

# Antoni Jucewicz

---

## Jakiej antropologii filozoficznej potrzebuje dziś teologia?

---

Forum Teologiczne 12, 23-38

---

2011

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

O. ANTONI JUCEWICZ SVD  
Wydział Teologii  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## JAKIEJ ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ POTRZEBUJE DZIŚ TEOLOGIA?

- Słowa kluczowe:** antropologia filozoficzna, fenomenologia personalistyczna, filozofia dialogu, *Fides et ratio*, logoterapia, postmodernizm.
- Key words:** philosophical anthropology, personalistic phenomenology, philosophy of dialogue, *Fides et ratio*, logotherapy, postmodernism.
- Schlüsselworte:** philosophische Anthropologie, personalistische Phänomenologie, Philosophie des Dialogs, *Fides et ratio*, Logotherapie, Postmodernismus.

### Wstęp

Teologia, chcąc wiernie interpretować Objawienie, musi bardzo rozważnie poruszać się w obszarze refleksji czysto racjonalnej i odnosić się zawsze do *Magisterium Ecclesiae*. Aby jednak coraz precyzyjniej i głębiej ukazywać prawdę o człowieku, potrzebuje ciągle nowych, ambitnych inspiracji filozoficznych. Zwłaszcza teologia osoby ludzkiej może i powinna czerpać z bogatej i wzniosłej humanistyki, która od wieków stawia pytania o człowieka i pochyla się nad tajemnicą osoby. Pytanie o miejsce filozofii w teologii od wieków było przedmiotem sporów i polemik, choć nigdy w Kościele nie odrzucano ani zasadności refleksji racjonalnej, ani języka filozoficznego – bo przedmiotem troski był człowiek, zwłaszcza ten poszukujący spotkania z Bogiem. Ów człowiek był nie tylko celem przepowiadania słowa Bożego, ale także przedmiotem refleksji. A ponieważ osoba ludzka jest i pozostanie do końca nieodkrytą tajemnicą, a jej istnienie jest ściśle i nierozłącznie związane z Bogiem, tak niemożliwe jest znalezienie formuły wyczerpującej definicję człowieka. Stąd też zawsze będzie istnieć potrzeba poszukiwania odpowiedzi na kwestię istoty i istnienia osoby ludzkiej. Wydaje się, że poszukiwanie adekwatnej antropologii zawsze zatrzymywać się będzie przed tajemnicą transcendencji.

W niniejszym artykule podjęta zostanie próba odpowiedzi na pytanie, jakiej antropologii potrzebuje dziś teologia? Wskazane będą te nurty filozo-

ficznych dywagacji, które stanowią cenne źródło rozumienia człowieka w jego złożoności i dynamizmie.

### **Fides et ratio**

Od początku formułowania się doktryny chrześcijańskiej poszukiwano takiego narzędzia, które pomogłoby w sposób zwięzły, przejrzysty i komunikatywny, zwłaszcza dla świata pogan, przedstawić naukę Chrystusa. I choć początkowo wyrażany był dość duży sceptycyzm odnośnie do związku *Jerozolimy z Atenami*, związku pomiędzy Objawieniem a filozofią, to jednak przyjęto propozycję poszukiwania zrozumienia i teologiczno-filozoficznej interpretacji Objawienia. Z biegiem czasu – w szczególności w okresie scholastyki – dylemat dotyczący relacji między wiarą a rozumem przestawał być uważany za problem. Twierdzono, że zarówno Objawienie, jak i poznanie naturalne ma wspólne źródło – Boga i, w związku z tym nic nie stoi na przeszkodzie, aby stworzyć syntezę poznania naturalnego i nadprzyrodzonego. Sformułowana ongiś sentencja: „*Fides querens intellectum*” streszczała istotę teologii od strony formalnej, a jednocześnie usprawiedliwiała użycie metod filozofii do opisanie i uzasadnienia prawdy, której źródłem jest Bóg.

W ten sposób wiara chroniona była przed fideizmem, a nauka przed racjonalizmem. Korzyści były obopólne. Filozofia otrzymała głębię perspektywy teologicznej w spojrzeniu na świat i człowieka, a religia, na drodze analizy racjonalnej, oczyszczona została z warstwy przesądów i fideizmu. „Na tej właśnie drodze Ojcowie Kościoła nawiązali owocny dialog ze starożytnymi filozofami, otwierając drogę dla głoszenia i zrozumienia Boga objawionego w Jezusie Chrystusie”<sup>1</sup>. Należy jednak dodać, że filozofia uważana była zawsze za służebnicę teologii jako niezbędny instrument uprawiania teologii.

W ten sposób wiara i rozum stanowiły harmonijny mariaż, który wznosił się ku kontemplacji najwyższej prawdy. Prawda, którą Bóg objawia w Jezusie Chrystusie – jak zauważa Jan Paweł II w cytowanej już encyklice – nie jest sprzeczna z prawdami poznawanymi na drodze refleksji filozoficznej. „Przeciwnie, te dwa porządki prowadzą do pełnej prawdy. Jedność prawdy jest podstawowym postulatem ludzkiego rozumu”<sup>2</sup>.

Kościół, choć odznaczał się zawsze pewną dozą dystansu wobec recepcji jakiegoś systemu filozoficznego, a spotkanie teologii i filozofii nie odbywało się bez trudności, w swojej refleksji obficie czerpał z filozofii arystotelesow-

---

<sup>1</sup> FeR 36.

<sup>2</sup> FeR 34.

skiej i platońskiej, aby wykład teologii odpowiadał wymogom racjonalności. Tomizm, który stał się w teologii obowiązującym systemem filozoficznym, dawał poczucie stabilności teologii poprzez przejrzystość metodologiczną i wyznaczenie jasnych principów naukowych. To wzmacniało siłę argumentacji w polemikach z przeciwnikami nauki Kościoła.

Niestety, od późnego średniowiecza zaczynał rodzić się racjonalizm, który doprowadził filozofię (przynajmniej niektóre jej kierunki) do jej oderwania od metafizyki, od zagadnień inspirowanych treściami wiary. Upowszechniła się mentalność pozytywistyczna, która wyrażała się w przekonaniu, że o prawdzie decydować może tylko empiryczna weryfikowalność. Jedną z konsekwencji tego była podejrzliwość wobec samego rozumu<sup>3</sup>. Następstwem owej podejrzliwości był sceptycyzm i agnostycyzm, a w końcu pojawił się nihilizm<sup>4</sup>. Zerwano z chrześcijańską wizją świata i zrezygnowano z wszelkich odniesień do rzeczywistości metafizycznej i etycznej. Jak słusznie zauważa papież Jan Paweł II: „we współczesnej kulturze zmieniła się rola samej filozofii, [...] która utraciła status uniwersalnej mądrości i wiedzy”<sup>5</sup>, a stała się narzędziem realizacji doraźnych celów: osiagania korzyści i sprawowania władzy<sup>6</sup>. W ten sposób utracono „prawdziwą godność rozumu, któremu nie pozwala się już poznawać prawdy i szukać absolutu”<sup>7</sup>.

Tak oto z kręgu zainteresowań filozofii zniknął człowiek, postrzegany w swych fundamentalnych, ontycznych wymiarach. Jeśli zajmowano się człowiekiem, to tylko z uwagi na to, co doraźnie przeżywał lub czego doświadczał w swojej świadomości.

Istnieje zatem konieczność odbudowania przez teologię i filozofię jedności, która uwzględniałaby ich komplementarność i wzajemną autonomię<sup>8</sup>. Do takiego spotkania może dojść w obszarze antropologii, refleksji nad człowiekiem. Człowiek bowiem skupia w sobie to, co naturalne i dające się poznać na drodze poznania rozumowego i to, co nadprzyrodzone, możliwe do poznania tylko na drodze wiary. W tej perspektywie nie ma powodu, dla którego filozofia miałaby odcinać się od inspiracji teologicznych. Postawa otwartości na przesłanki antropologiczne, która winna cechować filozofię, nie pozwala *à priori* odrzucać jakichkolwiek danych. Nie ma także dostatecznych powodów, dla których filozof nie mógłby być wierzącym, a wierzący filozofem. Otwartość na możliwość poznania prawdy płynącej z Objawienia nie przekreśla autonomii filozofii w stosunku do wiary, bo filozofia uzasadnia swoje

<sup>3</sup> Por. FeR 45.

<sup>4</sup> Por. FeR 46.

<sup>5</sup> FeR 47.

<sup>6</sup> Por. FeR 47.

<sup>7</sup> FeR 47.

<sup>8</sup> Por. FeR 48.

twierdzenia, nie odwołując się do Objawienia, tylko do rozumu i doświadczenia. Autonomii tej nie narusza otwartość na rzeczywistość treści wiary, w świetle których formułowane sądy są rozumiane głębiej i pełniej<sup>9</sup>. Można powiedzieć, że teologia odsłania prawdę o tym, czego nie jest w stanie pojąć filozofia, a co tylko intuicyjnie przeczuwa. Jeśli refleksja na temat człowieka dotyka tajemnicy jego transcendencji, wówczas należy zwrócić się do Objawienia.

Gdy mowa o filozofii, która gotowa byłaby stworzyć spójną i adekwatną koncepcję człowieka, to należy zastrzec, że chodzi o filozofię realistyczną, która nie negowałaby racjonalnego charakteru człowieka i świata, i w ogóle nie wątpiła w możliwość poznania prawdy. Dziś bowiem coraz częściej mówi się o kryzysie filozofii. Kryzys ten dostrzega się w tym, że prawda przestała już być wartością naczelną. Niektórzy wprost rezygnują z pojęcia prawdy, zastępując jej klasyczną definicję teorią koherencji, rozwijanej głównie na gruncie filozofii analitycznej, zgodnie z którą o prawdziwości danego sądu decydują względy formalne, tzn. jego wewnętrzna, logiczna niesprzeczność oraz zgodność z systemem uznanych wcześniej założeń i twierdzeń za prawdziwe. Filozofia współczesna o charakterze postmodernistycznym zaprzestała wierzyć w możliwość rozwiązania istotnych problemów filozoficznych. Nierzadko, zadaniem filozofa jest dekonstrukcja dotychczasowej filozofii, bo jak twierdzi się, owa filozofia była rzekomo oparta na fałszywej świadomości (J. Derrida)<sup>10</sup>.

Także współczesny człowiek, dotknięty wieloma kryzysami o charakterze ideologicznym i moralnym, przyjmuje błędne założenia. Stanowią on podłoże kryzysu kultury. W encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II wymienia rejestr błędów filozoficznych, które negując filozofię chrześcijańską, zagrażają filozofowaniu w ogóle, wypaczając jego istotę. Jednym z zagrożeń jest historyzm heglowsko-marksistowski i modernizm. Innym jest sejentyzm w postaci pozytywistycznej, neopoztywistycznej, a także analityczno-językowej. Także pragmatyzm, którego podstawowym elementem jest pragmatyczna teoria prawdy, stanowi część składową wielu współczesnych tendencji filozofowania<sup>11</sup>. Zwieńczeniem tego jest nihilizm, stanowiący „wspólny horyzont wielu filozofii”<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Por. J. Galarowicz, *Przeciw nihilizmowi. W drodze do filozofii ludzkiego losu*, Kraków 1997, s. 15.

<sup>10</sup> Por. A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 96.

<sup>11</sup> Por. W. Chudy, *Filozofia chrześcijańska – rozum i wiara*, Ethos 3–4 (2007), s. 64.

<sup>12</sup> FeR 90.

### Poznanie człowieka jako istoty noetyczno-etycznej

Człowiek jest tajemnicą, bo pełne jego poznanie wykracza poza obszar obserwacji empirycznej. Jako osoba ma szczególny przywilej: świadomość siebie i możliwość rozumnego kierowania swoim życiem. Człowiek jako istota rozumna winien szukać odpowiedzi na pytanie o cel swego istnienia. Nie może żyć w próżni umysłowo-duchowej. „Człowiek bowiem nie może żyć bez sensu, i to sensu całkowitego i absolutnego. To znaczy: nie może żyć w pewności braku sensu”<sup>13</sup>. W przeciwnym razie ulegnie unicestwieniu osobowemu – zejdzie do poziomu życia biologicznego, a więc ulegnie swoistemu odczłowieczeniu. Człowiek bez *niszy* duchowej ginie jako osoba. Dlatego potrzebuje prawdy o sobie. Nie dziwi zatem fakt, że człowiek tak usilnie stawia pytania o swoją egzystencję: Kim jestem? Dokąd zmierzam?

Na te pytania należy dać odpowiedź zarówno w ramach teologii, jak i filozofii. Niewyjaśniona tajemnica i przestrzeń głębi okalająca byt ludzki, jego naturę, genezę i *logos*, nie mogą jednak usprawiedliwić postawy agnostycyzmu czy relatywizmu. Jeśli możliwe jest znalezienie prawdy o świecie, o jego strukturze i dynamizmach, tym bardziej – wydaje się – istnienie człowieka, istoty racjonalnej, domaga się prawdy o nim samym. Człowiek nie może być uznany za kogoś, kto wypadł z przestrzeni poznania i rozumienia. Oczywiście, poznanie to nie może dotyczyć człowieka widzianego tylko jako *mikrokosmos*, ale przede wszystkim jako *mikrotheos*. Nauki przyrodnicze, choć coraz precyzyjniej opisują człowieka w jego wymiarach materialnych, to jednak nie są w stanie wskazać na *logos* osoby. Problem ten podejmują nauki humanistyczne, zwłaszcza teologia, która, w świetle przesłanek nadprzyrodzonych, odśłania prawdę o człowieku. Człowiek jest ciągle istotą nieznaną – nie tylko w wymiarze biologiczno-genetycznym, ale przede wszystkim w wymiarze psychiczno-duchowym. Choć jest częścią kosmosu, to jednocześnie radykalnie go przekracza.

W fenomenie osoby ujawnia się wiele ciekawych zjawisk. Człowiek jest istotą, która w swym najbardziej specyficznym doświadczeniu skonfrontowana jest z dobrem poprzez powinność moralną – sumienie. Ono wskazuje na to, że w immanencji osoby ujawnia się transcendentny pierwiastek, który chroni jej człowieczeństwo, prawdę o osobie. Fakt ten zdumiewa naturalistów i każe im albo zawiesić sąd, albo szukać mglistej odpowiedzi na fakt istnienia sumienia w strukturach mózgu i systemu nerwowego człowieka. Ponieważ fakt istnienia instancji moralnej w człowieku wskazuje na bardzo silny i nierozzerwalny

<sup>13</sup> Autorem tego motta jest J. Patočka, za: J. Galarowicz, *Przeciw nihilizmowi. W drodze do filozofii ludzkiego losu*, s. 3.

związek osoby z dobrem, należy odwołać się do istotnych pytań o źródło powinności moralnej.

W tej perspektywie zachodzi konieczność multidyscyplinarnej refleksji nad człowiekiem. Chodzi o to, by zarówno antropologia filozoficzna, jak i teologiczna, a także etyka filozoficzna i teologia moralna wzajemnie się przenikały i uzupełniały, z tym założeniem, że rozstrzygające słowo należy być do teologii. Nie dlatego, żeby wskazywać na wyższość teologii pośród innych dyscyplin humanistycznych, ale z tej racji, że ostateczną odpowiedź na kwestię człowieka – istoty nadprzyrodzonej i etycznej, może udzielić dyscyplina powiązana z prawdą objawioną.

Wydaje się, że dziś niezmiernie ważne jest prowadzenie – w duchu personalizmu – badań nad podmiotowością człowieka, i to zarówno w aspekcie metafizycznym, jak i fenomenologicznym, które odsłonią intersubiektywne doświadczenie osoby jako podmiotu. W obliczu wielu wypaczeń koncepcji człowieka, należy budzić wrażliwość humanistyczną i metafizyczną.

Zadaniem filozofa, a zarazem teologa jest ukazanie człowieka w prawdzie. Wnikliwa i głęboko humanistyczna, personalistyczna refleksja nad człowiekiem musi dostrzec w nim istotę odbijającą w sobie swe boskie pochodzenie, które ujawnia się szczególnie w inklinacji, by być kochanym i istnieć w nieskończoności, w oczekiwaniu dobra osobowego – miłości, wykraczającej poza doczesność. Choć człowiek jest wiekuiłą zagadką, której granice można przekraczać na drodze kontemplacji, to jednak, nawet w płaszczyźnie poznania naturalnego, można dotykać tajemnicy bytu ludzkiego.

### **Fenomenologia personalistyczna**

Nurtem filozoficznym, który poprzez myśl Karola Wojtyły w sposób szczególny zadomowił się w teologii jest fenomenologia. Wydaje się, że nurt ten – z uwagi na swoją metodę – stwarza dogodne pole gruntowej refleksji antropologicznej. Fenomenologia nie jest jednorodna i potrzebuje pewnej metafizycznej osłony, aby uchronić od subiektywizmu wyniki swoich badań. Jerzy Galarowicz w swojej propozycji adekwatnej filozofii fenomenologicznej opowiada się za tymi kierunkami fenomenologicznymi, które nie odcinają się od tradycji filozoficznej metafizyki i nie ograniczają pola swoich badań do jednego obszaru, np. tylko do subiektywności (Husserl), tylko do bycia (Heidegger), tylko do spotkania (Levinas) itp.<sup>14</sup> Ważne jest, aby filozofia najpełniej próbowała odpowiedzieć na pytanie: Kim jest człowiek? Mimo że fundamen-

---

<sup>14</sup> Por. J. Galarowicz, *Przeciw nihilizmowi. W drodze do filozofii ludzkiego logosu*, s. 10.

talne kategorie metafizyczne stanowią cenne narzędzie interpretacji obiektywnego wymiaru osoby, to jednak jej wymiar subiektywny pozostaje nierozpoznany. Tomizm pokazuje, że zarówno Bóg, jak i człowiek są osobami. Brak mu jednak dostatecznie wnikliwego opisu tego, w jaki sposób człowiek realizuje się jako osoba, której właściwe i specyficzne istnienie usytuowane jest w relacji do Boga.

W związku z tym, oprócz udzielenia odpowiedzi na pytanie o strukturę ontyczną osoby, potrzeba wyłonienia tych fenomenów ludzkiej osoby, które wskazywałyby na to, co specyficzne w człowieku – na szczególną pozycję osoby, jej dynamizm i transcendentne inklinacje. Tym zajmuje się, uprawiana w duchu personalistycznym, fenomenologia. Tak rozumianą refleksję antropologiczną uprawiał Karol Wojtyła. W jego antropologii występują wspomniane dwie płaszczyzny dywagacji: płaszczyzna przedmiotowo-obiektywna i podmiotowo-przeżyciowa. Ta pierwsza, reprezentowana przez arystotelesowsko-tomistyczną filozofię bytu, skupia się na strukturze ontycznej człowieka. Drugi nurt, który można określić mianem filozofii świadomości – fenomenologią personalistyczną, podkreśla podmiotowy wymiar doświadczenia osoby. W ten sposób Karol Wojtyła scala dwa sposoby oglądu człowieka: niejako *od zewnątrz* i *od wewnątrz*<sup>15</sup>. Owo poznanie *od wewnątrz* różni fenomenologię od psychologii. Fenomenologia stara się widzieć poznane zjawiska w tym, co dla niego istotne, poprzez tzw. redukcję ejdetyczną – w oglądzie i opisie tego, co w doświadczeniu jest dane i jak jest dane, w celu uchwycenia tego, co pierwotne (a co wtórne). Kolejny etap to redukcja transcendentalna (fenomenologiczna), która polega na wyłączeniu wszystkiego, co w przebiegu poznania nie jest pewne, w celu dotarcia do niepowątpiewalnej sfery poznawczej. Owa redukcja wymaga oczyszczenia fenomenów z tego, co akcydentalne, co nie należy do istoty rzeczy.

Podstawowym źródłem filozofii Wojtyły jest doświadczenie. W tym sensie antropologia Wojtyły jest radykalnie empiryczna. Nie należy jednak tego doświadczenia rozumieć w sensie epirycystycznym. Chodzi o akt doświadczenia przeżycia osoby. Źródłem tego doświadczenia nie są dane zmysłów, ale coś bardziej bogatszego i podstawowego: dany jest w nim sam podmiot doświadczenia – człowiek. To specyficzne doświadczenie Karol Wojtyła opisuje następująco: „Przedmiotem doświadczenia jest nie tylko chwilowe zjawisko zmysłowe, ale i sam człowiek, który wyłania się ze wszystkich doświadczeń, a równocześnie tkwi w każdym z nich”<sup>16</sup>. Wojtyła wyraża przekonanie, że nie istnieje doświadczenie czysto obiektywne, w które nie byłyby zaangażowany

<sup>15</sup> Por. J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992, s. 525.

<sup>16</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: idem, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 52.



sam podmiot. Nie istnieje poznanie bez poznającego podmiotu. Stwierdza: „Doświadczenie każdej rzeczy, która znajduje się poza człowiekiem, łączy się zawsze z jakimś doświadczeniem samego człowieka. Człowiek nigdy nie doświadcza czegoś poza sobą, nie doświadcza w jakiś sposób siebie w tym doświadczeniu”<sup>17</sup>.

Takie usytuowanie poznania nie prowadzi jednak Wojtyły do negacji autonomicznego istnienia rzeczywistości zewnętrznej wobec podmiotu, do filozoficznego idealizmu, tak jak miało to miejsce np. u Kartezjusza<sup>18</sup>. Przeciwnie, horyzont bytu (dobra, ku któremu ciąży człowiek) zachowuje ontyczne pierwszeństwo wobec horyzontu świadomości. Innymi słowy: świadomość istnieje dlatego, że istnieje obiektywna rzeczywistość i z nim związane dobro. Z tego powodu Wojtyła odmawia świadomości cechy intencjonalności, tak jakby świadomość kreowała swoje stany i inklinacje. Owe stany poznania przypisuje wyłącznie aktom poznania<sup>19</sup>.

W tej szerokiej perspektywie poznania człowieka, zadaniem filozofa, pragnącego rozjaśnić tajemnicę człowieka jest, tak jak to czynił Karol Wojtyła, fenomenologia moralności: oparte o analizę przeżyć etycznych badanie ludzkiego etosu. Tak rozumiane doświadczenie moralne jest specyficznym i właściwym dla człowieka doświadczeniem, ponieważ, „człowiek przeżywa, a więc i doświadcza siebie poprzez moralność, która stanowi szczególną podstawę zrozumienia człowieczeństwa”<sup>20</sup>.

Uznając realizację dobra moralnego za centralną kwalifikację osoby – kogoś, kto istnieje i działa, napotyka się na dwie trudności: z jednej strony kłopoty, jakich nastrocza współczesna koncepcja wartości, oraz zagadnienie punktu wyjścia filozofii realistycznej, pragnącej oprzeć się na bezpośrednim doświadczeniu. Z tą trudnością spotkał się także Karol Wojtyła.

W odniesieniu do pierwszego zagadnienia niedostatecznym rozwiązaniem jest uznania dobra i zła za wartości rozumiane tak, jak to widzi współczesna aksjologia, jako pewne dane w bezpośrednim przeżywaniu jakości. Uznając sferę etyczną za centralną i specyficzną sferę człowieka jako osoby, należałoby głębiej przyjrzeć się temu, co filozofia określa pojęciem wartości. Wydaje się błędem uznanie dobra jako bezpośredniego przeżycia jakości. Wartość bowiem, jako pewnego rodzaju jakość, jest już rezultatem wartościowania. Ta zaś ma miejsce wówczas, gdy zaistnieje odniesienie do normy, wynikającej z prawdy o dobru. Stąd prawda o dobru i norma stanowią podstawy etyki.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 51.

<sup>18</sup> Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. A. Wojciechowska, Warszawa 1988. Por. także J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, s. 352–357.

<sup>19</sup> Por. J. Merecki, *Źródła filozofii Karola Wojtyły*, *Ethos* 4 (2006), s. 84.

<sup>20</sup> K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, *Roczniki Filozoficzne* 2 (1969), s. 19.

Tak rozumiana fenomenologia prowadzi do poznania świata czynu moralnego, wolnego działania, a także dobra i jego źródła. Uznając doświadczenie moralne za podstawowe i bezpośrednie doświadczenie osoby, Wojtyła wskazuje na doświadczalny, realistyczny punkt wyjścia refleksji nad człowiekiem<sup>21</sup>. To doświadczenie nieuchronnie prowadzi do poznania dobra, dobra osobowego (miłości) rzeczywistości transcendentnej wobec osoby.

Metoda fenomenologiczna stanowi, zdaniem Karola Wojtyły, niezbędne narzędzie badania antropologicznego i umożliwia ukazanie wielu aspektów bytu i działania człowieka. Badanie osoby w polu jego specyficznych, osobowych inklinacji ukazały Wojtyłę przeżycie etyczne jako uprzywilejowany teren tego, co dla człowieka najbardziej istotne. W ten sposób przeżycie etyczne wiąże się z realnym działaniem człowieka. Właściwym miejscem, w którym ujawnia się to, co specyficznie ludzkie, jest świadome, wolne, a zarazem odpowiedzialne działanie dojrzałej osoby ludzkiej – ludzki czyn<sup>22</sup>.

Personalistyczna fenomenologia, którą sformułował K. Wojtyła jest wnikliwym opisem realnie istniejącego człowieka. Zmierza ona w kierunku ontologii, tzn., opierając się na doświadczeniu osoby, wykazuje, kim jest osoba w swej istocie, specyfice i jaka jest jej struktura. Chociaż udział tomizmu był znaczący w formułowaniu antropologii, to jednak K. Wojtyła sformułował oryginalną koncepcję osoby – jest twórcą własnej realistycznej ontologii personalistycznej opartej na metodzie fenomenologicznej<sup>23</sup>. Ta ontologia objęła „wewnętrzność” osoby, a badane doświadczenie osoby, jakkolwiek nie jawi się jako metafizyczna oczywistość, to jednak jest oczywistością intersubiektywną, także niepodważalną, ponieważ wyrasta z doświadczenia moralności osoby. W ten sposób Wojtyła wyznaczył nową drogę refleksji antropologicznej i w znaczący sposób przyczynił się do rozumienia człowieka i jego działania o charakterze etycznym.

### **Filozofia dialogu i egzystencjalizm chrześcijański**

Ciekawym kierunkiem filozoficznej refleksji antropologicznej, który zaistniał na początku XX w., jest filozofia dialogu. Ów kierunek, który miał dość silny wpływ na współczesną myśl humanistyczną i na antropologię filozoficzno-teologiczną chrześcijaństwa, postawił w centrum swych zainteresowań człowieka w jego konkretności, indywidualności i egzystencji. Filozofowie dialogu zdecydowanie wystąpili przeciwko esencjalnej antropologii, skoncentrowanej

<sup>21</sup> Por. A. Półtawski, *Filozofia Karola Wojtyły a fenomenologia*, Ethos 4 (2006), s. 101.

<sup>22</sup> Por. ibidem, s. 98.

<sup>23</sup> Por. J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, s. 526.

na podstawach ontologicznych rozumienia osoby, uważając ją za niedostateczną w opisie złożoności doświadczenia człowieka. W ściśle ontologicznej koncepcji myślenia antropologicznego gubi się – ich zdaniem – konkretnego człowieka.

Filozofia dialogu koncentruje się na refleksji dotyczącej relacji międzyosobowej, odniesienia do drugiego *Ty* i wskazuje, że relacja do drugiego jest istotnym momentem bycia człowiekiem. Martin Buber określił specyfikę bytu osobowego jako istnienie w relacji. Człowiek, istniejąc w relacji „Ja–ono” (w relacji do rzeczy), nie może doświadczyć spełnienia siebie jako osoby. Właściwą dla niego relacją jest relacja „Ja–Ty”, która w swej istocie jest dialogiem, prowadzącym do spotkania i tworzenia wspólnoty. Owa relacja to droga aktualizacji, wypełnienia osobowego „ja” poprzez udzielanie miłości, która w swej istocie zawiera przyjęcie drugiego i ofiarowanie siebie. Ta międzyosobowa, twórcza przestrzeń jest właściwym obszarem odkrycia człowieka z głębią jego człowieczeństwa<sup>24</sup>. Emmanuel Levinas wskazuje na asymetrię w stosunku „Ja–Ty”, który jest diametralnie „Inny” od „Ja”. Wspomniana relacja rodzi powinność etyczną. Józef Tischner natomiast widzi relację międzyosobową jako przestrzeń dramatu, który może zadecydować o stawaniu się osoby w miłości lub jej regresie<sup>25</sup>. Filozofia dialogu dostrzega podstawowe zadanie chrześcijańskie jako ukształtowanie umiejętności odkrycia wartości bliźniego.

Ciekawą i równie wnikliwą koncepcją antropologiczną, podobnie jak filozofia dialogu, jest egzystencjalizm chrześcijański. Jest on – można powiedzieć – filozofią konkretnego istnienia ludzkiego. Filozofowie tego nurtu skupiali się na tym, co specyficznie ludzkie, wskazując jednocześnie na człowieka jako istotę nieredukowalną do czegokolwiek innego. Widzieli egzystencję jako pole niezbywalnej i nieodstępowalnej odpowiedzialności i otwarcia na Transcendencję, którą Gabriel Marcel widzi jako Absolutne, Osobowe *TY*<sup>26</sup>. Według Emmanuela Mouniera człowieka nie można zredukować do samoświadomości, intelektu i woli. Jego istnienie, jakkolwiek jest określone strukturalnie kategorią osoby, domaga się pełniejszego opisu. Jawi się ono jako podwójnie niedokończone – aksjologicznie i personalistycznie. Stąd jego dopełnienie dokonuje się przez samorealizację otwartą na dobro–miłość i wspólnotę z drugim „Ty”. Według Mouniera miłość jest elementem konstytutywnym osoby, jest rzeczywistością która odsłania najgłębszą tajemnicą osobowego „Ja”<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Por. M. Buber, *JA i TY. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992.

<sup>25</sup> K. Stachewicz, *Zło w filozofii dialogu: Buber-Levinas-Tischner*, w: <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=2177> (12 XI 2010).

<sup>26</sup> G. Marcel, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995.

<sup>27</sup> Por. E. Mounier, *Co to jest personalizm?*, tłum. A. Turowiczowa, Kraków 1960.

Egzystencjalizm należy do tych nurtów filozoficznych, które podkreślają wartość i niepowtarzalność konkretnej osoby i potrzebę realizacji wartości osobowych, których principium i centrum porządkującym jest miłość.

### Logos–ethos–psyche

We współczesnej myśli antropologicznej, z uwagi na podejmowane wieloaspektowe próby zrozumienia człowieka, nie można pominąć opisów odnoszących się do psychiki człowieka oraz zaburzeń zdrowia psychicznego. Choć psychologia nie formułuje jakiejś koncepcji osoby, tylko opisuje jego strukturę psychiczną, a psychiatria diagnozuje i leczy stany zaburzeń nerwowo-psychicznych, to jednak nie do przecenienia jest podjęcie próby opisanego osoby od strony psychologicznej. W tym względzie na uwagę zasługuje myśl znanego polskiego psychiatry – Antoniego Kępińskiego. Polski psychiatra w swoich diagnozach lekarskich szczególną uwagę zwracał na porządek moralny, który – jego zdaniem – jest regulatorem życia ludzkiego<sup>28</sup>. Ten porządek kształtuje w człowieku zasadniczą sferę związaną z odpowiedzialnością moralną, której istotnym źródłem jest sumienie. A. Kępiński zwrócił uwagę na potrzebę zachowania porządku moralnego w osobie, którego podstawą jest prawo naturalne. Brak takiego porządku lub niewłaściwy jego kształt prowadzi do destrukcji podmiotu moralnego w jego całościowym procesie życia i rozwoju. Porządek ten to najwyższa forma integracji aktywności ludzkiej. Jego zakłócenie prowadzi do dezintegracji, „a każda dezintegracja ma w sobie znak śmierci”<sup>29</sup>. Śmierć dotyczy zaburzenia pewnej harmonii osobowej, a zarazem psychicznej. Kępiński uznaje istnienie porządku moralnego w człowieku za fundament jego rozwoju. Doświadczenie spotkania z człowiekiem chorym pozwoliło mu na sformułowanie tezy, że: „nerwice, psychopatie, choroby psychosomatyczne, narkomanie itp. ukazują się nam jako w pewnej przynajmniej mierze efekt naruszenia porządku moralnego”<sup>30</sup>. Świadome lub nieświadome przyzwolenie człowieka na powstanie zaburzeń w istnieniu porządku moralnego prowadzi często do nieodwracalnych skutków.

Innym, równie ciekawym studium psychiki człowieka jest wypracowany przez Viktora Emmanuela Frankla kierunek logoterapii. Chodzi tu o związek „logosu” i „psyche”. Frankl twierdził, że podświadomość dotyczy nie tylko tego, co popędowe, ale i tego, co duchowe. Dowodził, że w człowieku stłumieniu ulega nie tylko sfera popędowa, ale również duchowa. Ze świadomości

<sup>28</sup> Por. A. Kępiński, *Rytm życia*, Kraków 1972, s. 31.

<sup>29</sup> A. Kępiński, *Lęk*, Warszawa 1974, s. 266.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 129.

człowieka mogą bowiem być wyparte istotne dla niego treści duchowe, związane z „logosem” (sensem życia), jaki i „etosem”, dotyczącym realizacji dobra. Zadaniem terapii jest uzmysłowienie człowiekowi wartości duchowych i pomoc w odkryciu sensu życia<sup>31</sup>.

Człowiekowi nie wystarcza realizacja przyjemności i zaspokajanie popędów – potrzebuje doświadczać świata duchowego. Frankl twierdzi, że tym, od czego człowiek może być wolny, są popędy. Tym zaś, do czego może być wolny, jest bycie odpowiedzialnym, bycie zdolnym do realizacji dobra. Aby wyjaśnić ludzką wolność – dodaje Frankl – należy dotrzeć do transcendencji sumienia. Sumienie nie jest projekcją ludzką. Nie stoi za nim nieskonkretyzowane „superego”, ale osoba Boga, który jest źródłem sensu (prawdy)<sup>32</sup>. Człowiek w swej istocie nie jest skierowany na poszukiwanie siebie. Sensem jego życia jest działanie na rzecz dobra i osoby (człowieka, Boga). Dobro jest tym, co sprzyja wypełnianiu sensu w życiu, złem zaś jest to, co przeszkadza temu wypełnianiu. Logoterapia wskazuje na wyłączną zdolność człowieka do postrzegania czy znajdowania sensu nie tylko w rzeczywistości aktualnej, ale również i przede wszystkim w rzeczywistości potencjalnej, w tym, co istnieje poza jego doczesnością. To otwiera go na spotkanie z Bogiem<sup>33</sup>.

Frankl dostrzega źródło współczesnych nerwic w pustce egzystencjalnej, która stanowi podstawowe cierpienie człowieka XX w.<sup>34</sup> Jeśli – mówiąc w pewnym uproszczeniu – człowiek starożytny lękał się fatum, człowiek średniowiecza potępienia, to człowieka współczesnego trapi lęk przed bezsenssem. Nomadyzm duchowy, noetyczny i aksjologiczny, poczucie duchowej bezdomności zaświadcza – jak mówi Jerzy Galarowicz – o tęsknocie duszy ludzkiej za domem, a bunt przeciwko różnym formom zniewolenia do bycia istotą wolną. Pustka egzystencjalna jest negatywnym świadectwem tego, że istnienie człowieka jest racjonalne, że zmierza ku sensowi, ku pełni bycia poza przestrzenią doczesności, której momentem finalnym jest śmierć<sup>35</sup>.

Zarówno Kępiński, jak i Frankl rysują ciekawą perspektywę zrozumienia tego, kim jest człowiek w swej reakcji psychicznej. Czynią to od strony psychiatrii, ale wnioski, konkluzje diagnoz prowadzą nieuchronnie do twierdzeń o charakterze antropologicznym. W ich myśli ujawnia się ścisły związek „ethosu”, „logosu” i „psyche”. Opisane przez nich stany chorobowe człowieka, stanowiące źródło jego cierpienia, wskazują na osobę jako istotę noetyczno-

<sup>31</sup> Por. V. E. Frankl, *Homo patiens*, tłum. R. Czernecki, J. Morawski, Warszawa 1976, s. 31–38.

<sup>32</sup> Por. W. Kurpiewska, *Na drogach Logosu: o logoterapii*, <http://psychologia.net.pl/artykul.php?level=486> (13 XI 2010).

<sup>33</sup> Por. *ibidem*.

<sup>34</sup> Por. V. E. Frankl, *Homo patiens*, s. 51–58.

<sup>35</sup> Por. J. Galarowicz, *Przeciw nihilizmowi*, s. 101.

-etyczną. Człowiek jako osoba jest podmiotem, jest bytem duchowym, rozumnym i autonomicznym, a zarazem transcendentnym, domaga się spełnienia w świecie „logosu” i dobra. Rzetelnie uprawiana psychiatria przyczynia się do odsłonięcia niedostrzeżonych zjawisk transcendentnej natury ludzkiej, które ujawniają się w momencie kryzysu osoby. Tych cennych spostrzeżeń – wydaje się – nie można przeoczyć i nie wykorzystać we współczesnej refleksji antropologicznej.

### Perspektywy poszukiwań antropologicznych

Zadaniem antropologii filozoficznej musi być namysł nad tym, co wyraża strukturę ontyczną człowieka, ale również jego autotranscendencję. Encyklika *Fides et ratio* wyznacza perspektywę filozofii chrześcijańskiej, a tym samym chrześcijańskiej refleksji o człowieku. Antropologia chrześcijańska winna być – w myśl encykliki – filozofią zajmującą się „prawdą całkowitą i ostateczną, to znaczy samym bytem przedmiotu poznania”<sup>36</sup>. Jan Paweł II w encyklice wzywa do powrotu do metafizyki. „przejścia od *fenomenu* do *fundamentu*”<sup>37</sup>. Oznacza to powrót do metafizyki. Jest ona nie tylko rdzeniem filozofii chrześcijańskiej, ale także i przede wszystkim najszerszym i ostatecznym – w płaszczyźnie rozumu ludzkiego – poznaniem prawdy. Opiera się na kategorii bytu umożliwiającej podstawowe wyjaśnienie rzeczywistości osoby<sup>38</sup>. Właśnie „problematyka osoby stanowi szczególnie dogodny teren, na którym dokonuje się spotkanie z bytem, a tym samym z refleksją metafizyczną”<sup>39</sup>. Chodzi o to, by byt i transcendencja zostały umiejscowione w perspektywie osoby ludzkiej. Innymi słowy, chodzi o metafizykę uprawianą w supozycji osoby, wyjaśniając „pojęcie godności osoby, wskazując na jej naturę duchową”<sup>40</sup>. Filozofia autentycznie chrześcijańska to „filozofia o zasięgu prawdziwie metafizycznym, to znaczy umiejąca wyjść poza dane doświadczalne, aby w swoim poszukiwaniu prawdy odkryć coś absolutnego, ostatecznego, fundamentalnego”<sup>41</sup>. Istnieje potrzeba takiego sposobu ujęcia rzeczywistości, który ujmując akt istnienia osoby byłby zdolny przejść jego śladem aż do transcendencji Boga. Chodzi tu o „filozofię dynamiczną, która postrzega rzeczywistość w jej strukturach ontologicznych, sprawczych i komunikatywnych”<sup>42</sup>. Bez dyskursu racjonalnego

<sup>36</sup> FeR 82.

<sup>37</sup> FeR 83.

<sup>38</sup> Por. W. Chudy, *Filozofia chrześcijańska – rozum i wiara*, s. 60.

<sup>39</sup> FeR 83.

<sup>40</sup> FeR 83.

<sup>41</sup> FeR 83.

<sup>42</sup> FeR 97.

i pojęć zaczerpniętych z ontologii teologia będzie poruszać się po omacku i narażać się na błędy subiektywizmu, fideizmu i irracjonalizmu. Postulat ten dotyczy zwłaszcza teologii moralnej, która bez dobrze określonych filozoficznie pojęć, takich jak prawo naturalne, natura człowieka, sumienie, wolność, odpowiedzialność pozostanie zawieszona w próżni metodologicznej<sup>43</sup>.

W encyklice *Veritatis splendor* papież z niepokojem odnotowuje, że we współczesnej kulturze myślowej zanika świadomość nierozdzielnej relacji Prawda – Dobro – Wolność<sup>44</sup>. Idąc za myślą encykliki, należałoby inicjować pogłębioną refleksję nad związkiem wolności, prawdy i dobra. Chodzi o to, by filozofia ponownie podjęła wysiłek rozświetlania metafizycznej tajemnicy osoby i w ten sposób przyczyniła się nie tylko do ubogacania teologii, ale także humanizowania kultury i w pewnym sensie pomocy współczesnemu człowiekowi, który wydaje się gubić transcendentny horyzont swojego istnienia. Według Henri de Lubaca „zło w naszych czasach w pierwszym rzędzie polega na pewnego rodzaju degradacji, nawet zniszczeniu, fundamentalnej jedności każdej osoby ludzkiej. To zło leży bardziej w porządku metafizycznym niż moralnym. Tej dezintegracji, [...] musimy zamiast jałowych polemik przeciwstawić coś w rodzaju *rekapitulacji* nienaruszalnej tajemnicy osoby”<sup>45</sup>. Takie powinno być także i przede wszystkim zadanie filozofii, aby pełniła swoją funkcję: podejmowała refleksję nad principiami bytu i tajemnicą osoby. Jak zauważa Wojciech Chudy, tak określona filozofia to ostateczna instancja racjonalnych podstaw życia człowieka, która dostarcza mu – nawet w charakterze próby lub hipotezy – maksymalistycznych odpowiedzi na pytania i tęsknoty umysłowe człowieka<sup>46</sup>.

Zadaniem filozofa, który podejmowałby refleksję nad człowiekiem jest z pewnością rozjaśnienie fenomenu moralności. Doświadczenie moralne jest bowiem istotną częścią doświadczenia człowieka. Powiedzieć można więcej: ono właśnie wyraża osobę. Człowiek bowiem „doświadcza siebie przez moralność, która stanowi szczególną podstawę zrozumienia człowieczeństwa”<sup>47</sup>.

W tym kontekście należy odpowiedzieć na kwestię, czy „siedzibą” moralności jest jakaś rzeczywistość heteronomiczna czy byt osoby? (co nie przekreśla transcendentnego charakteru moralności). Kolejną kwestią jest pytanie o związek realizacji owej moralności z ludzkim „esse”. Czy realizacja dobra odnawia osobę, czy dokonuje jej jakościowej zmiany, czy może osoba – w swej naturze – pod wpływem czynu nie zmienia się, nie nabiera nowej kwalifikacji?

<sup>43</sup> Por. W. Chudy, *Filozofia chrześcijańska – rozum i wiara*, s. 64.

<sup>44</sup> Por. VS 84.

<sup>45</sup> Cyt. za A. Dulles, *Jan Paweł II wobec tajemnicy osoby ludzkiej*, *Ethos* 4 (2006), s. 42.

<sup>46</sup> Por. W. Chudy, *Filozofia chrześcijańska – rozum i wiara*, s. 61.

<sup>47</sup> K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, *Roczniki Filozoficzne* 2 (1969), s. 19.

W kontekście tego pytania rodzi się inny problem: problem natury człowieka. Należy ściśle określić to, co jest stałe, niezienne w naturze człowieka, co związane z jego strukturą ontyczną, od tego, co związane z jego sferą etyczną i jego dynamizmem. Doprecyzowania domaga się także kwestia wolności. Chodzi o to, aby określić istotną płaszczyznę wolności osoby związaną z jej stawaniem się lub regresem.

Chociaż ontologia jest „kręgosłupem metafizycznym” rozumienia osoby, to jednak ten sposób filozofowania nie wyczerpuje możliwości poznania człowieka. Choć jest on „prawdziwy i pewny”, to jednak „niedoskonały i analogiczny”<sup>48</sup>. Wątek personalistyczny antropologii, czy to fenomenologiczny, egzystencjalny czy dialogiczny, otwiera na nowe perspektywy poznania człowieka. Otwiera ona drzwi głębokiej analizy doświadczenia ludzkiego, wyobraźni i nieświadomości, osobowości i intersubiektywności, lęku egzystencjalnego, wreszcie syntezy problematyki życia i śmierci. Na analizę i interpretację antropologiczną czeka perspektywa zła i cierpienia, nadziei i rozpaczy, wolności i prawa czy agapetycznego wymiaru osoby<sup>49</sup>.

Według Galarowicza istnieje potrzeba zbudowania takiej refleksji antropologicznej, która – przy zachowaniu pryncypiów metafizycznych – umiejętnie połączyłaby osiągnięcia fenomenologii personalistycznej i myśli dialogicznej. Chodziłoby o taki model refleksji, który można by nazwać antropologią powołania, spotkania i odpowiedzialności<sup>50</sup>. W tak rozumianym modelu potrzebne by było zwieńczenie teologiczne, uzasadnienie wszystkiego w świetle ostatecznych racji. Od strony filozoficznej punktem wyjścia tej antropologii byłoby doświadczenie etyczne osoby: analiza podmiotu moralności, a następnie dobra jako kategorii, z którym człowiek jest wewnętrznie związany, i którego realizacja decyduje o jego „być albo nie być” moralnym. Drugi człowiek w tej perspektywie byłby nie tylko drogą realizacji osoby przez miłość, ale ukrywałby w sobie tajemnicę transcendencji boskiego „TY” i siebie samego jako dziecka Bożego. Relacja z drugim byłaby zawsze nacechowana tajemnicą spotkania z Transcendencją (także tajemnicą jego historii zbawienia). W tej perspektywie, filozofia chrześcijańska i zbudowana na jej podstawie antropologia winna mieć także charakter mądrościowy „jako poszukiwanie ostatecznego i całościowego sensu życia”<sup>51</sup> i winna objąć człowieka w perspektywie całego świata widzialnego i niewidzialnego, aby w ten sposób „dobrze współbrzmieć ze słowem Bożym”<sup>52</sup>, które jest ostateczną odpowiedzią Boga na pytanie o człowieka.

<sup>48</sup> FeR 83.

<sup>49</sup> Por. W. Chudy, *Filozofia chrześcijańska – rozum i wiara*, s. 63.

<sup>50</sup> Por. J. Galarowicz, *Przeciw nihilizmowi*, s. 121.

<sup>51</sup> FeR 81.

<sup>52</sup> FeR 81.



## WHAT KIND OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY IS CONTEMPORARY THEOLOGY IN NEED FOR?

(SUMMARY)

The author of the essay attempts to identify the kind of philosophical anthropology that theology needs today. Because of the complexity of the human being and its transcendence there is – within the boundaries of the anthropological philosophy – a need for a continuous search for the answers to the questions about man. In his analysis of the problem the author concludes that the task of the anthropological philosophy should be reflection on the man's ontological structure and his auto transcendence. Since Christian anthropology should be primarily concerned with the principal characteristics of the human being, it means a return to the metaphysics; the metaphysics which is not only the very core of the Christian philosophy, but also and foremost the widest and ultimate – on the mind's level – knowing of truth. Among the tasks of the philosopher undertaking a reflection on man is a multifaceted clarification of the phenomenon of morality. The anthropological philosophy, apart from its metaphysical core, must be enhanced by a personalistic trait – phenomenological, existential and dialogical. The essential moments of the human existence, like evil and suffering, hope and despair, freedom and law, or its agapetical dimension, should all find their place in the reflection of that philosophy. There is a need to build such anthropological reflection which would be based on the paradigm of vocation and responsibility. Anthropology should also contain a sapiential trait as its mode of the search for the ultimate and comprehensive sense of human life, and correspond with the Word of God.

## WAS FÜR EINE PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE BRAUCHT DIE HEUTIGE THEOLOGIE?

(ZUSAMMENFASSUNG)

Im vorliegenden Artikel wurde versucht, die Frage nach der für die theologische Forschung angemessenen Anthropologie zu beantworten. Angesichts der Mehrdimensionalität des menschlichen Wesens und seiner Transzendenz besteht im Rahmen der philosophischen Anthropologie eine vertiefte Notwendigkeit, die Frage nach dem Menschen erneut zu beantworten. Im Laufe der durchgeführten Analysen wurde festgestellt, dass die Hauptaufgabe der philosophischen Anthropologie die Reflexion über das adäquate Konzept der ontischen Struktur sowie der Autotranszendenz des Menschen ist. Die christliche Anthropologie sollte eine Reflexion über die Seinsprinzipien der Person bleiben. Das bedeutet die erneute Hinwendung zur Metaphysik, die nicht nur den Kern der christlichen Philosophie bildet, sondern vor allem die breiteste und erschöpfende – auf der Vernunftebene – Erkenntnis der Wahrheit ermöglicht. Zu den Aufgaben eines über den Menschen reflektierenden Philosophen gehört auch die vielschichtige Erhellung des Phänomens der Sittlichkeit. Neben ihrem metaphysischen Kern muss die philosophische Anthropologie durch ein personalistisches (phänomenologisches, existenziales und dialogisches) Element bereichert werden. Sie muss die Schlüsselaspekte der menschlichen Existenz berücksichtigen: die Perspektive des Bösen und des Leidens, der Hoffnung und der Verzweiflung, der Freiheit und des Rechtes sowie der agapetischen Dimension der Person. Man sieht die Notwendigkeit einer anthropologischen Reflexion, die anhand der Paradigmen der Berufung und der Verantwortung gebaut wird. Die Anthropologie sollte auch den Weisheitscharakter als eine Suche nach dem letztgültigen und umfassenden Lebenssinn aufweisen. Sie sollte zudem dem Wort Gottes entsprechen.