

Mariusz Ostaszewski

Człowiek w kierunku transcendencji w filozofii Mieczysława Alberta Krapca OP

Studia Elbląskie 11, 359-371

2010

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.

do relacji narodowej, czyli zachodzi tu konieczność powinności (człowiek powinien być religijny — powinien uznać swoją zależność od Boga i dążyć do Niego). Jednak podstawa faktu religijnego ma charakter konieczności transcendentalnej. Osoba ludzka jest związana z Absolutem, który jest dla niego źródłem istnienia i stanowi cel ostateczny. Dlatego uznając tę zależność od Boga, uznać może w niej największą wartość i wyrazić to w odpowiednim postępowaniu (w stronę kultu i religijnego umotywowania moralności)⁷. Ojciec Krąpiec podkreślał, że Bóg jest najwyższą rzeczywistością, jest Bytem Pierwszym, jedynym, który istniejąc sam przez siebie jest niezależny od czegoś drugiego, a wszystko, co posiada istnienie — czyli cała rzeczywistość — jest od Niego pochodna (posiadająca istnienie); jest też przez to samo inteligibilna, czyli racjonalnie poznawalna, co się wyraża w najróżnorodniejszym poznawaniu przednaukowym i naukowym. Jest także i ambilna, gdyż istniejąc jako bogata uposażona, w różnorodne istniejące treści jest przez to samo dobra, pociągająca ku sobie przez miłość — wszelkie pożądanie⁸. W tym rozumieniu religia oznacza wyraźne odniesienie człowieka do Kogoś, a nie do czegoś. Do Kogoś, kto przynajmniej pod pewnym względem ma atrybuty bytu osobowego (życie, wolność, miłość, nieśmiertelność) oraz cechy świętości, rozumiane przede wszystkim jako oddzielenie od tego, co codzienne, zwykłe, wprost dostrzegalne (tajemniczość, transcendencja). Dopiero tam, gdzie *Ty* transcendentalne przewyższa cały świat jako całość, możemy mówić o religijnym akcie⁹. Istnieje wiele rozmaitych aktów religijnych, poprzez które człowiek doświadcza bycie ku Transcendentowi, a są to: modlitwa, ofiara, asceza i doskonalenie moralne.

Lubelski filozof chciał zauważyć, że modlitwa stanowi podstawowy i powszechny akt religijny, który występuje we wszystkich religiach i świadczy o osobowym potraktowaniu przez człowieka jakiegokolwiek pojętego bóstwa. O modlitwie można mówić jednak tam, gdzie występuje rzeczywista świadomość duchowej więzi z osobowym Bogiem. Wówczas jest dialogiem między ludzkim „ja”, a osobowym „Ty”. Modlitwa może przybierać różne fazy: uwielbienia, dziękczynienia, czy błagania. Modlitwa jako akt duchowy wyzwala duchową energię, jest źródłem przyczynowania duchowego, który ma realny skutek, czy to w stosunku do osoby modlącej, czy też, za którą człowiek się modli, czy w jakimś szerszym zasięgu¹⁰.

Ofiara stanowi obok modlitwy przejaw kondycji człowieka i jego stosunek do Boga. Jest realizacją dążenia do zjednoczenia się z Bogiem rozumianym jako osoba. Darowanie, ofiarowanie siebie oznacza wniesienie w istnienie drugiej osoby czegoś swojego, czyli czegoś z siebie. Dotyczy to również stosunków między Bogiem, a człowiekiem. Istotą ofiary religijnej jest dar z siebie, darowanie własnej osoby, osobie transcendentalnego „Ty”¹¹. Jednak przeżyciom religijnym towarzyszy świadomość niemocy, a nawet poczucie winy wobec doskonałego Boga. Dlatego nieodłącznym składnikiem wszelkiej religii jest proces oczyszczania się,

⁷ Por. tamże, s. 272.

⁸ M.A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Warszawa 1997, s. 89.

⁹ Tenże, *Ja — człowiek*, s. 367.

¹⁰ Tamże, s. 375; por. J. Neumann, *Chryzologiczny charakter życia chrześcijańskiej w świetle pism św. Klary z Asyżu*, Częstochowa 2002, s. 322.

¹¹ Por. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 158.

ascezy, doskonalenia moralnego, zgodnie z wymaganiami bóstwa (posłuszeństwo). Uświadomienie sobie właściwego charakteru moralnego utożsamia się z religią. Przeżycie moralne jest wielofazowe i ukierunkowane praktycznie na czyn. W pierwszej fazie przeżycia jest powinność. Jest to dostrzeżenie takiej sytuacji, która ukierunkowuje się do podmiotu, że powinien wykonać czyn. Implikuje ono przeżycie dotyczące wartości moralnych (dobra lub zła moralnego). Przeżycie powinności i wartości moralnych realizuje się w czynach moralnych, czego efektem jest ubogacenie się człowieka, gdyż buduje siebie jako osobę¹². Pod tym względem zachodzi analogia pomiędzy przeżyciem moralnym i przeżyciem religijnym. Różnica dotyczy przedmiotu i realizowanych wartości. Przedmiotem aktu moralnego są osoby (i sam podmiot przeżycia moralnego jako osoba), zaś w przeżyciu religijnym podmiot skierowany jest wprost na Osobę Transcendentą, a jeśli na osobę ludzką, to przez perspektywę transcendentu. Dlatego też, co zauważał Krapiec, wartość religijna wydaje się być wartością złożoną, nadbudowaną na innego rodzaju wartościach¹³. Jak wobec tego można określić funkcje wartości aktu religijno-moralnego? Przyjął on, że jest to wartość świętości, która jest na równi z wartościami takimi jak prawda, dobro, piękno.

W literaturze religioznawczej XX w. przedmiot religijny jest określany terminem *sacrum* (świętość), będącym pojęciem korelatywnym w stosunku do *profanum*. Pojęcie *sacrum* zostało ukształtowane w szkole francuskiej, socjologicznej na początku wieku przez H. Huberta, M. Maussa, E. Durkheima. Podjęli i pogłębili ją fenomenologowie religii: R. Otto, G. Van der Leeuw, M. Eliade. Odtąd religię zaczęto definiować właśnie przez pojęcie *sacrum*. Zdaniem wyżej wymienionych religiologów *sacrum* dane jest w specjalnym doświadczeniu, będącym odczuciem owej, radykalnie różnej od zjawisk codzienności, rzeczywistości. Człowiek doświadcza obecności czegoś „innego” i to odczucie *sacrum* jest niesprowadzalne do żadnego innego doświadczenia. Religia rodzi się z takiego doświadczenia spotkania człowieka z *sacrum*, ze świadomością istnienia tego innego, nieredukowalnego do żadnego obrazu, nietykalnego i niedostępnego. Jednak świętość nie jest doświadczana jako sama, lecz w obecności piękna, dobra i prawdy. Świętość wydaje się być wartością nadbudowaną na wszystkich innych, scala je, rozwijającą się w perspektywie Czystego Ducha i dążącą do zespolenia z Nim. Ponieważ istota aktu religijnego jest skierowana na rzeczywistość transcendentną, która jest wyznacznikiem religii, prowadzi do rozwoju duchowego. I w tym zauważyć można, że wartość świętości jest nadbudowana na wartości prawdy, piękna i dobra¹⁴. Wszystkie akty religijne kształtują osobowe „ja” człowieka w perspektywie jego życia, które w pewnej mierze jest tu jego udziałem, a które będzie sposobem istnienia po śmierci. Jeżeli podmiot ludzki swymi czynami siebie przetwarza, to przebóstwia siebie i cała aktywność religijna jest zdynamizowana ku drugiemu, czyli jest to miłość.

¹² Por. T. Styczeń, *Doświadczenie moralności*, w: *Logos i Ethos*, Kraków 1971, s. 327–355.

¹³ M.A. Krapiec, *Ja — człowiek*, s. 377.

¹⁴ Por. A. Levi, *Religia a życie*, tłum. M. Wierzbicka, Warszawa 1969, s. 16–21; por. J. Neumann, *Kościół w perspektywie świętości*, *Studia Sandomierskie* 10 (2003), s. 181–192.

Profesor Krąpiec był przekonany, że chrześcijaństwo zinterioryzowało pojęcie świętości, rozumiejąc je jako związek miłości z Bogiem, na wzór świętości Chrystusa. Syn Boży kładzie nacisk na świętość wewnętrzną, czystość serca (duch oczyszcza i uświęca). Świętość nie jest ostatecznie związkiem człowieka z Bogiem, lecz realizuje się z aktach religijnych. Świętość więc byłaby wartością przysługującą osobom w sensie właściwym, a rzeczom i wydarzeniom tylko na zasadzie analogii atrybucji, jako przyczyniających się do świętości człowieka, a ostatecznie pośredniczących w objawieniu świętego Boga¹⁵.

ŚMIERĆ — KRES CZY SPEŁNIENIE CZŁOWIECZEŃSTWA?

Wśród wielu zdań opisujących kim jest człowiek znajdujemy również zdanie mówiące, iż człowiek istnieje ku śmierci. Jest ono wyrazem doświadczenia, powiedzmy dokładniej, bolesnego doświadczenia, w którym człowiek odkrywał, że wszystko, co istnieje na tej Ziemi, ma swój koniec — również człowiek¹⁶. Z poczuciem swobody, z jakim człowiek doświadcza otaczającej go rzeczywistości, wiąże się zmysł przyszłości. Wszystkie inne istoty żyjące, żyją wyłącznie teraźniejszością. Zwierzęta, choćby działały dla przyszłości, nie przeżywają jej jako czegoś, co dopiero nastąpi. Jedynie człowiek, który zdolny jest z otwartym na świat poczuciem swobody patrzeć na rzeczy bez żadnej zasłony, godzi się na mającą nadejść przyszłość, świadomy jej odrębności w stosunku do teraźniejszości. Cała ludzka uwaga skupia się na przeszłości. Człowiekowi nie wystarczy życie tylko dniem bieżącym. Ale nawet w sytuacji doraźnej wyczuwamy tłumione pytanie, co będzie potem? To zainteresowanie przyszłością zakorzenione jest w charakterystycznej dla człowieka skłonności do lepszego urządzenia swojej egzystencji na świecie, do stworzenia sobie takich warunków, które by chociaż częściowo realizowały w sposób zadowalający jego możliwości życiowe. Dążenie do zapewnienia sobie lepszej przeszłości skłania człowieka do kształtowania świata kultury oraz do jak najpełniejszego ukierunkowania się na cel. Planami sięgamy w przyszłość, wykorzystując w tym celu wiedzę o prawidłowych związkach rzeczy, wiedzę pozwalającą przewidzieć dalszy ciąg teraźniejszych wydarzeń¹⁷.

Poglądy na śmierć w tradycji judeo-chrześcijańskiej są zawsze rozpatrywane w dwóch aspektach. Po pierwsze, nastąpiła ewolucja licznych wierzeń w życie pozagrobowe. Po drugie, wyrazem pozytywnej oceny doświadczeń i postępowania oceny doświadczeń, i postępowania ludzkiego, jest osiągnięcie życia prawdziwego, czyli życia wiecznego. W Starym Testamencie śmierć jest traktowana w naturalistyczny sposób jako rozkład fizyczny człowieka. Jednak występują wzmianki o życiu pozagrobowym. Zmarły człowiek zachowuje po zgonie pewną moc. Ta moc umożliwia mu kontynuowanie egzystencji w świecie podziemnym — Szeolu.

¹⁵ Por. Z.J. Z d y b i c k a, *Człowiek i religia*, s. 202; por. J. N e u m a n n, *Świętość i zbawienie jako dary Bożej miłości*, Sosnowieckie Studia Teologiczne VI (2003), s. 187–202.

¹⁶ J. K u l i s z, *Poczucie transcendencji osoby ludzkiej*, „Analecta Cracoviensia”, Studia Philosophico-Theologica 25(1993), Kraków, s. 223.

¹⁷ Por. W. P n n e n b e r g, *Kim jest człowiek?*, tłum. D. Petsh, Paryż 1978, s. 55.

Tam zmarły łączy się ze swoimi przodkami i przenosi się na łono Abrahama¹⁸. Jednak takie istnienie było tylko cieniem życia dla tych, co jeszcze pozostali na ziemi. Ale wierzenia w nieśmiertelność zyskały nowy wymiar we wczesnym chrześcijaństwie, dzięki wierze w zmartwychwstanie Jezusa. Ono dało początek nowego rozumienia śmierci. Teologia chrześcijańska przyjęła, że Bóg, który stworzył niebo i ziemię (por. Rodz 1,1), jest Bogiem osobowym. Przyjęła, że Stwórca sprawuje pieczę nad całym światem, i rządzi według swego planu. W nim sytuacja człowieka, najpierw w życiu doczesnym, a potem w życiu przyszłym, zajmuje centralną pozycję.

Od niedawna, od kilkunastu lat, zaznacza się wyraźne zainteresowanie zagadnieniem śmierci. Ukazuje się mnóstwo artykułów. Mnożą się spotkania, zjazdy i sympozja organizowane przez ludzi i organizacje o różnych profilach ideologicznych, a mające jeden zasadniczy cel: poznanie śmierci i umierania w aspekcie — medycznym, psychologicznym, etycznym, prawnym, filozoficznym i teologicznym. To zagadnienie też poruszał w swych dziełach Krąpiec.

Fakt śmierci stanowi specyficznie filozoficzny temat, będący ostatnio przedmiotem wielu publikacji, dyskusji i sporów. Wydaje się, że żadna filozofia życia i teologia, nie mogą sobie pozwolić na pomijanie zagadnienia śmierci i związanego z nim sensu życia. Zdaniem Krąpca śmierć jest wpisana nieuchronnie w życie człowieka, i stanowi trwałą „podszewkę”¹⁹ wszystkich przeżyć ludzkich. Skoro człowiek jest „bytem ku śmierci”, jak twierdził M. Heidegger²⁰, to i ostatnie rozumienie człowieka staje się bardziej pełne, gdy uwzględnimy w ogólnych rozważaniach także i moment śmierci, jako zasadniczej i koniecznej perspektywy ludzkiego działania²¹. Aby móc bardziej przyjrzeć się temu zagadnieniu, Krąpiec proponuje na ten fakt spojrzeć w dwojakim sensie: w szerokim, — jako długotrwały proces, który rozpoczyna się w momencie narodzenia albo w poczęciu i w wymiarze ścisłym — jako moment końca życia²². Na śmierć trzeba spojrzeć z zewnątrz tak, jak patrzy z zewnątrz obiektywny obserwator oraz od strony wewnętrznej, jako wewnętrzny moment oglądu. Mianowicie, jak my sami widzimy osobieście naszą śmierć, by na tym tle jeszcze bardziej powiązać umieranie z wewnętrzną strukturą bytu ludzkiego. A więc śmierć pojęta czynnie, o ile jest spełnieniem się osobistego procesu aktualizowania bytu ludzkiego.

Lubelski tomista zwracał uwagę, że na fakt śmierci można patrzeć od zewnątrz jako na zjawisko naturalne, zachodzące w świecie życia zewnętrznego. Ciało jest w procesie przemiany materii nieustannie dezorganizowane, a śmierć jest ostatnim etapem dezorganizacji materii żyjącej. Jeszcze inaczej sprawa faktu śmierci przedstawia się w „moim” osobistym życiu, gdy o mnie samego chodzi i „moją” śmierć. Niemniej wiem, że muszę umrzeć, choć owo umieranie jest pojmowane jako odmienne od sposobu istnienia, a nie — istnienia podmiotu, myślącego, gdyż

¹⁸ Por. A. Toynbee, *Człowiek wobec śmierci*, tłum., Warszawa 1973, s. 187.

¹⁹ M.A. Krąpiec, *Ja — człowiek*, s. 427.

²⁰ Tamże, s. 110.

²¹ Problematyka śmierci występuje we współczesnej literaturze filozoficznej i także teologicznej, bardziej wyraźniej aniżeli dawniej. Tym właśnie zagadnieniem zajmują się współcześni autorzy, jak np.: K. Rahner, R. Guardini, H. Urs von Balthasar, tamże, s. 427.

²² W. Szezyk, *Kim jest człowiek?*, Tarnów 1994, s. 82.

to jest nie — do — pomyślenia²³. Ale każdy byt jest przekonany, że śmierć jest działaniem natury, która posiada swoje determinanty, swoje konieczności. To pozwoliło niektórym określić istoty żywe jako rzeczy, które mogą umrzeć²⁴.

Gdy chodzi o tzw. definicję śmierci, to można mówić o różnych propozycjach na ten temat. Można mówić o śmierci klinicznej człowieka (zaprzestanie działania centralnego układu nerwowego), o biologicznej, jako nieodwracalnie zakończonych funkcjach życiowych i filozoficznej, jako oddzieleniu duszy od ciała²⁵. Oczywiście te definicje na pierwszy rzut oka są bardzo proste, aby odpowiedzieć sobie na stawiane pytanie, co dzieje się dalej z człowiekiem, a bardziej dosłownie z jego duszą po śmierci?

Krąpiec podkreślał, że moment śmierci człowieka jest tym momentem, w którym zmiana, a przez to samo czas, właśnie się kończy i nie następuje przejście do dalszego czasowego momentu, ale też nie kończy się, bo przechodzi w fazę jeszcze dalszą. Jest to moment końca trwania i stawania się. Ten moment, w którym następuje spełnienie się wszystkich aktów osobowych, czyli poznania i miłości²⁶. Przyjmując koncepcję śmierci człowieka jako spełnienie się aktów, jest momentem w którym człowiek staje się realnie uzdolniony do podejmowania decyzji w stosunku do swego życia, do ostatecznego wyboru wartości, swego bytowania, a przede wszystkim do akceptacji Boga. W tym momencie człowiek może się *upełnić*, ma możliwość podejmowania aktów decyzji osobowych na miarę swego istnienia. Śmierć jest zakończeniem aktualizowania się osoby, której wszystkie zmiany znajdują swe upełnienie, w wyniku czego człowiek staje się ostatecznie uzdolniony do podjęcia decyzji dotyczących sensu życia, afirmacji Boga i swego ostatecznego celu²⁷. Człowiek jako jest bytem myślącym i jeśli życie duchowe, czyli poznanie miłości, jest związane z ludzką duszą, która ma przetrwać rozkład ciała, to obok śmierci biologicznej trzeba wyróżnić śmierć jako realne przeżycie ludzkiego ducha. Ono nie może się dokonać przy współdziałaniu mózgu, gdyż wszelkie działania materialne ustały. Może jedynie dokonać się przez ducha, który ma prawo wypowiedzenia się. Zdaniem Krąpca te duchowe wypowiedzenie się jest momentem podjęcia ostatecznych decyzji²⁸. Bez tego wypowiedzenia ducha, człowiek stałby się rzeczą, a nie osobą przeżywającą świadomie najważniejszy moment swego życia²⁹. Podkreślał, że niewątpliwie zasadniczym dla człowieka aktem jest jego poznanie, które wyraża się w jego języku i tworzy zdroworozsądkowe rządy, w których występuje wyrażenie „jest”, które jest łącznikiem zdaniowym jako znak asercji — zdolności układu zdaniowego ze stanem rzeczy i jako znak afirmacji istnienia podmiotu. W tym ostatnim łączy się z sądem egzystencjalnym i to „jest” stanowi duszę, czyli istnienie³⁰. Sama jest oznaczona istnieniem istniejącego bytu. Poznanie zaś jest zawsze poznaniem bytu przygodnego, zmiennego. Jest poznaniem

²³ M.A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, Warszawa 1990, s. 115–116.

²⁴ Por. J. Pieper, *Śmierć i nieśmiertelność*, tłum. A. Morawska, Paryż 1970, s. 56–69.

²⁵ Por. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek?*, s. 84.

²⁶ Por. M.A. Krąpiec, *Ja — człowiek*, s. 444.

²⁷ Tamże, s. 445.

²⁸ Por. tenże, *O wolności woli*, Znak 16(1964)5, s. 597–609.

²⁹ Por. tenże, *Ja — człowiek*, s. 447.

³⁰ Tenże, *Człowiek w kulturze*, Warszawa 1990, s. 118–119.

takiego bytu, który nie posiada racji swego istnienia, ale poza sobą — ostatecznie w takim realnym bycie, którego istotą jest istnienie — w Absolutie Bogu³¹. Jest On najwyższą rzeczywistością, jest Bytem Pierwszym — Jedynym, który istniejąc sam przez siebie jest niezależny od czegoś drugiego, a wszystko, co istnieje, posiada, jest od Niego pochodną. Jest też *inteligibilna*, czyli racjonalnie poznawalna w poznaniu przednaukowym i naukowym oraz *ambilna*, gdyż istniejąc jako bogata, uposażona w różnorodne istniejące treści jest przez to dobra, pociągające ku miłości³². Gdyby w momencie śmierci człowiek nie doszedł do ostatecznego poznania, to trzeba byłoby przyjąć tezę, że człowiek jest bezsenssem. Skoro zaś warunków takich nie ma w czasie zmiennego trwania odpowiedzi, to człowiek otrzyma ją w momencie śmierci, w upełnieniu się z Absolutem Bogiem³³.

Krapiec też zanalizował wolitywne przeżycia psychiczne człowieka, a przede wszystkim akty chcenia, które wpływają na decyzję. Na swoiste rozdwojenie w tej dziedzinie zwrócił uwagę św. Tomasz, a później także M. Blondel³⁴. Lubelski filozof podkreślał, że ludzka wola jest nastawiona na coś więcej, aniżeli konkretne chcenie. Żadne chcenie miłości nie dorówna woli, która w swej naturze nastawiona jest na nieskończoność. To rozdwojenie woli to naturalne pożądanie woli i konkretne pożądanie wyłonione w stosunku do konkretnego „tego oto” dobra. Żadne dobro stanowiące przedmiot pożądania nie wypełni osoby miłości, który jest ukierunkowany na nieskończone dobro. Te owo skierowanie na nieskończone dobro, według Krapca, jest naturalnym pragnieniem szczęścia. Pragnienie szczęścia, będące motorem wszelkich konkretnych pragnień, jest naturalnym, nigdy nie wygasłym pragnieniem Dobra Nieskończonego — Boga. Nie zawsze to sobie człowiek uświadamia i np.: człowiek bogaty w wiedzę, w środki materialne, w miłość, ciągle żywi przeświadczenie, że nie posiadał szczęścia, że coś, co go może nasycić jest ponad nim lub poza nim³⁵. Owo rozdwojenie ma pragnienie nieskończonego szczęścia i pragnienie czegoś konkretnego, spełni się wtedy, gdy nieskończoność i szczęście staną przed ludzkim duchem jako Dobro — Byt pociągając go ku sobie. To zejście się dróg nastąpi w momencie śmierci człowieka, gdy Bóg stanie przed ludzkim duchem, by okazać się jako realne Dobro. Będzie to moment, gdzie Dobro — Bóg stopi się z duchem ludzkim. W spełnieniu się człowieka, czyli śmierci, Bóg stanie przed nami, by jak magnes, pociągnąć nas ku sobie. Dlatego śmierć jest tym momentem, w którym ostatecznie spełnia się konieczne naturalne pożądanie ludzkiej woli.

W utworach geniuszy ludzkości opiewa się współwystępowanie miłości i śmierci, które występują w rzeczywistości człowieka. Głębokie przeżycie miłości pozwala na możliwe spiętrzenie się duchowych sił naszej jaźni, które normalnie są rozbite i rozproszone. Owe spiętrzenie się sił pozwala na ukazanie się mnie — mego „ja”. Tylko wtedy uświadamiam sobie moje „ja” w przeciwstawieniu się w aspekcie „ja” — drugiego „Ty”.

³¹ M.A. Krapiec, *Człowiek w kulturze*, Warszawa 1990, s. 120.

³² Tenże, *Ludzka wolność i jej granice*, Warszawa 1997, s. 89.

³³ Por. tenże, *Ja — człowiek*, s. 449; por. J. Neumann, *Personalistyczny wymiar zbawienia*, w: *In Persona Christi*, (red.) K. Góźdz, Lublin 2009, t. I, s. 437–449.

³⁴ Tenże, *Człowiek w kulturze*, s. 124.

³⁵ Tamże, s. 125.

Krapiec podpowiadał, że dla człowieka być człowiekiem to być jaźnią świadomą i kochającą, czyli być korelatem „ty”. A zatem dla człowieka być znaczy współbyć, „współistnieć”³⁶. Istotnym przejawem miłości jest darowanie się, co w szczególności widoczne jest w miłości małżeńskiej i rodzinnej. Wszyscy myśliciele, od starożytności aż po współczesność, zwłaszcza G. Marcel, czego nie omijał Krapiec, zwracali uwagę na to, że w akcie miłości darujemy się kochanemu „ty” i upełniamy się, stajemy się pełnijsi, doświadczamy upełnienia się ludzkiej egzystencji³⁷. Otóż nasze ciało jako element determinujący bytowe działania ogranicza do określonego działania jaźń ludzką. W momencie śmierci ciało zaprzestaje ograniczać ducha i zyskuje warunki nieograniczonego oddania się w miłość ku Bogu. Jeśli wszelkie akty miłości są aktami „darowania się”, to tylko śmierć przeżyta przez osobę aktywnie, stwarza warunki do wybuchu miłości ku Bogu. Miłość przewycięża śmierć biologiczną powodując, że duch człowieka łączy się poprzez swoje chcenie — akty decyzji i miłości, w jedno z samą największą wartością, jakim jest sam Absolut Bóg. Krapiec wykazywał za św. Pawłem, że sfery biologiczna i psychiczno-duchowa, są odmiennokierunkowe. Biologiczny kierunek przechodzi od pierwotnej prężności ku powolnemu kurczeniu się, natomiast tendencje rozwojowo psychiczne postępują i dojrzewają w miarę upływu czasu. Dlatego trzeba stwierdzić za św. Pawłem, że gdy zniszczy nasz przybytek doczesnego zamieszkania (por. 2 Kor 5, 1a), wtedy śmierć ukaze budowę wewnętrzną, psychiczną i osobową.

W KIERUNKU BOGA

Przez całe wieki w kulturze zachodniej od starożytności do współczesnych czasów, pojawiała się myśl, że człowiek dąży do tego, co ponad nim, jako do bytu trwałego od którego pochodzi świat i człowiek, i do którego powraca. W klasycznej formie wyraziła się ta myśl u Platona w „Uczcie”. Grecki filozof pisze, że człowiek dąży do coraz doskonalszych form piękna³⁸. Krapiec zaś podkreślał, że w starożytnej filozofii myśl o Absolucie jako początku, a zarazem i końcu była ustawicznie żywa³⁹. Przez wszystkie wieki temat ten był żywo poruszany, aż po dzień dzisiejszy, gdzie człowiek szuka punktu i przyczyny, do której mógłby się zwrócić w całym swoim ziemskim życiu. Niezależnie, czy był teistą czy ateistą, szukał punktu do którego mógłby odnieść swoje życie.

Człowiek nie powstawał na drodze przyporządkowanego rozwoju materii kosmicznej, ale na skutek specjalnej interwencji Boga. Dlatego przeznaczenie człowieka nie jest jakimś rozplynięciem się w „universum kosmosu”, ale rozwój i pełne osobowe życie w wieczności⁴⁰. Dalej profesor Krapiec podkreśla, że człowiek jest bytem spotencjalizowanym tzn. takim, który mając pewne dyspozy-

³⁶ Por. M.A. Krapiec, *Ja — człowiek*, s. 425.

³⁷ Por. G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1962, s. 198.

³⁸ Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, s. 539; por. J. Neumann, *Personalistyczny wymiar zbawienia*, w: *In Persona Christi*, (red.) K. Góźdź, Lublin 2009, t. I, s. 437–449.

³⁹ Por. M.A. Krapiec, *Ja — człowiek*, s. 393–400.

⁴⁰ Tenż c, *Człowiek w kulturze*, s. 362.

cje, urzeczywistnia je, poprzez odpowiednie w stosunku do swoich możliwości działania. Człowiek realizuje się a swoje działanie kieruje ku Czemuś. Największą możliwością człowieka jest jego intelekt, jako władza poznawcza oraz wola, jako władza pożądarka. Przedmiotem intelektu jest prawda, a woli dobro, czyli intelekt człowieka nastawiony jest na poznanie prawdy, a woli na zdobycie dobra. Człowiek może poznawać wiele; wszystko, co istnieje i kochać, a jest to spowodowane jego potencjalnością nieograniczoną, nastawioną na Absolut. Jednak żadna z prawd nie zaspokoi osoby ludzkiej. Dopiero osiągnięcie Prawdy Absolutnej staje się ostatecznym celem ludzkiego działania poznawczego⁴¹. Osiągnięcie tego celu jest poprzedzone doświadczeniami przeprowadzonymi w pewnym okresie czasu, który przybliża człowieka do najważniejszego punktu jakim jest Absolut⁴². Zdaniem Krapca narzędziem dążenia do tego celu jest wola. Ona rodzi się w momencie pragnienia, otwarcia się na dobro, które może się wypełnić i zrealizować w człowieku jedynie w osiągnięciu Pełni Dobra i Miłości do Osoby Transcendentnej⁴³. Te dążenie natury ludzkiej jest uwarunkowane wewnętrzną alienacją kresu poznania i miłości, którą jest Osoba Transcendentna, czyli Bóg. Jedynie osobowy związek człowieka z Transcendentem całkowicie usatysfakcjonuje i zapewni pewną realizację, czyli pełne szczęście, którym jest Absolut Bóg. Według rozumowania św. Tomasza, chodzi tu o zjednoczenie intelektu i woli człowieka z Osobą Absolutu⁴⁴. Człowiek będący immanentny w stosunku do świata, transcenduje go i jest zdolny do dynamicznego skierowania się ku Bogu. Filozof lubelskiej szkoły zwracał uwagę na to, że człowiek jako świadoma podmiotowość jest skierowany ku podmiotowości absolutnej, źródłu, z którego wypływa jego istnienie i któremu zmienia się jako byt w aspekcie duchowym. Swoją podmiotową zupełność czerpie ostatecznie z tego „bycia ku Bogu” i „dla Boga”⁴⁵. Świat a wraz z nim człowiek został stworzony z miłości i istnieć ma na mocy uczestnictwa w istnieniu Boga, co powoduje, że człowiek, a przede wszystkim jego natura, dąży do tego, od którego otrzymał istnienie⁴⁶. Możemy więc powiedzieć, że my sami i cały kontekst naszego istnienia jest w pewnym sensie religijny, bo powiązany właśnie poprzez istnienie z Bogiem. W wyjaśnieniu relacji między całym stworzeniem, a przede wszystkim człowiekiem a Bogiem, filozofia spotyka się z prawdą Objawioną, którą wyraża św. Paweł: Bo w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas. „Bo nim żyjemy, poruszamy się, i jesteśmy” (Dz 17,27–28) i możemy powiedzieć, do Niego też dążymy.

Krapiec podkreślał, że my sami i wszystko, cokolwiek istnieje, istnieje na mocy partycypacji w Bogu, przeto wszystko od Niego pochodzi i do Niego jest skierowane — do Niego wraca⁴⁷. Natomiast ontyczny związek człowieka z Bogiem (partycypacja transcendentna) wskazuje na drogę osoby ludzkiej w jej realizacji

⁴¹ Por. M.A. Krapiec, *Ja — człowiek*, s. 393–394.

⁴² Por. E. Coreth, *Czym jest antropologia filozoficzna?*, SF 4(1983), s. 185–187.

⁴³ M.A. Krapiec, *Ja — człowiek*, s. 394.

⁴⁴ Por. Św. Tomasz, *STh I-II*, q 3 a 5.

⁴⁵ M.A. Krapiec, *Ja — człowiek*, s. 400.

⁴⁶ Zagadnienie te jest poruszane w książce Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem i Bogiem*, Lublin 1972.

⁴⁷ M.A. Krapiec, *Ja — człowiek*, s. 399.

bycia ku Bogu. Nie dokonuje się to bezpośrednio, z pominięciem świata, ale właśnie poprzez realizację ze światem, z osobami ludzkimi, które będąc partycypacjami Absolutu także poprzez świat i wraz z nimi dążą do zjednoczenia z Bogiem. Tylko osobowy Absolut jako Pełnia Istnienia, Jedności, Prawdy, Dobra i Piękna stanowi *sacrum* czy *nominosum*, do którego człowiek skierowuje swe działanie a w konsekwencji chce się z Nim zjednoczyć.

Człowiek jako osoba jest skierowana na „TY” transcendentalne, to znaczy ontycznie jest związana z Bogiem. Mając z konieczności, bo na mocy osobowej struktury zdolność i potrzebę wejścia z Nim w unię psychologiczną i moralną, aktualizuje te potencjalności w sposób wolny. Osoba jest bytem religijnym, która ma te właściwości zakorzenione w samej naturze osobowego bytu rozważanego zarazem w sobie i w relacji do Boga⁴⁸. Kontakt jednak intelektu człowieka z Bogiem sprowadza się jedynie do wiedzy, że Bóg istnieje. Jest to tylko więc spotkanie w porządku wiadomości o Bogu. Po prostu człowiek poznaje, że Bóg jest⁴⁹. Każdy człowiek nie zamyka się z natury w „sobie”, lecz jest otwarty. I to niezależnie, czy jest wierzący, niewierzący, czy należy do jakiegoś ugrupowania, zawsze kieruje swoje myśli, uczucia ku Czemuś. Dystansując się wobec siebie jako jednostki i jako integralnej części wszechświata, człowiek zawsze ustawia się wobec świata. Przyjmuje relacje wobec świata i siebie, jest otwarty na świat i siebie. W ten sposób nie tylko poznaje świat obiektywnie, ale także nadaje mu sens i go przekształca. Stąd świadomość człowieka jest zawsze świadomością „ku Czemuś”. Człowiek wybiega poza świat i swoje myśli kieruje ku Transcendencji. Bogactwo przeżyć transcendentalnego i osobowego Boga odnotowuje już Biblia. Cała historia narodu wybranego to nieustanne doznawanie obecności Boga. Patriarchowie i prorocy tak wypowiadają się o Bogu, jakby Jego osobiści doznawali, czy po skierowaniu swojej woli ku Niemu, jakby z Nim byli w kontakcie. Te przesłanki wskazują, że człowiek od początku swego istnienia myśli kierował ku czemuś, w czym miał wzór, największą wartość, ku czemuś było dla niego celem życia. Krapiec był przekonany, że religia chrześcijańska taki cel ukazuje. Jest nim wizja uszczęśliwiająca w stanie ostatecznego zjednoczenia się z Bogiem po dokonaniu się ludzkiego życia w doczesności. Według religii chrześcijańskiej owe zjednoczenie jest darem (łaską) Boga, przyjętym bez przymusu przez człowieka, i który z tym darem współpracuje. Specyfiką tejże religii jest z jednej strony więź z Bogiem w uszczęśliwiającej wizji, będącej uczestnictwem w trynitarnym życiu Boga, a z drugiej podkreślenie pełni osobowego rozwoju człowieka. Takie ukierunkowanie się, a potem zjednoczenie z Bogiem w akcie wizji uszczęśliwiającej charakteryzuje się odrzuceniem wszelkich pośredników poznania. Nasze poznanie i miłość nadbudowują w ludzkim duchu różne pośredniki łączące nas z przedmiotem naszego poznania i kochania. W ostatecznej wizji tych pośredników nie będzie, co podkreślał lubelski filozof, bo Bóg Absolut „wejdzie” w nasz intelekt

⁴⁸ Teoria wyjaśniająca związek religii z jakąś sytuacją społeczną (Marks), psychologiczną (Fromm) i biologiczną nie dość wszechstronnie rozważają ontyczny sposób osoby ludzkiej; tamże, s. 400.

⁴⁹ M. Gogacz, *Nadprzyrodzone spotkanie człowieka z Bogiem*, (red.) bp B. Bejzc, *W kierunku człowieka*, Warszawa 1971, s. 153.

i wolę, napelniając „po brzegi” nasze poznania i kochania⁵⁰. W życiu ziemskim człowiek poznaje i kieruje swe życie ku Bogu za pomocą pojęć, sądów rozumowania. Te pojęcia umożliwiają tylko styk poznania z przedmiotem. Natomiast wizja uszczęśliwiająca jest nieco inna. Bóg wypełnia sobą całą pojemność poznania (intelektu) i miłości (wolę). Dlatego nie może być obawy utraty zjednoczenia z Bogiem, bo On sobą, jako Bóg Absolut, w pełni aktualizuje osobowe potencjalności. Mimo tego zjednoczenia osoba zawsze zostaje sobą. Nie rozplywa się w bycie Boga, będąc z Nim najściślej zjednoczonym. Będąc sobą, zachowuje w sobie to wszystko, co zyskał na ziemi, jak również cała ludzkość trwa w wymiarze eschatologicznym — nie ginie. To jest optymistyczny wątek wartościujący ludzkie życie. Takich wątków, według lubelskiego tomisty nie spotykamy w kulturach pozachrześcijańskich, w których zazwyczaj dominują negatywne osiągnięcia: uwolnienie się od zła, przekreślenie rozróżnień na podmiot i przedmiot, utożsamienie się z wielką próżnią — nirwaną⁵¹. Natomiast chrześcijańska religia wznosi człowieka ku Bogu, jako pragnieniu natury. Człowiek został powołany, by uczestniczył w życiu Osób Boskich jako przybrany syn, i do takiej transcendencji przygotowuje nas Bóg przez osobę Chrystusa i w Chrystusie. Bóg w ten sposób przybliżył się do człowieka, a „Słowo Ciałem się stało i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę” (J 1,14). Transcendencja Boga i dążenia transcendentalne człowieka spotykają się ze sobą w duszy ludzkiej przez miłość: „Kto ma przykazanie moje i zachowuje je, ten mnie miłuje. Kto zaś mnie miłuje będzie umiłowany od Ojca mego i również Ja będę go miłował i objawię mu siebie” (J 14,21). Ta bliskość Boga i obcowanie z Nim jest wyrażone za pomocą symbolu mieszkania: „Jeśli kto mnie miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go i przyjdziemy do niego i będziemy w nim przebywać” (J 14,23). A więc najdoskonalszą transcendencją Boga i dążenia ku Niemu jest miłość⁵². Dlatego celem ostatecznym człowieka może być tylko dobro najwyższe, które jest dla niego partnerem i współuczestnikiem życia (Jezus Chrystus jako Bóg i człowiek — współuczestniczący w życiu człowieka). Człowiek bowiem w swej strukturze i działaniu jest otwarty na nieskończoność. I jeśli siłami własnymi nie może tego dokonać, to oczekuje dopełnienia ze strony Tego do którego jest otwarty, czyli Boga. Dlatego Ojciec Krąpiec powtarzał myśl św. Augustyna, wyznając przez to swoje najgłębsze chrześcijańskie przekonanie: „stworzyłeś nas Panie dla Siebie i niespokojne jest nasze serce, dopóki nie spocznie w Tobie”⁵³.

⁵⁰ M.A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, s. 362–363; por. J. Neumann, *Człowiek w „rzeczywistości” zbawczej Chrystusa w ujęciu św. Klary*, SE IV (2002), s. 237–251.

⁵¹ Tamże, s. 364.

⁵² Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, Poznań 1985, s. 544.

⁵³ M.A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, s. 365.

**DER MENSCH IN DER TRANSCENDENZRICHTUNG
DER M.A. KRĄPIEC-PHILOSOPHIE****ZUSAMMENFASSUNG**

Der Autor des Artikels analysiert und stellt den grundlegenden Trend des Strebens des Menschen dar. Um Krąpiec Argumente darzustellen, der das Streben nach der Transzendenz als wesentliches Maß des Menschen hält, berücksichtigt er sowohl den metaphysischen Gesichtspunkt, den anthropologischen als auch den religiösen. Der Verzicht auf diesen Gesichtspunkt würde dem Vermissen des wesentlichen Maßes des Menschen gleichen. Genauso wichtig ist der Zweck dieses Strebens — das Wiederfinden des transzendentalen „Du“, das dem persönlichen Dasein des Menschen adäquat ist.