
MIECZYŚLAW GOGACZ

JAK UPRAWIAĆ EGZYSTENCJALNĄ FILOZOFIĘ CZŁOWIEKA?¹

1. Zastane stanowiska filozoficzne

Publikowane prace i dyskusje w wydawnictwach filozoficznych i nawet popularnych wskazują nie tylko, że antropologia filozoficzna dominuje dziś w refleksji filozoficznej zarówno fachowych, jak i niefachowych filozofów, lecz że filozoficzny obraz człowieka kształtują ujęcia głównie J. P. Sartre'a, S. Kierkegaarda, Teilharda de Chardin, E. Cassirera, M. Eliadego, K. Rahnera, M. Bubera, J. Maritaina, E. Fromma; C. Rogersa, C. Levi-Straussa. Znaczy to, że kształt współczesnej antropologii filozoficznej wyznacza egzystencjalizm (Sartre, Kierkegaard), scjentystyczny ewolucjonizm (Teilhard de Chardin), filozofie lingwistyczne (Cassirer), nurty religioznawcze (Eliade), egzystencjalistyczno-tomistyczna teologia podmiotu (Rahner), neoplatonizująca teologia podmiotu (Buber), tomizm egzystencjalny (Maritain), humanizująca psychoanaliza (Fromm), psychoanaliza nawiązująca do teologii podmiotu u Bubera i do tomistycznej terminologii Maritaina (Rogers), strukturalizm (Levi-Strauss)². Teologowie najczęściej podlegają dominacji ujęć

¹ Pierwodruk: *Jak uprawiać egzystencjalną filozofię człowieka?*, [w:] M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 142–159; *Jak uprawiać egzystencjalno-tomistyczną filozofię człowieka (Projekt metodologicznej i merytorycznej problematyki)*, [w:] *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 2: *O człowieku dziś*, Warszawa 1974, s. 127–142.

² Przytoczmy dla przykładu niektóre dzieła tych uczonych, dotyczące człowieka: K. Rahner, *Hoerer des Wortes*, Munchen 1963; E. Cassirer, *Esej o człowieku*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1971; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Saale 1941; S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969; J.P. Sartre, *L'etre et le neant*, Paris 1957; G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1962; M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, tłum. A. Tatariewicz, Warszawa 1970; E. Fromm, *Uciezka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemiłscy, Warszawa 1970; C. R. Rogers, *Le developpement de la personne*, tłum. E. L. Herbert, Paris 1968; M. Buber, *I and Thou*, New York 1970; P. Teilhard de Chardin, *Czło-*

Rahnera i lingwistycznej atmosferze tzw. hermeneutyki. Filozofowie są na ogół metodologicznie i merytorycznie zdeorientowani sugestiami egzystencjalizmu, scjentyzmu, ewolucjonizmu, mieszkanką platonizującej i arystotelizującej perspektywy poznawczej. Psychologowie i wychowawcy sięgają do rozwiązań różnych teorii osobowości i często, w wersji Rogersa, do scjentyzmu i ewolucjonizmu w ujęciach materialistycznych. Zwyczajni, myślący ludzie fascynują się najczęściej stanowiskiem Teilharda de Chardin lub Eliadego, czy wprost religijną, lecz dowolnie interpretowaną wizją człowieka.

2. Sytuacja metodologiczna problemu człowieka

Pomijając kłopoty teologów, psychologów, wychowawców i oczekujących odpowiedzi zwykłych, myślących ludzi, niefachowo, spontanicznie i intuicyjnie rozwiązujących swoje światopoglądowe problemy, stajemy wobec metodologicznie skomplikowanych trudności filozofów.

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

wiek, tłum. J. i G. Fedorowscy, Warszawa 1967; C. Levi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa 1970; J. Maritain, *Humanisme integral*, Paris 1938; E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960. Zwróćmy uwagę, że przegląd problemów z zakresu filozofii człowieka można znaleźć w pracach: T. M. Jaroszewski, *Osobowość i wspólnota*, Warszawa 1970; C. A. Peurssen, *Antropologia filozoficzna*, tłum. T. Mieszkowski i T. Zembrzusi, Warszawa 1971. Stanowiska klasycznej filozofii, naświetlane przez polskich tomistów, są publikowane w pracy zbiorowej pt. *O Bogu i o człowieku*, wydawanej jako wydawnictwo ciągłe w Warszawie pod redakcją B. Bejze.

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

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

A. Ujęcie kompilacyjne

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

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

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

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

B. Esencjalizm

Większość wymienionych tu ujęć jest przekształceniem lub wykorzystaniem neoplatonizmu lub wprost platonizmu. Neoplatonizm przecież swoją teorią emanacji dopuszcza ewolucjonizm, dopuszcza także platońskie tłumaczenie człowieka warunkami biologicznymi, historycznymi, transcendentnymi, ilościową i zewnętrzną różnicą z innymi bytami. Gdy się doda, że wszystkie te ilościowe analizy, hierarchizujące byty, są powiązane z arystotelesowskim zabiegiem opisania bytów przez odróżnienie gatunku, rodzaju, i różnicy gatunkowej, jesteśmy na tropie zakresowych ujęć treściowych, tych w człowieku momentów strukturalnych, które są opisane poza faktem istnienia. Gdy z kolei doda się, że analiza empiriologiczna dotyczy przecież nie istnienia, lecz treści matematycznie mierzonych zjawisk, nasuwa się wniosek, że w badaniach nad problemem człowieka dominuje analiza esencjalistyczna.

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

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

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

Jeżeli filozoficzną analizę rzeczywistości rozpoczął Parmenides swym odróżnieniem bytu i niebytu, to uznając za byt intelektualnie ujęte i wyrażone w pojęciu powszechnym treści, ustalił esencjalistyczny punkt wyjścia i przedmiot

badania filozoficznych. Te treści kolektywnie ujęte doprowadziły do odpowiedzi monistycznych, według których cała rzeczywistość jest jednym, spójnym i jedynym bytem koniecznym. To, co zmienne, znalazło się poza bytem.

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

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

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

Tomasz z Akwinu dostrzegł, że istnienie jest zasadą zrealizowania bytu, że jest więc aktem, w którym istota, jako możliwość, jako zespół treści wyznaczający ten oto byt, jest ukonstituowana z formy i materii w wypadku bytów dostępnych nam w poznaniu zmysłowo–umysłowym. Zastosował analizę egzystencjalną, która polega na takim opisie bytu, że istnienie i istotę ujmuje się jako konieczne, współ–konstituujące byt czynniki ontyczne, których nie można osobno traktować ani w porządku bytu, ani w porządku poznania.

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

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

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

C. Tendencje egzystencjalne

Nie mogąc poradzić sobie z problemem faktyczności człowieka, filozofowie ufnie i z nadzieją kierują się na ogół do dwu świetnie reklamujących się dziedzin: do nauk przyrodniczych i do egzystencjalizmu. Niepokój filozofów i ich poszukiwanie egzystencjalnych terenów w punkcie wyjścia i w uzasadnieniach antropologii filozoficznej są słuszne. Obrany kierunek poszukiwań i wybór dziedzin, które mają uwolnić od metodologicznych i treściowych trudności, są, jak już wiemy, dość zawodne. Egzystencjalizm bowiem pozostaje w zewnętrznej warstwie, owszem, faktycznych przeżyć, lecz ich fenomenologiczny opis nie jest ujęciem konstytuującej człowieka struktury ontycznej. Nauki szczegółowe nie osiągają więcej niż egzystencjalizm, przywłaszczający sobie tytuł analizy filozoficznej.

Należy jednak, jako trzeci wniosek opisu sytuacji metodologicznej uprawianego dziś problemu człowieka, stwierdzić fakt, że dążenie do egzystencjalnego punktu wyjścia i do egzystencjalnej analizy jest trafne, niepokojące i otwierające możliwości badawcze ujęciom filozoficznym.

3. Sytuacja metodologiczna w tomistycznych ujęciach człowieka

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

Śledząc publikacje naukowe tomistów wszystkich tych orientacji odnosi się wrażenie, że w większym lub mniejszym stopniu na terenie filozofii człowieka nie przewyciężyli oni głównie platonizmu i dualizmu, a co za tym idzie tradycji esencjalistycznych przynajmniej na terenie języka filozoficznego.

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

A. Kontynuacja platonizmu

Bliższa tomizmowi egzystencjalnemu byłaby problematyka osoby ludzkiej jako struktury duchowo–materialnej. Tymczasem ciężenie platonizmu powoduje podejmowanie wciąż problemu duszy, co obserwujemy w Polsce nawet w pracach Krąpca, Kłósaka, Stępnia, Gogacza³. Podkreśla się za Platonem, choć często w języku Arystotelesa (częściej Kłósak) lub Tomasza z Akwinu (Krąpiec, Stępień), że dusza jest swoistą jednością wewnętrzną, że nie zależąc w istnieniu od materii nie podlega rozpadowi, że jako forma ciała organicznego jest źródłem życia człowieka, pozostając wciąż strukturą ukonstytuowaną z istnienia i formy, wypełniającej jej istotę. Gogacz w swojej książce *Istnieć i poznawać* próbuje ukazać wewnętrzną, zgodną z pluralizmem, złożoność duszy nawet w obrębie formy, dość nieśmiało przekraczając w ten sposób platonizm.

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

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

³ Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek w perspektywie śmierci*, [w:] *O Bogu i o człowieku*, Warszawa 1968, s. 123–148; K. Kłósak, *Immanencja i transcendencja człowieka w odniesieniu do przyrody*, [w:] *O Bogu i o człowieku*, s. 165–177; A. B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, s. 134–188.

B. Niebezpieczeństwo dualizmu

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

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

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

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

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

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

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

4. Zespół problemów wyznaczonych opisem sytuacji metodologicznej tomizmu i innych kierunków filozoficznych w zakresie teorii człowieka

a) Czy filozoficzna teoria człowieka, słusznie korzystając inspirujących ujęć różnych kierunków filozoficznych, musi być kompilacją tych stanowisk

- w ujęciach merytorycznych? Czy taka kompilacja jest jedynym warunkiem pełnego obrazu człowieka? Jeżeli teorie filozoficzne, w wypadku np. plato-nizmu i arystotelizmu, kartezjanizmu i pozytywizmu, są zasadniczo przeciwstawne, nawet wykluczające się, czy kompilacyjnie uzyskany obraz będzie stanowił odpowiedź spełniającą wymogi niesprzecznego ujęcia?
- b) Czy stojąc wobec tak wielu ujęć filozoficznych badacz problemu człowieka nie ma obiektywnych danych, aby podać w wątpliwość niektóre stanowiska filozoficzne i zakwestionować ich obowiązywalność mimo atrakcyjności tych stanowisk i światopoglądowej ich przydatności?
- c) Czy empiriologiczny punkt wyjścia, ujęcie dualistyczne, łączące fenomenologiczny opis z tezami filozofii, stanowisko egzystencjalistyczne, zapewniają egzystencjalną analizę i dotarcie do faktu człowieka w jego wyróżniających go czynnikach strukturalnych?
- d) Czy tylko na drodze przeciwstawienia duszy ciału odkrywa się filozoficzną prawdę o człowieku? Jeżeli droga ta jest wyznaczona kompilacją plato-nizmu i arystotelizmu, nauk przyrodniczych i filozofii, neopozytywizmu i spirytualizmu, czy jest uzasadnione na niekorzyść duszy traktowanie ciała jako samodzielnej całości ontycznej?
- e) Czy w ogóle jest słuszne na terenie filozofii analizującej realne byty, a więc w metafizyce różnej od stanowisk scjentystycznych, lingwistycznych, fenomenologicznych, rozdzielanie duszy i ciała, a nie traktowanie człowieka jako spójnego choć pluralistycznie ukonstytuowanego bytu?
- f) Jak przeprowadzić analizę człowieka od tej strony, że jest realnym, pluralistycznie ukonstytuowanym bytem?

Zauważmy, że czymś innym jest znajomość różnych stanowisk filozoficznych, teorii człowieka, ujęć przyrodniczych, literackich, światopoglądowych, i jest czymś innym jednolity obszar metodologiczny, zespół twierdzeń, uzyskanych na temat człowieka przy pomocy odpowiednich metod badawczych w ramach pytań, formułowanych z tego samego punktu widzenia, z pozycji tej samej nauki. Wolno więc znać różne stanowiska, teorie, nauki, metody badań. Nie wolno jednak ich mieszać, kompilować w narzędzie badawcze. Wolno mieć bogatą wiedzę o człowieku, dostarczaną przez różne nauki. Nie wolno jednak uprawiać analizy filozoficznej w taki sposób, który byłby traktowaniem filozofii: jako sumy nauk lub sumy różnych kierunków filozoficznych. Prawdliwość

wniosków filozoficznych zależy od utrzymania analizy w ramach jednolitego obszaru metodologicznego.

5. Próba sformułowania reguł metodologicznych egzystencjalnej analizy człowieka

Wyjaśnijmy najpierw, że analiza egzystencjalna nie oznacza sposobu badań właściwych egzystencjalizmowi. Nie oznacza też punktu wyjścia w sensie doświadczenia, interesującego nauki szczegółowe, a więc jako ujęcia aparaturą fizykalną przejawów życia. Wyjaśnijmy z kolei, że stanowisko egzystencjalne nie pokrywa się też ze znaczeniem terminu życie. Egzystencjalne, faktyczne są byty nie tylko żywe. Fakt życia jest przedmiotem badań raczej nauk biologicznych. Dla filozofa jest ono szczegółową własnością danego bytu. Może być rozpatrywane w opozycji żywe–nieżywe, jako czynnik uzasadniający pluralizm i wykluczający monistyczną koncepcję tzw. jedności materii.

Przez analizę egzystencjalną chcemy tu rozumieć te filozoficzne badania, które dotyczą bytu jako istniejącego. Znaczy to, że prawidłowe ujęcie bytu domaga się opisu istnienia w ciągłym jego powiązaniu z istotą i opisu istoty z uwzględnieniem jej relacji do istnienia.

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

Kryje się w tych sformułowaniach już kilka reguł metodologicznych ujęcia egzystencjalnego:

- a) W filozoficznej analizie człowieka nie należy wychodzić od faktu życia, od przeżyć, od fenomenologicznie lub eksperymentalnie ujętych zjawisk i własności.
- b) Filozoficzna analiza człowieka sprowadza się do opisu człowieka jako istniejącego bytu.

W związku ze sformułowaniem w tym ostatnim punkcie należy wyjaśnić, że często filozofowie traktują człowieka jako fakt przyrodniczy, jako strukturę biologiczną, której fizjologia jest punktem wyjścia opracowań i wniosków filozoficznych. Wnioski te, oczywiście, muszą być wątpliwe, ponieważ wątpliwe jest przejście ze zdań nauk przyrodniczych do zdań filozoficznych.

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

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

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

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

6. Fakt człowieka i perspektywa oraz warunki jego filozoficznej interpretacji

Należy odróżnić fakt człowieka i jego filozoficzną interpretację.

Fakt człowieka jest czymś pierwotnym, czymś egzystencjalnym. Człowiek nie jest bowiem tylko pojęciem, fikcją, wyobrażeniem. Wyprzedza pojęcie, opi-

nie, filozoficzne ujęcia. Wszystko zresztą, co o nim powiemy, jest już ujęciem, interpretacją, wyznaczoną przez zastaną wiedzę, tradycję religijną i filozoficzną, poetycką, obyczajową i inne. Człowiek stanowi fakt, o którym możemy orzekać ujęcia trafnie lub mniej trafnie ujmujące to, kim jest.

Uwalniając się od monizmu i dualizmu, od esencjalizmu filozoficznego właściwego naukom przyrodniczym, od wiedzy zaczerpniętej z kierunków filozoficznych, od wszystkich filozoficznych interpretacji, winniśmy po doświadczeniach metodologicznych i erudycyjnych wyprowadzać wnioski tylko z faktu, że człowiek istnieje.

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

7. Ontyczne czynniki strukturalne człowieka

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

Istnienie, urealnijające i zapoczątkowujące człowieka, nie jest tylko drugorzędną własnością bytu. Jest podstawowym właśnie początkiem zrealizowania, jest czymś dokonanym, co możemy nazwać aktem. Nie jest to absolutny akt istnienia, ponieważ miałby strukturę Boga. Z tej racji, że ludzi jest wiele, akt istnienia człowieka nie jest absolutem. Nie jest bowiem możliwa wielość bytów absolutnych. Wewnątrz człowieka musi więc znajdować się także obok istnienia, a raczej w nim, ontyczny czynnik dezabsolutyzujący. Czynnik ten nazywamy zespołem treści, ponieważ one sprawiają, że akt istnienia jest aktem tego oto człowieka. W zespole treści, skoro to już jest człowiek, znajdują się momenty

zrealizowań, momenty ważne, bez których dany byt nie istniałby jako ten byt. Są to więc treści o charakterze aktu. Nazywa się je formą. Nie są one jedyną całością treści ludzkich. Ludzi jest wiele. Treści te muszą więc zawierać czynnik ontyczny, który je dezabsolutyzuje. Czynnik ten nazwijmy materią.

Człowieka więc ontycznie stanowi akt istnienia, stworzony przez istnienie samoistne (czego tu nie wykazujemy) oraz zespół treści ludzkich, nazywanych istotą, która czyni dany akt istnienia czymś pochodnym, przygodnym, nie-absolutnym. Istota wobec aktu istnienia jest z tej racji możliwością. Będąc jednak zespołem treści, stanowiących człowieka, zawiera dokonania, bo już jesteśmy ludźmi, które to dokonania nazywamy formą. Forma jest aktem w porządku treści, które — aby nie być czymś absolutnym — są przeniknięte materią jako możliwością. Materia wewnątrz człowieka, jako możliwość wobec formy, gdy tę całość wyznaczyło istnienie, jest więc koniecznym, lecz drugorzędnym czynnikiem ontycznym. Bytuje dzięki istnieniu, urealniamu całego człowieka.

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

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

Dodajmy, że to, co jest niematerialne, nie jest zarazem duchowe. Właśnie platońskie ujęcie dopuszczało tożsamość tego, co niematerialne z tym, co duchowe. Niematerialne są przecież także pojęcia, nawet wyobrażenia, a nie stanowią bytu duchowego. Należy więc rozważyć, czy forma w zespole treści człowieka jest tylko niematerialna.

8. Specyfika formy wewnątrz istoty człowieka

Rozważając człowieka jako byt istniejący stwierdzamy jego zdolność intelektualnego, pozaszczegółowego poznania, w człowieku więc musi znajdować się racja takich jego działań. To, co materialne, jest szczegółowe. Racja działań pozaszczegółowych musi więc być także niematerialna na zasadzie proporcjonalności skutku i przyczyny. Gdyby jednak była tylko niematerialna, miałaby status czynnika opozycyjnego wobec materii i jako *ens quo*, jako coś współkomponującego dany byt, ginęłaby po rozpadnięciu się dalej struktury ontycznej, ponieważ to, co współstanowi byt, nie jest substancją. Nie jest tą substancją ani ciało, złożone z zespołu bytów przypadłościowych, zapodmiotowanych poprzez materię w człowieku, ani nie powinna być tą substancją jakakolwiek forma. Fakt jednak pozaszczegółowego poznania ludzkiego wskazuje na ontyczną specyficzną formę ludzką.

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

Należy więc, dla wytlumaczenia jej działań, założyć taką jej strukturę ontyczną, która niesprzecznie wytłumaczy jej miejsce w człowieku i swoistość zachowań.

Jako samodzielny byt, dusza musi więc być urealniona aktem istnienia. Zapoczątkowuje ją ten akt, który, aby nie być absolutem, jest przeniknięty możliwością. Ta możliwość, którą stanowi dusza, jest formą aktualizującą materię. Skoro jednak działa poznawczo niezależnie od materii i ciała, mimo że w funkcjonalnym powiązaniu ze zmysłowymi władzami poznawczymi, także niezależnie od materii bytuje. Bytując dzięki aktowi istnienia niezależnie od materii, w swej istocie nie może doznawać dezabsolutyzujących tę istotę skutków ze strony materii. Nie może więc być czystą formą urealnioną istnieniem. Skoro jednak istnieje, ponieważ istnieje człowiek, spełniający umysłowe działania poznawcze, dusza musi zawierać w swej formie duchowy czynnik dezabsolutyzujący, aby ontyczna kompozycja z aktu i możliwości, warunkująca realne i przygodne bytowanie, została zachowana. Dusza więc jest strukturą ontyczną, ukonstytuowaną z istnienia i istoty, jako możliwości wobec aktu istnienia w taki sposób, że wewnątrz tej istoty forma jest przeniknięta duchową możliwością, dezabsolutyzującą treść duszy, skoro jest wiele dusz z tej racji, że jest wiele ludzi. Akt istnienia człowieka

urealnianą istotę, która stanowi formę, przenikniętą możliwością duchową uzasadniającą umysłową zdolność poznawczą człowieka. Ta forma wraz z możliwością duchową, urealniona istnieniem, jest samodzielną strukturą ontyczną, niezależną w bytowaniu od materii. Aby jednak realizowało się jej podstawowe działanie, to znaczy intelektualne poznanie, dusza aktualizuje w sobie dodatkowo możliwość materialną, w której zapodmiotowuje się zespół bytów przypadłościowych, stanowiących wraz z materią ciało ludzkie. Konstytuuje się człowiek. Poprzez jego ciało dusza dokonuje działań poznawczych realnie stykając się z bytami zawierającymi szczegółowość. Jej podstawowe dążenie do intelektualnego, a więc właściwego jej poznania, czyni ją zasadą ciała organicznego, jego formą, bez którego jednak może samodzielnie istnieć.

9. Zagadnienia wynikające ze swoistej struktury duszy ludzkiej

Cztery ważniejsze zagadnienia wynikają z tak ujętej struktury duszy ludzkiej. Są one następujące: problem związku duszy z ciałem, czyli *commensuratio ad hoc corpus*, problem intelektu możliwościowego, sposób dowodzenia nieśmiertelności duszy, różnice między duszą ludzką a duszą roślin i zwierząt.

Zagadnienia te są rozwiązywane, a przynajmniej formułowane w książce *Istnieć i poznawać*⁴ oraz z drobnymi zmianami w artykule *Egzystencjalne rozumienie duszy ludzkiej*⁵. Zasadniczy kierunek tych formułowań i rozwiązań w wymienionych publikacjach, mimo niezręczności terminologicznych, dalej uważam za słuszny i do niego odnoszę Czytelnika.

Należy tylko podkreślić, że to właśnie akt istnienia, w którym dusza jest jego możliwością, powoduje jej nieśmiertelność na tej zasadzie, że ontyczna kompozycja z aktu istnienia i istoty, zbudowanej z formy i duchowej możliwości, spełniła warunek bycia bytem. Takiej kompozycji ontycznej może zagrażać tylko Bóg, który — jako samoistny akt istnienia i tylko istnienia — nie może być zarazem czynnikiem niszczenia. Śmierć może dotyczyć tylko człowieka, gdy podobne mu byty przygodne, zawierające w swej istocie materię jako podmiot przypadłości, stanowiących wraz z materią ciało, oddziałują swą niedoskonałą strukturą on-

⁴ M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1969, s. 157–239.

⁵ M. Gogacz, *Egzystencjalne rozumienie duszy ludzkiej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 6 (1970) z. 2, s. 5–28.

tyczną na równie niedoskonałą kompozycję ontyczną człowieka. Kompozycja ta może ulec zniszczeniu, z czego nie wynika, że zginie także dusza. Właśnie trwa ona dalej dzięki pełnej strukturze bytowej, ukonstytuowanej z aktu istnienia możliwości, która jest formą uniedoskonaloną możliwością duchową.

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

Intelekt możliwościowy jest też w duszy ludzkiej ontyczną podstawą jej komensuracji, jej stałego skierowania do ciała. *Commensuratio* przestaje więc być, jak dotychczas, ontycznie nieuzasadnioną relacją transcendentalną, która miała bytować przy nieobecności ciała jako *ens quo*, koniecznego przecież warunku relacji między formą i materią. Przy nieobecności ciała musiała zginąć, lecz wtedy skierowanie duszy do ciała, jako zasada jednostkowania, stawało się tylko deklaracją bez ontycznego uzasadnienia. Zasadą jednostkującą duszę jest więc obecny w jej formie intelekt możliwościowy, współkomponujący z formą istotę duszy, urealnionej istnieniem. Ciało jest zasadą uszczegółowienia duszy i racją ontycznej struktury człowieka.

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

10. Ważniejsze stwierdzenia egzystencjalnej analizy człowieka

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

do odkrycia osobnej struktury duszy, jako istoty wobec jej aktu istnienia, oraz do bardziej złożonej istoty człowieka, w którym materia jest koniecznym czynnikiem uszczegółowienia, nie jest jednak koniecznym czynnikiem jednostkowości duszy. Utrata przez człowieka ciała nie pociąga więc za sobą zniszczenia duszy, której dalsze bytowanie bez ciała uzasadnia i wyznacza akt istnienia skomponowany z nią w samodzielny byt przygodny o statusie duchowym.

- c) Duchowość nie jest odwrotnym do materii *ens quo* bytu, nie jest czystą formą, przeciwstawioną materii pierwszej, która ginie bez formy. Duchowość jest podstawową strukturą bytu, złożonego z istnienia i istoty. W tej istocie może być zaktualizowana materia, jak np. w wypadku człowieka. Nie stanowi ona jednak koniecznego czynnika strukturalnego wobec formy ludzkiej. Kompozycja duszy z realnych czynników ontycznych jest podstawową kompozycją z istnienia i istoty, jako aktu i możliwości. Ta kompozycja z kolei jest niematerialna, a w wypadku człowieka jest duchowa.
- d) Nie istota więc sprawia, że akt istnienia jest aktem takiego bytu, lecz istnienie powoduje, że istota jest istotą danego bytu. Podobnie nie dusza sprawia, że człowiek jest duchowo-materialny, lecz akt istnienia, urealnijający duszę, czyni ją strukturą wbudowaną w siebie jako możliwość. Może być tą możliwością, ponieważ nie jest samym aktem, nie jest czystą formą, lecz formą uniedoskonaloną możliwością duchową, co jest w niej ontycznym uzasadnieniem jej obserwowalnych dzięki powiązaniu ze zmysłami działań umysłowych. Akt istnienia więc sprawia, że dusza jest formą człowieka, ponieważ akt istnienia uzasadnia realne pojawienie się w człowieku możliwości materialnej, aktualizowanej w istocie człowieka przez duszę.

11. Odpowiedź na pytanie stanowiące tytuł rozdziału

Filozofia człowieka musi posługiwać się sobie właściwym sposobem analizy, wyznaczonym przez jej przedmiot badań, którym jest człowiek jako byt w aspekcie istnienia. Wolno więc o ontycznej strukturze człowieka powiedzieć tyle, ile wynika z analizy człowieka jako bytu od strony *entia quo*, uzasadniających jego realne bytowanie. Sprawdza się uzyskane twierdzenia w sposób właściwy metafizyce, to znaczy przez wykazanie, że odrzucenie danego stwierdzenia jest

zanegowaniem rzeczywistości człowieka jako istniejącego bytu. Na tej samej drodze odkrywa się strukturę formy w obrębie istoty człowieka. Tą formą jest dusza, która z racji rozumności musi być samodzielnym bytem, a więc ukonstytuowanym w swej istocie z aktu i możliwości, urealnionych istnieniem.

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

Wiele historycznie danych koncepcji człowieka⁶ stanowi bogaty materiał refleksji i doświadczeń metodologicznych. Obecna tam tendencja do egzystencjalnego ujęcia człowieka kieruje do tomizmu, który w swej egzystencjalnej wersji może uczynić filozoficzną wiedzę o człowieku zespołem spójnych, uzasadnionych i komunikatywnych twierdzeń tłumaczących fakt człowieka. Nie jest to tłumaczenie ogarniające lub zastępujące inne nauki. Jest drogą do zrozumienia, dzięki czemu człowiek, jako istniejący byt, właśnie istnieje.

⁶ Por. np. C. A. Peursen, *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt.