

Andrzej Maryniarczyk

Filozoficzne "obrazy" człowieka a psychologia

Człowiek w Kulturze 6-7, 77-99

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

Filozoficzne „obrazy” człowieka a psychologia

Emst Cassirer we *Wstępie do filozofii kultury* napisał, że jest „rzeczą ogólnie przyjętą, iż najwyższym celem filozoficznych dociekań jest samopoznanie. Ta wytyczna pozostała niezmienna i niezachwiana podczas wszystkich sporów między odmiennymi szkołami filozoficznymi; okazała się Archimedesowym punktem, stałym i nieruchomym ośrodkiem wszelkiej myśli. Toteż nawet najbardziej sceptyczni myśliciele nie zaprzeczyli możliwości i konieczności samopoznania”¹.

Cały wysiłek filozofów (i nie tylko), którzy koncentrowali się w swych badaniach nad człowiekiem, zmierzał ku temu, by pokazać człowiekowi, że „największa rzecz na świecie to umieć należeć do siebie” (Montaigne).

I. Kryzys wiedzy o człowieku i jego źródła

Wydawałoby się, że współczesna wiedza o człowieku czerpana z medycyny, genetyki, psychologii, antropologii, etyki, pedagogiki i innych dyscyplin, zaspokoiła tę odwieczną tęsknotę człowieka, by poprzez wiedzę o sobie „należeć do siebie”. Tymczasem dziś, jak nigdy chyba wcześniej, jesteśmy świadkami paradoksu wiedzy człowieka o samym sobie; z jednej strony z komórki ciała potrafimy odczytać cały kod genetyczny człowieka, dokonywać najróżnorodniejszych

przeszczepów aż do inżynierii genetycznej włącznie, z drugiej strony stajemy bezsilni wobec wszelkiego rodzaju chorób psychicznych, uzależnień, utraty sensu życia i odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek?²

Wiedza o człowieku, której dostarczała antropologia filozoficzna, została zepchnięta na obrzeża nauki i zastąpiona wiedzą przyrodniczą.

Psychologia współczesna (obok medycyny), jako jedna z najbardziej rozwijanych nauk o człowieku, „zawłaszczyła” sobie prawo do całościowej wiedzy o człowieku i wypowiedania się o nim nie tylko w sprawach dotyczących jego życia psychicznego, lecz także sensu jego życia czy jego struktury bytowej, wydziedziczając z tej roli filozofię. Pociągnięto to za sobą wiele nieporozumień, a nierzadko i deformacji całościowej wizji człowieka i właściwego rozumienia jego życia osobowego.

Na temat związków współczesnej psychologii z filozofią można spotkać dwie różne opinie. Jedni twierdzą, że współczesna psychologia zerwała więzy z filozofią i sama po części przejęła rolę filozofii³, inni zaś, że psychologia stała się służebnicą (*ancilla*) współczesnej filozofii.

Kiedy jednak spokojnie zastanowimy się nad tym, dojdziemy do przekonania, że w każdym z tych stanowisk jest trochę racji. Wydaje się bowiem, z jednej strony, faktem bezspornym, że psychologia właściwie nigdy zupełnie nie zerwała i nie zrezygnowała z filozofii. Z drugiej zaś strony jest też faktem, że dokonało się jakieś zerwanie, a mianowicie zerwanie z filozofią klasyczną (arystotelesowsko-tomistyczną), która była *ancilla psychologiae*.

Z tego faktu zdają się wynikać przynajmniej cztery wnioski:

Po pierwsze, psycholog, czy chce czy nie, zawsze będzie uwikłany w jakąś filozofię, z której albo sam będzie korzystał albo którą sam będzie tworzył. A więc jest jakby skazany na „ożenek z filozofią”. Skoro tak się rzeczy mają, to:

Po drugie, jest rzeczą istotną, aby psycholog wiedział, z jaką filozofią się łączy i z jakiej chce korzystać. Bo tak jak nie każdy „ożenek” można uznać za udany, tak i nie każdy związek z filozofią może wyjść na dobre psychologii.

Po trzecie, należy uświadomić sobie fakt odrębności badań filozoficznych i psychologicznych tak co do metody jak i celów. Filozofia

(metafizyka) poszukuje odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek? Co stanowi o jego człowieczeństwie? Dlaczego i dzięki czemu istnieje człowiek?

Natomiast w naukach o człowieku, takich jak psychologia, pedagogika, medycyna itp., poszukujemy przede wszystkim odpowiedzi na pytanie, jak człowiek funkcjonuje. W jaki sposób odbywają się w nim pewne procesy (np. psychiczne).

Jeśli więc psycholog, pedagog czy lekarz chce równocześnie w ramach swej dyscypliny odpowiadać na pytania: kim jest człowiek? Dlaczego istnieje? Jakie są jego ostateczne postawy bytowe? Czy jest bytem duchowym czy materialnym? Czy ma duszę czy tylko ciało? — to przekracza swoje kompetencje i nadużywa metody badawczej.

Po czwarte, filozoficzne obrazy człowieka⁴ nie mogą zastąpić psychologicznych czy zostać zredukowane do jakiegoś trzeciego, a co gorzej przeciwstawić jednego drugiemu. Obrazy te powinny jednak następować w odpowiednim porządku, by służyć sobie pomocą. Klasyczny porządek był następujący: obraz filozoficzny był podstawą dla obrazu psychologicznego. Porządek taki wynikał z ogólności tych obrazów. Odwrócenie tego porządku odbija się przede wszystkim szkodliwie na psychologii. W ramach bowiem filozoficznego obrazu człowieka otrzymujemy rozumienie jego struktury bytowej, uzyskujemy odpowiedź o sens jego życia i działania.

Na przykładzie wybranych klasycznych obrazów człowieka, jakie pojawiły się w filozofii, a które są nośne także we współczesnej psychologii i kulturze, spróbuję wskazać na konsekwencje, jakie z nich wynikają dla psychologii (pedagogiki, socjologii ..czy nawet medycyny), jeśli obrazy te legną u postaw tych dyscyplin⁵.

II. Filozoficzne obrazy człowieka i sposób ich tworzenia

U podstaw formowania się filozoficznego obrazu świata, a w nim i człowieka, było zerwanie z obrazami mitologicznymi, religijnymi czy literackimi⁶. Taką funkcję przypisuje np. Arystoteles filozofii, gdy odwołuje się do religii orfickich, Hesjoda czy mitologii. Natomiast

cechą charakterystyczną dla starożytnych psychologii (jakkolwiek różnie rozumianych) było to, że powstawały one w ramach ogólnej metafizyki czy filozofii bytu i były jakby jej dopełnieniem⁷.

Teoria rzeczywistości (metafizyka) i antropologia przenikały się nawzajem, z tym że czasami obraz człowieka był wypadkową obrazu świata, a czasem z obrazu człowieka wynikał obraz świata (pamiętne powiedzenie Protagorasa — „człowiek jest miarą wszechrzeczy”), a znowu niekiedy obrazy te istniały obok siebie. Jednak nigdy nie przeciwstawiano obrazu świata obrazowi człowieka, a więc fizyki psychologii i metafizyki antropologii. To stanie się dopiero później, a mianowicie gdy przeciwstawi się poznanie filozoficzne tzw. poznaniu naukowemu. To jest wtedy, gdy wyodrębnią się i usamodzielnią tzw. metafizyki szczegółowe, a ostatecznie dopełni za czasów Kartezjusza, który analizę ogłosi nową metodą badania naukowego. Poznanie według tej metody polegać będzie na rozkładaniu pojęć złożonych na proste i wyraźne, czyli na rozbijaniu całości obrazu na jego elementy i części, w myśl przekonania, że doskonałe poznanie realizuje się w poznaniu części. Stąd oczekiwano, że suma poznai częściowych da nam doskonały obraz całości.

Paradoks tej metody poznania dopiero dziś dostrzegamy i to przede wszystkim w naukach o człowieku, które doskonaląc swe poznanie odnośnie do jakiejś części organizmu ludzkiego zagubiły obraz całości. Powrót więc do filozofii (a szczególnie do klasycznej), który daje się zauważyć w niektórych szkołach psychologicznych, jest dobrym znakiem, że zaczyna się poszukiwać pomocy w filozoficznym poznaniu człowieka⁸.

Psycholog współczesny walcząc o autonomię psychologii i odrzucając filozofię, został zmuszony do filozofowania w ramach psychologii. Praktyka ta nie zawsze wychodzi „na zdrowie” tak psychologii jak i filozofii, ze względu na nadużycie kompetencji metodologicznej. Ten zaś, który wyzwolił się z filozofii klasycznej i zrezygnował z jej służby, poddał psychologię w niewolę różnym przypadkowym filozofiom. Stąd współczesna psychologia zdaje się odczuwać zmęczenie różnego rodzaju filozofiami i osłabienie swej mocy wyjaśniania.

Także filozof współczesny zaczyna dostrzegać braki całościowej

wizji człowieka, którą budował za pomocą metod opisów fenomenologicznych, analiz lingwistycznych czy transcendentalnych. W wizji człowieka zagubił jego transcendencję, a także zredukował całościowy obraz człowieka do jakiegoś z jego aspektów: rozumu, woli, uczuć, ciała czy funkcji społecznych, psychicznych czy innych.

Z doświadczenia tego wynikają przynajmniej dwa wnioski dla psychologii:

Po pierwsze, niemożliwa wydaje się ucieczka od filozofii;

Po drugie, skoro tak się rzeczy mają, zatem nie można na ślepo wiązać się z każdą filozofią. Trzeba więc świadomie dla swych potrzeb wybierać odpowiednią filozofię, jeśli nie chce się zaprzepaścić całego wysiłku i autonomii badań psychologicznych.

III. Klasyczne obrazy człowieka i ich poznawcze przesłanie

W dziejach filozofii możemy spotkać się z różnymi metodami budowania obrazu człowieka. Dla przykładu wybierzemy cztery, które są charakterystyczne dla kultury i którymi ciągle posiłkują się współczesne nauki o człowieku, w tym także i psychologia.

Cechą charakterystyczną dla pierwszego podejścia jest tworzenie obrazu człowieka opartego na obrazie rzeczy i świata. Podejście to było typowe dla starożytnych przyrodników, którzy budowali obraz człowieka jako agregat jednorodnych części. Obraz rzeczy jako agregatu części jest praobrazem człowieka.

Drugi sposób formowania obrazu człowieka bazuje na pojęciu duszy jako zasady wszechświata. Pojęcie duszy było więc praobrazem człowieka (jak i świata).

Trzeci sposób, właściwy dla Arystotelesa, opiera się na obrazie substancji, a więc jako bycie możliwościowo-aktualnym, w którym rozum-raf/o odgrywa zasadniczą rolę.

Jako czwartą drogę formowania obrazu człowieka możemy wskazać teorię osoby. Obraz osoby staje się podstawowy dla rozumienia człowieka w filozofii realistycznej prezentowanej przez tomizm i zostaje przejęty przez antropologię chrześcijańską⁹.

Można oczywiście wskazać modele świadomościowe, począwszy od Kartezjusza i innych, kulturowe (Cassirer), socjologiczne (E. Durkheim), strukturalistyczne (C. Lévi-Strauss), ewolucyjne (K. Marks), funkcjonalne i inne¹⁰.

Zatrzymamy się tylko przy tych wyróżnionych czterech, by na ich przykładzie ukazać praktyczne i teoretyczne konsekwencje, jakie wynikają dla psychologa i psychologii, a także i dla innych nauk, jeśli któryś z tych obrazów uczyni wiążącymi dla swych wyjaśnień.

1. Człowiek jako agregat części

Obraz człowieka, jaki wypracowali przyrodnicy żyjący w VI wieku przed Chrystusem (Tales, Empedokles, Anaksymenes, Demokryt i inni), miał być obrazem naukowym (racjonalnym). Obraz ten był budowany na rozumieniu całej rzeczywistości.

Pierwsi przyrodnicy greccy pojmowali świat, a w nim każdy przedmiot (w tym także człowiek oraz każdy organizm żywy) jako agregat jednorodnej cząstki". Cząstkę tę przedstawiano jako coś upostaciowionego (woda, ziemia, powietrze, ogień, bezkres). Każde jestestwo było jestestwem żywym, taką bowiem właściwość miała pracząstka. Całość zaś rozumiana była jako agregat pierwotnej cząstki. Zasadą różnicowania przedmiotów należących do świata ludzi, zwierząt, roślin i rzeczy była zasada ułożenia, rytmu i proporcji części. Wszystko, co w tym świecie istniało, w tym także i człowiek, było tej samej natury. Był on agregatem tej samej (lub tych samych) pracząstki.

Psychologię (choć jej nie wyróżniano) można przy takim obrazie człowieka zredukować do fizyki. Badać bowiem człowieka, podobnie jak i każdy inny byt, to opisać zasady ułożenia pracząstek, ich wzajemnego oddziaływania itp. Można by nazwać ten model człowieka człowiekiem „reaktywnym". Modelem tym operuje psychologia behawiorystyczna, a także medycyna, która traktuje człowieka jako sumę elementów.

Co byłoby charakterystyczne dla tego obrazu człowieka?

Po pierwsze, traktuje się człowieka, podobnie jak każdy inny byt, jako agregat części. Człowiek jest zredukowany do faktu przyrody i jego rozumienie mieści się w rozumieniu przyrody. Możemy więc poddawać go różnego typu działaniom i przekształceniom, których dokonuje się na cząstkach lub ich układach. Traktujemy bowiem człowieka i jego organizm jako sumę narządów czy cząstek.

Wiedza o człowieku sprowadza się do wiedzy o narządach, ich funkcjonowaniu, ich strukturze itp.

Po drugie, jest to atomistyczny i zarazem statyczny obraz człowieka, przypominający raczej retortę, w której dokonują się procesy chemiczne, niż istotę żywą, w której tętni życie, i który jest podmiotem swych działań.

Po trzecie, człowiek jako agregat części jest sam w sobie niezrozumiały, jest irracjonalny. Tak jak irracjonalna jest sterta piasku czy kamień, jeśli nie odniesiemy go do czegoś innego. Na przykład: piasku do zaprawy budowlanej, i wtedy rozumiemy, co znaczy być piaskiem, a kamienia do ściany domu, i wtedy rozumiemy, co to znaczy być kamieniem. Tak samo i człowiek nie może być uznany za byt autonomiczny, suwerenny — lecz dopiero swój „sens”, rację swego człowieczeństwa zyskuje w odniesieniu do czegoś. Tym czymś innym może być drugi człowiek, ale równie dobrze zwierzę, roślina, a właściwie cały świat.

Po czwarte, tak rozumiany człowiek nie jest ani rzeczywistością potencjalną, ani aktualną, to znaczy nie jest kimś, kto się staje, ani kimś, kto już jest, on po prostu przyjmuje nazwę człowieka w rezultacie przyporządkowania do czegoś drugiego.

Nasuwa się nieodparcie pytanie: co legło u podstaw takiego obrazu człowieka? Oczywiście, że określona metoda poznania. A była nią metoda poznania zmysłowego (dziś zwana empiryczną).

I tak oto wyłania się pierwsze ostrzeżenie: metoda determinuje przedmiot badania. Starożytni przyrodnicy metodę badania przyrody zastosowali także do badań człowieka i jego życia psychicznego. Musiało się to więc zakończyć redukcjonizmem.

Ponadto należy do tego dołączyć także refleksję natury ogólnej. Mianowicie, nie możemy tego wydarzenia traktować tylko jako cie-

kawostki historycznej. Możemy łatwo dostrzec i sami się przekonać, ile we współczesnej psychologii, medycynie, pedagogice, a także filozofii pozostało (i przeniknęło) elementów tego obrazu. Obrazu, w którym człowiek traktowany jest jako agregat części. Agregat wrażeń, doznań, przeżyć, bodźców...

Jako retoryczne pojawia się pytanie: czy psychologia może podierać się i korzystać z tego typu filozofii?

2. Człowiek jako uwięziona dusza

Zainteresowanie problematyką człowieka, jakie wkracza do świata antycznego wraz z filozofią Sokratesa, zaowocuje teorią duszy jako najdoskonalszego pierwiastka świata, która jest zasadą życia, działania i harmonii. Obraz człowieka jako duszy przedstawi uczeń Sokratesa — Platon.

Platoński obraz świata, przedstawiony w jednym jego z dialogów, w *Timajosie*, symbolizuje kula, wewnątrz której została rozciągnięta dusza i wpisana w okrąg. „Duszę rozciągniętą od środka aż do krańców nieba okrywało ciało dookoła na zewnątrz i obracając się w koło wokół samej siebie, rozpoczęła od boskiego początku swe życie niewygasłe i rozumne przez całe trwanie czasu. Tak zostało utworzone ciało widzialne nieba i Dusza niewidzialna, która bierze udział w rozumie i harmonii i jest najlepsza z rzeczy zrodzonych przez najlepszy z Bytów rozumnych i wiecznych”¹².

Tak oto rodzi się w VI wieku przed Chrystusem teoria duszy jako zasady ruchu, harmonii i życia. Zauważmy jednak, że rodzi się ta teoria znowu na tle rozumienia całej rzeczywistości. I znowu człowiek będzie jakby miniaturą tej rzeczywistości.

Platoński człowiek cielesny nie jest odbiciem tego idealnego obrazu DUSZY ŚWIATA. Platoński człowiek to sprzeczność sama w sobie. To dusza, a więc element doskonały świata, zamknięta i spleciona ciałem. Tak pojawi się dualistyczny obraz człowieka, w którym ciała i dusza nie stanowią jedności, lecz opozycje: opozycję tego, co doskonałe i niedoskonałe, tego, co dobre i złe, tego, co prawdziwe

i pozorne, tego, co jest człowiekiem i tego, co do człowieka nie należy. Prawdziwy platoński człowiek to DUSZA i tylko DUSZA!

Dusza jako byt doskonały powinna „panować nad ciałem” wprowadzając do niego harmonię, ład i symetrię. Drogą do tego jest poznanie, które realizuje się najdoskonalej w filozofii. Filozofia jest więc nie tylko drogą poznania człowieka, ale przede wszystkim drogą jego wyzwolenia i wybawienia ze stanu skażenia.

„Wszystko, co jest dobre — powie Platon — jest piękne, a nie ma piękna bez symetrii. Zatem i jestestwo żyjące musi być symetryczne, by być dobrym (...) Gdy bowiem chodzi o zdrowie lub choroby, o cnotę lub występki, nie ma żadnej symetrii czy asymetrii ważniejszej od tej, która ma miejsce między samą duszą i ciałem. (...) Gdy dusza, która jest silniejsza od ciała, rozjątrzy się gwałtownie i zacznie miotać nim samym od wewnątrz, wtedy wypełnia je chorobami. Gdy się odda z całym zapałem pewnym naukom i badaniom, zużywa je. Gdy się poświęca nauczaniu i prowadzeniu walk w publicznych i prywatnych dyskusjach, rozpala ciało sporami i namiętnością, które z nich płyną, wstrząsa nim i sprowadza na niego katar — wprowadza to w błąd większość lekarzy, i sprawia, że doszukują się oni przyczyn tych chorób przeciwnych niż prawdziwe. Z drugiej strony, gdy ciało wielkie i silniejsze od duszy złączone jest z rozumem małym i słabym, to ze względu na to, że istnieją w naturze człowieka dwa pragnienia (to, które pochodzi od ciała ma za przedmiot pożywienie, i drugie, które pochodzi od tego, co jest w nas najbardziej boskiego, ma za przedmiot rozumowanie). Wtedy ruchy części silniejszej odnoszą zwycięstwo i powiększają obszar swego panowania, natomiast ten obszar, który należy do duszy, ogłupiają, czynią niezdolnym do nauki i zapamiętania czegokolwiek, wreszcie sprowadzają najcięższą chorobę — ignorancję.

Istnieje tylko jedno lekarstwo na te dwie choroby: nie poruszają nigdy duszy bez ciała ani ciała bez duszy, aby w ten sposób broniła się jedna część przed drugą i obie zachowały równowagę i zdrowie. (...) W podobny sposób należy dbać o poszczególne części ciała i duszy, naśladując postać wszechświata”¹³.

Platoński obraz człowieka wejdzie głęboko do psychologii, antro-

pologii, pedagogiki, a także ascetyki chrześcijańskiej. Platoński człowiek to już nie agregat pracząstki, to czysta świadomość, to czyste „Ja”, a człowiek cielesny to istota wewnętrznie sprzeczna, istota chora.

Cała dziedzina ciała, uczuć, woli, wrażeń — to sfera zła, przyczyna cierpień, chorób, nieszczęść itp. Cała ta dziedzina nie jest objęta troską i opieką. Ona bowiem jest elementem zmiennym, niekoniecznym, nie podlega sublimacji, lecz przewyciężeniu.

W obrazie tym zanegowany zostanie pierwiastek cielesny, materialny, uczuciowy, a wyidealizowany i podniesiony do bóstwa pierwiastek nie-materialny, duchowy, świadomościowy i utożsamiony z człowiekiem.

Platoński człowiek-dusza jest rzeczywistością zaktualizowaną, doskonałą, stałą, niezmienną. W stosunku do człowieka cielesnego jest „wyidealizowany”.

Stan, w którym przyszło żyć platońskiej „duszy”, jest nieustannym stanem jej zagrożenia, choroby — stąd filozofia (a także i psychologia) musi rozważać, „jak można leczyć i ratować duszę”. Ponieważ ciało i dusza są skazane na bycie razem i są sobie przeciwne, to jedyną drogą, by jakoś je godzić, jest wprowadzać stan harmonii, ładu, ale nie po to, by pomóc konkretnemu człowiekowi, lecz po to, by wyzwolić duszę. A więc to, co w nim jest prawdziwie człowiekiem. I tego ma uczyć filozofia.

We współczesnej psychologii, ale i filozofii oraz kulturze, odnajdujemy ślady platońskiego obrazu człowieka wszędzie tam, gdzie:

1) akcentuje się przede wszystkim dualizm ciała i dusza, ciała i umysłu. Stąd częste przeciwstawianie ciała-duszy, duszy-ciała. Cała współczesna filozofia tak zwanego *mind-body* jest odmianą dualizmu platońskiego;

2) absolutyzuje się w człowieku sferę poznawczą i przedstawia człowieka jako samą świadomość. Widoczne to jest we wszelkiego typu odmianach filozofii „spirytystycznej” (typu filozofii Wschodu);

3) uznaje się ciało jak i całą sferę uczuć co najmniej za zbędne, jeśli nie przeszkadzające człowiekowi, by mógł być w pełni człowiekiem wolnym;

4) podkreśla się, że człowieka cielesnego można zrozumieć odwołując się od czegoś, co jest poza nim, np. do idei człowieka.

Czym zaś byłaby psychologia, która chciałaby posiłkować się tego typu filozoficznym obrazem człowieka i tego typu filozofią? Podobnie jak i filozofia, psychologia będzie soteriologią, czyli odmianą religii, która jest drogą wyzwolenia i zbawienia duszy-człowieka, psycholog zaś „kapłanem” tej religii¹⁴.

3. Człowiek jako „zwierzę myślące” — *compositum* ciała i duszy

Z arystotelesowskim obrazem świata, a przede wszystkim z arystotelesowskim obrazem bytu jako substancji, która jest złożona z elementów stałych i zmiennych, materialnych i formalnych, a więc takich, bez których nie może istnieć, związany jest także obraz człowieka. Arystoteles definiuje człowieka jako „zwierzę rozumne”, czyli *animal rationale* — *zoon logikon*. Racjonalność będzie więc tym elementem, który wyróżnia człowieka ze świata przyrody i przez który człowiek jest człowiekiem.

Arystotelesowski człowiek to dusza i ciało, które nie są sobie przeciwstawione, lecz tworzą jedność. Jedność ta wyraża się w jedności istnienia i działania.

Ciało w strukturze bytowej człowieka jest elementem konstytutywnym, możliwościowym, koniecznym, ale jakby obojętnym. Uzyskuje ono dopiero swe zdeterminowanie przez duszę.

Dusza zaś jest wewnętrzną zasadą organizowania sobie materii do życia, jego zachowania i do przekazywania (rodzenia). Ludzka dusza w antropologii Arystotelesa jest jedyną zasadą, która obok funkcji czysto materialnych, takich jak wegetatywne, i uczuciowych pełni także funkcje niematerialne, takie jak poznawcze, wolitywne czy amabilne.

Jednak arystotelesowski obraz człowieka będzie także głęboko włączony w jego wizję świata, a przede wszystkim bytu-substancji. Świat zaś jest światem odwiecznym, w którym dwa elementy występują zawsze i są niezniszczalne, a mianowicie: czysta forma (Absolut) i materia pierwsza. Byty, w tym i człowiek, istnieją jako skutek organizacji materii poprzez formę. Każde więc jestestwo tego świata jak i cały świat to rezultat odpowiedniego uorganizowania

i uporządkowania. Także człowiek to istota odpowiednio uorganizowana. Dlatego — wyjaśnia Krapiec — „duszę można określić jako akt pierwszy ciała fizycznego, organicznego, które ma życie w możliwości¹⁵ — i w tym właśnie sensie Arystoteles przyjmuje, że dusza jest «aktem-formą» ciała naturalnego, a nie czymś czy kimś niezależnym od ciała obdarzonym wiecznym ruchem. Zrywa zatem z poprzednimi swoimi poglądami i przez to samo z poglądami platońsko-pitagorejskimi, według których dusza jest przede wszystkim AUTO-KINETOS — bytem będącym w ruchu”¹⁶.

Dezintegracja ciała i duszy na różnych płaszczyznach jest zagrożeniem człowieka, gdyż prowadzi do rozbitcia substancji.

Poszukując drogi dojścia do człowieka wskazywać się będzie na rozum. On bowiem będzie jedyną i podstawową zasadą ładu, porządku, organizowania. I w tym obrazie człowieka rozum zostanie zabsolutyzowany. Stąd rozum ten pojęty jako intelekt czynny będzie czymś- boskim, oddzielonym od człowieka. Przejmie on po części funkcję platońskiej duszy. Natomiast rozum bierny (możliściowy), którym człowiek się posługuje, jest wprawdzie bezpośrednim aktem ciała, ale nie jest ostatecznym aktem istnienia tego ciała, a tylko jego organizacji i funkcjonowania. Stąd jednostkowy człowiek umiera razem z swą indywidualną duszą. Pozostaje tylko ta boska cząstka duszy, która była źródłem działania intelektu możliwościowego.

Człowiek pozostaje jednak tylko „wyższym zwierzęciem, partycypującym na moment w życiu boskim” poprzez życie intelektualne¹⁷. Momentem tym jest życie racjonalne człowieka. Jego zanik jest redukcją człowieka do zwierzęcia.

W antropologii Arystotelesa będzie się szczególnie podkreślało element racjonalny w człowieku. Rozum jest tym, co czyni człowieka tym, kim jest — powie Arystoteles. Jednak nie będzie to do końca obraz człowieka jako bytu indywidualnego, w pełni suwerennego podmiotu działań, autonomicznego autora swych czynów, obraz bytu transcendującego przyrodę. Moment organizacji, porządkowania, działania uporządkowanego oraz świadomego zostanie wyakcentowany i podniesiony do istoty bycia człowiekiem.

Novum arystotelesowskiej antropologii wyrażało się w tym, że:

1. Ukazano człowieka jako *compositum* — substancję złożoną z duszy i ciała. Złożenie to nie jest formą platońskiego dualizmu, gdyż żaden z elementów złożeniowych nie może istnieć samodzielnie. Dusza i ciało tworzą integralną jedność.

2. Człowiek ze względu na swe złożenie i z powodu tego złożenia jest istotą możliwościowo-aktualną. To znaczy, w bycie ludzkim są złożone wszelkie możliwości bycia człowiekiem, które w odpowiedniej formacji, jakiej dokonuje dusza tak w stosunku do ciała jak i poprzez ciało, dusza razem z ciałem „kształtuje oblicze człowieka”.

3. Cała tajemnica człowieka i prawda o człowieku zawarta jest w jego życiu racjonalnym.

4. Człowiek jednak nie jest do końca istotą transcendującą świat przyrody.

Pomimo niezaprzeczalnej wartości arystotelesowskiej antropologii co do przedstawienia całościowego obrazu człowieka, zostanie w niej zabsolutyzowany rozum jako podstawowy wskaźnik człowieczeństwa. Do dzisiaj o śmierci klinicznej orzeka się odwołując się do zaniku działania rozumu. Dlatego ostateczne dojście do człowieka jest poprzez rozum, rozum jest też głównym zarządcą ciała człowieka.

I choć Arystoteles podkreśli, że człowiek to *compositum*, to jednak jakby pozostanie w nim cień Platona, dlatego że to rozum jest tym, co czyni człowieka człowiekiem. Ponadto element ciała pozostanie jakąś obojętną masą, w której i poprzez którą ma się przejawiać porządek. Sam zaś specyficzny porządek, a zwłaszcza jego racja, jest znowu jakby poza człowiekiem. Człowiek tylko partycypuje w nim poprzez swój rozum, który też jest wyrazem jego człowieczeństwa.

Psychologia korzystająca z arystotelesowskiego obrazu człowieka pozostanie psychologią skrajnie racjonalną, to znaczy teorią duszy.

4. Człowiek jako osoba

Na bazie arystotelesowskiej koncepcji człowieka jako substancji materialno-duchowej, która będąc złożoną jest równocześnie jednością, formuje się na przełomie III i IV wieku koncepcja człowieka

jako osoby. Termin „osoba” wskazuje na tego typu byt, który jest niepodzielną podstawą wyłaniania z siebie (podmiotowania) aktów specyficznie ludzkich (świadomo-dobrowolnych).

Obraz człowieka jako osoby został nabudowany na Boecjusza definicji osoby, jako *rationalis naturae individua substantia*. Osobę zaczęto pojmować jako podmiot różnorodnych działań i doznań. Działania zaś wskazują na naturę tego podmiotu i jego specyfiką. Stąd z działań tych będzie można poznać podmiot tych działań, czyli osobę.

Podstawy współczesnej teorii osoby podmiotu specyficznych działań, które przekraczają naturę, odnajdujemy w' pismach Avicenny, a przede wszystkim u św. Tomasza (XIII). Teoria ta, jako spójna interpretacja bytu ludzkiego, zostanie wypracowana przez współczesnych teomistów egzystencjalnych i stanie się filozoficzną propozycją tak dla teologii, etyki jak i nauk psychologicznych, pedagogicznych, medycznych i społecznych¹⁸.

Grecki termin PROSOPON oznaczał maskę. Maską zaś w teatrach greckich miała funkcję nie tyle zakrywania i utajniania prawdziwego oblicza aktora, ile odsłaniania istoty przesłania, które było niesione przez aktora. Maską ujawniała, czy podstawą przesłania jest tragedia czy komedia. Innymi słowy, maska miała wyrażać istotę sztuki. Treść zaś tego przesłania będzie wyrażana poprzez akcję, słowa, gesty, a także całe ciało aktora.

Tego typu intuicja stoi u podstaw rozumienia terminu „osoba”. Osoba oznacza więc w człowieku to wszystko, co wyraża go jako autonomiczny podmiot działań i doznań. A zatem obraz człowieka jako osoby ukazuje go jako suwerennego autora swoich działań.

Człowiek jako osoba odsłania się w działaniu i poprzez to działanie się spełnia (aktualizuje). Strukturę bytu osobowego poznajemy w ramach analizy ludzkiego działania. Działania, które dane nam jest w bezpośrednim doświadczeniu istnienia „ja” działającego. Jednak bliższą treść tego „ja” odkrywam w aktach „moich”.

W ramach uwyrażniania specyfiki „ja” działającego w aktach „moich” formułuje się filozoficzny obraz człowieka jako osoby oraz uzyskujemy odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek jako osoba?

Człowiek zostaje ukazany jako istota potencjalno-aktualna, to znaczy jako byt, który się staje „(o)sobą” poprzez realizację złożonych w nim potencjalności. W stawaniu tym jest autonomiczny, to znaczy sam jest „aktorem” swojego życia i wypowiada się jako osoba poprzez specyficznie ludzkie działania.

W antropologii personalistycznej nurtu tomizmu egzystencjalnego wyróżnia się siedem takich cech, w których i poprzez które odsłania się osoba-człowieka i w realizacji których spełnia się człowiek¹⁹. Są to:

1. Zdolność do poznania. Właściwość ta uświadamia nam, że prawda jest celem i motywem życia poznawczego człowieka. W poznaniu prawdy człowiek realizuje swe życie osobowe. Stąd dostęp do prawdy, możliwość wykształcenia nie jest jakimś przywilejem, lecz powinnością człowieka jako człowieka.

Jest to właściwość, po której rozpoznajemy, że człowiek transcenduje naturę. Tworzy on bowiem dzieła kultury, posługuje się językiem, a przede wszystkim potrafi uprzedmiotowić swe myśli w sztuce, technice, a także w postępowaniu i w nauce.

Fakt ten determinuje określone odniesienia do człowieka, które zostały wyrażone w etyce, psychologii, pedagogice, a także i w polityce. Stąd czymś niezbywalnym dla człowieka jest prawo do prawdy.

Należy jednak zaznaczyć, że nie można zabsolutyzować tego elementu działalności osobowej człowieka. Stąd w całościowej wizji człowieka również element uczuć, woli i ciała ma istotne znaczenie.

Poszukując więc dostępu do człowieka, jak i rozumienia samego człowieka jako takiego nie możemy zacieśniać się tylko do jego sfery racjonalnej. Spostrzeżenie to jest szczególnie ważne dla etyki, pedagogiki, psychologii, a także dla innych nauk o człowieku. Poprzez wykształcenie samego rozumu jeszcze nie zapewniamy pełni rozwoju osobowego człowieka. Stąd tu właśnie należy wnieść korektę do arystotelesowskiej antropologii.

2. Drugą właściwością bytu osobowego jest zdolność do miłości. Jeśli u zwierząt — jak wyjaśnia Krapiec — „tzw. miłość jest instynktem całkowicie będącym na usługach gatunku, przy czym jest ona ślepa i konieczna, to u człowieka dziedzina miłości ma niesłychanie szeroki zakres: od miłości seksualnej, poprzez różne formy solidar-

ności i przyjaźni ludzkiej, do miłości i przyjaźni z Bogiem²⁰. W strukturę aktu miłości wchodzi nierozdzielnie poznanie i wolność. Gdyż miłość związana jest zawsze z poznaniem przedmiotu miłości oraz z wolnością wyboru dobra (osoby lub bytu), które kochamy. Te dwa elementy konstytuujące życie amabilne człowieka muszą być zawsze dostrzegane i uwzględniane w formacji osoby.

Życie amabilne człowieka tworzy specyficzny stan bycia „dla osoby drugiej” i nadaje zasadniczo sens życiu i całemu działaniu osobowemu.

Miłość więc jest kolejnym kluczem do rozumienia człowieka jak i drogą do porozumiewania się z nim.

3. Wolność stanowi kolejną właściwość bytu osobowego. W strukturę wolnego działania wchodzi niewątpliwie rozum i miłość dobra. Jednak sam „akt wolności — jak wyjaśnia Krapiec — ma miejsce w naszym poznaniu praktycznym i polega na wyborze takiego praktycznego sądu, który konkretnie determinuje ludzkie działanie. Człowiek sam sobie wybiera taki sąd (ani koniecznie najlepszy, ani najmądrzejszy, ani najwygodniejszy), poprzez który sam siebie determinuje do działania. Ów wybór praktycznego sądu determinującego działanie człowieka jest aktem autodeterminacji i wolności człowieka. Wolność zatem rozgrywa się wewnątrz samego człowieka. W stosunku do świata zewnętrznego możemy być wolni jedynie pośrednio, poprzez autodeterminację. W akcie wolnego wyboru, który utożsamia się z aktem decyzji, nie w stosunku do samego siebie, jako podmiotu działającego i spełniającego się poprzez swe działanie (...) W akcie decyzji człowiek spełnia się jako byt osobowy, zyskując poprzez swoje czyny konkretną osobową «twarz». Od aktu decyzji nie można się w żaden sposób uwolnić, nie można tego aktu «przekazać» komuś innemu²¹.

Jest to niebagatelny element życia osobowego człowieka. Psycholog, pedagog, lekarz, polityk czy ktokolwiek inny nie może ubezwłasnowolnić człowieka dla tzw. jego dobra, czyli pozbawić możliwości podejmowania decyzji. Ponadto poprzez ochronę tej właśnie sfery życia osobowego człowieka i jej rozwijanie możemy odnajdywać drogę do człowieka.

Akty wolnej decyzji łączą się również ze stroną moralną człowieka i są wyrazem pełni wolności osoby, która potrafi nie tylko być istotą wolną, ale przede wszystkim wolną w wyborze dobra, czyli w swych aktach decyzyjnych „dobro-wolną”.

4. Religijność jest kolejną cechą, która wskazuje na bytowanie człowieka jako istoty transcendującej przyrodę. Człowiek z natury jest bytem religijnym. Religijność tę wyraża w różnych formach sprawowania kultu i w różnych religiach. W strukturę życia religijnego wchodzi oczywiście tak rozum jak i wola oraz miłość.

W doświadczeniu religijności człowiek odkrywa najgłębszą prawdę o sobie, prawdę o tym, że jest istotą przygodną, ale równocześnie, że jego życie ma sens, że w stosunku do wszystkich innych ludzi jest równy w swej naturze, i inni w stosunku do niego są także równi. Chroni to wszystkich przed powstawaniem instytucji „nadludzi” tak w formach indywidualnych autorytetów jak i instytucji, ukazując, że każdy człowiek jest istotą pochodną od Boga.

Element religijności, podobnie jak racjonalności, wolności i amabilności, podlega ciągłemu kształceniu, rozwojowi i ochronie. Człowiek bowiem w tego typu aktach osobowych staje się w pełni człowiekiem. Wszelkie więc zakłócenia, ograniczenia czy wręcz niszczenie tego aspektu życia człowieka musi się negatywnie odbić na jego kondycji osobowej. Ponadto widzimy, że religijność jest też drogą do człowieka.

Jest to także niebagatelne odkrycie dla psychologa, pedagoga, lekarza, polityka i każdego, kto chce zrozumieć samego siebie i innych.

Wyróżnione cechy bytu osobowego ukazują człowieka w różnych aspektach, jako istotę, która choć żyje w świecie przyrody, i ze światem tym dziedziczy wiele wspólnych cech poprzez swe ciało, prawa, którym ciało to jest poddane, a są to prawa przyrodnicze, to jednak nie może być zredukowana do przyrody. Człowiek bowiem przyrodę tę przekracza w swym działaniu. Wynika stąd, że człowiek nie może być do końca zdeterminowany przyrodą i bezwzględnie poddany prawom ciała, lecz wręcz odwrotnie może tym ciałem kierować, swe uczucia sublimować, braki naprawiać, zaburzenia porządkować itd. A wszystko to może osiągać poprzez rozum, wolę, miłość i religię.

Spostrzeżenie to jest szczególnie ważne dla współczesnej psychologii, pedagogiki, antropologii, medycyny i innych nauk o człowieku, które dość często stają na stanowisku determinizmu. Wskutek tego nie pokazują człowiekowi, kim może być poprzez pracę nad sobą (korzystając przy tym z pomocy innych), lecz starają się utwierdzić go w tym, kim jest, ukazując mu pęta bezwzględnych determinacji, na które winien się zgodzić.

Kolejne cechy wskazują na transcendencję człowieka w stosunku do społeczeństwa i innych osób.

5. Podmiotowość prawna wskazuje, że człowiek jest tym, który czyta prawo (jego adrestatem), ale jest też wykonawcą tego prawa. W każdym więc przypadku prawo winno być odczytywane jako dobro dla człowieka, a jego wypełnianie jako wyraz realizacji dobra osobowego.

Stąd nie można człowieka ubezwłasnowolnić i poddać pod prawo, które jest przeciwko niemu jako człowiekowi. Można go poddać pod prawo, które jest przeciwko niemu jako złodziejowi, zabójcy, aferzyście itp., lecz nie można go poddać pod prawo, które jest przeciwko niemu jako człowiekowi. A więc nie można poddać go pod prawo ograniczające prawo do życia, dostęp do prawdy, do wolności, do wyboru miejsca swego mieszkania, ukochanej osoby i drogi życia, religii itp.

Nie mogą też być tworzone prawa przez jakiegokolwiek parlamenty czy osoby prawa, choćby posiadały pragmatyczne uzasadnienie, które godziłyby w istnienie człowieka jako człowieka (np. prawo do aborcji, eutanazji, kara śmierci itp.).

6. Zupełność jest kolejną cechą, która wyróżnia byt osobowy i domaga się, by był on traktowany przez społeczeństwo, instytucje, naukę i innych ludzi jako cel, a nie środek. Człowiek będąc bytem-podmiotem, kimś samodzielnie istniejącym i autonomicznym w swym istnieniu oraz działaniu, może być potraktowany jako część jakiejś całości. A więc nie może być potraktowany jako element społeczeństwa czy partii, który jest niepełny, który uzyskuje swoją pełnię albo przez włączenie do społeczeństwa, albo przez włączenie do grupy czy poprzez jakąś działalność (pracę, twórczość itp.)²².

Człowiek nie uzyskuje swego istnienia — jak pisze Krapiec — „od całości, a więc od przyrody czy społeczeństwa. (Nie znaczy to wszakże, by istnienie człowieka nie było uwarunkowane przyrodą i społeczeństwem, by istniał on niezależnie od nich — ale znaczy, że zarówno przyroda, jak i społeczeństwo nie stanowią adekwatnej racji bytu jednostki).

Co więcej, ludzkie działanie poznawcze jest tego typu, że „napełnia” człowieka bogactwem treści, jaka się znajduje wokół niego. Poprzez to nieustanne bogacenie się od „wewnątrz” człowiek sam staje się „pełnią” (czy „spełnia się”) w aspekcie życia osobowego, stanowiąc sam dla siebie i drugiej osoby nowy świat, niemal „kosmos”, tym wyższego rzędu niż kosmos materialny, że samoświadomy i otwarty na wszechstronne komunikowanie się z osobą drugą jako drugim odrębnym „światem”²³.

Ta właściwość uświadamia nam z jednej strony fakt, że byt osobowy jest sam dla siebie bytem zupełnym, który kryje w sobie podstawową całość bytową, a z drugiej strony, że jest on bytem potencjalnym, który z tej właśnie całości bytowej kształtuje swe osobowe „oblicze”²⁴. Jednak w nim samym, a nie gdzie indziej złożone są te potencjalności. To z niego możemy je wyprowadzać i w ten sposób budować go jako osobą. Wszelkiego więc typu podporządkowania, uzależnienia od czegoś lub kogoś nie mogą być potraktowane jako elementy czy czynności konieczne.

Także ta prawda jest ważna dla wszelkich nauk zajmujących się człowiekiem, a szczególnie dla psychologii, pedagogiki, medycyny itp. Prawda ta wskazuje, że człowiek, choć jest bytem społecznym i wchodzi w różnorodne relacje, to jednak do pełni swego istnienia nie potrzebuje niczego z zewnątrz, co by go czyniło dopiero człowiekiem jako takim.

7. Godność to kolejna cecha bytu osobowego, która przejawia się w tym, „że człowiek winien być celem wszelkiego działania, gdyż nie tłumaczy się on ostatecznie przez zespół relacji rzeczowych, przez przyrodę czy ekonomię. Stanów bowiem ludzkich, jakimi są akty miłości, decyzji i w ogóle świadomego działania — wyjaśnia Krapiec — nie można adekwatnie i wystarczająco wytłumaczyć przez

odwołanie się do jakiegoś kompleksu albo zestawu relacji rzeczowych, wyrażanych w języku fizyki, chemii czy jakiegokolwiek innej nauki. Nie dlatego bowiem kocham lub podejmuję świadomą decyzję, że mam w sobie w tej chwili taki czy inny skład chemiczny krwi lub jestem w takim albo innym stanie nerwowym. Racją bytu moich ludzkich działań jest ostatecznie osoba jako byt w sobie i dla siebie, jako byt-cel, a nie środek do celu"²⁵. Kant myśl tę wyraził w ten sposób: „postępuj tak, abyś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze jako celu, nigdy jako środka"²⁶ oraz że „człowiek jest celem samym w sobie, tj. nie może być nigdy przez kogokolwiek (nawet przez Boga) traktowany jako środek (...) a więc że człowieczeństwo w naszej osobie musi być dla nas samych święte"²⁷.

Ta specyficzna cecha bytu osobowego uświadamia wszystkim, tak psychologom jak i pedagogom, naukowcom jak i lekarzom, że człowieka nie można potraktować jako środka do jakichś celów, czy to naukowych czy pedagogicznych. Wszystko winno być nakierowane na dobro człowieka. On bowiem jest celem wszelkich działań i sztuki, i nauki, i polityki, i religii.

IV. Propozycja dla współczesnej psychologii

Zarysowany obraz człowieka jako osoby proponuje współczesnej psychologii, pedagogice, medycynie czy także polityce filozofia klasyczna w interpretacji tomizmu egzystencjalnego. W obrazie tym mamy człowieka (1) ukazanego jako istotę, w której zostało złożone bogactwo możliwości i zadań. Człowiek, choć dzieli wspólnotę bytowania ze światem przyrody, to jednak świat ten przekracza i żyjąc wychyla się ku wieczności i nieśmiertelności. To dzięki działaniu duszy, która nie tylko organizuje ciało, ale i ciało to poddaje prawom ducha w aktach poznania, miłości i wolności, w pełni ukazuje człowieka jako osobę²⁸.

(2) Przejmując ten obraz, jako podstawę rozumienia bytu ludzkiego w antropologii, psychologii, pedagogice, medycynie i nauce, może-

my dyscypliny te dopiero w pełni uczynić humanistycznymi, to znaczy takimi, które są w służbie człowieka i jego dobra.

Obraz ten, odniesiony konkretnie do psychologii, ukazuje szerokie pole pracy psychologa i podpowiada mu drogi dojścia do niego. Pokazuje, jak pomóc człowiekowi, by mógł „należeć do siebie”, a nie, co dziś często się zdarza, jak wydawać go na pastwę jego nabytych czy nawet wrodzonych determinacji.

(3) W obrazie tym podkreśla się przede wszystkim transcendencje człowieka nad światem przyrody. Co to znaczy? Znaczy to, że człowiek poprzez rozum, wolę, miłość i religię — potrafi wiele zrobić ze swoim życiem biologicznym. Przede wszystkim potrafi korygować nabyte determinacje czy różnego typu dewiacje (nałogi, zaburzenia psychiczne, zaburzenia tożsamości płciowej).

(4) Jest to ponadto realistyczny obraz człowieka, w którym wskazując na jego element duchowy wskazuje się równocześnie i na ciało, które jest także elementem konstytutywnym dla bytu ludzkiego. Ciało ludzkie nie jest jak u Platona czymś złym, czy jak u Arystotelesa czymś obojętnym, lecz jest współelementem bytu osobowego. Poprzez ciało i w ciele człowiek wyraża siebie jako osobę. Stąd ciało ludzkie domaga się szacunku i godnego traktowania. Poznając je odkrywamy jego prawa i możliwości, a zarazem ograniczenia, co pozwala nam także lepiej poznawać człowieka, by wiedzieć więcej, jak mu pomóc

(5) Jest to także najbardziej optymistyczny obraz człowieka. Nie przesądza się w nim o „niemocy” czy ostatecznej „determinacji” człowieka. W obrazie tym psycholog odnajduje szerokie pole poznawania człowieka (tak od strony ciała jak i ducha) oraz odkrywa szeroki wachlarz możliwości niesienia mu pomocy.

(6) Obraz ten usensawia tak wysiłek psychologa jak i samego człowieka w pracy nad sobą. Równocześnie ukazuje realne elementy bytowej struktury człowieka, które stanowią o jego podmiotowości i transcendencji w odniesieniu do świata przyrody. Poznanie to nie pozwala skazać człowieka (a także i psychologa) na pastwę przypadkowych teorii i ideologii, które zamiast odsłaniać prawdę o człowieku, prawdę tę przysłaniają.

PRZYPISY

¹ E. Cassirer: *Essej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Stanieska, Warszawa 1977, s. 41.

\ Zob. K. Lorenz: *Regres człowieczeństwa*, tłum. A.D. Tauszyńska, Warszawa 1986.

3 Jako przykład można przywołać pracę J. Kozielskiego: *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Warszawa 1977.

4 Termin „obraz” został tu świadomie użyty, by podkreślić i wyakcentować próbę „całościowościowego” ujęcia, która była zawsze celem poznania filozoficznego.

5 Zob. A. Krapiec: *Psychologia racjonalna*, Kraków 1959-61 (maszynopis), s. 5 i n.

6 Oczywiście dziś można się spotkać z różną oceną tego faktu. I tak opublikowana w ubiegłym roku niewielka książeczka nosząca tytuł *Narodziny filozofii*, napisana przez włoskiego filologa klasycznego Marco Colli, dowodzi, że narodziny filozofii jako przezwycięzenie religijnego i mitologicznego obrazu świata i jego wyjaśniania było, równoczesne z jej śmiercią. Człowiek zrezygnował bowiem z mądrości, a tej dostarczała religia, i zadowolili się jej „miłością” (stąd nazwa filo-sofia — miłość mądrości), a więc tylko jej pożądaniem.

7 Zob. A. Krapiec: *Ja człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986, s. 5 i n.

8 Zob. E. Cassirer: *Essej o człowieku...*, s. 45 i n.

9 Jako przykład zarysu takiej antropologii może służyć podręcznik M.A. Krapca: *Ja człowiek...*, a także W. Pannenberg: *Kim jest człowiek. Współczesna antropologia w świetle teologii*, tłum. E. Zwolski, D. Szumska, Paryż 1978.

¹⁰ Zob. *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castelgandolfo 1983*. Przygotował i przedmową opatrzył K. Michalski, Paryż 1988; *Wokół człowieka*, pod red. M. Szyszkowskiej, Warszawa 1988; CA. Van Peursen: *Antropologia filozoficzna. Zarys problematyki*, tłum. T. Mieszkowski, T. Zembrzusi, Warszawa 1971.

u Zob. W.K.C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*, vol. 1, Cambridge 1992, s. 26 i n.

12 Platon: *Timajos*, 36c-37a.

13 *Ibidem*, 87c-88c.

14 Zob. A.M. Krapiec: *Ja człowiek...*, s. 9, 13 i n.

15 *Actus primus corporis phisici, potentia vitam habentis. De Anima II*, 1, 412a 29.

16 A.M. Krapiec: *Ja człowiek...*, s. 12.

17 Zob. *ibidem*, s. 13.

¹⁸ Zob. M.A. Krapiec: *Człowiek — dramat natury i osoby*, w: *Człowiek — Kultura — Uniwersytet*, Lublin 1982, s. 15 i n.

>9 Zob. A.M. Krapiec: *Człowiek — dramat natury i osoby...*, s. 33 i n.

20 *Ibidem*, s. 34.

21 *Ibidem*, s. 36.

22 Zob. M.A. Krapiec: *Człowiek a społeczeństwo*, w: *Człowiek — Kultura — Uniwersytet...*, s. 125-160.

23 M.A. Krapiec: *Człowiek — dramat natury i osoby...*, s. 38.

24 Zob. M.A. Krąpiec: *Człowiek — suwerenny byt osobowy*, w: *Człowiek — Kultura — Uniwersytet*, s. 86-95.

25 *Ibidem*, s. 39.

26 I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1971, s. 62.

27 I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1972, s. 211.

28 Warto dla przypomnienia przytoczyć ze słownika psychologicznego treść hasła „dusza”. Słownik został wydany w 1979 r. pod red. W. Szewczyka, autorem hasła jest H. Olearnik. Czytamy tam: „dusza: 1. termin dawnej psychologii filozoficznej, współcześnie nie używany przez psychologię naukową, przy pomocy którego określono ogół właściwości i procesów psychicznych; 2. według wierzeń ludów pierwotnych siła witalna lub coś, co ożywia ciało i oddziela się od niego w momencie śmierci, aby połączyć się z bóstwem; 3. w teologii — hipotetyczna, niematerialna substancja tkwiąca u podstaw życia psychicznego (synonim: duch); 4. w psychologii religii pojęcie obciążone w dużej mierze metafizyczną konotacją i nie dające się badać w sposób naukowy, będące przedmiotem wiary religijnej oraz formą samoobrony psychicznej wobec lęku przed śmiercią”. Mamy tu typowy przykład psychologii jako agregatu materialnych cząstek. Nic więc dziwnego, że cały wysiłek badań psychologicznych zostanie skoncentrowany na bodźcach i reakcjach.