej oraz uczestnictwa w życiu społeczności.

ROZDZIAŁ IV. SOLIDARNOŚĆ

Artykuł 27. Prawo pracowników do informacji oraz konsultacji w obrębie przedsiębiorstwa

Pracownikom lub ich przedstawicielom należy zagwarantować, na odpowiednim szczeblu, możliwość uzyskania w odpowiednim czasie informa-

cji oraz przeprowadzenia konsultacji w przypadkach oraz na warunkach określonych w prawie Wspólnoty, jak również zgodnie z prawem krajowym i praktyką.

Artykuł 28. Prawo do umów i działań zbiorowych

Pracownicy i pracodawcy lub ich odpowiednie organizacje mają, zgodnie z prawem Wspólnoty, jak również z prawem krajowym i praktyką, prawo negocjować i zawierać na odpowiednim szczeblu umowy zbiorowe, a w razie konfliktu interesów podejmować zbiorowe działania mające na celu obronę swych interesów, w tym akcje strajkowe.

Artykuł 29. Prawo dostępu do pośrednictwa pracy

Każda osoba ma prawo dostępu do bezpłatnego pośrednictwa pracy.

Artykuł 30. Ochrona przed nieuzasadnionym zwolnieniem z pracy

Każdy pracownik ma prawo do ochrony przed nieuzasadnionym zwolnieniem z pracy, zgodnie z przepisami prawa Wspólnoty oraz prawem krajowym i praktyką.

Artykuł 31. Uczciwe i sprawiedliwe warunki pracy

1. Każdy pracownik ma prawo do warunków pracy zapewniających mu ochronę zdrowia, bezpieczeństwo i godność.

2. Każdy pracownik ma prawo do ograniczenia maksymalnej liczby godzin pracy, do odpoczynku w wymiarze dziennym i tygodniowym oraz płatnego corocznego urlopu.

Artykuł 32. Zakaz pracy dzieci i ochrona młodych osób w pracy

Zabrania się zatrudniania dzieci. Minimalny wiek, od którego możliwe jest zatrudnienie, nie może być niższy niż wiek, w którym kończy się obowiązki nauki w szkole, przy zachowaniu przepisów, które mogą się okazać korzystniejsze dla osób młodych, oraz przy ograniczonej liczbie wyjątków.

Osobom młodym, które uzyskały zgodę na podjęcie pracy, należy zapewnić warunki pracy odpowiednie do wieku. Należy je chronić przed wyzyskiem ekonomicznym oraz wszelkiego rodzaju pracą, która byłaby szkodliwa dla ich bezpieczeństwa, zdrowia lub rozwoju fizycznego, umysłowego, moralnego lub społecznego, jak również uniemożliwiałaby im edukację.

Artykuł 33. Życie rodzinne i zawodowe

1. Rodzina korzysta z ochrony prawnej, ekonomicznej i socjalnej.

2. W celu pogodzenia życia rodzinnego z zawodowym każda osoba ma prawo do ochrony przed zwolnieniem z powodów związanych z macierzyństwem, jak również prawo do płatnego urlopu macierzyńskiego i rodzicielskiego po narodzeniu lub po adopcji dziecka.

Artykuł 34. Zabezpieczenie socjalne i pomoc społeczna

1. Unia uznaje i przestrzega prawa do zasiłków społecznych oraz świadczeń socjalnych zapewniających ochronę w takich przypadkach, jak: macierzyństwo, choroba, wypadki przy pracy, utrzymanie innych osób lub podszły wiek, jak również w przypadku utraty zatrudnienia, zgodnie z procedurami określonymi w prawie Wspólnoty oraz w prawie krajowym i zgodnie z praktyką.

2. Każda osoba legalnie zamieszkała i poruszająca się po terytorium Unii Europejskiej ma prawo do zasiłków społecznych i świadczeń socjalnych zgodnie z prawem Wspólnoty oraz prawem i praktykami krajowymi.

3. Przeciwdziałając wyobcowaniu społecznemu oraz ubóstwu, Unia uznaje i przestrzega prawa do pomocy społecznej i mieszkaniowej w celu zapewnienia godnego bytu wszystkim tym osobom, którym brak środków, zgodnie z procedurami określonymi w prawie Wspólnoty i w prawie krajowym oraz zgodnie z praktyką.

Artykuł 35. Opieka zdrowotna

Każdy ma prawo do profilaktyki zdrowotnej oraz do korzystania z opieki zdrowotnej na warunkach określonych w prawie krajowym i zgodnie z praktyką. Opracowując i realizując wszelkie unijne polityki i działania, należy zapewnić wysoki poziom ochrony zdrowia ludzkiego.

Artykuł 36. Dostęp do powszechnych usług ekonomicznych

W celu wspierania społecznej i terytorialnej spójności, Unia uznaje i przestrzega prawa dostępu do powszechnych usług ekonomicznych, zgodnie z przepisami prawa krajowego i krajowymi praktykami, stosownie do postanowień Traktatu ustanawiającego Wspólnotę Europejską.

Artykuł 37. Ochrona środowiska naturalnego

Zgodnie z zasadą trwałego i zrównoważonego rozwoju, unijne polityki powinny uwzględniać cel, jakim jest zapewnienie wysokiego poziomu ochrony środowiska naturalnego i poprawa jego stanu.

Artykuł 38. Ochrona konsumentów

Unijne polityki powinny zapewniać wysoki poziom ochrony konsumentów.

ROZDZIAŁ V. PRAWA OBYWATELSKIE

Artykuł 39. Prawo do głosowania oraz do kandydowania w wyborach do Parlamentu Europejskiego

1. Każdy obywatel Unii ma prawo głosować oraz kandydować w wyborach do Parlamentu Europejskiego w tym państwie członkowskim, w którym mieszka, na tych samych warunkach co obywatele tego państwa.

2. Członkowie Parlamentu Europejskiego są wybierani w bezpośrednich wyborach powszechnych w wolnym i tajnym głosowaniu.

Artykuł 40. Prawo do głosowania oraz do kandydowania w wyborach lokalnych

Każdy obywatel Unii ma prawo głosować oraz kandydować w wyborach lokalnych w państwie członkowskim, w którym mieszka, na tych samych warunkach co obywatele tego państwa.

Artykuł 41. Prawo do sprawnej administracji

1. Każda osoba ma prawo do bezstronnego i rzetelnego załatwienia swojej sprawy w rozsądnym czasie przez instytucje i urzędy Unii.

2. Prawo to obejmuje w szczególności:

- prawo każdej osoby, by ją wysłuchano, zanim zostaną podjęte jakiegokolwiek szczegółowe działania, które mogłyby mieć na nią wpływ niesprzyjający;
- prawo dostępu każdej osoby do odnoszącej się do niej dokumentacji, przy równoczesnym poszanowaniu legalnych zasad poufności oraz tajemnicy zawodowej i handlowej;
- obowiązek uzasadniania przez administrację jej decyzji.

3. Każda osoba ma prawo do odszkodowania od Wspólnoty za straty spowodowane przez jej instytucje lub jej urzędników przy wykonywaniu obowiązków służbowych, zgodnie z ogólnymi zasadami wspólnymi dla systemów prawnych państw członkowskich.

4. Każda osoba może się zwracać do instytucji Unii w jednym z języków, w których sporządzono traktaty, i powinna otrzymać odpowiedź w tym samym języku.

Artykuł 42. Prawo dostępu do dokumentów

Każdy obywatel i każda obywatelka Unii oraz każda osoba fizyczna i prawna, mieszkająca lub posiadająca legalną siedzibę w jednym z państw członkowskich, ma prawo dostępu do dokumentów Parlamentu Europejskiego, Rady i Komisji.

Artykuł 43. Rzecznik praw obywatelskich

Każdy obywatel i każda obywatelka Unii oraz każda osoba fizyczna i prawna, mieszkająca lub posiadająca legalną siedzibę w jednym z państw członkowskich, ma prawo przedłożyć rzecznikowi praw obywatelskich Unii przypadki wadliwego postępowania wspólnotowych instytucji lub urzędów, z wyjątkiem Trybunału Sprawiedliwości oraz Sądu Pierwszej Instancji, wypełniających swe sędziowskie funkcje.

Artykuł 44. Prawo do skargi

Każdy obywatel i każda obywatelka Unii oraz każda osoba fizyczna i prawna, mieszkająca lub posiadająca legalną siedzibę w jednym z państw członkowskich, ma prawo składania skargi do Parlamentu Europejskiego.

Artykuł 45. Wolność przemieszczania się i wyboru miejsca zamieszkania

1. Każdy obywatel i każda obywatelka Unii ma prawo swobodnego przemieszczania się po terytorium państw członkowskich oraz do swobodnego wyboru miejsca zamieszkania.

2. Wolność przemieszczania się i wyboru miejsca zamieszkania może zostać przyznana, zgodnie z postanowieniami Traktatu ustanawiającego Wspólnotę Europejską, obywatelom państw trzecich, legalnie przebywającym na terytorium państwa członkowskiego.

Artykuł 46. Ochrona dyplomatyczna i konsularna

Każdy obywatel Unii, przebywający na terytorium kraju, w którym państwo członkowskie, którego jest obywatelem, nie ma przedstawicielstwa, ma prawo do ochrony ze strony władz dyplomatycznych i konsularnych jakiegokolwiek innego państwa członkowskiego, na tych samych warunkach co obywatele tego państwa członkowskiego.

ROZDZIAŁ VI. SPRAWIEDLIWOŚĆ

Artykuł 47. Prawo do skutecznych środków zaskarżenia oraz uczciwego procesu

Każdy człowiek, którego prawa i wolności gwarantowane prawem Unii zostały naruszone, ma prawo do skutecznych środków zaskarżenia tego przed sądem, zgodnie z warunkami określonymi w niniejszym artykule.

Każdy ma prawo do uczciwego i jawnego postępowania, w rozsądnym terminie, przed niezależnym i bezstronnym sądem ustanowionym na mocy prawa. Każdy ma możliwość uzyskania porady prawnej i skorzystania z pomocy obrońcy i przedstawiciela.

Osobom, które nie mają wystarczających środków, powinno się udzielić pomocy prawnej, jeżeli jest ona konieczna dla zapewnienia im skutecznego dostępu do wymiaru sprawiedliwości.

Artykuł 48. Domniemanie niewinności i prawo do obrony

1. Każdy, kto został oskarżony, jest uważany za niewinnego do czasu, dopóki zgodnie z prawem nie zostanie mu udowodniona wina.

2. Wszystkim oskarżonym gwarantuje się przestrzeganie prawa do obrony.

Artykuł 49. Zasady legalności oraz proporcjonalności przestępstw i kar

1. Nikt nie może zostać uznany za winnego przestępstwa z powodu jakiegokolwiek działania lub zaniechania, które w momencie jego zaistnienia nie stanowiło przestępstwa w świetle prawa wewnętrznego lub międzynarodowego. Nie można też wymierzyć cięższej kary, aniżeli kara, która obowiązywała w chwili popełnienia przestępstwa. Jeżeli po popełnieniu przestępstwa prawo przewiduje za nie lżejszą karę, należy ją zastosować.

2. Postanowienia niniejszego artykułu nie wykluczają procesu i skazania każdej osoby z powodu jakiegokolwiek działania lub zaniechania, które w chwili zaistnienia stanowiło przestępstwo zgodnie z powszechnymi zasadami prawa, uznanymi przez międzynarodową społeczność.

3. Dolegliwość kary nie może być nadmierna w stosunku do popełnionego przestępstwa.

Artykuł 50. Prawo, by być sądzonym i karanym wyłącznie raz za to samo przestępstwo

Nikt nie może zostać ponownie pociągnięty do odpowiedzialności ani też ponownie skazany w postępowaniu karnym za przestępstwo, za które został

już wcześniej na terytorium Unii ostatecznie skazany lub uniewinniony zgodnie z przepisami prawa.

ROZDZIAŁ VII. POSTANOWIENIA OGÓLNE

Artykuł 51. Zakres stosowania Karty

1. Postanowienia niniejszej Karty dotyczą instytucji i urzędów Unii z należnym uwzględnieniem zasady pomocniczości. Dotyczą one również państw członkowskich, wyłącznie w przypadkach, w których państwa te wdrażają prawo Unii. W związku z powyższym powinny one przestrzegać praw i zasad oraz promować ich stosowanie zgodnie ze swoimi kompetencjami.

2. Niniejsza Karta nie wyposaża Wspólnoty ani Unii w żadne nowe uprawnienia czy też zadania, jak również nie zmienia uprawnień i zadań określonych w traktatach.

Artykuł 52. Zakres gwarantowanych praw

1. Wszelkie ograniczenia w zakresie wykonywania praw i wolności określonych w niniejszej Karcie powinny być przewidziane przez prawo i winny zachowywać istotną treść tych praw i wolności. Przestrzegając zasady proporcjonalności, ograniczenia można wprowadzać jedynie wówczas, jeżeli są one konieczne i w całości służą ogólnym celom uznanym przez Unię lub są niezbędne do ochrony praw i wolności innych.

2. Prawa uznane w niniejszej Karcie, które wywodzą się z traktatów wspólnotowych lub Traktatu o Unii Europejskiej, będą wykonywane na warunkach oraz w granicach określonych przez te traktaty.

3. Jeżeli niniejsza Karta zawiera prawa odpowiadające prawom gwarantowanym na mocy Konwencji w sprawie Ochrony Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, to znaczenie i zakres tych praw będą takie same jak w przypadku praw wynikających ze wspomnianej konwencji. Niniejszy przepis nie wyklucza możliwości zapewnienia im przez prawo Unii jeszcze większej ochrony.

Artykuł 53. Stopień ochrony

Żadne postanowienie niniejszej Karty nie powinno być interpretowane w sposób ograniczający lub negatywnie wpływający na prawa człowieka i podstawowe wolności, stosownie do zakresu ich zastosowania, uznane w prawie Unii i prawie międzynarodowym, jak również na mocy międzynarodowych

porozumień, których stroną jest Unia, Wspólnota lub wszystkie państwa członkowskie, w tym Europejskiej Konwencji w sprawie Ochrony Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, a także na mocy konstytucji państw członkowskich.

Artykuł 54. Zakaz nadużywania praw

Żadnego postanowienia niniejszej Karty nie powinno się interpretować w sposób, który by zakładał, że jakiegokolwiek prawo można wykorzystać do działalności lub czynów mających na celu naruszenie któregokolwiek z praw i wolności uznanych w niniejszej Karcie lub też ich ograniczenie w stopniu większym, aniżeli to przewidziano w niniejszej Karcie.

Uwagi

Tekst *Karty* w różnych językach państw należących do Unii Europejskiej jest dostępny w wielu publikacjach oraz w Internecie, m.in. pod adresem: <http://www.europarl.eu.int/charter/>

Polski przekład *Karty* zamieszcza wiele wydawnictw, zwłaszcza „Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej” z dnia 14 XII 2007 r., dostępny także w Internecie.

Francuski tekst *Karty*, uważany za jeden z tekstów oryginalnych, został wydany w broszurze pt.: *Charte des Droits Fondamentaux de l'Union Européenne*, Union Européenne 2000, ss. 36. Opierając się na nim, do przekładu opublikowanego przez Urząd Komitetu Integracji Europejskiej (UKIE) w 2001 r. wprowadziłem kilkanaście poprawek (RD).

Karta spotyka się z krytyką z różnych stron. Zarzuca się jej w szczególności brak ugruntowanej aksjologii (systemu wartości) oraz pominięcie kwestii „duchowego dziedzictwa Europy”.

Prawa człowieka są ujmowane w *Karcie* w oderwaniu od swego fundamentu, jakim jest prawo natury i oparta na nim moralność.

Postanowienia *Karty* nie chronią wystarczająco praw jednostki i rodziny. W wielu krajach zagraża im polityka sprzyjająca aborcji, postawa coraz bardziej przyzwalająca na eutanazję oraz niektóre ustawy lub projekty ustaw dotyczące genetyki.

Na temat *Karty* zob. m.in.:

Leszek Gęsiak, *System wartości Unii Europejskiej. «Karta Praw Podstawowych»*, „Forum Philosophicum”, t. 7: Kraków 2002, s. 85-104;

Stefan Hambura, Mariusz Muszyński, *Karta Praw Podstawowych z komentarzem*, Bielsko-Biała 2001, Wydawnictwo Studio Sto;

Jarosław A. Sobkowiak, „*Deklaracja moralności europejskiej*” w *Karcie Praw Podstawowych*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 39: 2001, nr 2, s. 157-175;

Filip Jasiński, *Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej*, Warszawa 2003, ss. 356.

TEKSTY MĄDROŚCIOWE – REFLEKSYJNE

KAMIENIARZE

Wędrowiec znalazł się pewnego razu na zboczu wzgórza – w pobliżu kamieniołomu, z którego wydobywano wielkie odłamy skał jako materiał budowlany. Nieopodal był wielki plac budowy. W jego części były cztery stanowiska pracy kamieniarzy, którzy zajmowali się ciosaniem kamienia i przygotowaniem różnych elementów służących do budowy.

Zbliża się do nich nieznajomy wędrowiec. Spojrzał na pierwszego z nich ze współczuciem. Kurz i pot zamazywały mu rysy twarzy, a w oczach drażnionych wciąż pyłem skalnym widać było ogromne zmęczenie. Wydawało się, że jego ręka tworzy całość z ciężkim młotem, który ciągle rytmicznie unosił się i opadał.

– Co robisz? – zapytał wędrowiec.

– Nie widzisz? – odburknął człowiek, nie unosząc nawet głowy. – Zabi-
jam się tą harówką. Nie zwracaj mi głowy!

Przechodzień nic nie powiedział i poszedł dalej.

Natrafiał wkrótce na drugiego kamieniarza. Był on tak samo zmęczony i zakurzony.

– Co robisz? – spytał również i jego.

– Nie widzisz? – Pracuję od rana do nocy, aby zapewnić byt żonie i dzieciom – odpowiedział robotnik.

Wędrowiec w milczeniu poszedł naprzód. Nieopodal spotkał następnego kamieniarza i zadał mu to samo pytanie.

– Choć i zobacz – odparł ciosacz. Ja tu przygotowuję kapitele do kolumn, naturalnie w odpowiednim stylu, ściśle według projektu. I zaczął mu opowiadać różne szczegóły na temat swej pracy. Wędrowiec wyraził uznanie dla jego pracy i ruszył dalej – prawie aż do szczytu wzgórza.

Pracował tam czwarty kamieniarz. Podobnie jak i tamci, był bardzo zmęczony. On też miał na twarzy warstwę kurzu i potu, ale jego oczy, zaczerwienione od odprysków skały, były dziwnie pogodne.

– Co robisz? – zapytał go wędrowiec.

A on podniósł głowę, uśmiechnął się z dumą i wstał.

– Nie widzisz? – odparł. Ja wznoszę katedrę. I ręką wskazał na dolinę, gdzie właśnie trwały intensywne prace przy wielkiej budowlu z szarego kamienia, ozdobionej kolumnami, łukami i strzelistymi iglicami wież skierowanych ku niebu.

Na przykładzie tych 4 kamieniarzy widać różne postawy wobec własnych obowiązków i własnej pracy, a konsekwentnie – postawy wobec życia w ogóle.

Pierwszy nie lubi własnej pracy, nie chce nawet o niej mówić. Pracuje niechętnie; praca jest dla niego twardą, nieuniknioną koniecznością.

Drugi kamieniarz zwraca uwagę na sprawy ekonomiczne: konieczność pracy dla utrzymania siebie i swej rodziny.

Trzeci widzi przede wszystkim stronę zawodową, rzemieślniczą swej pracy: co i jak wykonuje.

Tylko czwarty kamieniarz wykazuje pełniejsze spojrzenie na własną pracę i głębszy pogląd na nią. Widzi ją w rozległej perspektywie szeroko rozumianej działalności kulturotwórczej. Świadomość służby innym daje mu zadowolenie i satysfakcję. Ma świadomość, że wykonuje coś ważnego i wielkiego. Taka postawa nadaje pełniejszy sens jego życiu.

Wszyscy ci kamieniarze wykonują tę samą pracę, ale powód, dla którego ją wykonują, zmienia zasadniczo nie tylko wartość wykonywanej pracy, ale i samych jej wykonawców.

A Ty – jak patrzysz na swoją pracę i jaką masz wizję swego życia?

Według: Bruno Ferrero, *Historie*, Warszawa 2001, Wyd. Salezjańskie, s. 17-18.

DZBAN ŻYCIA

Pewnego wybitnego i doświadczonego profesora poproszono, aby poprowadził wykład dla grupy szefów wielkich przedsiębiorstw na temat właściwego i skutecznego planowania czasu. Wykład ten był jednym z pięciu przewidzianych na ten dzień szkolenia. Profesor miał więc do dyspozycji tylko jedną godzinę.

Stając przed tą elitarną grupą, profesor popatrzył powoli na każdego z osobna, po czym powiedział:

– Przeprowadzimy doświadczenie!

Wyjął spod biurka wielki dzban, który postawił delikatnie przed sobą. Następnie wyjął trochę sporych kamieni i delikatnie wkładał je kolejno do dzbana. Gdy dzban był wypełniony po brzegi i już nie można było dorzucić ani jednego kamienia, podniósł wzrok na swoich słuchaczy i zapytał:

– Czy dzban jest pełny?

Wszyscy odpowiedzieli:

– Taaak!

Począł kilka sekund i dodał:

– Na pewno?

– Tak, na pewno!!!

Siedzący bliżej pochyłili się nad dzbanem, a on wyjął spod biurka naczynie wypełnione żwirem. Delikatnie wysypał żwir na kamienie, po czym potrząsnął lekko dzbanem. Żwir zajął miejsce pomiędzy kamieniami... aż do dna dzbana. Profesor znów podniósł wzrok na audytorium i zapytał ponownie:

– Czy dzban jest pełny?

Tym razem niektórzy z obecnych zaczęli pojmować, o co chodzi, i pojawiały się u nich wątpliwości. Jeden z nich odpowiedział głośno:

– Prawdopodobnie nie.

– Dobrze! – odpowiedział profesor.

Pochylił się jeszcze raz i wyjął spod biurka naczynie z piaskiem. Z uwagą wysypał piasek do dzbana. Piasek zajął wolną przestrzeń między kamieniami i żwirem. Wtedy profesor zapytał jeszcze raz:

– Czy dzban jest pełny?

Tym razem, bez zająknięcia, zebrani odpowiedzieli niemal chórem:

– Nie!

– No, dobrze... – odparł profesor.

I tak, jak niektórzy przypuszczali, wziął szklankę wody, która stała na biurku, i w całości wlał ją do dzbana. Profesor podniósł wzrok na zebranych i zapytał:

– Jaką wielką prawdę ukazuje nam to doświadczenie?

Jeden z bardziej odważnych uczestników, biorąc pod uwagę przedmiot kursu, odpowiedział:

– To pokazuje, że nawet jeśli nasz kalendarz zajęć jest całkiem wypełniony, to jeśli naprawdę chcemy, możemy dorzucić jeszcze więcej spotkań, więcej rzeczy do zrobienia.

– Niekoniecznie! – odpowiedział profesor – To nie o to chodziło. Prawda, którą obrazuje nasze dzisiejsze doświadczenie, jest następująca:

**Jeśli na samym początku nie włożymy kamieni do dzbana,
to później już nie będzie to możliwe!**

Zapanowało milczenie, bo każdy uświadomił sobie oczywistość tego stwierdzenia.

Wtedy profesor zapytał ich:

– Co stanowi kamienie w waszym życiu? Zdrowie? Rodzina? Przyjaciele? Nauka? Robienie tego, co jest waszą pasją? Rozrywka? Albo jeszcze coś innego?

Należy zapamiętać, że najważniejsze jest włożyć **SWOJE KAMIENIE** jako pierwsze do **ŻYCIA**, w przeciwnym razie ryzykujemy przegrać... życie. Jeśli damy pierwszeństwo drobiazgom (zwir, piasek itp.), wypełnimy życie tymi drobiazgami i nie będziemy mieć wystarczająco dużo cennego czasu, by poświęcić go na sprawy ważne.

A zatem nie zapominajcie częściej zadawać sobie pytania:

– Co stanowi **kamienie** w moim **życiu**?

Włóżcie je na samym początku do waszego „dzbana”, a cała reszta na pewno się zmieści...

Profesor pozdrowił zebranych i powoli opuścił salę...

Według Anthony'ego de Mello

ZMIENIAĆ ŚWIAT PRZEZ ZMIANĘ SIEBIE

Pewien mądry człowiek opowiada o sobie samym:

Za młodu byłem rewolucjonistą i moja modlitwa wyglądała mniej więcej tak: „Panie, daj mi siły, żeby zmienić świat”.

W miarę jak stawałem się dorosły i uświadamiałem sobie, że minęło mi pół życia, a nie zdołałem zmienić ani jednego człowieka, zmieniłem moją modlitwę i zacząłem mówić:

„Panie, udziel mi łaski, by zmieniać tych, z którymi mam kontakt, choćby tylko moją rodzinę i moich przyjaciół. Tym się zadowolę”.

Teraz, kiedy jestem już stary i moje dni są policzone, zacząłem rozumieć, jaki byłem nierozsądny. Moja jedyna modlitwa jest obecnie taka:

„Panie, udziel mi łaski, bym sam się zmienił”.

Gdybym się tak modlił od początku, nie zmarnowałbym życia.

Niemal wszyscy myślą o zmianie świata, o zmianie ludzkości. Prawie nikt nie myśli o zmianie samego siebie. Gdyby każdy dbał o przemianę samego siebie, cały świat stawałby się lepszy.

Według: Anthony de Mello, *Śpiew ptaka*. Tłumaczył Henryk Pietras, Warszawa 1996, Verbinum, s. 186-187; podobnie: Bruno Ferrero, *Śpiew świerszcza polnego*, Warszawa 2001, s. 51-52; zob. też: Pino Pellegrino, *365 okruchów. Myśli na każdy poranek*, Warszawa 1994, s. 29.

ORZEŁ

Pewien człowiek, spacerując po lesie, natknął się na młodego ptaka, który wskutek odniesionych ran nie mógł latać, a nawet z trudem biegał. Zatróska-ny, wziął go do domu i umieścił w swojej zagrodzie wraz z kurami, kaczkami i indykami. Karmił go też tak samo jak i pozostałe ptactwo domowe.

Pewnego razu znalazcę ptaka odwiedził znajomy przyrodnik. Gdy szli razem przez dziedziniec, zawołał:

– Co ten ptak tu u Ciebie robi; to przecież nie kura, to orzeł, król ptaków!

– Tak – powiedział właściciel – rzeczywiście wygląda inaczej, to prawda. Ale ja hodowałem go jak kurę. On nie jest już chyba orłem, ale kurą, chociaż jego skrzydła mają prawie 2 m szerokości.

– Nie – powiedział tamten – on jest jednak orłem, gdyż ma serce orła, które każe mu pofrunąć w górę, w otwartą przestrzeń.

– Nie, nie – powiedział ów człowiek – on już jest teraz kurą i nigdy nie będzie latał jak orzeł.

Postanowili jednak zrobić próbę. Przyrodnik wziął orła, uniósł go w górę i powiedział z naciskiem:

– Ty, który jesteś orłem, który należysz do nieba, a nie tylko do tej ziemi, rozwiń swoje skrzydła i pofruń!

Orzeł siedział na wyciągniętej dłoni i rozglądał się. Za sobą zobaczył kury dziobiące ziarna i zeskoczył do nich.

Gospodarz więc powiedział:

– Mówiłem Ci, że to jest kura.

– Nie – powiedział ten drugi – on jest orłem. Spróbuję jutro drugi raz.

Następnego dnia wszedł z orłem na dach domu, uniósł go i zawołał:

– Orle, który jesteś ptakiem przestworzy, rozpostrzyj swe skrzydła i po-
fruń!

Ale orzeł znowu oglądnął się na grzebiące w ziemi kury, znowu zesko-
czył do nich i grzebał razem z nimi.

Wtedy gospodarz powiedział:

– Przecież mówiłem ci, że to kura!

– Nie, on jest orłem i ma ciągle serce orła. Pozwól mi jeszcze jeden jedy-
ny raz spróbować; jutro ponownie zachęcę go do latania.

Następnego dnia wstał wcześniej rano wziął orła i wyniósł go z miasta,
daleko od domów, na wierzchołek pobliskiej góry. Słońce właśnie wschodzi-
ło i ozłacało szczyt góry; sąsiednie wierzchołki rozpromieniły się jasnością
i radością uroczego poranka.

Przyrodnik wzniosł orła wysoko i powiedział do niego:

– Orle, ty jesteś orłem. Ty należysz do nieba, a nie tylko do tej ziemi.
Rozwiń swoje skrzydła i pofruń!

Orzeł rozglądnął się, zadrżał cały, jakby weszło weń nowe życie – ale nie
odfrunął. Wtedy przyrodnik odwrócił go tak, że patrzył wprost w słońce. I na-
gle orzeł rozpostarł swoje ogromne skrzydła, wzniosł się z okrzykiem orła,
frunął wyżej i wyżej, i nie powrócił już nigdy. Był przecież orłem, chociaż
został wychowany jak kura i oswojony!

*Będąc ludźmi jesteśmy zdolni do rzeczy wielkich i wzniosłych. Ale wła-
śnie inni ludzie – w różnych okolicznościach, w jakich przyszło nam żyć –
nieraz uczyli nas myśleć podobnie jak kury i często skłonni jesteśmy sądzić,
że naprawdę jesteśmy kurami, choć przecież jesteśmy orłami. Rozwińmy skrzy-
dła i pofruńmy! I nie dajmy się nigdy zadowolić rzucanymi nam ziarnami –
sprawami przyziemnymi!*

Według tekstu zamieszczonego w książce: Władysław Szewczyk, *Kim jest
człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 1998, s. 282.

DZIEŃ JAK CO DZIEŃ

Wyobraźmy sobie, że udało nam się zmniejszyć cały świat do wielkości jednej wioski, dokładnie ze 100 mieszkańcami, zachowując istniejące w świecie fakty i właściwości w prawdziwych proporcjach.

Świat wyglądałby wtedy mniej więcej tak:

Wśród mieszkańców wioski byłoby:

57 Azjatów

21 Europejczyków

14 Amerykanów

8 Afrykanów

52 kobiety

48 mężczyzn

70 kolorowych

30 białych

70 niechrześcijan

30 chrześcijan

6 osób władałoby 60% wszystkich bogactw

80 mieszkałoby w złych warunkach

70 byłoby analfabetami

50 jest niedożywionych

1 jest umierający

1 się rodzi

1 ma komputer.

Jeżeli się zastanowić przez chwilę nad powyższym, to łatwo dojść do wniosku, że Ty i ja mamy się nieźle, prawda?

Pomyśl również i nad tym, że jeśli wstałeś dzisiaj rano i czujesz się bardziej zdrowy niż chory, to masz dużo więcej szczęścia niż ten milion ludzi, co umrze w ciągu najbliższego tygodnia.

Jeżeli nigdy nie byłeś narażony na strach w walce, na samotność w niewoli, na tortury czy głód, to masz więcej szczęścia niż 500 milionów ludzi, którzy przez to wszystko przeszli.

Jeżeli masz trochę jedzenia w lodówce, w miarę dobre ubranie, dach nad głową i jakieś takie łóżko do spania, to jesteś bogatszy niż 75% ludzi na świecie. Jeżeli masz pieniądze w banku, materacu, portfelu lub choćby

trochę drobnych w portmonetce, to należysz do tych 8% najbogatszych ludzi w świecie.

Jeżeli możesz czytać ten tekst, powinieneś czuć się podwójnie zadowolony: jest ktoś, kto Ci go przekazał, a do tego jesteś również w lepszej sytuacji niż 2 miliardy ludzi na świecie, którzy nie potrafią nawet czytać.

Jak widać choćby z powyższych porównań, masz wiele powodów do tego, by być zadowolonym z życia, by odznaczać się choćby tylko umiarkowanym optymizmem. Masz również niejedną szansę, by ten optymizm umacniać i rozwijać. Wiele jednak zależy od Ciebie!

Według Internetu

Roman Darowski

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

OUTLINE OF PROBLEMS

ANTHOLOGY OF TEXTS

TABLE OF CONTENTS

Foreword.....	9
Bibliography	13

INTRODUCTORY QUESTIONS

1. Specific character of philosophical anthropology	15
2. Definition of philosophical anthropology	16
3. Existential questions	21
4. Philosophy of man, philosophical anthropology and other human sciences	22
5. Method of philosophical anthropology	24
6. Main problems of philosophical anthropology	25
7. «To Be and to Have»	26

THE HISTORY OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Introduction	29
Antiquity	30
The Middle Ages	32
Modern Age	32
Philosophical anthropology in main trends	
of contemporary philosophy	36
Introduction	36
Neopositivism	37
Analytical philosophy	39
Phenomenology	40

Existentialism	42
The philosophy of dialogue	43
Marxism	44
Christian philosophy	45
Closing remarks	56

MAIN PROBLEMS IN PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

1. **Humanity and the animal kingdom** 59
 Despite significant external resemblance to animals the human being is a unique creature, freely driven by cognition and desire of every form of being.
2. **The human corporality** 64
 Material element is a significant constituent of the human being and reveals itself through physical properties. The spiritual element „organizes” its material element.
3. **The spiritual constituent of the human being** 69
 The analysis of the activity of reason and free will points to a substantial immateriality of the human soul. This immateriality however is not perfect, since various manifestations of the soul’s dynamism are externally conditioned by matter.
4. **Death and immortality** 80
 As a whole, the human being is submitted to death. However, its essential element, the soul, continues its existence because it is immortal.
5. **The structure of the human mind and the process of intellectual cognition** 86
 Human cognition relies on an intentional admission of an object by the mind in a process, which involves active and passive phases.
6. **Human freedom** 90
 The analysis of the phenomena of human cognition and free will shows that human beings are free in their decisions and their actions. This freedom is revealed in the ability to initiate or to renounce one’s own actions, as well as in the ability to determine their essence.

- 7. The relation of the spiritual constituent to the material constituent 97**
The relationship between the spiritual and material constituents of the human being can be adequately explained by the theory of substantial unity, according to which the soul is a substantial form of the human body.
- 8. The human person and her rights and duties 104**
The spiritual and material constituents form one human substance, one nature and one human person, which is the ultimate subject of all activity and the basis of human dignity, its rights and duties.
- 9. The origin of human being 111**
The human being as a whole could not have originated only from various dynamisms governing the non-human world. The possibility of creating „the human body” (i.e. without intelligence and freedom) through the process of evolution remains controversial.
- 10. Human being and values 115**
The achievement of various values allows a human being to realize the sense of his life through a harmonious development of all its potentialities.
- 11. Human being as a creator of culture 123**
The human being is the creator and the main recipient of culture. Cultural activity, proper only to the human being, is the basic sphere of human activity in the world.
- 12. Human being as a historical being 129**
The human being is a historical being. It exists and acts in the history that it creates and on which it depends.
- 13. Human being as a dialogical being 134**
The human being, as a person, is oriented towards other humans; it is a dialogical being. Through dialogue it is able to discover, understand and realize itself.

14. Human being as a social being 138
The human being is a social being. Therefore it can fully realize itself only in union with others. It needs and seeks mutual company and together builds various forms of communities.

15. Human being as a religious being 141
The human being, as a rational and free being, conscious of its self-insufficiency and its transcendence, actively seeks the Absolute (i.e. God) with whom it may engage in a dialogue called *religion*.

16. Human being – an Absolute? 146

**THE ANTHOLOGY OF TEXTS
REGARDING THE SUBJECT OF THE HUMAN BEING
(p. 149-279)**

Index of Names and Subjects 289

Roman Darowski

ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE

ESQUISSE DE LA PROBLÉMATIQUE

ANTHOLOGIE DE TEXTES

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	9
Bibliographie	13

QUESTIONS PRÉLIMINAIRES

1. Le caractère spécifique de l'anthropologie philosophique	15
2. Définition de l'anthropologie philosophique	16
3. Questions existentielles	21
4. La philosophie de l'homme, l'anthropologie philosophique et d'autres sciences humaines	22
5. La méthode de l'anthropologie philosophique	24
6. Principaux problèmes de l'anthropologie philosophique	25
7. «Être et avoir»	26

HISTOIRE DE L'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE

Avant-propos	29
L'antiquité	30
Le moyen-âge	32
Les temps modernes	32
L'anthropologie dans les principaux courants	
de la philosophie contemporaine	36
Avant-propos	36
Le néopositivisme	37
La philosophie analytique	39
La phénoménologie	40
L'existentialisme	42

La philosophie du dialogue	43
Le marxisme	44
La philosophie chrétienne	45
Remarques finales	56

PRINCIPAUX PROBLÈMES DE L'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE

1. **L'être humain et le monde des animaux** 59
 Bien que l'être humain ait une ressemblance considérable à certains animaux, il est cependant un être exceptionnel dont le trait essentiel est l'ouverture cognitive et volitive à tout être.

2. **Le caractère corporel de l'être humain** 64
 L'élément matériel constitue une composante essentielle de l'être humain et il se manifeste par ses propriétés physiques. L'élément spirituel, de son côté, *organise* l'élément matériel.

3. **L'élément spirituel de l'être humain** 69
 L'analyse des activités de l'intellect et de la volonté démontre une immatérinalité substantielle de l'âme humaine. Cependant cette immatérinalité n'est pas parfaite, car certains phénomènes du dynamisme de l'âme dépendent extérieurement de la matière.

4. **La mort et l'immortalité** 80
 Bien que l'être humain succombe à la mort, mais son élément essentiel: l'âme – grâce à sa spiritualité – continue à exister, car elle est immortelle.

5. **La structure de l'intellect humain
et le processus de la connaissance intellectuelle** 86
 La connaissance humaine consiste en une réception intentionnelle de l'objet par l'intellect, et ceci grâce à un processus dans lequel on peut distinguer deux phases: une active et une passive.

6. **La liberté humaine** 90
 L'analyse de la connaissance et de la liberté humaines prouve que l'être humain est libre dans ses décisions et son comportement. Grâce à cette

liberté il peut agir et ne pas agir, faire ceci ou cela ; il peut donc déterminer le contenu de ses actes.

- 7. Le rapport de l'élément spirituel à l'élément matériel 97**
La théorie de l'unité substantielle explique adéquatement le rapport de l'élément spirituel et de l'élément matériel de l'être humain. Selon cette théorie, l'âme constitue la forme substantielle du corps humain.
- 8. La personne humaine, ses droits et ses devoirs 104**
L'élément spirituel et l'élément matériel constituent une seule substance, une seule nature et une seule personne humaine qui est l'ultime sujet de toutes ses actions. Il constitue aussi le fondement de la dignité de l'être humain, ainsi que des droits et des devoirs qui lui sont propres.
- 9. La genèse de l'être humain 111**
L'être humain en tant qu'être complet n'a pas pu apparaître seulement grâce à des dynamismes propres aux minéraux, aux plantes ou aux animaux. La possibilité de la genèse – par la voie de l'évolution – du corps humain seul, c'est-à-dire sans intelligence et sans liberté, demeure une question controversée.
- 10. L'être humain et le monde des valeurs 115**
L'être humain réalise le sens de son existence par un développement harmonieux de toutes ses possibilités (potentialités); cela s'accomplit par la réalisation de différentes valeurs.
- 11. L'être humain en tant que créateur de la culture 123**
L'être humain est le créateur de la culture et il en profite aussi. L'activité culturelle, qui est propre seulement à l'être humain, constitue le domaine fondamental de l'activité humaine dans le monde.
- 12. L'être humain en tant qu'être historique 129**
L'être humain est un être historique. Il existe et agit au milieu de l'histoire, de laquelle il dépend et dont il est également le co-créateur.
- 13. L'être humain et le dialogue 134**
L'être humain en tant que personne est un être ouvert à tout autre être humain; il est un être de dialogue. En dialogue avec d'autres il peut mieux se connaître, se comprendre et se réaliser.

14. L'être humain – un être social	138
Étant un être social, l'être humain ne peut pleinement réaliser son humanité qu'en commun avec d'autres êtres humains ; il est ouvert à d'autres, il a besoin des autres et il crée avec eux différentes formes de vie sociale.	
15. L'être humain – un être religieux	141
L'être humain en tant qu'être conscient et libre, en face de sa propre insuffisance et en même temps conscient de sa propre transcendance, cherche un Être absolu (Dieu) et peut s'engager dans un dialogue avec lui, ce qu'on appelle <i>la religion</i> .	
16. L'être humain – un Absotut?	146

**ANTHOLOGIE DE TEXTES
CONCERNANT L'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE
(p. 149-279)**

Index des noms de personnes et des sujets traités	289
---	-----

INDEKS OSÓB I WAŻNIEJSZYCH POJĘĆ

INDEX OF NAMES AND SUBJECTS INDEX DES NOMS DE PERSONNES ET DES SUJETS TRAITÉS

Przy większej liczbie odsyłaczy do tekstu książki – czcionką **pogrubioną** zaznaczono obszerniejsze omówienie danego hasła.
Indeks nie obejmuje *Antologii*.

- Absolut (Bóg) 20 55 62 63 81 92 **141-145**
 porządek Absolutu 107 **148**
 „absolut innego” 43 135
absolut – człowiek 146-148
absolutne dobro **82-83** 95
absolutny 95 107
absolutny rozum 33
absolutyzacja ciała 67
abstrakcja, abstrakcyjny 15 53 74
 87-88 102 113 114 143
Adamczyk Stanisław 54
adekwatny (współmierny) przedmiot 95
Agere sequitur esse 82
Ajdukiewicz Kazimierz 38 39
aksjologia (filozofia wartości) 49 **116** 117
aksjologia personalistyczna 117
aksjologiczny dylemat 121-122
ambiwalencja cielesności 66
amor mundi [miłość świata] 67
analityczna filozofia **39-40** 56
analiza (ogólnie) 39 **69 90** 135
 czynności rozumu i woli 69-72
 fenomenologiczna **41** 42
 języka 38
 pojęć 20 **70**
 poznania **73 74** 79
 woli **71** 74 79
analogia, analogiczny **65** 70 83 107
animal rationale (człowiek) 12 31 **60**
aniołowie 31 **51** 61
antropocentryzm **26** 35 64
antropologia (ogólnie) 11 **22 23** 33 35
 chrześcijańska 23
 filozoficzna 13 14 **22-23** 29 34
 kulturowa 23 25
 pragmatyczna 34
 przyrodnicza (fizyczna) 34 35
 teologiczna 23
Anzelm, św. 47
apel wartości 120
artystyczna działalność 66 128 139 **147**
Arystoteles 11 20 23 **31-33** 51 52 60 75
 79 87
arystotelizm **31** 46 51-52
arystotelesowsko-tomistyczna tradycja
 18 51-52 60 **100-101**
Aszyk Piotr 64
ateizm 144-145
Augustyn, św. 11 47 **50** 79 96
augustynizm 50-51
Austin John L. 39
autodeterminacja 118
autodeterminizm 94
autokreacja 94 121
autorefleksja 51
Bartnik Czesław Stanisław 13 **55** 105 110
Bauman Zygmunt 56

behawioryzm 38
 Bergson Henri 50
 bezwarunkowość prawdy i wolności 108-108, 148
 biologia, biologiczny 60 65 66 68 98 102 113
 Bittner Ireneusz 11 13
 błąd 15 19 89 130
 Bocheński Józef M. 39
 Boecjusz (Boëthius) 104-105
Bonum faciendum... 94
 Bóg 32 49-51 53 55 62 119 **141-145**, zob. też: Absolut
 Bremer Józef 89 103 105
 Brzózny Zbigniew N. 13
 Buber Martin 43
 „Być i mieć” (problem) 26-28
 byt absolutny)Bóg) **55** 63 81 146
 byt (jako taki) **61** 82 148
 ludzki 25 **100** 113
 całościowy (dusza) 102
 nieśmiertelny 80-85
 przygodny 53 **131-132** 142
 relacyjny 118 140
 samoistny 49 **75-76** 77 104
 substancjalny 76 100 105
 bytowanie 9 21 28 53 80 **115 127** 129 132
 bytowość (*entitas*) 53
 Camus Albert 16 43
 Carnap Rudolf 37
 Casmann Otto 33
 cel „całościowy” człowieka 132-133
 cel studiów filozoficznych 20
 cel pozaziemski człowieka 132-133
 cel ziemski człowieka 132-133
 celowa przyczyna 18
 celowość 83 96 143
 zasada celowości 143
 charakter absolutny (def.) 146
 charakterystyka epok historii 35
 Chrystus 49 119
 Chryzyp 31 60
 ciało **64-66 97-98** 100-02
 a dział. „organizująca” duszy 68
 a dusza 99-100
 a jednostkowanie bytów 66
 c. ludzkie a świat zwierząt 66
 uczestniczy w istnieniu duszy 68
 uduchowione 67
 wg Platona 30-31
 współczynnik człowieczeństwa 64
 ciągłość „ja” 41
 „ciekawość” u człowieka 22
 cielesność człowieka 64-68
 cierpienie 66 78 80
 cnota 30 115 118
 Compagnoni Francesco 109
 Comte Auguste 37
 Coreth Emerich 54
 Cycleron (Cicero) 85
 cywilizacja 124
 miłości 116
 czas, czasowość 41 72 95 99 125 **129** 131 133
 czasopisma filoz. w Polsce 58
 człowieczeństwo 28 **64** 67 68 **115** 126 128 130 132 136 138
 człowiek
 a piękno 147
 a religia 141-144
 a świat zwierząt 59-63
 a wartości 115-122
 byt psycho-fizyczny 41
 częstką kosmosu 30
 istota cielesna 64-65
 istota dialogiczna 43 44 134-137
 istota historyczna 129-133
 istota materialno-duchowa 32
 istota nieznana 29
 istota pytająca 21-22
 istota religijna 141-145
 istota społeczna 138-140
 jednością 66-67
 „miarą rzeczy” 30

mikrokosmosem 108
człowiek–absolut 146-148
czynności poznawcze 20 25 69 73 76
86-89 107 126
czysta świadomość 41
czyste „ja” 41
„czytanie zamiast myślenia” 16

Darowski Roman 2-4 13 122
Darwin Charles Robert 111 112
De anima (traktat) 23
Dec Ignacy 13
decyzje woli **93** 100 107 132
definicja filozofii **16-18** 20
definicja filozofii człowieka 18
Dekalog 119
Deklaracja Praw Człowieka 108-110
dematerializacja (w poznaniu) 88
deontyczny 55
Derrida Jacques 56
Descartes René 11 **33** 50 79 99
determinizm 74 **94**
Dezza Paolo 10
dialektyczny materializm 37 98
dialog 43 44 63 **134-137** 141
 człowieka z Bogiem 136
 religijny 141
dialogicy 135
dialogiczna zasada 136
dialogika 134
dialogiczna istota (człowiek) 134-137
dialogiczny wymiar człowieka 136
DNA 67
dobra kultury 123 126
dobra ze złem walka 51
dobro i zło 91 92 96
dobro jako takie 51 82
 a dobroć 116
 absolutne **82-83** 95
 a wartość 116 **117**
 ograniczone, cząstkowe 95
 wspólne 108

doświadczenie 17 **20** 24 29 37 40 44
 80 99 129 135 141
 innego 43 44 **134 135**
 rzeczy (dialog) 43 **134**
 śmierci 80
 wewnętrzne **20** 25 51 120 126
 zewnętrzne **20** 24 120 126
Drwięga Marek 64
dualizm psycho-fizyczny 99-100
duch (definicja) 72-73
duch i materia 65 **113**
Duchliński Piotr 110
duchowość (def.) 72-73
duchowość duszy 69-79
duchowy pierwiastek (element) 69-79
duchowy a niematerialny 73
duchy czyste (aniołowie) 31 **51** 61
Duns Jan Szkot 32 **52**
dusza **69-79** 98 102-103 113
 a ciało wg Platona 30
 wg Arystotelesa 31
 jako substancja 69 **75-76**
 „organizujące” działanie duszy **64**
 68 101 102
 rozumna 60 98
 roślinna (wegetatywna) 60 98
 sensytywna (zmysłowa) 60 98
 zwierząt 60 98
dwoistość (dualizm) człowieka 33 99 **100**
dylemat aksjologiczny 121-122
dynamika (dynamizm)
 życia 102 114
 biologiczna 65 68 114
 duszy 69 77-78 **102**
 mineralna 111
 poznania 89
działalność, działanie człowieka 49
 62 **115 116** 129
 kulturotwórcza 62
dzieje filozofii człowieka 17 **29-57**
dziejowość człowieka 129-133

- egzystencja ludzka 21 42 57 118 130
131 142 148
 egzystencjalizm 34 37 **42-43**
 chrześcijański 50
 egzystencjalne pytania 21-22
 egzystencjalny tomizm 54
 ejdetyczna redukcja 40
 ejdetyczny ogłd 40
eidōs 40
 ekologiczna etyka 122
 ekologiczne ruchy 60
 embriogeneza 59 113
 emocjonalna sfera (emocje) 115 145
 empiryzm, empiryczny 19 73 113
 Engels Friedrich 44
 epikureizm 67
 esencjalny tomizm 54
 Ethos 58
 etyczny fenomen 136
 etyczny wymiar człowieka **94 121 137**
 etyka 26 49 120
 ekologiczna 122
 Eucharystia 49
 ewolucja 111-114
 ewolucjonizm 111
 antropologiczny 112
 chrześcijański 50
 radikalny 112 114
 umiarkowany 112 114
 ocena ew. 114
existentia 21 42
 fałsz 130
 fenomen 40 43 135
 ludzki 24
 fenomenalizm 40
 fenomenologia 36 37 **40-42** 56
 chrześcijańska 41 50
 człowieka 23 25
 fenomenologiczna metoda 41
 filozof chrześcijański 48
 filozofia (definicja) 16-18
 a chrześcijaństwo 46-47
 a historia filozofii 16
 analityczna 36 37 **39-40** 56
 arystotelesowsko-tomistyczna 18 **51-52** 60 **111-101**
 a teologia 18 **46-47**
 a zmiana świata 18
 Boga 53
 bytu 26
 dialogu 37 **43-44**
 dziełem zbiorowym 19
 jako myślenie twórcze 18
 kultury 123 **127**
 marksistowska, zob. marksizm
 prawa 52
 przyrody 26
 scholastyczna 53
 społeczna (społeczeństwa) 136 137
 138-140
 spotkania 44 **134**
 tomistyczna 34
 wartości (aksjologia) **116** 117
 życia 26 34
 filozofia chrześcijańska 36 37 42
 45-55 56 57
 definicja 48-49
 cechy filoz. chrześc. 55-56
 „filoz. chrześc. nie ma” 48
 filozofowie chrześc. 48
 kierunki filoz. chrześc. 50-55
 co je łączy? 48-49
 nurt neotomizmu 54
 możliwość filoz. chrześc. 45-46
 filozofia człowieka:
 główna dziedzina filoz. 57
 jako metafizyka szczegółowa 19
 fizyczna strona człowieka 116
 fizyczne właściwości ciała 64
 forma substancjalna 32 52 97 **100-101**
 formalna przyczyna 18
 formowanie osobowości 94 106
 Fromm Erich 27

fuga mundi [ucieczka od świata] 67
funkcje intelektu 86-89
 bierna 87-88
 czynna 87-88
genetyczny kod, DNA 67
Gałkowski Jerzy W. 13 128
Gilson Étienne 16 52
godność człowieka 9 63 104 **107** 148
Gogacz Mieczysław 54
Goodman Nelson 39
Granat Wincenty 13 105
Guitton Jean 133
Guze Joanna 16

haecceitas (wg Dunsza Szkota) 32 52
harmonia praestabilita (Leibniz) 99
harmonijny rozwój człowieka 115
 116 120
Haeffner Gerd 13
Hartmann Nicolai 116
hedonizm 67
Heidegger Martin 42 54
Heller Michał 113
Heraklit 30
Herbut Józef 105
historia 129-133
 filozofii człowieka 16
 nauczycielką życia 30
historyczność człowieka 129-133
Hołub Grzegorz 110
humanizm 33
Husserl Edmund 34 40 41
hylemorfizm 100

idealizm 33 41 89 98
iluminacja (wg Augustyna) 51
immanencja człowieka 68 107
indeterminizm 94
indeterministyczny 55
indywidualizm 139
informacja 17 23 **86**
Ingarden Roman 13 **41** 42

inspiracja chrześc. w filozofii 49
inspiracja tomistyczna 42
instynkt, instynktowny 65 68 90
 112-114 **124**
intelekt **86-89** 70 71
intelektualizm 70
intellectus agens 87
intellectus patiens 87
intencjonalność, intencjonalny 86 87
intersubiektywne (racje) 19
introspekcja 51
intuicja 51 **143**
intuicjonizm 53
irracjonalizm 70
„iskra Boża” 147
istnienie 13 21 42 45 53 55 62 71 82

101 118 148
 duszy w ciele 102-103
 w czasie 41
 w świecie 41
istota (aktualność) 71
istota człowieka 19 21 34 **100** **101**
istota rzeczy materialnych 86-89

„ja” 41 44
ja czyste 41
„ja” i „moje” 65
ja-ty 135 136 138
Jan XXIII, papież 108 109
Jan Paweł II, papież 13 18 20 27 28 47
 48 52 109 114 116 121 128; zob. też
 Wojtyła Karol
Janusz Robert 136
Jarnuszkiewicz Antoni 44 135 136
Jaroszyński Piotr 101
Jaspers Karl 42
jednostka ludzka 76 **105** 108 118 121 126
 a społeczeństwo 138-140
jednostkowe elementy 33
jednostkowanie 32 52 53 66
jedność człowieka 32 101
jedność „ja” 41

- jedność świadomości 76 77
 Jędraszewski Marek 11 14
 Juwenalis 65
- Kalinowski Jerzy 54
 Kalwin 50
 Kamiński Stanisław 54
 Kant Immanuel 34 54 116
 Karta Praw Narodów 109
 Kartezjusz, zob. Descartes
 Kierkegaard Søren 34
 Klemens Aleksandryjski 46
 klonowanie 110
 Kłoczowski Jan Andrzej 135 141
 Kłósak Kazimierz 54
 kobieta 23 68
 kod genetyczny, DNA 67
 kojarzenie 69
 kolektywizm 139
 Koło Wiedeńskie 37
 komentatorzy filozofii 16
 komunikacja międzyosobowa **66** 124
 konceptualizm 32
 konieczność fizyczna (naturalna) 91
 Kopania Jerzy 64
 kosmocentryzm 35
 kosmologia 34
 kosmos 35 57
 Kosztyen Jolanta 113
 Kotarbiński Tadeusz 38
 Kowalczyk Stanisław 14 36 **54** 91
 117 140
 Krasiński Józef 141
 Krapiec Mieczysław Albert 14 54 91
 109 110 117 128
 reakcjonizm 111
 ewolucjonistyczny 112-114
 filozoficzny 113
 kres człowieka 130
 Kubik Władysław 13
 kult ciała 67
 kultura 118 **123-128**
- cechy 125-126
 cel 27
 duchowa 124
 działalność **75** 123 **126**
 dziedziny 124-125
 elitarna 125
 filozofia kultury 123 **127**
 masowa 125
 materialna (cywilizacja) 124
 osobowa 125
 postęp k. 126
 rzeczowa 125
- Lamarck Jean 111
 Leibniz Gottfried W. 50 99
 Lenartowicz Piotr 113
 Lenin Władimir I. 44
 Leon XIII, papież 51
 lepszy świat jako zadanie **18** 121
 Leśniewski Stanisław 38
 Lévinas Emmanuel 43 134-136
libertas – wolność, wola 91
 Locke John 33
 logos (wiedza, nauka) 22 40 58
 Lonergan Bernard 54
 los człowieka 128
 łowański tomizm 54
 Lotz Johannes B. 54
 Lubelska szkoła filoz. 54
 Luter 50
 Lwowsko-warszawska szkoła filoz. 38
 Lyotard Jean-François 56
 Łukasiewicz Jan 38
 Łuszczak Grzegorz 13
- Machowski Jacek
 Malebranche Nicolas de 99
 małżeństwo 119 139
 manicheizm 67
 Marcel Gabriel **27** 42 43 134
 Maritain Jacques **52** 55 140
 marksizm 24 37 38 42 **44-45** 56 81
 98 139

Maryniarczyk Andrzej 13 101
 Marx (Marks) Karl 44
 mass media **17 93**
 materia **67-68 72 97**
 i duch 65
 jako zasada jednostkownienia 53
 pierwsza 53 97
 materia i forma 97 **100-102**
 materializm 44 73 81
 dialektyczny (marksistowski) 37 73
 materialna przyczyna 18
 materialny element, zob. pierwiastek ma-
 terialny
 materialny – niematerialny 86-89
 „material” ludzki 51 113
 Mazurek Franciszek J. 109
 mądrość 11 **17**
 Mercier Désiré **51-52 54**
 metafizyka 52
 człowieka 25
 szczegółowa 19 34
 metoda 24 42
 fenomenologiczna 41
 filozofii człowieka 9 10 **24-25**
 etap opisowy 9 24-25
 etap bytowy 25
 opisowa 9
 tetyczna 10
 męzczyzna 23 68
 Michalik Mieczysław 45
 Międzynar. Karta Praw Narodów 109
 miejsce człowieka we wszechświecie 15-
 16 51 111 148
 miłość 43 119 135
 modalizm (modus, *modi*) 53
 „moje” i „ja” 65
 monizm **98 99**
 materialistyczny 44 98
 panteistyczny 98
 psycho-fizyczny 98-99
 spirytualistyczny 98
 moralność 57 75 109 118 125 144
 moralny porządek 84
 Mounier Emanuel 55
 Moore George E. 39
 motywacja religijna 49
 mowa 61 66 124 135
 możliwości człowieka (władze) 115
 możliwy byt 53
 możność (*potentia*) 53 88 101
 Mółka Janusz 13
 myślenie twórcze zadaniem filozofii 18
 nadprzyrodzone a doczesne 51
 nadużycie wolności 91
 naród 109 139
 natura **84 96 104 123 124**
 nauczycielka życia – historia 30
 nauki o człowieku (humanistyczne) 22,
 23
 neoplatonizm 50
 neopozytywizm 36 **37-38 56**
 neotomizm 36 **51-52 53 54**
 nurty n. 54
 Neurath Otto 37
 niedosyt u człowieka **78-79 147**
 niematerialność (duchowość) 72-73
 niematerialność duszy 69-79
 niematerialny a duchowy 73
 nieograniczone możliwości umysłu i woli
 62-63 146-148
 niepokój ludzki 21 43 131
 nierówności wśród ludzi 84-85
 „nieskończoność” człowieka 78 80
 146-148
 nieśmiertelność człowieka (duszy) **80-
 85 147**
 niewystarczalność człowieka 141 142
 nominalizm 32
 norma negatywna (*n. negativa*) 49
 nurty neotomizmu 54
 obecność wirtualna duszy 102
 obiektywne 19 **20 32 93 109 144**

obiektywistyczny 55
 obowiązki człowieka 104 **107-108**
 120 148
 obowiązkowość 119
 obraz umysłowy:
 wrażony 88
 wyrażony 88
 Ockham Wilhelm 32
 oczywistość 120
 odmaterializowanie (w poznaniu) 88
 odpowiedzialność 41 **77 93 131** 135
 136 140
 wynika z wolności 41
 odrębność człowieka od zwierząt 97
 odrodzenie (epoka) 33
 odrodzenie tomizmu 51-52
 odzwierciedlenie (w poznaniu) 89
 ogłąd:
 ejdetyczny 40
 fenomenologiczny 40
 okazjonalizm 99
 Oko Dariusz 54
 ontologia 26
 ontyczny (bytowy) **25** 27 62 111
 opis (fenomenologiczny) 40
 „organizująca” dusza 64
 osoba 41 54-55 **104-110** 134 140
 a inne byty 105
 a społeczność 105
 definicja 104-105
 jako podmiot działań 107
 prawa i obowiązki 104 107-108
 przejawy 105
 osobista godność człowieka 107
 osobowość 106-109
 formowanie osobowości 106
 podstawą godności 106-109
 Ossowska Maria 38
 ostateczne przyczyny 18
 otwarcie na transcendencję 44
 otwarcie poznawcze człowieka **61-62** 146
 otwarcie wolitywne (pożądawcze) **62 147**

Pacem in terris 108 109
 panteizm 98
 Pascal Blaise 50
 państwo 139
 paralelizm psycho-fizyczny 99
 pedagogika 23 25
 perfekcjonizm (etyczny) 121
 personalizm 34 50 **54-55** 101 105
 139-140
phantasma 87
 Piechowiak Marek 14 109
 Piecuch Czesława 14
 pierwiastek duchowy człowieka 64 **69-**
 79 147
 a materialny 97-103
 dowody 70-72
 nieśmiertelność 80-85
 pierwiastek materialny człowieka 64-68
 pierwiastek życia (dusza) 60
 pierwotność bytowa świata 41
 piękno 66 147
 Piluś Henryk 14
 Platon 30 73 99
 pluralizm 25 57
 płciowość człowieka 68
 pochodzenie człowieka 111-114
 początek człowieka 67
 poczucie obowiązku 75 144
 poczucie sprawiedliwości 84-85
 podmiot 33 41 86
 kultury 27
 podmiotowość człowieka 57 76 **101**
 podobieństwo do zwierząt 59-60
 pogarda dla ciała 67
 pojęcie 61
 pojęcia ogólne 32 53 **70-71** 88
 szczegółowe 88
 pojęciowanie 61
 polska szkoła logiczna 38
 porządek Absolutu 107
 porządek moralny 84
 postmodernizm 56-57

- postrzeganie 20 69
- powinności człowieka, zob. obowiązki
- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka 108-110
- powszechne pojęcia, zob. pojęcie ogólne
- powszechność religii 142-143
- poznanie 86-89
- rozumowe (intelektualne) 51 **86-89**
- zmysłowe **70** 73 74 89
- zmysłowe a umysłowe
- poznawcze czynności 69 70
- poznawcze otwarcie człowieka **61-62** 146
- poznawcze władze **86** 88
- pozytywizm 37
- pożądanie racjonalne, zob. wola
- pożądawcze (wolitywne) otwarcie człowieka **62** 147
- praca 66 **127-128**
- dla innych 128
- humanizacja pracy 128
- kultura pracy 128
- obowiązek pracy 128 139
- pragnienie szczęścia 83 142 **143**
- prawda 82 119 **148**
- celem filozofii 20
- nie sprzeciwia się prawdzie 50
- prawdopodobność 119
- prawa człowieka 104 **108-110**
- prawo (prawa) narodów 118
- prawo naturalne 14 52 **84** 85 103
- problematyka filoz. człowieka 25-26
- problemy główne filoz. człowieka 19 **59-148**
- proces poznania umysłowego 86-89
- Protagoras 30
- protestancka scholastyka 53
- prymat:
- „być” przed „mieć” 116
- cnoty (wg Sokratesa) 30
- interesów społecznych (wg marksizmu) 45
- osoby przed rzeczą 116
- etyki przed techniką 116
- woli (woluntaryzm) 145
- przedmiot adekwatny (współmierny) 95
- filozofii człowieka 15 17
- poznania 33 **86-89**
- woli 90-94
- przekonanie (przeświadczenie) ludzkości 85 96 144
- przemijanie 131
- przeznaczenie człowieka 29 **82** 108 128 147 148
- przyczyna 18
- celowa 18
- formalna 18
- materialna 18
- ostateczna 18
- sprawcza 18
- wzorcza (wzór, projekt) 18
- przyczynowość 73 114
- przyczyny ostateczne 18
- przygodność bytów, człowieka 53 **131-132** 142
- przyjaźń 119
- przypadłość, przypadłości 49 53 **76** **104**
- przyroda 26 142
- psychiczne zjawiska 78 83 92 **99-100** 112 117 138 143
- psychologia 10 **23** 25 34 35 38 99 112 136
- antropologiczna 33
- behawiorystyczna
- filozoficzna 34
- metafizyczna 23
- racjonalna 23 34
- spekulatywna 23
- psychol. dowód na wolność woli 95
- psychol. wpływ teologii na filoz. 48 51
- pytania egzystencjalne 21-22
- pytanie (pytania) 21-22
- Quine Willard V. O. 39

- racja dobra (wartości) 117
 racjonalność ludzkiej natury 82
 racjonalność świata 82 143
 Rahner Karl 54
 realizacja wartości 116
 realistyczny 55
 realizm **33** 52
 realny byt 53
 redukcja ejdetyczna 40
 redukcja transcendentna 41
 redukcyjne rozumowanie 72
 refleksja 20 24 118
 antropologiczna 17
 doskonała 20 **74-75**
 obowiązek r. 29
 osobista 22
 psychologiczno-filoz. 70
 społeczna
 Reichenbach Hans 37
 relacja 49 100 **140**
 relacja człowiek–Bóg 119 141
 relacja ja–ty 136 137
 relacyjny byt 118
 relatywizm 30
 religia 55 132 **141-145**
 a ateizm 144-145
 a człowiek 141-145
 religijna motywacja 49
 religijne wartości 119
 religijność 141-142
 religijny wymiar człowieka 137 141-142
 rodzaj ludzki 140
 rodzice a nowy człowiek 98
 rodzina 66 119 **139**
 Rorty Richard 56
 Rosenzweig Franz 43 134
 roślinna (wegetatywna) dusza 60
 rozciągłość **72** 81 97 99 102
 rozróżnianie (analiza) 20
 rozsądek 20 52 69
 rozum 32 96
 i wiara 46-47
 rozumna dusza **60 76 98**
 rozumność świata i człowieka 96
 rozumowanie (wnioskowanie) 62
 redukcyjne 72
 rozwój człowieka 59 65 99 105 106 108
 115-118 121 123-125 127 134 138
 równość ludzi 119
 różnica człowieka i zwierząt 60-63
 ruch 53 72 73
 ruch filozoficzny w Polsce 57-58
 Russell Bertrand 39
 Ryle Gilbert 39
 rzeczywistość (to, co istnieje) 15 17 18
 20 32 36 44 48 52 55 130 135 146

sacrum 119 **141-142**
 samoistność, zob. byt samoistny
 samowola 93
 Sartre Jean-Paul 42, 43
 sąd (zdanie) 61-62 **71**
 sądenie (tworzenie sądów) 61-62
 Scheler Max **35** 40 41 50 63 116 122
 Schlick Moritz 37
 scholastyka 53
 protestancka 53
 seksualność 68
 sens (ogólnie) 96 **115** 117
 sens życia sens życia 19 39 40 80
 90 128 **132**
 sensualizm **69** 89
 sensytywna dusza 60
 Siemianowski Antoni 14 122
 Siwek Paweł 10 **54** 96
 skojarzenie 69
 Sochacki Andrzej 4
 sofiści 30
 Sokrates 30
 specyfika (swoistość) filoz. człowieka 139
 Spinoza Baruch 98
 spirytualizm 73
 spirytualistyczny 55
 społeczeństwo 140

społeczność 139
 formy społeczności 139
 międzynarodowa 139
 nadprzyrodzona 139
 naturalna 139
 umowna 139
 sport 66 139
 społeczny wymiar człowieka **136-137** 140
 spostrzeżenie 70 76 87 **96**
 sprawcza przyczyna 18
 sprawiedliwość 96 116 119 **140**
 sprawności człowieka 115
 stanowisko człowieka w kosmosie 35
 63 122
 starość 66
 Stein Edith 49
 Stępień Antoni B. 54 117
 Stępień Katarzyna 13 101
 stopnie życia (duszy) 60
 stosunek duszy do ciała 97-103
 Strawson Peter F. 39
 Stróżewski Władysław 12 13 **42** 96 122
 struktura bytowa człowieka 40 **62** 90 108
 struktura umysłu ludzkiego 86-89
 stworzenie 41 111
 Suárez Francisco 32-33 **52-53**
 suarezjanizm 33 50 **52-53**
 w Polsce 53
 subiektywistyczny 116 134
 subiektywizm, subiektywny 30 34 **39**
 57 144
 substancja (definicja) 75-76 104
 dusza substancją 69-72 **100-101**
 substancja Boska 98
 substancjalna forma 97 **100-102**
 substancjalna jedność duszy i ciała
 97 **100-102**
 substancjalność duszy 69-72
 substancjalny byt 76
 sumienie 75 95 144
 symbol 61
 synteza **39** 132
 system nerwowy 78 103
 samowola 91 93
 Swieżawski Stefan 14 54 101
 swoistość filozofii człowieka 15
 Szaszkiewicz Jerzy 10
 szczęście 83 133 **143**
 doskonałe 83 143
 Szewczyk Władysław 14
 Szkoła lwowsko-warszawska 38
 Szkoła lubelska (tomizm) 54
 Szkot Duns Jan 32 52
 szkotyzm 50 **52**
 sztuka 118 131
 Ślipko Tadeusz **54** 119 120 122
 śmierć 40 45 66 68 **80-85**
 środki społecznego przekazu 17 93
 świadomość 41 44 86
 czysta 41
 wolności 95
 strumień świadomości 41
 Tarski Alfred 38 39
 Teilhard de Chardin Pierre 50
 teistyczny 55
 teleologiczny dowód (na nieśmiertelność
 duszy) 83-84
 teocentryzm 35
 teologia 46
 jako norma negatywna filozofii 49
 naturalna 34
 teoria:
 ewolucji 111-114
 identyczności 99
 jedności substancjalnej 100-101
 poznania 26
 tezy antropologiczne 25-26
 Tischner Józef 14 16 42 44 **55** 122
 terminologia filozoficzna 20
 Tomasz z Akwinu, św. 11 14 **32** 47 **51**
 79 96 **100-101**

- tomizm 50-53, zob. też neotomizm
 - nurty tomizmu 54
 - egzystencjalny 54
 - esencjalny 54
 - lowański 54
 - transcendentalny 54
- tożsamość człowieka 65 73-77 105
 - 129 **131**-135
 - podstawa t. 131
 - bytu 76
 - „ja” 105
- tradycja 130
 - filozoficzna 134
 - arystotelesowsko-tomistyczna 51-52
- Traktat Lizboński UE 110
- transcendencja (Absolut) 121
- transcendencja człowieka 107-108
 - 141 **142** 148
- transcendentalny (neo)tomizm 54
- transformizm 111-112
- trwałość świadomości 76-77
- Twardowski Kazimierz 38
- „twarz innego” **43** 135
- uczucia (emocje) 76 105-107
 - 115/116** 143 145
- umysł–ciało 103
- umysł ludzki (intelekt) 86-87
 - bierny 87-88
 - czynny 87-88
- Unia Europejska 110
- uniwersalia (*universalia*), zob. pojęcia ogólne
- urzeczywistnianie możliwości 62
- „uzewnętrznianie się” przez ciało 66
- Valverde Carlos 14
- vivens rationale* (człowiek) 31
- wartość (wartości) 41 140 **115-122**
 - a dobro 116-117
 - chrześcijańskie 119
 - definicja 116-117
 - duchowe 118
 - człowieka 63
 - dziedziny 118-119
 - filozofia wartości 116
 - materialne 118
 - moralne 119-120
 - osobowe 119
 - podstawa 118
 - racja (podstawa) dobra 117
 - realizacja 116 120-121
 - religijne 119
 - sposób istnienia 118
 - to nie cena 116
 - wcielenie 115
 - w etyce 118
 - życiowe 118
- Waśko Andrzej 13
- wdzięczność 121
- wegetatywna (roślinna) dusza 60 98
- Weryho Władysław 58
- wiara a rozum **46-47** 141-145
- wiek (epoka) filozofów 16
- wiek (epoka) profesorów filozofii 16
- wiedza **20** 82 118 115-118 146
- wirtualna obecność duszy 102
- witalne (życiowe) wartości 118
- Wittgenstein Ludwig 37 39
- władze człowieka 115-116
- władze duszy 61 96 115
- wnioskowanie, wnioski 62 **69** 72
 - 130 146
- wojna 131
- Wojtyła Karol 13 14 27 42 55 110, zob. także Jan Paweł II
- wola (wolna) 61 71-72 **90-96** 115
- Wolff Christian 23 34
- wolitywne czynności 62 147
- wolitywne otwarcie człowieka **62-63** 147
- wolna wola 90-96
- wolność ludzka 41 **90-96** 130 147
 - do (czegoś) 92

od (czegoś) 91
 wewnętrzna 91
 wg marksizmu 45
 zewnętrzna 91
 wolność to nie samowola 93
 woluntaryzm 145
 wpływ kierunków filoz. w Polsce 56
 wpływ teologii na filoz. 47-48
 wpływ *psychologiczny* teologii na filozofię **48** 51
 wrażenia 19 **69** 76 89 100
 wspólnota 139
 współczynniki bytowe człowieka: materia i duch 65-68 **100-101**
 współpraca 45 124 **138-139**
 wychowanie **106** 125 127 139
 wyjaśnienie bytu ludzkiego **25** 132 142
 wyjątkowość człowieka 61-62
 wyobrażenia (*phantasmata*) 87 89
 wyobrażenia 87
 wyższość człowieka:
 od zwierząt 60-63
 w stosunku do przyrody 142
 wzorce doskonałości 119
 zachodnia myśl filozoficzna 30
 „zainteresowanie” Boga człowiekiem 148
 zależność duszy od ciała 69 **77-78**
 „zarodkowe racje” (wg Augustyna) 51
 zasada:
 celowości 143
 dialogiczna 136
 jednostkowienia, zob.: jednostkowienie
 przyczynowości 73
 racji wystarczającej (dostatecznej) 73
 143
 zasady filozoficzne **25** 26 30 98 104
 zdanie 61/62 71
 zdrowie **65** 74 84 93 116 119
 Zdybicka Zofia J. 54 141
 Ziemiański Stanisław **54** 144
 Ziemiński Ireneusz 40

zjawisko **40** 99 100
 zjawiska:
 biologiczne 114
 fizyczne 99
 psychiczne 99 114
 zło 51 95 96
 ceną wolności 96
 dobrem zwyciężaj 116
 złożoność człowieka 67
 zmęczenie człowieka 43 66
 zmiana świata:
 jako cel filozofii 18
 wg marksizmu 45
 zmysłowa dusza 60
 zrozumienie bytu ludzkiego **25** 47 141
 związek ciała i duszy 97-103
 zwierzę a człowiek 59-63
 „zwierzę rozumne” (człowiek) 31 60
 Zwoliński Andrzej 68

 życie ludzkie 17 18 19 21 22 29 30 40 55
 60 67 77 79 82-85 94 109 116 119-121
 124 129 131-133 138 140 **142**
 143 147
 biologiczne 118
 etapy życia 4
 forma życia 68
 pierwiastek życia 60
 pozaziemskie 84-85 128 **132-133**
 „poziomy” życia **60** 65
 przekazywanie życia 98
 sens życia 19 39 40 80 90 128 **132**
 społeczne 138-140
 stopnie życia 60
 umysłowe (intelektualne) 86-89
 wegetatywne 60 79
 zasada życia 100
 ziemskie 113 132-133
 zmysłowe (sensytywne) 60 79

 Życiński Józef 113
 życiowe wartości 118

Roman Darowski

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE

Cracow / Cracovie 2015

Roman Darowski SJ jest profesorem na Wydziale Filozoficznym Akademii Ignatianum w Krakowie i członkiem Komitetu Historii Nauki i Techniki PAN.



Zajmuje się głównie filozofią człowieka i historią filozofii w Polsce, zwłaszcza jezuitów. Opublikował m.in.: *Człowiek i świat*, Kraków 1972; *La théorie marxiste de la vérité*, Rome 1973; *Człowiek: istnienie i działanie*, Kraków 1974; *Studia z historii filozofii*, 1980; *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, 1994; *Studia z filozofii jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku*, 1998; *Studies in the Philosophy of the Jesuits in Poland in the 16th to 18th Centuries*, 1999; *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku*, 2001; *Ks. Piotr Skarga SJ (1536-1612). Życie i dziedzictwo* (wraz ze Stanisławem Ziemiańskim), Kraków 2012; *Filozofia jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku*, 2013; *Philosophical Anthropology. Outline of fundamental problems*, 2014; *Filozofia człowieka*, wyd. 5: 2015. Wydał 3 tomy o miejscowości rodzinnej: *Szczepanowice nad Dunajcem* (1993, 2004, 2005). *Philosophia vitam alere. Prace dedykowane Ks. Prof. Romanowi Darowskiemu SJ*. Red. S. Ziemiański, Kraków 2005; *Fragmenta philosophica. Wybrane prace Romana Darowskiego SJ*, wydane z okazji 80-lecia jego urodzin. Redakcja Wanda Pilch i Jerzy Sadowski, 2015.

Adres: 31-501 Kraków, ul. Kopernika 26
tel. 12 629 33 07; 609 009 170
roman.darowski@ignatianum.edu.pl
r.darowski@gmail.com
www.darowski.jezuici.pl



cena 35 zł



wydawnictwo