

Andrzej Maryniarczyk

Źródła sporu o miejsce i rolę "ratio" w rozwoju człowieka : (człowiek a rozum)

Człowiek w Kulturze 4-5, 45-70

1995

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Andrzej Maryniarczyk

Źródła sporu o miejsce i rolę *ratio* w rozwoju człowieka (Człowiek a r o z u m)*

Zainteresowanie w psychologii niekonwencjonalnymi metodami terapeutycznymi, medytacjami transcendentnymi, praktykami jogi, seansami spirytystycznymi, a także upowszechnianie się parapsychologii często łączy się z jawną lub ukrytą deprecjacją elementu racjonalnego, a nierzadko z pewnego typu „pogardą” dla rozumu¹.

Tendencje te przybierają różne nasilenie i występują w rozmaitych kręgach kulturowych. Ze zjawiskiem tym możemy się spotkać tak w Europie, jak i w Ameryce, w środowiskach naukowych jak i wśród ludzi prostych, tak w filozofii, teologii, pedagogice, jak i w medycynie. W związku z tym rodzi się pytanie: Czy rozum jest konieczny w rozwoju człowieka? Czy może zostać „wzięty w nawias”? Czy może być przeszkodą w terapii, leczeniu i doskonaleniu człowieka?²

Odpowiedzi na te pytania mogą być bardzo różne. Dla tych, którzy „wierzą” w istnienie „czystej świadomości”, czyli „czystego ja” jako czegoś, co raz na zawsze zostało uformowane, podmiotem doskonalenia może być tylko sfera fizyczna człowieka. Rozum zaś w procesie tym jest tylko „widzem”. Zatem można go „wziąć w nawias”. Ci natomiast, dla których rozum odgrywa rolę „organizatora” lub „zarządcy” ciała ludzkiego, traktują go tak jak inżyniera w naprawianiu

* Jest to poszerzony tekst referatu wygłoszonego na międzynarodowym sympozjum zorganizowanym przez ks. dr. hab. K. Popielskiego w Katedrze Psychologii Klinicznej i Osobowości KUL, w styczniu 1995.

i doskonaleniu pojazdu czy jakiegoś sprzętu. Dla tych zaś, dla których rozum jest pochodny od materii czy sprowadzalny do funkcji procesów chemicznych lub fizjologicznych, tajemnica doskonalenia człowieka zamknięta jest w organicznych przemianach materii³.

Nic więc dziwnego, że tak w teoretycznych jak i praktycznych odniesieniach do człowieka oraz propagowanych metodach terapii czy wychowania wyraźnie pomniejsza się lub zupełnie pomija element rozumności.

Postawy te wynikają z kilku przyczyn:

a) Jedną z nich jest utrata zaufania do skrajnie racjonalistycznych ujęć człowieka, co wiązało się z deprecjacją całej dziedziny uczuć oraz odrzuceniem elementu tajemnicy bytu ludzkiego⁴. Ponadto na terenie nauk humiastycznych obserwujemy „bankructwo” pozytywistycznego modelu nauki, która miała przynieść człowiekowi ostateczne zbawienie, przez uwolnienie go tak od lęków egzystencjalnych, jak i wszelkich chorób i nieszczęść. Postęp techniczny zaś został uznany za najwyższy cel i dobro nauki⁵.

b) Drugiej przyczyny można upatrywać w „ucieczce” przed odpowiedzialnym uprawianiem nauki w ogóle, a nauk o człowieku w szczególności. Stąd możemy się spotkać, na terenie np. psychologii, pedagogiki czy medycyny, albo z redukcją pierwiasta duchowego do cielesnego, albo z rezygancją z wyjaśniania niematerialnych aspektów życia ludzkiego, albo z ucieczką w irracjonalizm parapsychologii itp.⁶

Tymczasem odpowiedzialne uprawianie nauki wyraża się w dążeniu do obiektywizmu, który nie jest jednak pochodną teorii czy systemów logicznych, lecz wyrasta ze zgodności naszego poznania z naturą rzeczy i jest ugruntowany w rzeczy. Krytyczne zaś badanie, polegające na przejściu od opisu faktów, zjawisk i zdarzeń do ich wyjaśniania przez wskazanie na przyczyny ich zaistnienia (a nie tylko umieszczenie ich w ramach jakichś teorii), chroni poznanie przed aprioryzmem i subiektywizmem⁷.

c) Kolejna przyczyna wiąże się z tym, że we współczesnej biochemii i chirurgii mózgu upowszechnia się typowo materialistyczna interpretacje w odniesieniu do niektórych zjawisk odkrytych w orga-

nizmie ludzkim. Z tego bowiem, że poprzez oddziaływanie na ciało można wywoływać lub uśmierzać stany umysłu i uczuć oraz całkowicie zmieniać normalne sposoby przeżywania czasu i przestrzeni, regulować i kontrolować strukturę umysłową, pozbawiać osobowość jej bogactwa i głębi, wyciąga się wnioski, że tego typu zjawiska są materialne.

Błądność i fałsz tych interpretacji polega na tym, że są one dokonywane z pozycji dualistycznej lub monistycznej wizji człowieka i nie uwzględniają duchowo-cielesnej jedności człowieka. Wygląda to więc tak, jak gdyby chciało się uzasadnić, że muzyka jest czymś materialnym, bo dźwięk przenoszony jest na materialnych strunach fortepianu i dowodzić, że muzykiem jest ten, kto stroi fortepian, lub ten, kto go buduje, gdyż to on decyduje o brzmieniu muzyki i jakości dźwięku.

d) Główną przyczyną tego stanu rzeczy jest jednak upowszechnianie się we współczesnych naukach o człowieku dualistycznych, monistycznych oraz dialektycznych wizji człowieka, zgodnie z którymi człowiek to: albo bezcielesny anioł (dusza rozumna, „czyste ja”), albo wyżej zorganizowana materia, albo dialektyczna „dwuznaczność”⁸.

W artykule tym chciałbym wskazać na uwarunkowania filozoficzne, które legły u podstaw różnorodnych interpretacji elementu *ratio* — rozumu — w strukturze bytowej człowieka, oraz na źródła jego deprecjacji, tak na płaszczyźnie teoretycznej, jak i praktycznej.

I. U źródeł deprecjacji rozumu

Zakres znaczenia terminu *ratio* rozciąga się od odnoszenia go do ducha, utożsamiania z jakimś elementem upostaciowionym, sprowadzaniem go do właściwości materii oraz łączeniem go z istotą człowieka lub władzą duszy.

Interpretacja *ratio* jest głęboko osadzona w różnych tradycjach i systemach filozoficznych, które próbowały zgłębić i wyjaśnić tajemnicę człowieka. Wśród tych tradycji najbardziej znana jest tradycja monistyczna, zgodnie z którą w człowieku redukuje się to, co

duchowe, do tego, co cielesne, a to co mentalne do tego co fizjologiczne. Obok tej możemy wyróżnić: tradycję dualistyczną, w której przeciwstawia się ciało duszy; tradycję dialektyczną, zgodnie z którą pojmuje się człowieka jako istotę „dwuznaczną”; substancjalną, w której człowiek to *compositum* cielesno-duchowa, oraz personalistyczną, która traktuje człowieka jako osobę, czyli suwerenny podmiot aktów ludzkich.

1. Rozum w monistycznych koncepcjach człowieka

1.1. Monizm starożytnych filozofów a *ratio*. Cechą charakterystyczną monistyczno-dialektycznych interpretacji „natury” człowieka będzie to, że albo redukuje się do materii (ciała) to co duchowe (rozumne) w człowieku, albo wskazuje na ich wzajemną zamiennność i względność.

Wczesna starożytność (VI-V w.) nie znała, w sensie ścisłym, dualizmu materii i ducha. Zamiennie też będzie traktować duszę i rozum, ducha i intelekt. Ponadto duszę-rozum pojmuje najczęściej jako coś upostaciowionego materialnie, a materię jako coś uduchowionego. Element ten wiązano jednak bardziej z całością kosmosu i przyrody, widząc w nim „metafizyczną” zasadę istnienia bytu niż cechę wyróżniającą i charakteryzującą człowieka. Z czasem, próbując wyjaśnić specyfikę bytu ludzkiego, wyprowadzano to, co duchowe, z materii lub na odwrót⁹.

Zanim odkryto rozum (*nous*) posługiwano się w filozofii pojęciem „dusza”. Duszę rozumiano najczęściej jako sam ruch lub jako „element” sprawiający ruch. I tak na przykład Demokryt twierdził, że „dusza jest szczególnym rodzajem ognia lub ciepłoty. Istnieje, powiada, nieskończona ilość kształtów czyli atomów; te spośród nich, które mają kształt kulisty, nazywa ogniem i duszą; podobne są one do tzw. «pyłku powietrznego», który jasno widać w promieniach słońca”¹⁰. Podobnie myśleli pitagorejczycy. Jedni utrzymywali, że dusza jest „pyłkiem powietrznym” inni, że tym, „co ten pyłek porusza”¹¹. Empedokles zaś twierdził, że dusza składa się z wszystkich

pierwiastów, a nawet, że każdy z nich jest duszą. Stąd mówił, że „ziemię widzimy ziemią, wodą wodę, eterem boski eter, ogniem niszczycielskim ogień, miłością miłość, smutną nienawiścią nienawiść”¹². Także i Platon w *Timajosie* pojmuje duszę jako ukształtowaną z wszystkich pierwiastów, by zgodnie z zasadą, że „podobne poznaje się przez podobne”, dusza mogła poznawać rzeczy, które są złożone z pierwiastków. W innym zaś dialogu (*O filozofii*, o którym wspomina Arystoteles) Platon wyrazi swój pogląd o duszy w ten sposób; „rozum (dusza) jest jedynką (monadą) nauka jest dwójką (diadą), bo idzie prosto od jednego punktu do drugiego (do konkluzji); mniemanie stanowi liczba właściwa dla powierzchni (triada); wrażenia zmysłowe wreszcie liczba (charakterystyczna dla) objętości (kwadrada)”¹³.

Anaksagorasowi, żyjącemu w V wieku przed Chrystusem, przypisuje się, że „odkrył rozum” w przyrodzie. Do tego też czasu posługiwano się pojęciem duszy jako zasady ruchu, czy rzeczy obdarzonej ruchem. Ruch też był formą życia i działania. Odróżnienie życia racjonalnego od zmysłowego jeszcze się nie wykształtowało. Według Anaksagorasa „rozum jest duszą, bo znajduje się we wszystkich zwierzętach, wielkich i małych wyższych i niższych”¹⁴. Przyjmując nieskończoną ilość elementów, z których składał się każdy byt, zważył on, że jest element rozumu (*nooś*), lecz występuje tylko w niektórych bytach ożywionych. „W każdej rzeczy jest część wszystkiego z wyjątkiem rozumu (ducha). W niektórych rzeczach jest także i rozum (duch)”¹⁵.

Już przez sam fakt, że w niektórych przedmiotach występuje element rozumu u d o s k o n a l a te przedmioty. „Wszystkie rzeczy były razem pomieszane; aż doszedł rozum, który dopiero nadał im porządek” — tak pisał Anaksagoras w dziele *O przyrodzie*¹⁶.

Według sycylijskiej szkoły lekarskiej (nawiązującej do tradycji pitagorejczyków), duszę pojmowano jako harmonię ciała. Człowiek ulega zaburzeniom i staje się chory, kiedy zostanie zakłócona właściwa mu równowaga elementów fizycznych: ciepła i zimna, suchości i wilgotności. Człowiek jest wtedy jakby rozstrojony, podobnie jak może być rozstrojony instrument muzyczny: harmonia (dusza) cho-

ciaż może mieć wyższa wartość w stosunku do zwykłego drzewa i strun (ciało), to jednak nigdy nie może istnieć sama przez się; a zmienia się ona razem z dyspozycjami instrumentu (ciała).

Platon ustami Sokratesa w *Fedonie* zdecydowanie skrytykuje ten „materialistyczny” obraz duszy i materialistyczny obraz rozumu, którym posługiwali się starożytni przyrodnicy. Harmonia (dusza) jest zawsze uzależniona do instrumentu muzycznego, gdy tymczasem dusza — argumentuje Platon — „nie zawsze postępuje zgodnie z ciałem — przeciwnie, może ona wystąpić przeciwko niemu (np. odczuwać pragnienie, a jednak nie pić), i w ten sposób może objąć nad nim kontrolę”¹⁷.

To co wybijają się na pierwszy plan z nauki starożytnych przyrodników na temat człowieka to fakt pojawiania się podwójnych modeli jego interpretacji. Jeden model interpretacyjny ma jakby charakter teoretyczny (naukowy). Stara się on „odrzeć” człowieka z całej jego tajemnicy i sprowadzić do jednego z elementów świata przyrody. Zgodnie z tą interpretacją, człowiek jest agregatem pracząstek. Rozum nie jest uważany za jakiś element istotowy, lecz jako jeden z elementów złożeniowych. Zgodnie z tą interpretacją „rozum-duszę” traktowano albo za element, albo harmoniczny zbiór elementów materialnych. Przy tego rodzaju rozumieniu *ratio* cała sfera życia racjonalnego czy duchowego człowieka zostanie zredukowana do funkcji materii lub pochodnej od zestawu i organizacji elementów. Samo zaś zestawianie czy organizowanie elementów nabiera charakteru antropotwórczego¹⁸.

Drugi model przyjęty do interpretacji człowieka ma charakter praktyczny. Jest on stosowany do potwierdzenia powszechnych przekonań o człowieku, które wyrosły czy to z tradycji czy z mitologii i religii, zgodnie z którymi człowiek niesie w sobie jakąś tajemnicę i ma udział w życiu „wyższym” niż inne byty. Modle ten zostanie jednak świadomie zdeprecjonowany i odrzucony jako niezgodny z obrazem „nienaukowym”, który został wypracowany przez pierwszych filozofów przyrody.

Ten dualizm interpretacyjny człowieka okaże się w przyszłości bardzo „zaraźliwy”. Zostanie on przyjęty tak przez poszczególnych

filozofów, jak i systemy filozoficzne i niewielu będzie mogło się z niego wyzwolić. Zrodzi to pewien konflikt pomiędzy naukowym opisem człowieka a jego wewnętrznym przekonaniem i samoświadomością swej odrębności wobec świata przyrody.

1.2. Monizm nowożytnych filozofów a *ratio*. Za klasyka nowożytnego monizmu materialistycznego możemy uznać Feuerbacha, który wyprowadzał świadomość z materii, jak również i Berkeleya, który głosił powszechny immaterializm, zgodnie z którym rzeczywistość jest symbolem ducha i naszej myśli. Pierwszy z nich będzie odnowicielem strożytnego monizmu fizyków jońskich w wersji materialistycznej, drugi w wersji dialektycznej. Pierwszego kontynuatorami będą Engels i Marks oraz niektórzy neopozytywiści, drugiego Hegel, procesualisci i inni¹⁹.

Feuerbach pojmuje człowieka nie tyle jako pewnego rodzaju fizyczną „maszynę”, ile raczej jako „organizm”. Przedstawia on człowieka jako unikalny rodzaj bytu, który różni się od zwierząt tym, że myśli i styka się z rzeczywistością w relacji ja—ty. Relacja ta należy jednak do czysto fizycznej dziedziny zmysłów²⁰.

Dusza to abstrakcja. Umysł także jest pojęciem abstrakcyjnym. Pytanie, czy one oddziałują na ciało, nie ma sensu, gdyż jako „rzeczy” wyodrębnione poprzez umysł nie mogą oddziaływać na siebie. Tylko bowiem rzeczy zmysłowe oddziałują na siebie. Dlatego pomiędzy ciałem a duszą nie może dojść do żadnego połączenia. Gdzie bowiem zmysły nie są czynnie zaangażowane, tam nie może być związku ani połączenia²¹.

Ciało to nie tyle agregat części (jak dla fizyków jońskich), ile „wyposażony w zmysły człowiek, który wyraża się przy pomocy i poprzez innych ludzi (...). [Dusza] sama w sobie jest niczym — ale jest ona wyrazem indywidualności człowieka (...). Dlatego oddech jest realniejszy od duszy”, a słowa od intelektu²².

Nie jest to jednak pełny obraz człowieka — przyzna to sam Feuerbach. Chce on rozpatrywać człowieka z pozycji naukowej i filozoficznej oraz chce go pokazać takim, jakim jest. Zwraca więc uwagę na różnicę między psychologicznym a fizjologicznym obrazem człowieka. Fizjologia uważa człowieka za przedmiot, psycholo-

gia za coś więcej niż przedmiot. W ostateczności jednak przedmiot i podmiot się pokrywają. Dla siebie jestem podmiotem, dla kogoś przedmiotem²³. Sfera przyżyć, wrażeń, fizjologii będzie więc miejscem „formacji” człowieka. Rozum nie jest potrzebny, by uczyć i rozświetlać zmysły. Zmysły bowiem i wrażenia oraz cała sfera organiczna są autonomiczne i samowystarczalne, i w nich zawarte jest to wszystko, co czyni człowieka człowiekiem²⁴.

Model ten spotykamy w jeszcze bardziej zradykalizowanej formie u La Mettrie, który człowieka pojmował jako maszynę, świadomość zaś wyprowadzał z materii. Podobnie u J. Sartre'a, (a także A. Gehlena, H. Plessnera, M. Merleau-Ponty'ego), który zredukował cielesność i duchowość do różnicy pomiędzy bytem w sobie (*en soi*) i dla siebie (*pour soi*); czy u Marksa (i marksistów), który to, co psychiczne, sprowadza do funkcji wysoko zorganizowanej materii (są to tylko przykładowo przytoczone nazwiska).

Przywołana tu monistyczna tradycja interpretacji natury człowieka, która korzeniami sięga do starożytnych przyrodników, jest w różnych wersjach dziedziczona w filozofii nowożytnej i współczesnej. Dziedzictwo zaś to przejawia się między innymi w tym, iż podobnie jak starożytna operuje dwoma modelami interpretacji człowieka, z których jeden został skonstruowany dla celów teoretycznych, drugi dla praktycznych. Model teoretyczny jest wypadkową teorii naukowej obowiązującej w danym czasie. Zgodnie z nim ukazuje się człowieka jako twór organiczny. Całą zaś tajemnicę życia człowieka sprowadza się w nim do procesów fizjologicznych. Model ten jest modelem redukcjonistycznym i jako taki został świadomie skonstruowany. Ma on bowiem zagwarantować efektywność przyjętej metody badań i potwierdzić utworzoną *a priori* naukową teorię człowieka. Odkrywane zaś w ramach doświadczenia fakty, które stoją w opozycji do tego naukowego „modelu” człowieka, są odrzucane jako nieistotne dla badań lub nie poddające się badaniu, a zatem nie istniejące.

Obok tego modelu funkcjonuje drugi, praktyczny, który uwzględnia to, co duchowe, i rozróżnia w człowieku element tajemnicy i transcendencji. Ten obraz byłby przeznaczony dla praktyki i praktycznego odniesienia do człowieka. Ale jest to obraz „nienaukowy”,

a zatem nierzeczywisty. I w ten sposób pogłębia się dalej konflikt pomiędzy „nauką” a „życiem”, pomiędzy „naukowym obrazem człowieka” a prawdziwym w odniesieniu do tego co duchowe i racjonalne w człowieku.

2. Rozum w tradycjach dualistycznych człowieka

2.1. Ratio a platoński dualizm. Absolutyzacja rozumu. Człowiek, w postaci doskonałej idei duszy, istniał zanim znalazł się w ciele — głosi jedna z tez antropologii Platona. Człowiek zaś w ciele to istota niedoskonała. Istota, która poddana jest wszelkim zmianom i niedoskonałościom. Zagadnienie wychowania i doskonalenia przypominać będzie pracę polityka, który zabiega o doprowadzanie do równowagi i harmonii „strony zwaśnione”, którymi są ciało i dusza. Osiągnięta równowaga i harmonia może łagodzić i uspokajać poruszenia wewnętrzne. Muzyka może wywierać dobry wpływ na duszę, a gimnastyka — na ciało. Dlatego — radzi Platon w *Timajosie* — aby nie posługiwać się ciałem bez duszy i duszą bez ciała²⁵.

W platońskiej antropologii spotykamy się z całkowitą absolutyzacją rozumu-duszy i przeciwstawieniem go temu co cielesne. Brak jakiegokolwiek możliwości współistnienia sprawia, że o doskonaleniu „duszy” można mówić tylko w sensie negatywnym. Polegałoby ono na „cofnięciu zapomnienia”, które wkrađło się w duszę.

Absolutyzacja i ubóstwienie rozumu (duszy) rozpocznie się dość wcześnie w filozofii, bo już w V wieku, za sprawą Parmenidesa. Co więcej, rozum jako element boski zostanie przeciwstawiony temu, co ziemskie²⁶. Platon natomiast chciał wykazać, że istnieje zasadnicza różnica pomiędzy duszą a ciałem, oraz zabiegał o to, by człowiek był przekonany tak w praktyce jak i teorii, że dusza jest czymś niepomierne wyższym (i lepszym) niż ciało²⁷. „Wśród jestestw — pisze Platon — jedynie dusza jest obdarzona rozumem. Lecz jest ona niewidzialna”²⁸. Dusza pod wpływem „konieczności została wszczepiona do ciała” i jako ta część w człowieku „zwana jest boską”²⁹.

W pismach Platona spotykamy kilka obrazów (przedstawionych w postaci mitów), za pomocą których chce on przedstawić prawdę o człowieku. Jeden z obrazów, który zamieścił Platon w *Fajdrosie*, ukazuje duszę ludzką w postaci skrzydlatego zaprzęgu i woźnicy (zrosniętych razem); woźnica przedstawia rozumową część duszy, koń chętny wolitywną część duszy, a koń nieokiełznany pożądlivą³⁰. Drugi obraz pochodzi z platońskiego *Państwa*, zgodnie z którym każda jednostka jest siedliskiem trzech istot; mieszaniną postaci ludzkiej, lwa i wielogłowego potwora. W obrazie tym element rozumny jest przedstawiony w postaci ludzkiej. Wreszcie trzeci obraz, który zawarł Platon także w *Państwie*, ukazuje człowieka-duszę jako więźnia przykutego do skały w jaskini, odwróconego plecami do wejścia, przez które wpadają promienie słońca, i który może oglądać tylko cienie rzeczy odbitych na ścianie jaskini, i z nich przypominać sobie obraz prawdziwych rzeczy-idei³¹.

W każdym z tych obrazów człowieka redukowany jest do rozumnej duszy. Dusza ta, z natury doskonała, będąc uwięziona w ciele, nie jest w swym naturalnym stanie. Stąd musi się z tym ciałem jakoś „układać”.

Pierwszym etapem „układania się” duszy i ciała jest osiągnięcie stanu harmonii. Stąd wszelkie zaburzenia są wyrazem dysharmonii, dysproporcji i przyczyną „nierozumności”³².

Dusza w człowieku nie podlega doskonaleniu. Jej synonimem jest intelekt lub rozum. Rozumna dusza stawiana jest w opozycji do zmysłów i ciała, do wrażeń i uczuć. Jeśli już jakąś funkcję przypisuje się rozumnej duszy w stosunku do ciała to funkcję prowadzenia odpowiedniej „polityki”. „Człowiek bowiem — wyjaśnia Platon — nie znający miary w radości lub przeciwnie, pogrążony w wielkiej boleści, który wysiła się niewspółmiernie w pierwszym przypadku, aby osiągnąć dany przedmiot, w drugim, aby się przed innym przedmiotem uchronić — zapada na chorobę szaleństwa lub ignorancji (...). Choroby te przeniesione do trzech siedzib duszy zależnie od tego, do której się dostaną, powodują różnorodne formy smutku, umartwień, zuchwalstwa, tchórzostwa, niepamięci, w końcu braku pojętności (...). Istnieje tylko jedno lekarstwo na te dwie choroby:

nie poruszać nigdy duszy bez ciała ani ciała bez duszy, aby w ten sposób broniła się jedna część przed drugą i obie zachowały równowagę i zdrowie"³³.

Z fragmentów tych wypowiedzi widzimy; z jednej strony, absolutyzację pierwiasta intelektualnego w człowieku, z drugiej próbę wkomponowania go w całość organiczną. Ponadto sprowadzenie do intelektu tego wszystkiego, co ludzkie, oraz zacieśnienie funkcji duszy-intelektu w stosunku do uczuć, ciała, wrażeń itp. do funkcji „polityki”, a więc do układania się. Jednak „owo układanie się” nie dokonuje się na zasadzie współpracy czy partnerstwa, lecz raczej na zasadzie kompromisu i kalkulacji.

Tego typu pojęcie pierwiastka racjonalnego w strukturze bytowej człowieka dało podstawę skrajnie racjonalistycznych interpretacji, w których dojdzie od potraktowania człowieka jako „rzeczy myślącej” czy „czystego ja”. Takie zaś elementy jak ciało oraz związane z nim uczucia zostaną potraktowane jako elementy ograniczające, deformujące czy nawet degenerujące sferę rozumności w człowieku.

Warto zauważyć, że także w platońskiej antropologii występują dwa „modele” interpretacji człowieka; jeden praktyczny, zbudowany dla celów polityczno-religijnych, który odnosi się do człowieka cielesnego i traktuje go jak względną całość. W modelu tym został uwzględniony dla celów praktycznych tak element cielesny człowieka jak i rozumna dusza. Model ten ukazuje człowieka obywatela, który ze względu na funkcję duszy przynależy do określonej warstwy społecznej i wiedzie określony rodzaj życia (filozofa, żołnierza czy rolnika) i podlega określonej formacji.

Drugi to model teoretyczny (filozoficzny). W modelu tym człowiek zostaje zredukowany do „duszy”, która z natury jest doskonała. Tym obrazem posługuje się filozofia i nauka.

Pomiędzy tymi jednak modelami istnieje zasadnicza i nieprzezwycięzalna sprzeczność. Pierwszy bowiem nie dotyka prawdziwej „natury” człowieka, to jest jego rozumnej duszy, drugi zaś pomija całą sferę cielesności.

Jedynym rozwiązaniem tej sprzeczności w filozofii nowożytnej i współczesnej będzie ustalenie stałej opozycji ciało — dusza przez

redukcję duszy do *res cogitans*, a ciała do *res extensa*, co legnie u podstaw tzw. filozofii *mind body*.

2.2. Ratio jako *res cogitans* w kartezjańskim dualizmie. Powrót do ujęć dualistycznych w antropologii rozpoczyna się w filozofii nowożytnej od Kartezjusza. Obraz uwięzionego ducha w materii przybiera postać umysłu (*mind*), który stoi naprzeciwko ciała (*body*)⁵⁴.

Różnica pomiędzy platońskim a kartezjańskim dualizmem duszy i ciała wyraża się w tym, że Kartezjusz duszę (*res cogitans*) i ciało (*res extensa*) kładzie obok siebie, gdy tymczasem Platon sytuuje duszę na innym poziomie (w pleromie idei) niż ciało, materię (w świecie cieni).

Postawienie naprzeciw sobie substancji myślącej (*res cogitans*) i substancji rozciągłej (*res extensa*) umieszcza kartezjański obraz człowieka na skrajnie dualistycznych pozycjach. Kartezjusz może w pierw zajmować się ciałem ludzkim jako złożoną maszyną, duszą zaś jako duchem ożywiającym tę maszyną. (Jedność ciała i duszy dokonuje się na wyraźną interwencję Boga, który jednoczy duszę z ciałem maszyną)⁵⁵.

Ten skrajny dualizm będzie wyrażał obraz człowieka jako „ducha w maszynie”⁵⁶. Rozwój człowieka zaś zostanie zredukowany do aktywizacji, a funkcja rozumu do „aktywisty”, czyli działacza wyposażonego w „siłę”.

Z pojęciem „duszy” (jako synonimem umysłu, gdyż Kartezjusz, podobnie jak Platon, nie wyróżnia władz duszy) ożywiającej maszyną więź się przede wszystkim pojęcie „siły”. Dusza-umysł występuje tu przede wszystkim w funkcji siły. Kartezjusz chce zerwać z antropomorfizmem, w którym człowiek swe wewnętrzne doświadczenie przerzuca na materię. Stąd wychodząc naprzeciw fizyce Newtona i mechaniczycznemu pojmowaniu bytu, przede wszystkim wskazuje na funkcję „aktywizacji” i „dynamizacji”, która jest najbardziej odpowiednia do ciała ze strony duszy-umysłu, w odróżnieniu od funkcji mentalizacji ciała, czy jego „spirytualizacji”, którą wiążemy z duszą.

Wprawdzie w opisie jedności ciała i duszy nie da się uniknąć myślenia antropomorficznego, to jednak w opisach naukowych —

powie Kartezjusz — jest to konieczne. Nauka musi operować innym, a praktyka innym modelem człowieka. Jeden segmentuje człowieka na duszę i ciało i służy do badań naukowych, drugi, dla celów praktycznych, dokonuje połączenia duszy z ciałem na bazie bezpośredniego doświadczenia i przeżycia. Zasadniczo jednak podstawowym modelem interpretacji człowieka pozostaje jednak model naukowy³⁷.

W kartezjańskim obrazie człowieka-maszyny niematerialna dusza-umysł nie może oddziaływać na ciało. Skrajny dualizm ciała i duszy sprawi, że wraz z Kartezjuszem zostanie zasadniczo zerwana cała tradycja pojmowania intelektu jako władzy pokierowanej naturą rzeczy (*recta rado*) czy jako „światła” oświetlającego zmysły i prowadzącego je ku dobru i prawdzie.

Wynikać to będzie także i z tego, że u Kartezjusza (podobnie jak wcześniej u Platona) mamy do czynienia z doskonałościową koncepcją człowieka. To znaczy człowiek, który w ostateczności pojmowany jest jako dusza-umysł jest z natury istotą doskonałą (w odróżnieniu od obrazu człowieka jako bytu potencjalnego). Tak rozumiany człowiek nie może się rozwinąć i doskonalić, bo z natury jest już doskonały. Taki jest właśnie jego status ontyczny. Rozwojowi, a raczej ćwiczeniu, może podlegać ciało.

W sferze duszy-umysłu nie ma więc miejsca na rozwój i doskonalenie. Umysł można co najwyżej usprawnić przez odpowiednie „oprogramowanie”, ale nie wychować (nauczyć). Formacji podlega ciało-maszyna. Sfery te, będąc od siebie oddzielone i sobie przeciwstawione, nie mogą oddziaływać na siebie. „Maszynę” należy rozwijać, doskonalić i ćwiczyć oddzielnie, według dobranego przez rozum „programu”. Sam zaś rozum w procesie doskonalenia jest wzięty niejako „w nawias”.

Wprawdzie Kartezjusz pozostawi sobie furtkę, że w dziedzinie przeżyć i wyobrażeń oraz w dziedzinie doświadczenia i przeżywania można mówić o jakimś współdziałaniu, lecz wszystko to dotyczy praktyki. W dziedzinie poznania naukowego tego typu współdziałanie należy wykluczyć. Stąd poszukując niewzruszonego kamienia dla swej wiedzy i nauki Kartezjusz odwoła się do *cogito*. Chodzi tu

jednak o „czyste *cogito*” (w słynnym wstępie do trzeciej medytacji mówi Kartezjusz, że zamyka swoje oczy, zatyka uszy, zawiesza działanie zmysłów, a nawet próbuje wymazać obrazy rzeczy zewnętrznych, ażeby odkryć siebie we własnym wnętrzu jako „istotę myślącą”). „Maszyna zaś cielesna” zostanie usamodzielniona. Troskę o nią przejmie praktyk-lekarz, a troskę o duszę filozof-duszpasterz.

Ten rodzaj „szufladkowania” przyniósł w następstwie brak równowagi i jednostronny obraz człowieka, który okazał się na dalszą metę szkodliwy.

Pojawienie się takich wyrażen jak „wychowanie fizyczne” czy „duszpasterstwo” — zakłada dualistyczny obraz człowieka. W imię bowiem „ideału gimnastycznego” należy uważać jednostkę ludzką za ciało wymagające rozwijania i ćwiczenia. Stąd człowieka w warunkach sali gimnastycznej uważa się wyłączenie za maszynę organiczną. Wyrażenie „duszpasterstwo” wskazuje także na jednostronne ujęcie człowieka, równie niebezpieczne co i „wychowanie fizyczne”. Pastor czy ksiądz, którzy chcą ograniczyć swoje zainteresowanie do „duszy”, nigdy nie dotrą do istoty ludzkiej³⁸.

Ten zwyczaj szufladkowania przenosi się z kartezjańskiej filozofii do teologii, etyki, pedagogiki, psychologii, medycyny, i innych dyscyplin. Nic więc dziwnego, że musiało to i musi prowadzić do różnorodnych paradoksów, tak teoretycznych jak i praktycznych. Wśród nich zaś możemy spotkać taki, że propaguje się wychowanie „bez rozumu” i terapię czy leczenie „bez świadomości” (podmiotowości) człowieka, jak i odwrotnie: rozwój poznania zamknięto do poszukiwania coraz to doskonalszego „oprzyrzędowania” rozumu.

Kartezjański model człowieka zepchnął cały problem doskonalenia i wychowania człowieka na płaszczyznę życia wegetatywnego i sensoryjnego³⁹.

Czysty rozum jest miejscem „obcowania z prawdą” (to znaczy z samym sobą), która jednak jest „ponad” i „poza” dziedziną materii i rzeczy materialnych. Duszę i ciało musimy opisywać oddzielnie na płaszczyźnie filozoficznej (metafizyka) i naukowej (fizyka). Z całością i jednością duszy i ciała możemy się spotykać tylko w do-

świadczeniu wewnętrznym, w przeżyciu, w uczuciach, oraz w codziennym doświadczeniu. Dane te jednak nie mają żadnych wartości „poznania naukowego”. Stąd też uczucia, przeżycia i wrażenia pozostają jako jedynie miejsce komunikowania się z „całością” bytu ludzkiego i co najwyżej miejscem, gdzie spotykamy „namiętności duszy”, na których może rozum „grać”⁴⁰.

Widzimy więc, dlaczego w tego typu współczesnych naukach jak psychologia, pedagogika, etyka, medycyna itp., które operują kartezjańską koncepcją człowieka, ruguje się rozum z wychowania, z terapii, z psychoogii, medycyny itp. Z tej więc racji należy uświadomić sobie, że z kartezjańskim dualistycznym obrazem człowieka mamy do czynienia wszędzie tam, gdzie jest:

a) Skrajne przeciwstawianie ciała duszy a zmysłów rozumowi. Cała zaś sfera życia sensorywnego żyje swym własnym życiem odcięty od rozumu⁴¹.

b) Moment transcendencji człowieka w stosunku do świata przyrody jest zastąpiony dualizmem ciała i duszy.

c) Poszukiwanie „czystej świadomości” („czystego ja”) doprowadziło do wydzielenia „rozumu” z bytu i uczynienia go autonomiczną, pozabytową „rzeczą”.

Paradoksy dualistycznego obrazu człowieka odkrył już sam Kartezjusz. Jednak świadomie model ten zatrzymał dla naukowych wyjaśnień i interpretacji. Jest on wypadkową przyjętej metody poznania naukowego, zgodnie z którą poznanie dąży do tworzenie idei jasnych i wyraźnych, które uzyskujemy przez podział na elementy proste tego, co złożone, i przez redukcję do tego, co cielesne, tego co duchowe. Stąd model ten, jakby z „natury”, prowadził do dualistycznej interpretacji człowieka. Jest to więc model z gruntu fałszywy dla całościowego rozumienia człowieka. Został bowiem podporządkowany bardziej fizyce niż filozofii, metodzie poznania niż prawdzie rzeczy. Nie może więc jako taki — jak sam to dostrzegł Kartezjusz — być zastosowany w praktyce⁴². Jeśli natomiast zostanie przeniesiony do praktyki i zastosowany do determinacji poszczególnych odniesień do człowieka, przyczyni się bardziej do jego deformacji i destrukcji niż do rozwoju⁴³.

II. W kierunku racjonalności bytu ludzkiego

Odkrycie racjonalności bytu ludzkiego zostało włączone w obraz człowieka jako naturalnego *compositum* ciała i duszy. Korzenie tego odkrycia sięgają filozofii Arystotelesa, który przerwał krąg monistycznych i dualistycznych interpretacji człowieka. Człowiek jest substancją złożoną z ciała i duszy — głosi naczelną tezę arystotelesowskiej antropologii⁴⁴. Dusza ludzka będąc formą ciała organicznego, które jest w możności do życia, jest wyposażona we władzę rozumu oraz woli. Ciało to dusza ludzka nie tylko „zasiedla” i organizuje, lecz przede wszystkim przenika i wskazuje mu ostateczny cel. Tu także po raz pierwszy pojawia w strukturze bytu ludzkiego naturalny moment transcendencji, a więc taki sposób bytowania, w którym człowiek przekracza świat przyrody. O momencie tym świadczy rozumna władza duszy zapodmiotowiona w człowieku, która przenika jego warstwę cielesno-zmysłową, a równocześnie nie sprowadza się do niej i nie zamyka⁴⁵.

1. Rola rozum w złożeniowych koncepcjach człowieka

1.1. Rozum jako władza duszy. Arystotelesowski obraz człowieka jako *animal rationale* został zbudowany na rozumieniu bytu-substancji, która jako autonomiczna w bytowaniu jest podmiotem wszelkich właściwości i źródłem działań. Osadzenie rozumu w całościowej strukturze bytu ludzkiego i potraktowanie go jako władzy duszy stanowi naczelną *novum* arystotelesowskiej antropologii w stosunku do Platona. To właśnie w antropologii Arystotelesa dochodzi po raz pierwszy do wyróżnienia władz i sprawności duszy (do tego czasu były one utożsamiane albo z częściami duszy albo wyróżniane jako rodzaje duszy, albo redukowane do właściwości materii)⁴⁶. Podstawą tego odkrycia jest wyróżnienie w bycie złożenia z substancji (podmiotu) i przypadłości (właściwości). „Duszę” odkrywa Arystoteles nie tylko jako jako wewnętrzną zasadę organizowania materii, lecz przede wszystkim jako podmiot dla różnorodnych działań ludzkich

(poznanie i wolne działanie). „Dusza jest formą (aktem) ciała naturalnego posiadającego w możności życie” — czytamy w traktacie *O duszy*⁴⁸. Ale nie tylko, jest też tym — powie Arystoteles — „dzięki czemu przede wszystkim żyjemy, postrzegamy i myślimy”⁴⁸.

Arystotelesowski człowiek to złożenie (*compositum*) ciała i duszy. Jedność ciała i duszy w człowieku ma się tak jak jedność „wosku i odcisku na nim” — powie Arystoteles⁴⁹. Dusza będąc więc formą ciała ludzkiego jest równocześnie źródłem różnorodnych działań, wśród których działania poznawczo-wolitywne wysuwają się na naczelne miejsce. Rozumność będzie też wykładnikiem człowieczeństwa. Stąd definicja człowieka jako *animal rationale* wejdzie na stałe do antropologii filozoficznej.

Rozum w antropologii Arystotelesa jest wprawdzie tym „co czyni człowieka tym, kim jest” — jak czytamy w *Etyce nikomachejskiej* — to jednak nie zostanie on zabsolutyzowany i nie uzyska statusu bytu autonomicznego, lecz zostanie podporządkowany duszy, jako jej władza⁵⁰. Rozum jako władza duszy może występować w funkcji władzy czynnej lub biernej. Jako władza bierna ma możliwość łączenia się ze światem zmysłów i tworzenia obrazów rzeczy oraz pojęć. „Moc” (czyli „światło”) jednak tego rodzaju działania uzyskuje „rozum bierny” do „rozumu czynnego”, który jest wspólnym wszystkim ludziom⁵¹.

Rozum czynny nie jest jednak do końca współuczestnikiem życia cielesnego człowieka. „Ten rozum — wyjaśnia Arystoteles — jest oddzielony, odporny na wpływy zewnętrzne i niezmienny, ponieważ jest ze swej natury aktem (...). Gdy jest odłączony, jest tym, czym w rzeczywistości jest, i to jest jedynie nieśmiertelne i wieczne”⁵². Tak pojmowany rozum jest jednak dla człowieka bardziej „królem”, „organizatorem” i „zarządcą” niż współuczestnikiem jego życia⁵³. A to dlatego, że „rozum czynny” jako ostateczna przyczyna racjonalnej działalności człowieka jest „poza nim”, jest wspólny wszystkim ludziom⁵⁴.

Cechy, które wyróżniają arystotelesowską antropologię można by sprowadzić do następujących:

a) Człowiek to *compositum* ciała i duszy. Złożenia te nie mogą istnieć samodzielnie, lecz wzajemnie się dopełniają⁵⁵.

b) Rozum w arystotelesowskiej koncepcji człowieka nie podlega absolutyzacji, lecz jako władza duszy jest on na „usługach” tak ciała, jak i duszy. Jego podstawową funkcją jest odkrywanie prawdy rzeczy. Prawdę tę odnajduje poza sobą (w rzeczy), a następnie „interioryzuje” ją w sobie w aktach poznania. Rozum działa właściwie, gdy „pokierowany” jest naturą rzeczy. Na tę specyfikę działania rozumu wskazywało łacińskie wyrażenie *recta ratio* („rozum prawy”). Rozum zaś, który z siebie i według siebie chce działać, nie może zagwarantować sobie prawości.

c) Arystoteles wyróżniając rozum w strukturze bytowej człowieka nie przeciwstawia go ani zmysłom, ani ciału. Rozum jest więc tym, kto „pouczony prawdą rzeczy” według niej kieruje i zarządza całym działaniem ludzkim⁶⁶. W działalności moralnej ukazuje nam dobro osobowe. W polityce dobro wspólne. W sztuce piękno, a w wychowaniu cel życia ludzkiego, którym jest szczęście człowieka. Stąd Arystoteles wyróżniając podstawowe dziedziny życia ludzkiego: teoretyczną (naukową), poetyczną (twórczą) i praktyczną (moralnościową) wskazuje, że żadna z działalności ludzkich nie może być wyseparowana i oderwana od rozumu. To rozum jest tym co czyni człowieka.

d) W arystotelesowskiej antropologii rozum jest nie tyle elementem „boskim” w człowieku, ile władzą niematerialnej duszy. Ta władza zaś wskazuje na transcendencję człowieka w odniesieniu do świata przyrody. Moment transcendencji z jednej strony ukazuje specyfikę bytu ludzkiego, z drugiej „władzę” duszy nad ciałem, ducha nad materią, rozumu nad rzeczą. Władza ta — jak powie Arystoteles — nie polega na kierowaniu siłą czy gwałtem, lecz według praw „natury”, które rozum, jako władza duszy, czyta z rzeczy i zdarzeń.

Należy jednak zauważyć, że także w Arystotelesa antropologii spotykamy dwa modele interpretacji człowieka: teoretyczny i praktyczny. Ten pierwszy jest wyrazem nieprzewyciężenia w jego antropologii platońskiego obrazu człowieka, zgodnie z którym człowiek był utożsamiany z niematerialną duszą-ideą, która bardziej reprezentowała „gatunek” ludzki niż konkretnego człowieka. Wyrazem tego zapożyczenia w antropologii Arystotelesa jest fakt, że istotę człowieka (*ratio*) — ostatecznie utożsamioną z tzw. „intelektem czynnym”

— wyprowadza on poza *compositum* ciała i duszy, a w ostateczności (po śmierci) oddziela od niego. Stąd ów „intelekt czynny” jako ostateczne źródło aktów ludzkiego działania pozostanie wspólny wszystkim ludziom⁵⁷.

Drugi natomiast model, odnoszony do konkretnego człowieka, który podlega prawom rodzenia i umierania, pozostaje właściwy dla wyjaśnienia jego życia psychofizycznego w zakresie jego życia biologicznego⁵⁸.

1.2. Rozum jako „zasada” działań osobowych. Podjętą przez Arystotelesa próbę przewyciężenia dualizmu duszy i ciała, rozumu i zmysłów dopełnia antropologia personalistyczna oparta na antropologii św. Tomasza⁵⁹.

Tomaszowy obraz człowieka włączony jest w całościowy obraz świata. Świat bowiem stanowi jego naturalne środowisko. O specyfice tego obrazu decyduje to, że człowiek ukazwany jest nie tyle w tym, kim i czym jest, a więc statycznie, ile w tym, jak i co powinien działać, by w pełni zrealizować swe człowieczeństwo. A więc w aspekcie sprawnościowym i celowościowym. Stąd tak Tomasz, jak i Arystoteles poświęcają dużo miejsca etyce cnót, by w tym kontekście w pełni odpowiedzieć na pytanie, kim jest człowiek, ukazując go w jego ludzkim (moralnościowym) działaniu. Sposób bowiem doskonałościowego działania (życie według cnót) najpełniej odsłania naturę bytu osobowego, który spełnia się w aktach świadomego, czyli rozumnego działania.

Tomaszowa antropologia jest najlepszym argumentem przeciwko wszelkim somatycznym (materialistycznym — człowiek jest tylko ciałem) czy spirytystycznym (człowiek to tylko dusza) obrazom człowieka, gdyż ukazuje człowieka w całej panoramie jego ludzkich możliwości; w tym kim on jest poprzez rozum i wolę. Oczywiście, taki obraz zakłada znajomość ontyczną bytu ludzkiego. Znajomość zaś ontyczna jest jakby oglądem bytu ludzkiego w tym, co czyni go człowiekiem. Rozum jest zaś jedną z tych właśnie podstawowych (choć nie absolutnych) cech osobowych bytu ludzkiego, która pozwala nam odkryć, kim człowiek jest.

Greckie wyrażenie HO ANTHROPOS oznacza właśnie kogoś, kto

„kieruje się ku górze”. Zauważył to już Platon w jednym ze swych dialogów, *Timajosie* (44D¹7D, 69C-92B; *Kratyl* 399C), ale fakt ten jako znak ludzkiej transcendencji odczytał dopiero Arystoteles.

Poznanie człowieka jako OSOBY jest rezultatem „oglądu” dokonanego tak „od wewnątrz”, a więc w tym, „co stanowi o jego człowieczeństwie”, jak i „od zewnątrz”, a więc w tym, „co czyni go człowiekiem”. Tylko w przypadku poznania człowieka spotykamy się z tą wyjątkową sytuacją, że możemy poznawać go opierając się na „oglądzie bezpośrednim” dokonywanym tak „od wewnątrz”, jak i „od zewnątrz”. Człowiek bowiem dany jest sobie bezpośrednio w aktach świadomego istnienia. Doświadcza i widzi siebie jako „ja” spełniające akty „moje”. Analiza tego doświadczenia stanowi podstawę odkrywania struktury bytowej człowieka i poznania specyfiki jego działania⁶⁰.

„Od zewnątrz” człowiek widzi siebie jako istotę, której działanie nie podlega całkowitej determinacji przez prawa natury (przyrody). Odkrywa bowiem siebie jako tego, kto potrafi przyrodę przetwarzać, doskonalić czy nawet uzupełniać, a więc jako twórcę kultury. W dziełach bowiem sztuki, w narzędziach technicznych, w kultach religijnych, w formach życia społecznego, w dziełach naukowych i w utworach literackich widzi siebie jako kogoś, kto w swym działaniu „przekracza naturę”. Potrafi bowiem materii nadawać odpowiednie kształty (formy narzędzi czy dzieła sztuki), a także wyznaczać jej odpowiednie cele. Jest zdolny ujmować całość rzeczywistości, w której żyje, dostrzegając jej składniki i ich wzajemnie konieczne przyporządkowanie.

Dopełnieniem tego obrazu człowieka jest jego ogląd „od wewnątrz”, a więc w tym, jak człowiek sam siebie „przeżywa”. Jest to wewnętrzne doświadczenie bycia człowiekiem. Jest to doświadczenie — jak pisze Krąpiec — dane „każdemu wówczas, gdy cokolwiek czyni jako człowiek”, a więc gdy działa „świadomie i wolnie”⁶¹. Człowiek doświadcza więc siebie — jak mówi św. Tomasz — że jest tym samym, kiedy poznaje i odczuwa⁶². Stąd działając odkrywa w swym wewnętrznym doświadczeniu, że to „ja” działam i poprzez „moje” działanie ujawniam siebie jako „ja istniejące”. Tych aktów

„moich” nie mogą zredukować do jakiegoś innego „ja” (podmiotu). I choć doświadczam różnorodnych aktów „mojego” działania, to równocześnie doświadczam podstawę jedności owych aktów, którą jest „ja” obecne we wszystkich tych aktach.

Doświadczając obecności „ja” (a więc immanencji) w aktach „mojego” działania, człowiek doświadcza też transcendencji owego „ja”. To znaczy „nieustannie doświadczam — wyjaśnia Krąpiec — w moim działaniu, że «ja» nie wyczerpuje się w którymś z moich aktów, choćby on był najbardziej intensywny; jak też nie wyczerpuje się we wszystkich aktach moich razem wziętych. Jestem kimś więcej, aniżeli tym, co zdziałam”⁶³.

Aby więc poznać się ostatecznie „kim jest człowiek”, muszę poddać analizie filozoficznej akty „moje”, które nieustannie wyjaśniają się z „ja”. Analiza ta polega na poszukiwaniu ostatecznej przyczyny aktów mojego poznawania, miłowania i decyzji. Przyczyną jest suwerenie istniejące „ja osobowe”, które jest zdolne do wyłaniania z siebie aktów „moich”. W ten sposób odsłania się przed nam obraz człowieka jako osoby, której prymat istnienia w stosunku do istoty (treści aktów) jest mi dany w doświadczeniu tożsamości aktów moich, ich podmiotowości, a przede wszystkim w doświadczeniu istnienia jedności owego „ja”, które akty te „wypromieniowuje”.

a) Widzimy więc, że Tomaszowy, podobnie jak arystotelesowski, człowiek jest *composdum*, to znaczy j e d n o ś c i ą ciała i duszy. I tak będzie brzmiała pierwsza zasada antropologii św. Tomasza. Z tym tylko, że o ile arystotelesowska dusza pełniła w człowieku funkcję autonomicznej zasady organizującej materię do życia, nie będąc jednak zasadą istnienia owej materii-ciała, o tyle w Tomaszowej wykładni tajemnicy człowieka dusza jest nie tylko formą ciała i zasadą życia, lecz także pierwszym i podstawowym aktem jego istnienia. Człowiek nie tylko istnieje przez duszę, ale i jest dzięki duszy.

b) Dusza ludzka będąc autonomiczną zasadą jedności działania jest też ostatecznym aktem jedności istnienia człowieka — głosi druga zasada antropologiczna. A zatem to, że istnieję, odbieram wrażenia zmysłowe, jak też poznaję umysłowo, że wygłaszam sądy, podejmuję

wolne decyzję — to wszystko jest dziełem jednej i tej samej zasady, którą jest właśnie dusza.

c) Związek duszy z ciałem jest związkiem koniecznym, istotowym — oto kolejna zasada antropologii. Dusza z ciałem tworzy substancję ludzką jako monolit. Znaczy to, że ani sama dusza, ani samo ciało nie mogą być człowiekiem. Dusza będąc w swym działaniu źródłem aktów tak materialnych, jak i niematerialnych, wskazuje na swą wyjątkową naturę i specyficzne, niematerialne pochodzenie. Jako dusza ludzka przejawia swe istnienie i działanie zawsze przez „ciało” będące koniecznym elementem ludzkiego *compositum*, choć nie musi to być postać ciała tylko materialnego, i wnosi w owo ciało „przebłyty życia duchowego”.

d) Człowiek będąc *compositum* ciała i duszy jest przede wszystkim bytem potencjalnym. To znaczy istotą, która „staje się” w pełni dojrzałą osobą w procesie samodoskonalnia i rozwoju. Proces ten obejmuje tak sferę fizyczną, jak i psychiczną. Człowiek jest bowiem bytem „zadany”. Osoba ludzka, jako potencjalność złożona w „ciele i duszy”, staje się w aktach działania ludzkiego. Działanie to zaś ujawnia się poprzez ciało i w ciele. Nie ma zaś działania ludzkiego jako ludzkiego, jeśli nie będzie ono przeniknięte „ratio”, czyli świadomością. Jeśli nie będzie to działanie świadome⁶⁴.

„Tak więc — jak wyjaśnia von Peursen — «ja» jako cała osoba ludzka zajmuje centralne miejsce obrazu jako ta, która w sposób sensowny wskazuje poza siebie (...). Owego «ja» nie można wyeliminować z żadnego systematycznego, obiektywizującego działania, czy to w dziedzinie fizyki i w przedstawionym przez nią obrazie świata, czy na polu biologii lub epistemologii. Z drugiej strony każda dyskusja na temat duszy i ciała jako zjawisk musi nawiązać do «ja» (...). Dopiero wtedy terminy te będą miały swój właściwy sens. Widzimy, że terminy te, odpowiednio zastosowane mają swoje własne specyficzne znaczenie: nie oznaczają samowystarczalnych substancji, ale aspekty samoobiektywizacyjnej strony człowieka. Ponadto są one integralne w sposobie wyrażania przez człowieka swojego «ja». Człowiek jest świadomy siebie jako wyprzedzony i wyprzedający; i dlatego jest to umysłowo-cieleśne pojęcia «ja»

działała *ab initio* ponad [a raczej razem — przyp. *MA.*] płaszczyzną czysto biologiczną.

Doświadczenie naszej własnej cielesnej nieuchronności (nieodwracalności faktu, że jestem taką a nie inną rzeczywistością) najwyraźniej zgadza się logicznie z tajemnicą istnienia jako człowiek. Tę tajemnicę trzeba dostrzec w jedności przejawianej przez duszę i ciało w ramach naszej ludzkiej orientacji. Ukształtowane wewnątrz tego pola egzystencji nieuchwytny «ja» z jednej strony i określone przedmioty naszego codziennego doświadczenia oraz nauki z drugiej strony tworzą jedną strukturę, przez którą człowiek ukazuje się jako istota obdarzona umysłem.

Tak więc człowiek jest sobą — zaczyna być sobą — tylko w warunkach jednolitej struktury⁶⁵. Stąd też rozwój człowieka jak i różnego typu doskonalenie człowieka nie może być procesem przypadkowym ani też ślepym. *Ratio* i świadomość musi przenikać te czynności. Nie może on więc być traktowany jako „przedmiot”, lecz jako „uświadomiony podmiot”, który czyni człowieka tym, kim jest. Dlatego „wszystkie nauki i sztuki zmierzają do jednego, a mianowicie do doskonalenia człowieka” (*omnes scientiae et artes ordinatur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo*) — napisze Tomasz we wstępie do komentarza do *Metafizyki* Arystotelesa⁶⁶. Taka też jest i rola rozumu w strukturze bytowej człowieka. Ma on prowadzić do pełni rozwoju osobowego człowieka.

Istnieje jednak bardzo delikatana różnica tak w stosunku do Platona, jak i Arystotelesa. Rozum nie jest synonimem człowieka — jak u Platona, czy wyrazem człowieczeństwa — jak u Arystotelesa, czy *res cogitans*, jak u Kartezjusza, który będąc „boskim” elementem jest wyrazem doskonałości i jej przejawem.

W antropologii Tomasza człowiek ukazany jest jako „istota dynamiczna”, jako „byt zadany, który się staje”, a staje się w aktach i przez akty świadomego działania. I choć zwykło się mówić że świadomość ta wyraża się w poznaniu. To jednak w antropologii Tomasza działalność świadomościowa rozciąga się tak na działalność czysto poznawczą, jak i na wolityną, a także amabilną oraz religijną i społeczną.

Jest to bardzo ważne i istotne dla tej antropologii. Chroni bowiem przed tego typu paradoksami, jakie pojawiły się w antropologiach dualistycznych czy monistycznych, gdy duszę przeciwstawiano ciału a rozum zmysłom i uczuciom.

Realizowanie życia osobowego dokonuje się w rezultacie w procesie świadomego działania. A więc takiego, które w każdym aspekcie przeniknięte jest świadomością (czyli *rado*). Stąd życie człowieka to realizowanie najwyższego dobra osobowego, którego jednak nie można widzieć w perspektywie rzeczy do zdobycia, lecz przede wszystkim jako „aktualizację” osobowych potencjalności człowieka jako takiego.

Na potwierdzenie tego, że „wszystko” w człowieku jest przeniknięte *rano*, wystarczy wskazać, że człowiek rodząc się o wiele mniej jest przygotowany do życia przez „naturę”, niż to widzimy u zwierząt (które po urodzeniu się szybko mogą wieść życie samodzielne) i roślin. Kruchość narodzonego dziecka, nieporadność, tak biologiczna jak i fizyczna oraz świadomościowa, świadczą o tym, że od początku całe życie człowieka będzie „racjonalizowane”, a więc nie będzie poddane jakiemuś ślepeму instynktowi, będzie przez „rozum” kierowane, rozwijane, doskonalone, a przede wszystkim „przeżywane”.

Rzeczywistość obdarzyła nas „poznającym podmiotem z krwi i kości”, a nie jakimś „zobiektywizowanym ja” — jak to chcą utrzymać niektórzy współcześni filozofowie. Stąd w przypadku człowieka-osoby mamy do czynienia nie tyle z czymś „psycho-fizycznie neutralnym czy nie zróżnicowanym, czymś co ma aspekt fizyczny i psychofizyczny”, lecz przede wszystkim z suwerennym podmiotem wyłaniającym akty świadomego działania, które przenikają całą sferę cielesną, jako towarzyszące jej „ja”⁶⁷.

Widzimy więc, że jedynie obraz człowieka jako osoby wydaje się być adekwatnym i właściwym modelem tak dla celów teoretycznych, jak i praktycznych interpretacji człowieka. Model ten nie pociąga za sobą konieczności redukcji do któregoś z elementów złożeniowych w interpretacji oraz dualizmu odniesień praktycznych do człowieka. Ponadto ukazuje, że *rano* jest koniecznym elementem w procesie doskonalenia człowieka, bez niego bowiem nie może się dokonać

w pełni proces rozumienia, wychowania, terapii czy leczenia człowieka. Człowiek bowiem jest zawsze osobą, to znaczy suwerennym podmiotem (a nie przedmiotem) wyłaniającym z siebie akty swego działania, które są zawsze aktami „moimi”, czyli przenikniętymi *rado*.

PRZYPISY

- 1 Zob. E. Fuller Torrey: *Czarownicy i psychiatrzy*, tłum. H. Bartoszewicz, Warszawa 1991, s. 23 i n. oraz cz. II i III.
- 2 Zob. *ibidem*, s. 24 i n.; J.F.T. Bugental: *W poszukiwaniu autentyczności*. W: *Przełom w psychologii*, tłum. K. Jankowski, A. Kolyszko, P. Kolyszko, Warszawa 1978, s. 325 i n.
- 3 Zob. J. Kozielski: *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Warszawa 1977.
- 4 Zob. A.H. Maslow: *W stronę psychologii istnienia*, tłum. I. Wyrzykowska, Warszawa 1986, s. 11 i n.
- 5 Zob. R. May: *Psychologia i dylemat ludzki*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1989, s. 33 i n.
- 6 Zob. *ibidem*, s. 205 i n.
- 7 Zob. V.E. Frankl: *Homo padnes*, tłum. R. Czarniecki, J. Morawski, Warszawa 1984, s. 139 i n.
- 8 Zob. J. Kozielski: *Koncepcje psychologiczne człowieka...*, s. 17-239.
- 9 Zob. W.K.C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy. The earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge 1992. Vol. 1, s. 62 i n.; por. G. Reale: *Historia filozofii starożytnej. Od początków do Sokratesa*, tłum. I. Zieliński, Lublin 1994, s. 80.
- 10 Arystoteles, *O duszy*, s. 404a.
- 11 *Ibidem*.
- 12 *Ibidem*, 404b.
- 13 *Ibidem*.
- 14 *Ibidem*.
- 15 Voisokr. B4: *Simpl. Phys.* 164, 22.
- 16 Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, tłum. zbiór., Warszawa 1982, s. 80.
- 17 C.A. von Peursen: *Antropologia filozoficzna. Zarys problematyki*, tłum. M. Mieszkowski, T. Zembrzuski, Warszawa 1971, s. 41; por. *Fedon* 85B-99D.
- 18 Zob. D. Dembińska-Siury: *Człowiek odkrywa człowieka*. Warszawa 1991, s. 101 i n.
- 19 Zob. A.N. Whitehead: *Nauka i świat współczesny*, tłum. S. Magala, Warszawa 1988, s. 76 i n.

- 20 C.B. von Peursen, *Antropologia...*, s. 61.
- 21 *Ibidem*, s. 62.
- 22 *Ibidem*, s. 62-63.
- 23 Zob. M. Buber: *Problem człowieka*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1993, s. 48 i n.
- 24 Zob. R. Calden *Człowiek i Kosmos*, tłum. K. Wolicki, Warszawa 1979, s. 364 i n.
- 25 Platon: *Timajos*, 88B-C.
- 26 Zob. W.K.C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy. The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge 1990, s. 67 i n.
- 27 C.A. von Peursen: *Antropologia...*, s. 39.
- 28 Platon: *Timajos*, 46d.
- 29 Platon: *Timajos*, 41c, 42a.
- 30 Platon: *Faidros*, 246A-B.
- 31 Platon: *Państwo*, 514A-518D.
- 32 Platon: *Timajos*, 44b.
- 33 Platon: *Timajos*, 86b-88a.
- 34 Zob. K. Lorenz: *Regres człowieczeństwa*, cz. II i III, tłum. A.D. Tuszyńska, Warszawa 1986.
- 35 R. Descartes: *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989, s. 3 i n.
- 36 Kartezjusz używa też obrazu kapitana na okręcie, by przedstawić związek ciała i duszy. Jednak zdaniem Kartezjusza nie jest to związek czysto postronny. „Istotnie — mówi Kartezjusz w *Medytacjach* — kapitan stwierdza, po prostu jak ktoś postronny, że na przykład jego okręt przecieka. Jednak dusza ludzka nie tylko dostrzeże fakt, że ciało doznaje obrażeń, ale sama odczuwa mękę i ból. W przeciwieństwie do tego anioł w ciele ludzkim nie bardziej odczuwałby ból niż kapitan na swoim okręcie”. Zob. C.A. von Peursen, *Antropologia...*, s. 25.
- 37 C.A. von Peursen: *Antropologia...*, s. 28.
- 38 *Ibidem*, s. 14 i n.
- 39 *Ibidem*, s. 29.
- 40 R. Descartes: *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1986, s. 65 i n.
- 41 R. Descartes: *Człowiek. Opis ciała...*, s. 80 i n.
- 42 Kartezjusz powiedział — komentuje C.A. von Peursen — „że spoistość duszy i ciała, którą poznajemy poprzez zmysły, służy jedynie dla zachowania i utrzymania życia w dziedzinie praktycznej: prawda jest dostępna tylko dla umysłu *per se*. To, iż człowiek jest jednością ciała i duszy, uznawane jest do pewnego stopnia w płaszczyźnie praktycznej: ale w takim przypadku nie ma to żadnego znaczenia dla filozofii. Feuerbach (...) uczynił podobne ustępstwo, kiedy uznawał realność tego, co duchowe — ale tylko w płaszczyźnie niefilozoficznej, w dziedzinie „przeżytego” doświadczenia. Są to niejako marginalia, niezależne od systemu filozoficznego jako takiego”, C.A. von Peursen: *Antropologia...*, s. 86.
- 43 Carl R. Rogers: *Uczyć się, jak być wolnym*. W: *Przełom w psychologii*, tłum. K. Jankowski, Warszawa 1978, s. 295 i n.
- 44 Arystoteles: *O duszy*, 412b.