

Stanisław Kowalczyk

Argumentacja antropologiczna w filozofii Boga

Studia Philosophiae Christianae 29/2, 117-137

1993

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

Z ZAGADNIEŃ ANTROPOLOGII I METAFIZYKI

STANISŁAW KOWALCZYK

ARGUMENTACJA ANTROPOLOGICZNA W FILOZOFII BOGA

Przedmiotem analizy nie będą konkretne argumenty antropologiczne, które niejednokrotnie już były omawiane w polskiej literaturze filozoficznej¹. Aktualnie uwzględnione zostaną trzy aspekty antropologicznej argumentacji za istnieniem Boga: powody jej aktualności, systematyzacja dotychczasowych interpretacji oraz charakterystyka epistemologiczno-metodologiczna.

1. POWODY AKTUALNOŚCI ARGUMENTÓW ANTROPOLOGICZNYCH

Antropologiczna argumentacja w filozofii Boga ma długą tradycję, sięga bowiem myśli św. Augustyna, u którego dowód z prawd wiekuistych stanowił zgrab teodycei². Augustyńska wersja argumentu zawiera elementy niejasne czy wręcz kontrowersyjne, tym niemniej była ona w historii myśli chrześcijańskiej trwałym źródłem inspiracji. Potwierdzeniem tego jest św. Bonawentura, który nawiązywał do augustyńskiego paradygmatu *noverim me, noverim Te*³. Argument z prawdy biskupa Hippony nie został podjęty przez św. Tomasza z Akwinu, lecz i w jego pismach można odnaleźć teksty pozwalające na jego rekonstrukcję⁴. Również inne argumenty antropologiczne mają bazę źródłową w licznych wypowiedziach Akwinaty⁵, choć formalnie poprzestał on na pięciu „drogach”. Augustiański dowód ideologiczny kontynuował N. Malebranche, choć niestety połączył go z teorią ontologizmu.

Współczesna filozofia Boga, nawiązując do refleksji św. Augustyna, odkrywa obecność Transcendencji również na terenie świata ludzkiej

¹ F. Sawicki, *Die Gottesbeweise*, Paderborn 1926; W. Granat, *Teodycea*, Lublin 1968, 190—247; S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1980, 155—166, 175—184; 209—242; L. Wciórka, *Wiedzieć, że jest Bóg. Elementy teodycei*, Poznań 1985, 156—178.

² Św. Augustyn, *De libero arbitrio* II, 3, 7 — 15, 39 PL 32, 1243—1262.

³ T. C. Niezgoda, *Poznanie i jego drogi do Boga według św. Bonawentury*, w: *Św. Bonawentura. Życie i myśli*, Warszawa 1976, 109—131; S. Kowalczyk, *Problem filozoficznych uzasadnień istnienia Boga u św. Bonawentury*, w: tamże, 132—153.

⁴ S. Kowalczyk, *Problematyka prawdy a zagadnienie istnienia Boga*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 19(1972) z. 2, 245—255.

⁵ S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga*, Sandomierz 1981, 270nn.

osoby: w kruchości jej istnienia, wrażliwości na prawdę, egzystencjalnym przeżyciu sumienia, niedosycie szczęścia, doświadczeniu religijnym. Nurt augustyński reprezentują między innymi: Johannes Hessen, Charles Boyer, Fulbert Cayré, Michele Federico Sciacca, w Polsce zaś — ks. Franciszek Sawicki, ks. Władysław Suszyński i ks. Wincenty Granat⁶. Argumentacja antropologiczna coraz częściej znajduje uznanie również wśród tomistów, zwłaszcza tomizmu fenomenologicznego (dawniej zwanego tomizmem transcendentalem). Są to między innymi: Joseph Maréchal, Erith Coreth, Johannes B. Lotz, Karl Rahner, Albert Dondeyne, Bernard Lonergan, Aloisius Korinek⁷, w Polsce zaś biskup Marian Jaworski⁸. Augustynicy i tomiści nie są jednymi, którzy w takiej czy innej formie akceptują teodycealną motywację antropologiczną. Dostrzega jej wartość również wielu innych myślicieli. Są to przede wszystkim zwolennicy intuicjonizmu, aksjologii i współtwórcy filozofii religii, m.in. Max Scheler, Maurice Blondel i Henri Bergson⁹. Również teistyczny egzystencjalizm, zwłaszcza Gabriel Marcel i Martin Buber, w osobowości człowieka odnajduje ślady Absolutu¹⁰.

Antropologiczna reorientacja części współczesnej filozofii ma szersze tło cywilizacyjno-kulturowe. Starożytność i średniowiecze miały statyczną wizję kosmosu — zwłaszcza w tym znaczeniu, iż człowiek czuł się wobec niego bezradny¹¹. Niesłychany postęp nauk przyrodniczych i technicznych finalizuje się między innymi w fakcie „podboju” kosmosu, wobec którego człowiek czuje się gospodarzem. Rozpoznawanie kolejnych tajemnic wszechświata sprawia, że tradycyjne argumenty kosmologiczne tracą na znaczeniu. Człowiek jest twórcą kosmicznych pojazdów, ale wciąż stoi przed tajemnicą własnego człowieczeństwa. Osobowy byt ludzki, jego podmiotowość i wrażliwość na wyższe wartości duchowe, transcendują świat widzialny. To wszystko jest powodem, że argumenty antropologiczne coraz bardziej fascynują ludzi. Średniowieczny teizm, formułując argumenty za istnieniem Boga, odwoływał się głównie do materialnego kosmosu. Dobitym tego potwierdzeniem są drogi tomaszowe, w których brak jakiejkolwiek egzemplifikacji w odniesieniu do osoby ludzkiej. Punktem wyjścia filozoficznej motywacji realności Absolutu jest dziś coraz częściej nie świat natury, lecz świat człowieka. Punkt ciężkości przesuwają się więc od kosmologii do antropologii¹². Zresztą powodem nieufności jest tak-

⁶ F. Cayré, *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, Paris 1951; J. Hessen, *Die Philosophie des heiligen Augustinus*, Nürnberg 1948; M. F. Sciacca, *L'existence de Dieu*, Paris 1951.

⁷ K. Rahner, *Geist in der Welt*, München 1957; B. Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, London 1967; B. Munck, *Die transszendentale Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck 1964.

⁸ *Osoba ludzka jako podstawa stosunku do Boga*, Znak, 25(1973) 1—17; *Bóg filozofów a Bóg wierzących*, w: *O Bogu i o człowieku*. Praca zbiorowa pod redakcją B. Bejze, Warszawa 1969, t. 2, 97—106.

⁹ Por. S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1982, 185—268.

¹⁰ Tamże, 323—344, 423—438.

¹¹ Por. P. Gardent, *Civilisation technique et matérialisme*, w: *Science et Matérialisme*, Paris 1962, 144—151.

¹² *L'existence de Dieu*, Paris 1961; *Dieu aujourd'hui*, Paris 1965; Cl. Bruaire, *L'affirmation de Dieu*, Paris 1964.

że powiązanie argumentów Akwinaty z fizyką arystotelesowską¹³. Choć wpływ ten nie dotyczy istoty argumentacji, to jednak nieufność pozostała.

Za rewaloryzacją argumentacji antropologicznej w filozofii Boga przemawia również ogólny trend współczesnej filozofii. Składają się na nią nurty: fenomenologii, egzystencjalizmu, filozofii ducha, aksjologii, intuicjonizmu itd., które ogniskują uwagę na człowieku. Filozofia chrześcijańska nie może ignorować tych antropologiczno-aksjologicznych zainteresowań, o ile nie chce utracić kontaktu ze współczesnymi ludźmi. Epistemologiczny antropocentryzm jest wyrazem autentycznej pasji badawczej, dlatego mówienie wyłącznie o przemijającej „modzie” jest rozmijaniem się z oczekiwaniami ludzi. Chrześcijańska filozofia Boga, nie rezygnując z tradycyjnej motywacji tomistycznej, powinna w szerszym wymiarze podjąć analizę argumentacji antropologicznej.

Długotrwała historyczna tradycja motywacji antropologicznej i jej współczesny renesans nie są jedynymi powodami, jakie przemawiają na rzecz tejże argumentacji. Ważną racją jest także nieodzowność ubogacenia koncepcji Boga: model ontologiczny nie jest już wystarczający dla mentalności dziś żyjących ludzi¹⁴. Filozofia arystotelesowsko-tomistyczna określała Boga przy użyciu kategorii ontologicznych: Aktu Czystego, Pierwszego Poruszyciela, Pierwszej Przyczyny, Bytu Koniecznego, stwórczego Rozumu. Jest to niewątpliwie ciągle aktualna semantyka, ale nie odpowiada oczekiwaniom wielu ludzi. Tak charakteryzowany Bóg nie jest Tym, od którego oczekują ludzie odpowiedzi na pytania egzystencjalne. Dlatego model ontologicznokosmologiczny należy dopełnić modelem antropologicznoaksjologicznym, personalistycznym. Argumentacja antropologiczna wychodzi naprzeciw tym oczekiwaniom, charakteryzując Boga jako: Osobę, Prawdę, Dobro, Szczęście nieskończone, absolutne „Ty” itp.¹⁵. Tak ujmowany Bóg znajduje rezonans w życiu człowieka, będąc w nim egzystencjalnie obecny. Filozofia ma w pierwszym rzędzie cele poznawcze, nie oznacza to jednak popadania w akademicki spekulatywny werbalizm.

Jeszcze jedno przemawia za wykorzystaniem argumentacji antropologicznej w filozofii chrześcijańskiej. Dawniej ateizm był wynikiem zakwestionowania metodologicznego waloru uzasadnień teodycei. Współcześnie częstym źródłem ateizmu jest niewłaściwa koncepcja człowieka¹⁶. J. P. Sartre przyznał człowiekowi absolutną autonomię i wolność, marksizm analogiczne prerogatywy przypisuje kolektywowi ludzkiemu. Takie rozumienie człowieka nieuchronnie prowadzi do ateizmu, ponieważ ontologiczną zależność od Boga interpretuje się jako zniewolenie. Nic więc dziwnego, że religijna wiara jest pojmowana jako

¹³ F. Van Steenberghe, *Dieu caché*, Louvain 1961, 181 nn.

¹⁴ L. Leahy, *L'inéluctable Absolu. Comment poser le problème de Dieu*, Bruges — Paris 1964, 17 nn; W. Hryniewicz, *Mdele przedstawiania Boga w teorii współczesnej*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*. Praca zbiorowa pod redakcją B. Bejze, Warszawa 1974, t. 1. O Bogu dziś, 183—204.

¹⁵ Czwarta droga św. Tomasza odnosi do Boga właściwości transcendentne (jedno, prawda, dobro), lecz odnoszą się one wyłącznie do płaszczyzny ontologicznej a nie aksjologiczno-personalnej.

¹⁶ *L'expérience préphilosophique et les conditions anthropologiques de l'affirmation de Dieu*, w: *L'existence de Dieu*, 161—165.

alienacja człowieka. W świetle tego rodzaju założeń staje się zrozumiałe, że prolog pracy doktorskiej K. Marksa zawiera deklarację wyzwolenia ludzkości z idei Boga: Otóż argumentacja antropologiczna dezawuuje tego rodzaju zastrzeżenia, ponieważ ukazuje wielkość osoby ludzkiej właśnie w jej ontologicznym i aksjologicznym powiązaniu z Bogiem jako transcendentnym „Ty”. Problem negacji czy asercji Absolutu sprowadza się więc do problemu adekwatnej koncepcji człowieka. Parcjalne ujęcia bytu ludzkiego prowadzą do ateizmu postulatycznego.

Teodycea nie może pomijać problematyki antropologicznej jeszcze z innego powodu. Otóż we wszystkich uzasadnieniach realności Boga, nie wyłączając kosmologicznych, człowiek jest medium nie do zastąpienia¹⁷. To on jest decydującym ogniwem przy uznaniu czy negacji relacji ontologicznych pomiędzy światem a człowiekiem. Nie tyle więc świat, co człowiek usytuowany w świecie nasuwa problem Boga. Byt przygodny domaga się adekwatnej racji jego istnienia dzięki pośrednictwu ludzkiej świadomości. Bez jej współudziału nigdy nie powstał by problem istnienia Stwórcy. Tak więc osoba ludzka, poprzez specyficzne dla niej właściwości (myśl, świadomość, sumienie) mediatyzuje wszelką argumentację teodycealną. Warto także pamiętać, że człowiek jest uwarunkowany historycznie, kulturowo, społecznie, ideowo. Dlatego jego recepcja motywacji za istnieniem Boga nie dokonuje się w próżni psychicznoegzystencjalnej. Nawet jeżeli Bóg jest odkrywany w świecie, to dokonuje się to dzięki ludzkiej myśli.

2. DOTYCHCZASOWE INTERPRETACJE ARGUMENTACJI ANTROPOLOGICZNEJ

Ocena argumentów antropologicznych, tak merytoryczna jak metodologiczna, jest bardzo zróżnicowana. Istnieją mianowicie oceny pozytywne i negatywne tejże argumentacji, jedne i drugie mają różnorodne odcienie: radykalne i umiarkowane. Egzystencjalista Marcel programowo rezygnuje z uzasadnień ontologicznych (powiązanych z zasadą przyczynowości), uznając przesłanki antropologiczne za jedyne zasadne i psychologicznie efektywne. Fenomenolog Scheler przyjmuje oba typy motywacji za istnieniem Boga. Większość tomistów egzystencjalnych krytycznie ocenia metodologiczny i merytoryczny walor argumentacji antropologicznej, ale np. Jaques Maritain sformułował dowód odwołujący się do fenomenu ludzkiej myśli. Oponenti omawianej argumentacji zwykle podważają epistemologicznometodologiczną wartość motywacji opartej na domenie ludzkiej osoby, zarzucając jej: aprioryzm, subiektywizm, irracjonalizm, a nawet idealizm. Ci autorzy, którzy uznając metodologiczny walor argumentacji antropologicznej, dzielą się jeszcze na kilka grup: jedni solidaryzują się ze skrajnym intuicjonizmem, inni postulują poszerzenie kategorii racjonalności i realizmu, a jeszcze inni odwołują się do tradycyjnej metodologii filozofii Boga. Dziś niemal wszyscy teiści uznają psychologiczny walor argumentów antropologicznych: jedni jednak wyłączenie w tym widzą ich wartość, inni natomiast traktują je jako egzem-

¹⁷ L. Leahy, *L'inéluctable Absolu* 36 nn; M. Jaworski, *Bóg filozofów a Bóg wierzących*, 99 nn; P. Colin, *Le théisme actuelle et les preuves classiques de l'existence de Dieu*, w: *L'existence de Dieu*, 136—140.

plifikację tomaszowych dróg. Są wreszcie tacy autorzy, którzy uznają autonomię oraz metodologiczny walor argumentacji antropologicznej.

W naszych dalszych rozważaniach ograniczymy się do niektórych tylko interpretacji takiej motywacji teodycealnej. Są to interpretacje następujące: aprioryczno-irracjonalna, fenomenologiczna, psychologiczno-subiektywna, redukująca argumentację antropologiczną do roli egzemplifikacji dróg tomaszowych, oraz interpretacja autonomiczno-filozoficzna¹⁸.

Niektórzy autorzy (często związani z tomizmem egzystencjalnym) twierdzą, że antropologiczna motywacja na terenie filozofii Boga ma profil aprioryczno-irracjonalny¹⁹. Sugeruje się, że jest to w gruncie rzeczy zakamuflowany dowód ontologiczny oparty na teoriach natywizmu, subiektywizmu, idealizmu i relatywizmu. Wysuwa się również zarzut irracjonalizmu. W ten sposób kwalifikuje się teodycealne rozważania św. Augustyna, św. Bonawentury, J. H. Newmana, M. Schellera, H. Bergsona, R. Guardiniego, H. de Lubaca itd.

W odpowiedzi należy wskazać na różnice, jakie dzieli argumenty antropologiczne od dowodu ontologicznego w ujęciu św. Anzelmia czy Kartezjusza. Przykładem może być argument z prawdy św. Augustyna. Nie głosił on bynajmniej natywizmu czy irracjonalizmu, gdyż wówczas by nie sformułował argumentu dyskursywno-racjonalnego za istnieniem Boga, nie odwoływał się do zasady przyczynowości itd.²⁰ Punktem wyjścia jego argumentu był realny byt ludzki, w którym współistnieją trzy poziomy ontyczne: istnienie, biologiczne życie i życie umysłowe (myśl). W dowodzie tym nie ma przejścia od porządku myśli do porządku realnego bytu, gdyż wychodzi on z fenomenu ludzkiej osoby²¹. Porządku obiektywnorealnego nie można zacieśniać do rzeczy konkretno-materiałnych uchwytnych w poznaniu zmysłowym. Człowiek, istota somatyczno-psychiczna, jest wyższą formą realnego bytu. W jego naturę jest włączona myśl nakierowana na prawdę, co stanowi właśnie podstawę ideologicznego argumentu. Argument ten nie wychodzi więc od pojęcia Boga czy pojęcia prawdy, lecz z realnego fenomenu ludzkiej osoby — jako istoty rozumnej zogniskowanej ku prawdzie.

Osnową argumentów antropologicznych jest fakt, że człowiek jest podmiotem w dwojakim znaczeniu: podmiotem istnienia oraz podmiotem rozumienia bytu. Na obu tych poziomach byt ludzki nie wyjaśnia się immanentnie, tzn. nie jest ani adekwatną racją własnego istnienia, ani także nie wyjaśnia logosu własnego bytu — fenomenu prawdy, praw logiczno-bytowych, atrybutów prawdy. Człowiek w obu aspektach jest problemem, pytaniem, nie stanowi zaś ostatecznej odpowiedzi²². Zarówno w ontologicznym jak aksjologicznym aspekcie osoba ludzka potwierdza nieodczowność transcendentnego Źródła.

¹⁸ Powyższa klasyfikacja uwzględnia głównie aspekt epistemologiczno-metodologiczny.

¹⁹ S. Kamiński, *Epistemologiczno-metologiczne problemy filozoficznego poznania Boga*, w: *W kierunku człowieka*. Praca zbiorowa pod redakcją B. Bejze, Warszawa 1982, 85—87, 94, 97.

²⁰ S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987, 208—215.

²¹ M. F. Sciacca, *L'existence de Dieu*, 107—110.

Na antypodach, referowanej wyżej; skrajnie negatywnej oceny argumentacji antropologicznej filozofii Boga znajduje się jej interpretacja fenomenologiczna. Dokładniej mówiąc jest to ten nurt fenomenologii, który reprezentują: Edmund Husserl, Emmanuel Levinas, a u nas Józef Tischner, Martin Heidegger w powojennych publikacjach opowiadał się za teizmem, uznając zasadność istnienia Boga na bazie aksjologii. Sugerował on, że prawdziwość bytu uwidacznia się poprzez ideę świętości, a ta z kolei implikuje obecność bóstwa²². Levinas analizował fenomen spotkań międzyludzkich, widząc w nich metaforę spotkania z Bogiem. Ludzka twarz objawia nam „boską nie-twarz”. Polski wspomniany autor, analizując dowód ontologiczny, wyraźnie go aprobuje. „Argument ontologiczny — pisze — każe szukać człowiekowi śladów Boga w samym sobie. Już sama myśl o Bogu jest śladem Boga w człowieku. (...) W perspektywie tego poglądu rozumiałe jest przeświadczenie, że świat zewnętrzny razem z jego ruchem, przyczynowością, celowością, przygodnością i zwodniczą hierarchią doskonałości jest w poszukiwaniu Boga tylko zwodniczym balastem”²⁴. Jest to więc jednoznaczna dezaprobata dla epistemologii klasycznego realizmu i nabudowanych na niej tomaszowych dróg. Cytowany autor mówi natomiast o aksjologicznym doświadczeniu Boga, dzięki któremu człowiek przechodzi od nicości ku istnieniu²⁵. W oderwaniu czy opozycji wobec Boga człowiek pogrąża się w aksjologicznej nicości, dopiero dzięki absolutnej Miłości zyskuje należne mu wartości i rozwija swą wolność. Człowiek, uwikłany w dramat życia, może ocalić wiarę, nadzieję i miłość jedynie przez swój związek z Bogiem. Autor nie mówi niczego o ontologicznych związkach człowieka z Bogiem jako Stwórcą. Mowa jest jedynie o więzi aksjologiczno-psychologicznej.

Argumentacja antropologiczna za istnieniem Boga w tej wersji, jaką proponują wspomniani fenomenologowie, budzi poważne zastrzeżenia. Jest to mianowicie bardziej ontologia podmiotu-świadomości, aniżeli metafizyka realnego bytu ludzkiego. Husserl i Heidegger, mówiąc o istnieniu świata, mają na myśli istnienie w świadomości podmiotu²⁶. Rzeczy zewnętrznego świata istnieją o tyle, o ile konstytuuje je podmiot. Jest to więc istnienie intencjonalne, nie zaś obiektywnorealne. Takie subiektywistyczne rozumienie bytu grawituje niewątpliwie ku idealizmowi, nie dając podstaw do mówienia o bycie w sensie intersubiektywnym. Choć ludzka świadomość nie jest pasywnym zwierciadłem zewnętrznego świata, to jednak nie może uchodzić za jego kreatora. Husserlowska interpretacja fenomenologicznej noetyki nie dostarcza przesłanek dla wyjścia poza krąg ludzkiej świadomości, a więc nie gwarantuje dotarcia do realnej Transcendencji. Konsekwencją

²² F. M. Genuyt, *Afirmacja Boga a problematyka filozoficzna*, w: *Studia z filozofii Boga*. Praca zbiorowa pod redakcją B. Bejze, Warszawa 1973, t. 2, 118—119.

²³ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, w: *Budować — mieszkać — myśleć*, Warszawa 1977, 113—114.

²⁴ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, 242.

²⁵ Tamże, 240—244; tenże, *Ku Transcendencji, która jest Osobą*, W drodze nr 2 (1974) 3—16; tenże, *Etyka wartości i nadziei*, w: *Wobec wartości*, Poznań 1984, 140—145.

²⁶ D. de Petter, *Metafizyczny charakter dowodu na istnienie Boga a myśl współczesna*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 2, 90—95.

tego jest ogniskowanie uwagi na dowodzie ontologicznym polskiego fenomenologa. Tak opisywany Bóg jest tylko Bogiem możliwym, a nie realnie istniejącym. Jest personifikacją ludzkich nadziei na prawdę, dobro, szczęście i miłość. Argumentacja antropologiczno-aksjologiczna jest deklaratywnie separowana od metafizyki realnego bytu, grzęznąc w idealizującym subiektywizmie.

Fenomenologiczno-subiektywna interpretacja argumentacji antropologicznej za istnieniem Boga nie jest jedyna. Dlatego jej krytyczna ocena nie jest równoznaczna z globalną negacją waloru takiej argumentacji. Niektórzy autorzy jej rolę sprowadzają jednak wyłącznie do funkcji psychologicznoterapeutycznych: przewycięzania uprzedzeń, ogniskowania uwagi na tematyce Boga itp., a co najwyżej byłaby to hipoteza istnienia Absolutu jako transcendentnego odniesienia aksjologicznych potrzeb człowieka²⁷. Każdą próbę autonomizacji takiej argumentacji kwalifikują jako psychologizację.

Z powyższą deprecjonującą w zasadzie interpretacją argumentów antropologicznych kontrastuje taka interpretacja, która widzi w nich partykularyzację dróg tomaszowych. Najczęściej chodzi o argument z przygodności bytu²⁸. Przygodność istnienia najbardziej wyraziście przejawia się w naszym osobistym doświadczeniu, tj. przeżyciu kruchości naszej egzystencji. Pierwotnym doświadczeniem każdego człowieka jest świadomość znajdowania się na granicy istnienia i nicości. Dlatego B. Pascal nazwał człowieka trzciną najbardziej lichą w przyrodzie, S. Kierkegaard „królem bez ziemi”, a M. Merleau-Ponty mówił „słabości w sercu bytu”. Wszystkie jestestwa widzialnego świata są przygodne, ale tylko człowiek wie o tym. To stanowi ciągły dramat jego życia. Tak więc argument kontyngencyjny znajduje potwierdzenie i zarazem egzemplifikację w egzystencjalnym przeżyciu naszej przygodności istnienia. Francuski tomista, R. Garrigou-Lagrange, argumentację antropologiczną — zwłaszcza dowody z prawdy i świadomości etycznej — włączył w czwartą drogę Tomasza z Akwinu²⁹. Choć więc formalnie ograniczał się do analizy dróg tomaszowych, to faktycznie przełamał ich schemat. Ludzką wrażliwość na prawdę i dobro zinterpretował jako egzemplifikację argumentu henologicznego. Powyższa interpretacja uznaje merytoryczny walor argumentów antropologicznych, choć kwestionuje ich autonomię wobec dróg tomaszowych.

Kolejna interpretacja argumentów antropologicznych uznaje ich relatywną wartość oraz autonomię, lecz kwestionuje ich charakter metafizyczny³⁰. Za podstawę argumentacji antropologicznej przyjmuje się następujące fenomeny: doświadczenie transcendencji człowieka wobec świata przyrody (dlatego człowiek pyta o sens życia), doświadczenie transcendencji wobec innych osób i społeczeństwa (relacje typu ja-ty wskazują na absolutne Ty), poszukiwanie szczęścia, rozróżnianie dobra i zła. Pozytywna ocena argumentacji antropologicznej, jak się wydaje, dotyczy płaszczyzny głównie psychologicznej. W aspekcie epi-

²⁷ S. Kamiński, Epistemologiczno-metodologiczne problemy..., 96 nn.

²⁸ Por. M. Jaworski, *Bóg filozofów a Bóg wierzących*, 100—101; J. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, w: *W kierunku Boga*, 133—134; S. Kowalczyk, *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983, 42—43.

²⁹ R. Garrigou-Lagrange, *Dieu. Son existence et sa nature*, Paris 1933, 276—314.

³⁰ J. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, 134—141.

stemologiczno-metodologicznym w dalszym ciągu argumenty tego typu są kwalifikowane jako wypowiedzi formułowane w języku „filozofii nieautonomicznej (scjentyistycznej)”, a więc motywacje aprioryczne i nie mające waloru nieobalalności.

Wielu autorów, w tym także niektórzy tomiści, argumenty antropologiczne traktują jako autonomiczną i metafizyczną formę probacji Absolutu. Argumentacja ta uznana została za epistemologicznie zasadną i merytorycznie wartościową. J. Maritain, obok klasycznych dróg tomaszowych, wyodrębnił tzw. szóstą drogę³¹. Za jej podstawę uznał aktywność ludzkiego umysłu: myślenie, samoświadomość, zdolność intuicyjno-refleksyjnego poznania. Wprawdzie ludzka myśl jest funkcjonalnie zależna od procesów materialno-biologicznych, to jednak posiada wewnętrzną autonomię i transcenduje wymiar czasowo-przestrzenny. Fenomen świadomości, jako swego bytowego fundamentu, wymaga bytu osobowego. Myśl nie mogła powstać z nicości ani z mechanicznie działającej materii. Myśl może pochodzić wyłącznie od myśli, duch od ducha, osoba od osoby. Dlatego ludzkie myślenie „ja” pochodzi ostatecznie od Myśli osobowo-transcendentnej, tj. Boga. On jest sprawczo-stwórczą przyczyną ludzkiej osoby. Argument Maritaina zawiera elementy charakterystyczne dla tomizmu fenomenologicznego, odwołuje się bowiem do wewnętrznego świata ludzkiej duszy.

Inny współczesny tomista, Jean-Dominique Robert, w sposób monograficzny i twórczy opracował argument ideologiczny³². Jego punktem wyjścia jest analiza aktu naukowego, a więc „doświadczenie umysłowe”. Autor eksponuje epistemologiczne i ontologiczne podstawy aktów naukowotwórczych człowieka. Autonomia podmiotowa i przedmiotowa prawdy, jak sugeruje, wskazuje ostatecznie na Boga jako osobowo-transcendentną Prawdę. On jest ontologicznie i gnozeologicznie prawdą absolutną oraz konieczną.

W wielu współczesnych pracach (monograficznych i podręcznikowych), z zakresu filozofii Boga, analizowane są argumenty antropologiczne. Przykładem typowym jest praca zbiorowa pt. *L'existence de Dieu*³³, w której omawiane są argumenty następujące: z prawdy, świadomości moralnej, szyfr Jaspersa. Na polskim terenie podręczniki filozofii Boga zawierają zwykle argumentację antropologiczną³⁴. Tematykę tą podejmują również prace zbiorowe, m. in. *O Bogu i o człowieku*, *Studia z filozofii Boga*³⁵. Argument ideologiczny jest między innymi omawiany przez Kazimierza Klósaka³⁶. Wymienione prace

³¹ J. Maritain, *Approches de Dieu*, Paris 1953, 81—93; S. Kowalczyk, *Rola szóstej drogi J. Maritaina we współczesnej filozofii Boga*, *Chrześcijańskie* w świecie, 13(1981) nr 3, 87—99.

³² J. D. Robert, *Approche contemporaine d'une affirmation de Dieu. Essai sur le fondement ultime de l'acte scientifique*, Bruges 1962.

³³ *L'existence de Dieu*, Tournai 1961.

³⁴ Por. przypis nr 1.

³⁵ S. Kowalczyk, *Świadomość etyczna w argumentacji za istnieniem Boga*, w: *O Bogu i o człowieku*, Praca zbiorowa pod redakcją B. Bejze, Warszawa 1969, t. 2, 79—96; tenże, *Poznanie prawdy jako argument za istnieniem Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, Warszawa 1977, t. 3, 45—69.

³⁶ K. Klósak, *Bóg ostateczną przyczyną prawd zależnych*, *Collectanea Theologica*, 28(1957) nr 1, 87—113.

koncentrują się na następujących argumentach antropologicznych: z prawdy, świadomości etycznej, pragnienia szczęścia, doświadczenia religijnomistycznego. Trzy pierwsze z nich są uznane za element argumentacji metafizycznej, choć wymagającej jeszcze dalszej precyzacji. W aspekcie epistemologicznym różnią się one istotnie od dowodu ontologicznego, wychodzą bowiem z analizy realnego bytu ludzkiego, ujmowanego w płaszczyźnie psychiczno-duchowej i aksjologicznej.

3. CHARAKTERYSTYKA EPISTEMOLOGICZNA I METODOLOGICZNA ARGUMENTÓW ANTROPOLOGICZNYCH

W panoramie zarysowanych wyżej ujęć argumentacji antropologicznej ostatnia interpretacja wydaje się najbardziej zasadna. Dystansuje się ona od postaw ekstremizmu i ekskluzywizmu poznawczego. Argumenty antropologiczne nie mogą zastąpić dróg tomaszowych, ale te ostatnie nie zmuszają do odrzucenia pierwszych. Skrótowno zostaną wypunktowane następujące elementy: realizm gnozeologiczny, doświadczenia personalne, racjonalność, metoda fenomenologiczna, intuicja, metoda redukcyjna.

Argumenty antropologiczne nie muszą oznaczać odejścia od realizmu na rzecz subiektywizmu i idealizmu. Gnozeologiczny realizm jest nie do pogodzenia ze skrajnym intuicjonizmem i irracjonalizmem, lecz równocześnie nie należy go identyfikować ze skrajnym empiryzmem czy sensualizmem. Skrajny intuicjonizm głosi samooczywistość idei Absolutu i jego istnienia. Teza ta znajduje się u podstaw dowodu ontologicznego św. Anzelm, który w pojęciu Boga jako bytu najdoskonalszego dostrzegł nieodzowność Jego istnienia. Argumenty antropologiczne nie odwołują się do idei czy definicji prawdy, dobra, szczęścia itd., gdyż ich punktem wyjścia jest byt osoby ludzkiej. Potwierdzeniem tego jest argument z prawdy św. Augustyna, który na wstępie swych rozważań odwołał się do rzeczywistości bytu ludzkiego: istnienia, życia i myślenia³⁷. U podstaw argumentu nie znajduje się więc kartezjańskie *cogito*, lecz *existo* — egzystencja człowieka. Dowód nie wychodzi z domeny czystych możliwości czy wartości ujmowanych jako byty idealne, lecz z wewnętrznego doświadczenia człowieka. Osoba ludzka, dzięki swemu bytowemu bogactwu, pozwala na egzystencjalne doświadczenie świata wyższych wartości. Augustyński realizm epistemologiczny³⁸, choć różny od „fizycyzmu” arystotelesowskiego, nie przyznaje wyłączności doświadczeniu wewnętrznemu, intuicji, samoświadomości itp. Percepcja zmysłowa i poznanie umysłowo-intuicyjne własnej osoby to dwa różne i równie niezbędne typy ludzkiego poznania. Realizm teoriopoznawczy nie wymaga ekskluzywizmu czy monopolu w tym względzie. J. Locke i D. Hume przez realizm rozumieli fenomenalizm empirystyczny. Niektórzy tomiści, broniąc realizmu gnozeologicznego, faktycznie zawężają jego granice do percepcji zmysłowej nakierowanej na świat materialny³⁹. Trudno to aprobować, ponieważ tomistyczna teoria poznania uznaje wartość naukową wielu form poznania człowieka: zmysłowego, intelektualnego, intui-

³⁷ Św. Augustyn, *De libero arbitrio* II, 3, 7 PL 32, 1243.

³⁸ Por. F. Cayré, *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, 88—111; S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, 43—48.

³⁹ S. Kamiński, *Epistemologiczno-metodologiczne problemy...*, 94 nn.

cyjnego, autorefleksji. Żaden typ poznania nie ma przywileju nieomyślności i wyłączności, dotyczy to tak przedmiotowego jak podmiotowego poznania. Dlatego filozofia przedmiotu i filozofia podmiotu w równej mierze mieszczą się w granicach realizmu. Kiedy ujmuje się je *unctim* — nie naruszają wymogów epistemologicznego realizmu, natomiast wykluczając się wzajemnie — popadają w sensualizm albo idealizm. Argumentacja antropologiczna, choć odwołuje się głównie do poznania podmiotowego, ze swej natury nie wyklucza poznania przedmiotowego. Punkt wyjścia dowodu z prawdy Augustyna jest tego potwierdzeniem.

Afirmacja antropologicznej motywacji za realnością Boga wymaga właściwej koncepcji doświadczenia. Niemal każdy nurt filozoficzny odwołuje się do danych doświadczenia, lecz inaczej je rozumie⁴⁰. Rola doświadczenia jest eksponowana w neopozytywizmie, gdzie formułuje się nawet zasadę weryfikacji empirycznej jako niezbędne kryterium prawdy. Pomijając już fakt, iż wspomniana zasada jest założeniem apriorycznym, należy zauważyć, że jest to zubożona koncepcja doświadczenia. Ignoruje ona aktywny charakter ludzkiego poznania, a przede wszystkim jego personalny kontekst. Przecież doświadczenie człowieka jest zawsze doświadczeniem osoby. W konsekwencji tego istnieje wiele form ludzkiego doświadczenia: poznanie zmysłowe, samoświadomość, intuicja, doświadczenie etyczne i estetyczne, przeżycia emocjonalne, doświadczenie związane z relacjami interpersonalnymi, wreszcie doświadczenie religijne. Nie ma racjonalnego powodu, aby jedną formę doświadczenia traktować jako niepowątpiewalną i naukotwórczą, a inne pomijać czy dyskwalifikować. Tak jednak czynią rzecznicy sensualizmu, m.in. logicznego empiryzmu. Również koncepcja doświadczenia niektórych tomistów wydaje się zbyt wąska, Maritain rozumiał doświadczenie szeroko, natomiast E. Gilson mianem doświadczenia obejmuje percepcję zmysłową istniejącego w czasoprzestrzeni bytu materialnego⁴¹. Choć mówi on jeszcze o poznaniu wewnętrznym jaźni człowieka, to deprecjonuje naukową wartość doświadczenia estetycznego, etycznego, interpersonalnego itp. Zawężona koncepcja doświadczenia nie koreluje z personalizmem ontologicznym i aksjologicznym. Doświadczenie człowieka, wyrosłe w kontakcie ze światem osób i wyższych wartości, pełni funkcję kognitywną w nie mniejszym stopniu aniżeli doświadczenie świata rzeczy. Adekwatnej koncepcji doświadczenia nie zastąpi teoria sądów egzystencjalnych. Ich przedmiotem jest przecież tylko jeden aspekt rzeczywistości — istnienie. Jest zresztą sprawą dyskusyjną: czy chodzi o akt istnienia, czy też o fakt istnienia (realność)⁴².

Minimalistyczna koncepcja doświadczenia nie jest zasadna metodologicznie. Personalistyczny realizm wymaga personalistycznej koncepcji doświadczenia, dla konstruowania której przydatna jest niewątpliwie

⁴⁰ S. Kowalczyk, *O właściwą interpretację doświadczenia w filozofii Boga*, *Studia Philosophiae Christianae*, 18(1982) nr 1, 153—184.

⁴¹ E. Gilson, *Jedność doświadczenia*, Warszawa 1968. Podobnie rozumieją doświadczenie: A. Stepień, *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki*, *Zeszyty Naukowe KUL*, 17(1974) nr 4, 29—37; M. A. Krapiec, *Doświadczenie i metafizyka*, *Roczniki Filozoficzne*, 24 (1976) z. 1, 5—15).

⁴² M. Kur, *W poszukiwaniu tomistycznej teorii sądów egzystencjalnych*, *Studia Philosophiae Christianae*, 16(1980) nr 1, 103—140.

fenomenologia. Słusznie uwypukla się w niej wiedzotwórczą rolę doświadczenia wartości (moralnych, religijnych, społecznych), choć dyskusyjny jest np. intuicjonizm emocjonalny Schelera. W każdym razie realistyczna filozofia Boga nie musi ograniczać się do doświadczenia kosmologicznego, np. ruchu, celowości, przygodności, przyczynowości. Podstawą teodycei może i powinno być także doświadczenie antropologiczne i aksjologiczne: myśli, świadomości, prawdy, dobra, przyjaźni, sensu życia, wiary itp. Oczywiście samo doświadczenie nie jest jeszcze filozoficzną teorią, lecz intelekt refleksujący nad danymi tego doświadczenia. „Żywy rozum”, nie ulegający dewiacjom abstrakcyjnej spekulacji, winien ustawicznie być zakorzeniony w danych doświadczenia⁴³.

Oponenci argumentacji antropologicznej w filozofii Boga szermują często argumentem groźby irracjonalizmu. Irracjonalizm identyfikuje się jednak z odejściem od gnozeologii arystotelesowskiej, korzystaniem z intuicji, odwoływaniem się do poznania podmiotowego itp.⁴⁴ Sugerowane zastrzeżenia bazują na jednej koncepcji racjonalności, a jest ich faktycznie wiele: arystotelesowska, neopozytywistyczna, fenomenologiczna, logistyczna, aksjologiczno-intuicyjna. Pluralizm racjonalizmów wyklucza monopolizowanie kategorii racjonalności, gdyż jest to właśnie irracjonalne i aprioryczne. Pluralizm ontologiczny (były nieożywione i ożywione, nierozumne i rozumne) wymaga stosowania różnych typów poznania: zmysłowego, intelektualnego, intuicyjnego, aksjologicznego itd.⁴⁵ Logiczny empiryzm racjonalność utożsamia z sensualizmem i nieodzownością weryfikacji empirycznej każdego sądu. Niektórzy tomiści, ulegając empirycznemu modelowi racjonalności, także rozumieją ją zbyt wąsko. W ich interpretacji racjonalne jest opieranie filozofii Boga na poznaniu przedmiotowym, lecz nieracjonalne jest branie za punkt wyjścia np. fenomenów ludzkiej myśli czy poznawalności prawdy. Nie jest to oczywiście stanowisko wszystkich tomistów, ponieważ np. Maritain zjawisko myśli uznał za przesłankę wyjściową racjonalnej argumentacji istnienia Boga. Wykluczając dane doświadczenia wewnętrznego jako podstawy teodycei, popada się w paradoks, że np. myśl czy prawda nie są ... racjonalne. Trudno uznać, że poznanie aktu istnienia ma profil racjonalny, natomiast wartości personalistycznych to domena poznania irracjonalnego. Człowiek jest integralną całością psychofizyczną, dlatego w jego poznaniu i działaniu wzajemnie się przenikają racjonalność z irracjonalnością. Nie jest możliwe zarysowanie nieprzekraczalnych barier pomiędzy nimi. Dlatego poznanie intelektualne czy zmysłowe nie zawsze funkcjonuje w sposób racjonalny, inne zaś formy poznania i sfery osoby ludzkiej (intuicja, wola, uczucia) nie muszą aktualizować się całkowicie irracjonalnie. Różne formy poznania podmiotowego i doświadczenia wartości, jak słusznie wykazywali to Scheler, Bergson i Newman, nie powinny być kwalifikowane apodyktycznie i całościowo jako irracjonalne. Oczywiście analizy filozofii Boga powinny mieć charakter racjonalny, lecz nie może to być zawężona koncepcja racjonalności. Nie należy redukować racjonalności do empiryzmu, zwłaszcza radykalnego. Racjonalizmem nie jest spekulatywny

⁴³ J. E. Smith, *Doświadczenie i Bóg*, Warszawa 1971, 58–59).

⁴⁴ S. Kamiński, *Epistemologiczno-metodologiczne problemy...*, 85 nn.

⁴⁵ Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, 434–441.

werbalizm, oderwany od różnych form doświadczenia. W teodycei chodzi o racjonalizm personalistyczny, uznający organiczny związek wszystkich sektorów ludzkiej osoby, a więc i poznania podmiotowego wśród innych form percepcji. W imię racjonalności nie można postulować empiryzacji czy logicyzacji ludzkiej osoby.

Antropologiczna argumentacja za istnieniem Boga korzysta z dwu metod: fenomenologicznej i metafizycznej⁴⁶. Akceptacja metody fenomenologicznej nie wymaga przyjęcia ontologicznych tez fenomenologii Husserla: fenomenizmu i idealizmu. Fenomenologia, jak wykazali to Scheler i A. Dondeyne, nie musi redukować rzeczywistości do roli korelatu ludzkiej świadomości. Nie chodzi więc o fenomenologię intencjonalnych bytów naszej świadomości, lecz o fenomenologię ludzkiego bytu ujmowanego we wszystkich aspektach. Tomizm fenomenologiczny akcentuje finalizm osoby ludzkiej, obejmujący zarówno sferę poznawczą jak dążeńiowo-uczuciową. Ta ostatnia łączy się z domeną wartości: ich poznania i realizacji. Aktywność człowieka, najpełniej wyrażona w aktach miłości, potwierdza z jednej strony jego potencjalność, a z drugiej nakierowanie na Transcendencję. Fenomenologiczny opis bytu ludzkiego, zwłaszcza zaś jego rozwoju i aktywności, jest podstawą argumentów antropologicznych: ideologicznego, deontologicznego, eudajmologicznego itd. Fenomenologia ludzkich dążeń, poprzez ich uniwersalizm i ontologiczne korzenie, wymaga ukazania implikacji metafizycznych. Należy do nich właśnie istnienie Boga jako prapoczątku osoby ludzkiej: stwórczej Przyczyny, najwyższej Wartości, ostatecznego Sensu.

Tomizm fenomenologiczny i jego metoda wielokrotnie był oceniany krytycznie przez przedstawicieli tomizmu egzystencjalnego, zwłaszcza Gilsona⁴⁷. Sugerował on, że dynamizm ludzkiej myśli, uczuć, woli itp. ma charakter subiektywny, co nie daje podstaw dla obiektywno-racjonalnej motywacji istnienia Boga. Metoda fenomenologiczna, w wyniku jej subiektywizmu i aprioryzmu, prowadzić ma do idealizmu.

Powyższy zarzut wymaga refleksji, gdyż niebezpieczeństwo idealizmu rzeczywiście istnieje. Skrajny immanentyzm epistemologiczny, typowy pn. dla Husserla, może prowokować immanentyzm ontologiczny, który wyklucza asercję Boga jako bytu obiektywno-transcendentnego. Metoda fenomenologiczna sama w sobie nie implikuje jednak gnozeologicznego immanentyzmu i ekskluzywności poznania podmiotowego, dlatego nie prowadzi do idealizmu. Gilson w polemice z tomizmem fenomenologicznym nie zawsze rozgraniczał dwa porządki: teoriopoznawczy i bytowy. Poznanie i przeżycia dążeńiowo-emocjonalne człowieka w aspekcie epistemologicznym mają profil subiektywny, lecz w aspekcie ontologicznym są integralną częścią ludzkiego bytu. Człowiek jest przecież bytem realnym tak w somatycznym jak psychicznym obszarze swej istoty. Z tego względu dynamizm jego intelektu, woli i uczuć może stanowić punkt wyjścia racjonalnych uza-

⁴⁶ Rzecznikami łączenia obu metod są: A. Dondeyne, *L'expérience préphilosophique et les conditions anthropologiques de l'affirmation de Dieu*, w: *L'existence de Dieu*, 146—166; M. Jaworski, *Zagadnienie reinterpretacji punktu wyjścia filozoficznego poznania Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 2, 164—191. W podobnym duchu wypowiadali się: W. Brugger, J. de Finance, A. Korinek i A. Marc.

⁴⁷ E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968, 128—129; J. Zdybicka, *Drugi afirmacji Boga*, 125 nn.

sadnień istnienia Boga. Zresztą w wysuniętym zarzucie zawiera się jeszcze jedno uproszczenie. Przeżycia poznawcze i dążeniowe, zwłaszcza związane z domeną wartości, są niewątpliwie subiektywnym przeżyciem konkretnych ludzi. Subiektywność nie jest jednak równoznaczna z subiektywizacją⁴⁸. Analogicznie, nie należy identyfikować emocjonalności człowieka z przyjęciem subiektywizmu. Deprecjonowanie sfery dążeń i uczuć, charakterystyczne dla niektórych arystotelików, implikuje swoisty antypersonalizm. Wola i emocje, stanowiąc trwałe ważne elementy osoby, odkrywają obiektywny świat wartości. W dalszej zaś konsekwencji zasadnie wskazują na Boga jako źródło bytu ludzkiego i jego wrażliwość na wyższe wartości. Reasumując należy uznać, że subiektywność jest nie do uniknięcia — każdy bowiem człowiek przeżywa siebie jako podmiot egzystujący w określonej sytuacji. Nie ma przeżyć, nie wykluczając sfery poznania intelektualnego, niesubiektywnych. Subiektywizm natomiast sprowadza wszelkie wartości i byty do subiektywnego przeżycia i świadomości człowieka. W tej interpretacji świadomość przestaje być częścią człowieka, a traktowana jest jako jego całość.

Antropologiczna argumentacja filozofii Boga nie poprzestaje oczywiście na metodzie fenomenologicznej, lecz w dalszych etapach swych analiz odwołuje się do metody metafizycznej. W tym momencie zebrany materiał doświadczenia personalnego i aksjologicznego należy przeanalizować w świetle pryncypiów logiczno-bytowych i teorii metafizycznych. Są to zwłaszcza: teoria aktu i możliwości, zasada niesprzeczności, zasada racji dostatecznej i zasada przyczynowości⁴⁹. Kluczową rolę pełni pryncypium przyczynowości, uznanie którego dokonuje się zarówno w obszarze poznania przedmiotowego jak poznania podmiotowego. Percepcja zmysłowa jest zwykle punktem wyjścia, lecz nie ona jest istotnym kryterium w przyjęciu tej zasady metafizycznej. Decyduje nie ilość dokonanych obserwacji, lecz fakt intuicji umysłowej, dzięki której „widzimy” w konkretnych układach bytowych relacje uniwersalne i koniecznościowe⁵⁰. Ogląd intuicyjny nie jest przeciwstawny empirycznej obserwacji i myśleniu dyskursywnemu, stanowiąc z nimi jednolitą całość. Można więc mówić o intuicji refleksyjnej względnie o samooczywistości zasady przyczynowości. Jej obligatoryjny charakter uwyrażnia się w kontekście zasad niesprzeczności i racji dostatecznej, które należą do intuicyjnie poznawalnych pryncypiów logiczno-bytowych.

Realistyczna filozofia Boga wymaga w punkcie wyjścia odwołania się do świata realnego. Jest nim jednak nie tylko świat materialny, lecz również bogaty świat ludzkiej osoby. Jej częścią integralną jest życie emocjonalno-dążeniowe. Cała rzeczywistość bytu ludzkiego wymaga adekwatnych tłumaczących ją racji — przyczyn. Poznanie intuicyjne spleta się z poznaniem refleksyjno-dyskursywnym. Klasyczna filozofia Boga korzysta z metody redukcyjno-regresywnej⁵¹. Argumen-

⁴⁸ D. von Hildebrand, *Serce*, Poznań 1985; K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, 56.

⁴⁹ S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga*, 274—276.

⁵⁰ J. Defever, *La preuve réelle de Dieu*, Paris 1953, 33 nn; S. Kowalczyk, *Drogi ku Bogu*, 314—327.

⁵¹ Por. J. F. Anderson, *Demonstration in Thomistic Metaphysics*, *The New Scholasticism*, 32(1958), 476—494; *Studia z filozofii Boga*, t. 2, passim.

tacja antropologiczna także odwołuje się do tej metody, ponieważ powiązanie człowieka ze światem wyższych wartości wymaga racji uniesprzeczniającej. Świat materii i świat ducha ludzkiego są równie obiektywne, realne i ontycznie pochodne, dlatego tak argumenty kosmologiczne jak argumenty antropologiczne mają w jednakowej mierze profil redukcyjno-regresywny. Z tego względu kontrowersyjne jest twierdzenie, że argumenty tomaszowe mają charakter analityczno-redukcyjny, natomiast argumenty odwołujące się do człowieka mają profil analityczno-refleksyjny⁵². Faktycznie różnią się one punktem wyjścia, lecz metodologicznie są do siebie zbliżone. Przecież w obu wypadkach chodzi o realny byt, choć oczywiście innej natury. Specyfiką ludzkiego bytu jest życie psychicznomysłowe, które ontologicznie jest przecież obiektywnym realnym stanem człowieka. Poszukując ostatecznych podstaw tych sektorów ludzkiego bytu, które ujmujemy przy pomocy doświadczenia personalnego i aksjologicznego, korzystamy z dowodzenia redukcyjnego. Argumenty antropologiczne nie sprowadzają się do zabiegów analityczno-refleksyjnych, lecz angażują myśl refleksyjno-redukcyjną. Pytamy po prostu o ontyczną przyczynę tego wszystkiego, co decyduje o specyfice bytowej osoby człowieka. Człowiek odkrywa obecność Boga nie tylko w otaczającym go świecie zewnętrznym, lecz także i przede wszystkim w wewnętrznym świecie własnej jaźni.

PAWEŁ MILCAREK

CIAŁO LUDZKIE W POGŁĄDACH S. SWIEŻAWSKIEGO I J. KALINOWSKIEGO

Przedmiotem niniejszego artykułu jest metafizyczne rozumienie ciała ludzkiego, zawarte w poglądach dwóch współczesnych polskich tomistów, zaliczanych do nurtu tomizmu egzystencjalnego. Należy więc na wstępie zauważyć, że w publikacjach tego nurtu brak jest do dziś monografii problemu ciała ludzkiego. Problem ten wyjaśniany jest jedynie poprzez wypowiedzi, stanowiące fragmenty szerszych formuł antropologii filozoficznej. Przygotowując pole dla bardziej dogłębnego opracowania rozważnego zagadnienia, warto zdać sobie sprawę z zastanego w literaturze stanu zagadnienia. Jako pierwsze zaprezentowane zostaną niżej wyjaśnienia S. Swieżawskiego i J. Kalinowskiego.

1. POGŁĄD STEFANA SWIEŻAWSKIEGO: CIAŁO LUDZKIE JAKO MATERIA PIERWSZA

S. Swieżawski jest autorem przekładu na język polski tzw. traktatu o człowieku z *Sumy teologii* św. Tomasza oraz autorem komentarzy dołączonych do tego przekładu. Skłonny jest do utożsamiania arystotelesowskiej i tomistycznej koncepcji duszy, akcentując i wykładając dokładnie wspólną dla obu nauk o hylemorficznym złożeniu formy

⁵² S. Kamiński, *Epistemologiczno-metodologiczne problemy...*, 99.

i materii jako aktu i możliwości¹. Akcentuje rolę duszy jako formy ciała, będącej przedmiotem zainteresowania nie tylko metafizyka, ale i filozofa przyrody². Podejmując w związku z problematyką kwestii 76 *Sumy teologii* zagadnienie zjednoczenia duszy i ciała³, Swieżawski jeszcze raz podkreśla, że „cała doktryna tomistyczna opiera się na tym odcinku na pogłębionym i rozwiniętym przez Tomasza hylemorfizmie, czyli na nauce Arystotelesa...”⁴.

Prawdopodobnie i na Swieżawskiego wpływ wywarła stara tradycja ograniczania rozważań antropologicznych do tematu duszy, gdyż autor ten poświęca stosunkowo niewiele miejsca zagadnieniu ciała ludzkiego. Twierdzi, że termin „ciało” jest u św. Tomasza wieloznaczny, ale „w najściślejszym znaczeniu przez „ciało” rozumieć należy materię pierwszą, jednakową we wszystkich jestestwach cielesnych, a otrzymującą dopiero od formy substancjalnej wszelkie swe określenia”⁵. Podkreśla dalej bytową niesamodzielność ciała, stwierdzając, że „nigdy ciało ludzkie... nie może istnieć i nie może mieć jakichkolwiek właściwości niezależnie od duszy. Ilekróć więc mowa o dyspozycjach czy przymiotach materii, to nie może tu chodzić nigdy o właściwości materii pierwszej, ale albo o cechy przysługujące płodowi ludzkiemu, albo też o cielesne, wegetatywno-zmysłowe przymioty człowieka. I tylko z tymi zastrzeżeniami wolno nam na gruncie tomistycznej teorii człowieka mówić o ciele człowieka i o właściwościach tego ludzkiego ciała”⁶. Swieżawski ostrzega w ten sposób, by „ciała danego konkretnego człowieka nigdy nie pojmować jako odrębnej od duszy substancji”⁷,

¹ Św. Tomasz z Akwinu: *Traktat o człowieku (Summa teologiczna I, 75—89)*, opr. S. Swieżawski, Poznań 1956, 8 (praca dalej cytowana: *Traktat*). Swieżawski podkreśla, że „tomistyczne określenie duszy” oparte jest „całkowicie o koncepcję możliwości i aktu przejętą i wcieloną przez Tomasza w jego metafizykę arystotelesowską” (*Traktat*, 13).

² Por. *tamże*, 65—66. Swieżawski określa też duszę jako „zwornik jednolitości całego psychofizycznego życia ludzkiego” (*Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, 257).

³ Swieżawski łacińskie wyrażenie „unio animae ad corpus” tłumaczy jako „połączenie duszy z ciałem” (*Traktat*, 84).

⁴ *Traktat*, 57. Dominacja esencjalizmu arystotelesowskiego w wykładzie antropologicznym Swieżawskiego manifestuje się także przez zdanie, że człowiek jest „całością złożoną z formy-duszy i z materii pierwszej-ciała” (*Rozum i tajemnica*, 255).

⁵ *Traktat*, 75.

⁶ *Tamże*, 76—77. Por. także zdanie na s. 65: „...cała cielesność ma swój fundament w duszy”. Działania władz cielesnych „nigdy nie są działaniami samego ciała”.

⁷ *Tamże*, 75. Z perspektywy choćby tego stwierdzenia należy uznać za niedokładność co najmniej dydaktyczną użycie przez tego autora w innym miejscu terminu „substancja cząstkowa” także w odniesieniu do ciała: „W człowieku arystotelesowsko-tomistycznym ani dusza, ani ciało nie są zupełnymi substancjami; mamy tu do czynienia z dwiema substancjami cząstkowymi, składającymi się dopiero razem na jedną substancję całkowitą — na człowieka” (*Rozum i tajemnica*, 255). Nawet jeśli określenie to zostało powtórzone werbalnie za Św. Tomaszem, jest w swym wyrazie zbyt bliskie paralelizmowi, który nic nie ma wspólnego z istotą antropologii tomistycznej.

co oznaczałoby rezygnację z pojmowania ciała jako materii, a duszy jako formy, zarazem więc porzucenie hylemorfizmu i w konsekwencji niemożność wytłumaczenia „jedności psychofizycznej człowieka”. W kontekście struktury ciała ludzkiego podejmuje jeszcze Swieżawski jedynie zagadnienie występującej w ciele ludzkim „równowagi żywiołów”, wiążąc ją w sensie metafizycznym z wymaganiami duszy rozumnej, a w sensie erudycyjnym z powszechnie uznawaną w średniowieczu tradycją fizyki arystotelesowskiej⁸.

Zauważmy, że hylemorfizmu jako zasady wykładu struktury człowieka używa Swieżawski także w swej publikacji o wiele późniejszej od dotychczas referowanych, mianowicie w książce pt. *Święty Tomasz na nowo odczytany*⁹. Powtarza tam, że człowiek jest jednością formy i materii, a gwarantem tej jedności jest forma substancjalna, organizująca ciało. Dlatego związek duszy z ciałem nie jest przypadłościowy, ale substancjalny i istotowy. Swieżawski wypowiada tam też zdanie, że połączenie formy substancjalnej z ciałem konstituuje człowieka. Jako nowy akcent pojawia się jedynie nawiązujące do ujęć J. Marietaina stwierdzenie, że człowiek jest jednostką i osobą oraz że osobą jest człowiek jako dusza i ciało, w związku z tym trwanie samej duszy nie jest trwaniem osoby.

W swych starszych publikacjach Swieżawski rozważa dwa tematy szczegółowe, które wiążą ściśle z filozoficzną koncepcją ciała ludzkiego.

Pierwszym z tych zagadnień jest problem jednostkowania, któremu Swieżawski poświęcił osobną rozprawę, będącą zresztą jedną z pierwszych publikacji tego autora, pisaną pod wyraźnym wpływem tomizmu tradycyjnego w wydaniu Jana od Św. Tomasza i Kajetana¹⁰. Zawarte w rozprawie wyjaśnienia powtórzone zostały także w komentarzu do traktatu o człowieku¹¹. Autor stwierdza, że według Św. Tomasza rolę jednostkowania spełnia jedynie materia oznaczona ilością (*materia quantitate signata*). Jednak źródłem oznaczenia materii jest forma, która udziela ich całemu *compositum*. To oznaczenie dokonuje się poprzez wymiary nieokreślone (*dimensiones interminatae*), „będące niejako średnią wszystkich wymiarów określonych danej substancji”¹² — bowiem wymiary określone (*dimensiones terminatae*) są zmienne i przysługują substancji jedynie „w danym momencie jej istnienia”¹³. To oznaczenie „mieści się niejako w tym dostosowaniu duszy do danego ciała, które św. Tomasz nazywa *commensuratio*”¹⁴. Swieżawski zwraca uwagę, że chodzi tu o przystosowanie się duszy do tego oto ciała (*commensuratio ad hoc corpus*). Odniesienie duszy do tego ciała jest nieusuwalne, gdyż jest „w istocie duszy jej relacją do ciała”¹⁵.

⁸ Por. *Traktat*, 77—78.

⁹ Por. S. Swieżawski: *Święty Tomasz na nowo odczytany. Wykłady w Laskach*, Kraków 1983, 114—123.

¹⁰ Por. S. Swieżawski: *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy (commensuratio animae ad hoc corpus)*, *Przegląd Filozoficzny* 44 (1948) 1—3.

¹¹ Por. *Traktat*, 73.

¹² *Tamże*, 73.

¹³ *Tamże*, 73.

¹⁴ *Tamże*, 73.

¹⁵ *Tamże*, 74.

W ten sposób św. Tomasz w ujęciu Świeżawskiego wyjaśnia nie tylko nieutralną jednostkowość ludzi i dusz, podważną przez awerroistów, lecz także różnice między poszczególnymi ludźmi. Również i one mają swe oparcie w różnicach ciała, gdyż „Bóg stwarzając każdą duszę ludzką dostosowuje ją do tego płodu, który ma ożywiać — i dlatego każda dusza jest różna od każdej innej, różna w swej substancji”¹⁶.

Dotknęliśmy właśnie problemu, który jest drugą dotyczącą ludzkiego ciała kwestią szczegółową, rozważaną w komentarzach Świeżawskiego. Chodzi o zagadnienie rozwoju embrionalnego, które pojawia się w komentarzach Świeżawskiego chyba w związku ze wzmianką na ten temat w tekście *Sumy* (I, 76, 3. ad 3). Świeżawski sądzi, że Św. Tomasz, tak jak inni myśliciele scholastyczni, przejął od Arystotelesa jego pogląd, zgodnie z którym płód ludzki przechodzi etapy rozwojowe, „w których zrazu posiada tylko formę substancjalną niższą, a później dopiero, gdy organizm dojdzie do odpowiedniego stopnia urobienia, staje się zdolny do otrzymania właściwej formy substancjalnej”¹⁷. W rozwoju płodu ludzkiego następowałyby zatem dwa momenty powstawania (*generatio*) i ginięcia (*corruptio*) form substancjalnych: „przejdzie z duszy wegetatywnej w zmysłową oraz zniszczenie duszy zwierzęcej, zmysłowej i wkroczenie na jej miejsce stworzonej bezpośrednim aktem stwórczym Boga, duszy ludzkiej, rozumnej”¹⁸. Świeżawski niepokoi się, że takiego ujęcia nie zaakceptuje współczesna genetyka, dlatego podkreśla, „że owego zastępowania form niższych przez wyższe nie musi się rozumieć w sensie czasowo określonego następstwa momentów w rozwoju płodu ludzkiego...”, lecz że należy je podobnie jak wszystkie elementy rzeczywistości, odkryte przez analizę metafizyczną, ujmować poza określeniem czasowym i przestrzennym”¹⁹. Przemiana form mogłaby się przecież, zdaniem Świeżawskiego, dokonywać „w jakimś nawet nieuchwytnym przekroju czasowym (*in instanti*) u samego początku rozwoju embrionalnego”²⁰.

Z tym, co wyżej powiedziano, wiążą się ściśle pewne zawarte w objaśnieniach Świeżawskiego odniesienia do zagadnienia roli rodziców i innych „przyczyn stworzonych” w powstawaniu człowieka. Dla Świeżawskiego jest jasne, że dusza ludzka „istnienie swe zawdzięcza bezpośredniej ingerencji Bożego aktu stwórczego”²¹. Jednak Bóg uzależnia się tu w pewien sposób od „gry przyczyn stworzonych”, gdyż „każdą stworzoną przez siebie duszę ludzką dostosowuje do tego jedynego, niepowtarzalnego ciała, które dźwiga nie mające sobie podobnego obciążenia dziedzictwem przyniesionym przez rodziców”²². Świeżawski mówi w tym samym miejscu, że według Św. Tomasza płód ludzki jest „przyczyną okazjonalną” (*causa occasionalis*) dla aktu stwórczego Boga. Z kolei odnosząc się do cytowanego przez Akwinatę

¹⁶ *Tamże*, 74.

¹⁷ *Tamże*, 64.

¹⁸ *Tamże*, 64.

¹⁹ *Tamże*, 64—65. S. Świeżawski zauważa zarazem, że różne scholastyczne interpretacje arystotelesowskiego poglądu o przemienności form, formułowane w duchu ustalania określonych momentów czasowych, stały się podstawą rzekomych usprawiedliwień zabójstwa płodu ludzkiego (por. *tamże*, przyp. 2. na s. 64).

²⁰ *Tamże*, 65.

²¹ *Tamże*, 21.

²² *Tamże*, 21.

zdania Arystotelesa („Człowieka rodzi człowiek i słońce”), autor objaśnienń zauważa m.in., że „rodzice są przyczyną sprawczą łączenia się duszy (stworzonej przez Boga) z ciałem, dzięki czemu powstaje w ten sposób człowiek”²³. Wynikałoby więc z tego, że rodzice są (razem z kontekstem przyrodniczym, którego reprezentantem jest słońce) swoiście odpowiedzialni, w sensie przyczynowania, za powstanie płodu, i jego rozwój aż do poziomu duszy zmysłowej, gdy tak przygotowany (i naznaczony genetycznym wpływem rodziców) płód staje się ową „przyczyną okazjonalną” dla stwórczego aktu Boga, powodującego ludzką duszę rozumną, dostosowaną do zastanego w płodzie ciała.

Z przedstawionego wyżej referatu wynika, że Świeżawski jawi się na terenie antropologii filozoficznej jako zwolennik tomizmu tradycyjnego. Jest to dziwne, gdyż na ogół sytuuje się go w tomizmie egzystencjalnym, wyznaczonym precyzującą myślą E. Gilsona i J. Maritaina²⁴. Wydaje się jednak, że właśnie w zagadnieniach należących do antropologii filozoficznej Świeżawski utożsamia myśl Św. Tomasza z myślą Arystotelesa, a takie utożsamienie jest jednym ze znaków rozpoznawczych tomizmu tradycyjnego²⁵. Powoduje to esencjalistyczne ograniczenie rozważań i wyjaśnień do istoty człowieka, w której akcentuje się wyłącznie hylemorfizm. W ten właśnie sposób Świeżawski wyznacza niepełny repertuar wykładu antropologii tomistycznej, utożsamionej z hylemorfizmem antropologii arystotelesowskiej, odrywając tym samym uwagę od istoty myśli Św. Tomasza, którą także w antropologii jest zagadnienie *esse*. Pomija więc konsekwencje tomistycznej metafizyki bytu dla antropologii filozoficznej. Ukierunkowuje zarazem swoje dalsze wyjaśnienia i rozstrzygnięcia w zagadnieniach szczegółowych, gdzie korzysta szeroko z podręcznikowych autorytetów tomizmu tradycyjnego (Kajetan, Jan od św. Tomasza). Stanowisko arystotelesowskie przekracza Świeżawski w zagadnieniu jednostkowania duszy ludzkiej, jednak czyni to bardziej w oparciu o formuły wspomnianych autorów niż samego Św. Tomasza. Dyskusyjne zagadnienie rozwoju embrionalnego rozwiązuje już według obowiązującego w tomizmie tradycyjnym schematu, broniąc w istocie arystotelesowskiego rozstrzygnięcia. Wszystko to można wytłumaczyć również faktem wcześniejszego niż zetknięcie się z myślą E. Gilsona sformułowania przez Świeżawskiego podstaw jego rozumienia antropologii Św. Tomasza. Te podstawy powstawały jeszcze w okresie dominacji zastanych rozstrzygnięć podręcznikowych. Dziwi natomiast fakt, że autor także i później nie zrewidował swego stanowiska i w zasadzie utrzymał je także w swej publikacji z lat 80-tych (*Święty Tomasz na nowo odczytany*).

²³ *Tamże*, przyp. 1. na s. 64. Wymieniane przez Arystotelesa słońce jest z kolei „warunkiem koniecznym... dla wszelkiego płodzenia na ziemi” (*tamże*).

²⁴ Należy wszakże powiedzieć, że w opinii M. Gogacza także w obrębie tomizmu egzystencjalnego Świeżawski reprezentuje wersję „metafizyki bytu, wbudowującej teorię istnienia w arystotelizujące myślenie esencjalizujące, kierujące ku celom teologicznym” (M. Gogacz: *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, w: *W kierunku Boga*, pod red. Bp B. Bejze, Warszawa 1982, 75).

²⁵ Por. M. Gogacz: *Tomizm egzystencjalny...*, 67. Por. także M. Gogacz: *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, 144—145.

2. POGLĄD JERZEGO KALINOWSKIEGO: CIAŁO LUDZKIE JAKO MATERIA WRAZ Z WYMIARAMI

J. Kalinowski w swoich publikacjach z zakresu antropologii filozoficznej domaga się przede wszystkim precyzji terminologicznej w posługiwaniu się pojęciami formy i materii oraz duszy i ciała²⁶. W jego tekstach odnajdujemy więc interesującą próbę konstrukcji swoistego słownika filozoficznego koncepcji człowieka, którą określa jako hilemorfizm Arystotelesa i św. Tomasza²⁷. W tym słowniku sytuują się oczywiście także terminy, będące skutkiem rozumienia ciała ludzkiego. Chodzi tu o pojęcia: materia i ciało.

Rozważając zagadnienie materii Kalinowski wyjaśnia na wstępie, że według Arystotelesa i Tomasza z Akwinu drugim obok formy substancjalnej „konstytutywnym elementem ontycznym”, będącym w człowieku „czynnikiem zróżnicowania”, jest materia pierwsza²⁸. Słowo „materia” posiada także w samej filozofii wiele znaczeń. Dlatego mowa tu nie o materii w ogóle, ale o materii pierwszej. Nie jest ona ani materialnym bytem substancjalnym, ani tzw. materiałem jako elementem konstytutywnym bytu sztucznego. Materia pierwsza jest „czystą możliwością wyczerpującą się w samej możliwości bycia zorganizowaną w materialny byt substancjalny... przez odpowiednią formę substancjalną”²⁹. Formy substancjalne powstają i giną, co oznacza powstawanie i giniecie bytów materialnych. Natomiast materia pierwsza jest po prostu „miejscem”, zajęтым w danym odcinku czasu przez daną formę substancjalną, którą po jej zniknięciu zastąpi inna. Materię pierwszą określa Kalinowski jako „coś najbardziej realnego, chociaż nieokreślonego i nieuchwytnego *in se*, ponieważ nigdy nie jest puste” i zawsze „konstatujemy je wyłącznie jako zajęte”³⁰.

W referowanym tu artykule Kalinowskiego wyakcentowano tezę, że istota człowieka, tak jak istota wszelkiego bytu materialnego, nie jest samą formą substancjalną, „lecz formą substancjalną i materią pierwszą”³¹. Bez materii pierwszej bowiem byt materialny, także człowiek, „nie byłby tym, czym jest”³² i nie byłoby w nim możliwe zmiany akcydentalne. W polemice z tezami S. Tresmontanta autor dopomina się, by właśnie w definicji istoty człowieka mówić nie po prostu o materii, gdyż jest to wyrażenie wieloznaczne, ale o materii pierwszej.

²⁶ Por. J. Kalinowski, *Człowiek: materia i dusza* (W związku z książką Cl. Tresmontanta „*Le problème de l'ame*”), w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 2.: *O człowieku dziś*, pod red. bp B. Bejzego, Warszawa 1974, 95—118.

²⁷ *Tamże*, 112. Na s. 114 znajdujemy informację, że swój wykład hilemorfizmu Kalinowski oparł w znacznym stopniu na opracowaniach Świeżawskiego i M. A. Krapca.

²⁸ Por. *tamże*, 110.

²⁹ *Tamże*, 111. Określenie to powtarza Kalinowski jeszcze raz na s. 111—112 z charakterystyczną zamianą słowa „możliwość” na „możliwość”.

³⁰ *Tamże*. Na s. 115 Kalinowski dopowiada, że w myśli teorii Arystotelesa i Tomasza z Akwinu „materia pierwsza trwa, podczas gdy formy substancjalne formujące ją kolejno mijają”.

³¹ *Tamże*, 112.

³² *Tamże*.

Kalinowski zauważa, że zarówno Arystoteles, jak i Tomasz z Akwinu, jak również uczniowie tego ostatniego (np. E. Gilson i J. Pieper), używają chętnie i często wyrażenia, że człowiek jest zbudowany z duszy i ciała. Odczodzą zatem od formuły, którą Kalinowski podaje jako jedynie poprawną: że człowiek jest zbudowany z duszy, będącej formą substancjalną, i z materii pierwszej. Kalinowski uważa, że w przypadku Tomasza z Akwinu chodzi tu nie o jakąś pomyłkę, ale o charakterystyczny dla scholastyki i Akwinaty przejaw dążenia do zachowania sformułowań odziedziczonych po przeszłości, w tym wypadku po Arystotelesie. Powoduje to jednak konieczność rozważenia problemu, czy filozoficznie poprawne jest zastąpienie w określeniu człowieka terminu „materia pierwsza” terminem „ciało”.

Kalinowski proponuje zatem, by idąc za wyjaśnieniami Tomasza z Akwinu odróżnić dwa znaczenia terminu „ciało”. Podstawą odróżnienia są podane w artykule cytaty z *De ente et essentia*. W pierwszym znaczeniu przez ciało rozumiemy po prostu „rzecz o takiej formie, która pozwala wyznaczyć w niej trzy wymiary, niezależnie od tego, czy z formy tej wywodzi się jakaś dalsza doskonałość, czy też nie”³³. Określeniem ciała obejmujemy tutaj także właściwą mu formę. I w tym znaczeniu nie można mówić, że człowiek jest zbudowany z duszy i ciała.

W drugim znaczeniu przez ciało rozumiemy „rzecz posiadającą formę, która wprowadzie daje możność wyznaczenia w rzeczy trzech wymiarów, z której przecież nie wywodzi się żadna dalsza doskonałość; cokolwiek jest od tego dodane, nie jest już objęte znaczeniem wyrazu „ciało”, przy tym rozumieniu tego wyrazu”³⁴. W tym wypadku chodzi po prostu o swoistą część bytu ożywionego (*pars animalis*, tłumaczona jako „część zwierzęcia”). Termin „ciało” nie obejmuje w sobie terminu „dusza”. Ciało jest materią pierwszą łącznie z wymiarami, wywołanymi w danej substancji przez jej formę substancjalną³⁵. Dlatego w tym właśnie znaczeniu można powiedzieć, że człowiek jest zbudowany z duszy i ciała. Kalinowski sądzi, że ta formuła jest dopuszczalna, chociaż jest zarazem niezbyt szczęśliwa jako nieuchronnie dwuznaczna i poddająca się interpretacji w myśl teorii wielości form substancjalnych, obcej przecież antropologii tomistycznej. Wszyscy używający tej formuły kontynuatorzy Akwinaty interpretują ją oczywiście w myśl teorii jedności formy substancjalnej. Kalinowski uważa jednak, że należy raczej unikać wszelkiego nieporozumienia używając sformułowania, w którym korzysta się z pojęć formy substancjalnej (albo duszy) i materii pierwszej³⁶.

Podsumowując ujęcia Kalinowskiego zauważmy, że do tworzonej w tomizmie koncepcji ciała ludzkiego wnoszą one głównie precyzyjne odróżnienie materii pierwszej i ciała, oraz uwyrażnienie odniesienia materii pierwszej i ciała do istoty człowieka. Kalinowski domaga się także w antropologii odróżnienia myśli Św. Tomasza z Akwinu od ujęć Arystotelesa i arystotelików chrześcijańskich, nawiązując w ten

³³ Cyt. *tamże*, 103.

³⁴ Cyt. *tamże*.

³⁵ *Tamże*, 103. Kalinowski mówi tam o „formie implikującej trzy wymiary, to znaczy konstytuującej ciało”.

³⁶ Por. *tamże*, 105.

sposób do kierunku analiz tomizmu egzystencjalnego³⁷. Faktycznie jednak nie wychodzi poza korygowaną przez Akwinatę arystotelesowską koncepcję hylemorfizmu, zupełnie nie uwzględniając wpływu aktu istnienia oraz faktu osoby. Mimo więc niewątpliwej wartości wielu analiz, zawartych w omawianych tutaj publikacjach, myśl Kalinowskiego wiązać należy raczej z orientacją esencjalizującą w tomizmie egzystencjalnym³⁸.

3. PODSUMOWANIE ZREFEROWANYCH POGLĄDÓW

Podsumowując zreferowane wyżej poglądy należy zwrócić uwagę na obecne w nich główne akcenty, wyznaczające rozumienie ciała ludzkiego.

Swieżawski uważa, że ciałem w najściślejszym sensie jest sama materia pierwsza, która jest czystą możliwością i wymaga określenia ze strony aktu formy. Wszelkie ujęcia dotyczące właściwości cielesnych dotyczą więc już nie materii pierwszej, ale materii aktualizowanej przez formę-duszę.

Kalinowski uważa, że trzeba zawsze odróżniać materię pierwszą, która należy wraz z duszą do istoty człowieka, oraz ciało, które jest aktualizowaną przez duszę materią, ujętą jednak wraz z wywołanymi w niej wymiarami oraz innymi własnościami fizycznymi. W związku z tym twierdzi, że to forma konstituuje ciało aktualizując materię.

Zauważmy, że te pierwsze w polskim tomizmie egzystencjalnym formuły metafizycznej koncepcji ciała ludzkiego są jeszcze faktycznie ograniczone esencjalizmem w wersji arystotelesowskiego hylemorfizmu. Głównym osiągnięciem jest dokonane przez Kalinowskiego odróżnienie materii i ciała. W poglądach obu autorów nie uwyraźniają się jednak główne akcenty własnej myśli św. Tomasza. Referowane ujęcia są zatem swoistym podsumowaniem tradycyjnych ujęć podręcznikowych, wniesionym do tomizmu egzystencjalnego. Powodują u ich odbiorcy potrzebę dalszego precyzowania filozoficznej teorii ciała ludzkiego.

MIECZYŚLAW GOGACZ

ANTROPOLOGICZNE I ETYCZNE PODSTAWY OCHRONY PRZYRODY

1. RÓŻNICA MIĘDZY ISTOTĄ CZŁOWIEKA I JEGO NATURA JAKO WIEŻIĄ ZE ŚWIATEM BYTÓW

W rozważaniach o środowisku nie można pominąć rozważań o człowieku. I odwrotnie, w rozważaniach o człowieku należy podjąć temat środowiska, w którym człowiek rodzi się, żyje, rozwija fizycznie i duchowo, z czasem umiera. Nie jest to tylko zalecenie aksjologiczne, że

³⁷ Por. J. Kalinowski: *O człowieku i arystotelizmie chrześcijańskim (Na temat polemiki R. Lahaye'a z Cl. Tresmontantem)*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 2.: *O człowieku dziś*, 119–125.

³⁸ Por. M. Gogacz: *Tomizm egzystencjalny...*, 75.