

Ireneusz Mroczkowski

Podstawy antropologiczne w systemie nauk o rodzinie

Studia nad Rodziną 9/2 (17), 59-67

2005

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. Ireneusz MROCZKOWSKI

PODSTAWY ANTROPOLOGICZNE W SYSTEMIE NAUK O RODZINIE

Starania o rozwój nauk o rodzinie w Polsce toczą się w kontekście kryzysu kulturowego, który widział Jan Paweł II. W swoich dwu przemówieniach z 1999 r. mówił o klęsce alternatywnej antropologii, na której budowane są współcześnie koncepcje małżeństwa i rodziny¹. Z drugiej strony Jan Paweł II zostawił nam wskazówki, które pomagają wyjść z fazy krytyki do budowania prawdziwej antropologii współczesnej. W Instytucie Studiów nad Rodziną w Łomiankach dyskusja na ten temat toczy się od dawna. Świadczą o tym choćby artykuły ks. prof. J. Bajdy, abpa K. Majdańskiego i bpa S. Stefanek, zamieszczone w „Studiach nad Rodziną” w 2001 r.² W niniejszym artykule pragniemy pokazać zagrożenia współczesnej antropologii, przeciwstawić im sposoby poszukiwania istoty „zjawiska ludzkiego” oraz wskazać na sojuszników w ukazywaniu tego zjawiska wśród współczesnych psychologów.

Falsz antropologii alternatywnej

Korzenie antropologii fałszywej, której naocznym skutkiem jest współczesna destrukcja małżeństwa i rodziny, znajdują się w oświeceniowo-pozytywistycznych poglądach na człowieka, na jego zdolności rozumowe i odniesienia społeczne. Max Weber scharakteryzował nastawienie oświeceniowo-pozytywistyczne jako „wiedzę o tym, albo wiarę w to, że gdyby tylko człowiek tego chciał, to mógłby w każdej chwili przekonać się, że nie ma żadnych tajemniczych mocy, które by w naszym życiu odgrywały jakąś rolę, ale wszystkie rzeczy można – w zasadzie – opanować poprzez kalkulację. Oznaczało to jednak odczarowanie świata. Nie jesteśmy już jak dzicy, którzy w takie moce wierzyli i sięgali do magicznych środków, by duchy te opa-

¹ Por. Jan Paweł II, W obronie rodziny i jej praw, LORpol 1999, nr 11, s. 10-11. Tenże, Ojcostwo i macierzyństwo w zamyśle Bożym, tamże, s. 11-13.

² Por. abp K. Majdański, Interdyscyplinarność w posłudze wobec prawdy o małżeństwie i rodzinie, SnR 2001, nr 1 (8), s. 19-33; J. Bajda, Program Instytutów Studiów nad rodziną według Jana Pawła II, SnR 2001, nr 1 (8), s. 11-18; bp S. Stefanek, Antropologia centrum nauczania w Instytucie Studiów nad Rodziną, SnR 2001, nr 1 (8), s. 75-81.

nować lub przebłagać – rolę tę spełniają dziś techniczne środki i kalkulacja. To właśnie oznacza intelektualizacja jako taka³.

Poświeceniowy proces odczarowywania świata szedł dwiema drogami. Z jednej strony sekularyzacja uczyła ludzi żyć tak, jakby Boga nie było. Przekaz religijny potrzebny był najwyżej do motywacji moralnych. Z drugiej strony rozwój współczesnych nauk o człowieku obiecywał realizację braterstwa, równości i wolności. To rozum miał wprowadzić życie ludzkie na ścieżki nieustannego doskonalenia, a nauka miała służyć nigdy nie kończącemu się postępowi.

Kiedy na tej świetlanej drodze pojawiły się kłopoty, z pomocą przyszli wielcy reformatorzy racjonalistycznego poglądu na świat. K. Marks, F. Nietzsche i Z. Freud dostrzegli słabości kapitalizmu (Marks), wiary w rozum (Nietzsche) i samoświadomości (Z. Freud). Jednak ich propozycje nie wzmacniały siły moralnej człowieka. Nazywani są „mistrzami podejrzliwości”, ponieważ postawili znak zapytania nad centrum człowieka, jego zdolnością do podmiotowego panowania nad uwarunkowaniami biologicznymi, społecznymi i kulturowymi.

Proces sekularyzacji połączony z redukowaniem ludzkiego poznania doprowadził do wielu rewolucji, w których ludzie Zachodu uwolnili najpierw państwo od Kościoła, potem społeczeństwo od religii, by – w ostatnich czasach – uwolnić wolność od wszelkiej prawdy. Niestety, siła moralna, która miała wzrosnąć wraz z rozwojem nauki, nie dała o sobie znać. Jak pisze J. Ratzinger, siła ta „raczej zmalała, ponieważ techniczna mentalność zawężyła moralność do sfery subiektywnej. Tymczasem potrzebujemy właśnie moralności powszechnej, która umie odpowiedzieć na zagrożenia ciężące nad wspólnym istnieniem nas wszystkich. Prawdziwe, najpoważniejsze niebezpieczeństwo naszych czasów tkwi właśnie w owym braku równowagi między możliwościami technicznymi a siłą moralną. Bezpieczeństwo, którego potrzebujemy jako podstawy naszej wolności i godności, nie może ostatecznie pochodzić od technicznych systemów kontroli, ale może wypływać tylko z siły moralnej człowieka⁴.”

Skutki braku siły moralnej w sferze życia rodzinnego i małżeńskiego są szczególnie dokuczliwe. Tutaj także próbuje się wprowadzić moralizm z fałszywym adresem, o którym Ratzinger wspomina przy okazji współczesnej wrażliwości ekologicznej czy pacyfistycznej. Moralność z pomylnym adresem kieruje wymagania do innych, a zapomina o powinności osobistej. W sferze rodzinnej taką moralność proponuje feminizm skraj-

³ M. Weber, Nauka jako zawód i powołanie, w: tenże, Polityka jako zawód i powołanie, Wybór, opracowanie i wstęp M. Dębski, Warszawa 1989, s. 47.

⁴ J. Ratzinger, Europa Benedykta w kryzysie kultur, Watykan 2005, s. 43.

ny, w którym neguje się instytucję małżeństwa, sens ojcostwa i macierzyństwa, dobro dziecka. Ponadto brak siły moralnej w życiu małżeńskim i rodzinnym powoduje zanik wierności i uczciwości małżeńskiej, miłość sprowadza do przeżycia seksualnego, a dobru dziecka przeciwstawia się dobro kobiety – matki.

pozytywistyczne zacieśnienie metodologiczne oddaje cielesność człowieka w ręce etologów, biologów, neurologów oraz – ostatnio – wielu specjalistów od szeroko rozumianych nauk informatyczno-poznawczych. Nic więc dziwnego, że zamiast o problemie ciało-dusza mówi się o problemie umysł-mózg. Streszczając twierdzenia współczesnych pozytywistów na temat samoświadomości, Ashley pisze: „Myślimy i czujemy za pomocą mózgów i układów nerwowych umieszczonych wewnątrz ciał, które zaopatrują mózgi w niezbędną do działania energię oraz w informację o nas samych i otaczającym nas świecie. Nasze ciała wypełniają nasze rozkazy; dzięki nim badamy, kontrolujemy i zmieniamy nasz świat. Powstałiśmy w drodze naturalnego doboru z naszego otoczenia i możemy poznawać je i kontrolować jedynie poprzez wzajemne oddziaływanie”⁵.

Tak więc paradoksalnym skutkiem współczesnych antropologii, które nie opisują adekwatnie człowieka, choć powołują się na współczesne nauki o człowieku, jest litania sprzeczności. Tęskni się do wolności i określa katalogi praw człowieka, a wątpi w możliwość bycia wolnym. Uwielbia się miłość romantyczną, a wychowanie seksualne redukuje do instrukcji regulowania popędu. Marzy się o partnerstwie w związkach małżeńskich, jednocześnie proponuje dominację feministycznego punktu widzenia. Tylko takie założenia mogą usprawiedliwić nowe zarysy „post-rodzinnej rodziny” i „post-małżeńskiego społeczeństwa”⁶.

Poszukiwanie istoty „zjawiska ludzkiego”

Jan Paweł II był nie tylko świadom współczesnej sytuacji w dziedzinie antropologii i rodziny, ale zaproponował konkretne przestrzenie refleksji. We wspomnianych wcześniej przemówieniach porusza trzy zespoły zagadnień, wokół których skupione są wszystkie programy studiów. Papież wymieniał je, zadając następujące pytania: „Czyż można [...] zrezygnować z refleksji nad «zjawiskiem ludzkim» ukazany przez różne dyscypliny naukowe? Czy można zarzucić studia nad wolnością – podstawą wszelkiej antropologii, która otwiera drogę do najgłębszych pytań ontologicznych? Czy można obyć się bez teologii, w której natura, wolność i łaska są postrzega-

⁵ B. M. Ashley, Kim jesteśmy w świecie nauki?, „Znak” 1993, nr 452, s. 21.

⁶ Por. K. Slany, Modele życia rodzinnego, „Znak” 2005, nr 597, s. 35.

ne jako wielokształtna jedność w świetle tajemnicy Chrystusa? Tu właśnie znajdujemy syntezę całej waszej pracy, jako że «tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa wcielonego»(KDK 22)⁷.

Pamiętając o pierwszeństwie chrześcijańskiej antropologii i sakramentologii w programie studiów Instytutu nad Rodziną, warto podkreślić centralną rolę refleksji nad „zjawiskiem ludzkim”, ukazywanym przez różne dyscypliny naukowe. Wyrażenia tego nie można potraktować marginalnie. Wydaje się, że Papież jest przekonany, iż w wielu dziedzinach współczesnej wiedzy o człowieku można znaleźć ważne elementy, które pozwalają zrozumieć owo „zjawisko ludzkie”. Te elementy można nie tylko zintegrować z kierunkiem myślenia antropologii chrześcijańskiej. One mogą stać się jej składnikami.

Pomijając w tej chwili historię, warto zauważyć, że w teologii moralnej problem antropologii dialogującej z naukami o człowieku staje się kluczowy w wielu dyskusjach na temat prawa naturalnego, sumienia, szeroko rozumianej problematyki rodzinnej, nie wspominając o bioetyce. Nie jest przypadkiem, że dyskusje teologów moralistów po *Humanae vitae* dały asumpt do refleksji nad biologizmem prawa natury i miejscem ciała w kwestiach prawa naturalnego.

Z tego powodu ważna jest encyklika *Veritatis splendor* i cała teologia ciała Jana Pawła II. Właśnie w encyklice Papież mówi o naturze osoby ludzkiej jako jedności duszy i ciała, czyli wszystkich skłonnościach, zarówno duchowych jak i biologicznych, oraz wszelkich innych właściwościach, „które są jej niezbędne, by mogła dążyć do swego celu” (VS 48). Takie ujęcie natury osoby ludzkiej jest niezwykle pomocne w poszukiwaniu i określaniu owego zjawiska ludzkiego, o którym była mowa w programie studiów dla instytutów zajmujących się problematyką rodzinną.

Z jednej strony nie można zgodzić się z tym, że „współrzędne czasoprzestrzenne świata postrzegalnego zmysłowo, stałe fizyczne-chemiczne, siły cielesne, skłonności psychiczne i uwarunkowania społeczne to jedyne czynniki, które mają naprawdę decydujący wpływ na ludzką rzeczywistość” (VS 46). Z drugiej strony należy podkreślić, że „dyscypliny naukowe określane wspólnym mianem «nauk o człowieku» słusznie zwróciły uwagę na uwarunkowania natury psychologicznej i społecznej, które wpływają na sposób, w jaki człowiek korzysta z wolności” (VS 33).

W refleksji nad rodziną kluczem pozostaje więc natura osoby ludzkiej. Wiadomo, że słowo „natura” – poprzez łacińskie *nascor* – pochodzi od słowa „rodzić się”. Niesie więc w sobie konotację biologiczno-naturalną, złączoną zresztą z pojęciem procesu czasowego. Natura ludzka karmi się bio-

⁷ Jan Paweł II, *Ojcostwo i macierzyństwo w zamyśle Bożym*, dz. cyt., n. 6.

logią i czasowością. Z drugiej strony już filozofowie greccy szukali w tak pojętej naturze czegoś istotnego, czegoś, co się nie zmienia mimo zmienności biologii i czasu. Można powiedzieć, że w naturze ludzkiej jako istocie pragnie odkryć się ten element, który pozwoli zachować tożsamość i panowanie człowieka w toczącym się procesie życia⁸.

Dotykamy tu kluczowych momentów życia, które w refleksji naukowej nie zawsze są brane pod uwagę. W bieżącym życiu, wychowaniu ludzi i praktyce społecznej większość ludzi ceni sobie to rozumienie własnej natury, które wyraża się poczuciem tożsamości i zdolnością do panowania sobie. Kiedy jednak przychodzi do tzw. naukowego opisu człowieka, trudno wyjaśnić podmiotowość.

Dzieje się tak dlatego, że uchwycenie natury jako istoty nie może się dokonać metodami tych nauk, które badają przyrodę. Stajemy więc przed odwiecznym pytaniem człowieka, który uprawia filozofię. W naukach o rodzinie kluczową rolę musi odgrywać adekwatna antropologia, bowiem tylko ona może zachować kontakt z tym, co jest zmienne w człowieku, a jednocześnie otworzyć go na to, co niezmiennie, istotne i gwarantujące tożsamość.

Wydaje się, że najwłaściwszą metodą poszukiwania takiej filozofii jest współczesny personalizm. Trzeba przy tym pamiętać, iż samo pojęcie osoby zasadniczo skryształizowało się w myśli chrześcijańskiej w kontekście refleksji nad tajemnicą Trójcy Świętej i Jezusa Chrystusa⁹. Odkąd Boecjusz nauczył nas, że osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej, podmiotowość człowieka była związana ze sposobem istnienia natury.

„Jedne określenia osoby poszły nieco po linii «natury» (substancji), inne bardziej po linii «egzystencji» (relacji). Pierwsze podkreślały niezależność, całkowitość w sobie, posiadanie siebie, istnienie w sobie i przez siebie; drugie zaś główną uwagę zwracały na relacjonalność, otwartość i komunikatywność. Pierwsze raczej brały pod uwagę odmienność osób ludzkich w stosunku do Osób Bożych; drugie starały się akcentować, że to, co istotne dla Osób Bożych, nie może nie być istotne dla osób ludzkich”¹⁰.

Nie wydaje się, żeby między obydwoma ujęciami istniała sprzeczność. Tym bardziej że rozumienie natury jako istoty nie może pominąć egzystencji i jej relacjonalności. Warto też zauważyć, że relacjonalność jest dzisiaj uchwytana w precyzyjniejszych niż dawniej opisach biologiczno-psychiczno-społecznych człowieka. Chodzi więc o pokazanie istoty człowieka jako podmiotu realizującego się w sposób świadomy, wolny i we współpracy z in-

⁸ Por. I. Mroczkowski, *Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała*, Płock 1994, s. 12-13.

⁹ Por. tamże, s. 13; J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, München 1977, s. 201-202.

¹⁰ T. Wilski, „Tajemnica osoby” – klucz do zrozumienia siebie i Boga, Com 1982, nr 2, s. 28.

nymi. Jeśli mówimy o metafizyce osoby, to mamy na myśli bytowe (ontologiczne) struktury, które zapewniają egzystencjalne możliwości. Wydaje się, że taką drogą poszedł kard. K. Wojtyła w „Osobie i czynie”¹¹. Doświadczalny punkt wyjścia w opisie osoby, a więc swoisty opis fenomenologiczny człowieka, posłużył Autorowi do budowy ontologii osoby.¹²

Zastanawianie się więc nad „zjawiskiem ludzkim” w kontekście współczesnej refleksji nad rodziną wiąże się z poszukiwaniem – na poziomie antropologicznym – istoty tożsamości człowieka w upływającym czasie. Wymaga potwierdzenia i zabezpieczenia jego wolności wobec determinizmów biologicznych i społecznych. Nie pozwala na redukcję zdolności do przeżycia miłości altruistycznej przez człowieka dbającego o własne przetrwanie. W takim zestawieniu antropologicznych opozycji ukazuje się zarówno treść najważniejszych pytań antropologicznych, jak i siła motywacji etycznych z nimi związanych.

Konsekwencją takiego poszukiwania tego, co istotowo ludzkie, jest poznawanie struktury cielesności ludzkiej oraz odkrywanie jej znaczenia. Dla wszystkich zajmujących się naukami o rodzinie oznacza to podwójne zadanie. Po pierwsze, należy badać rzeczywistość małżeństwa i rodziny poprzez strukturę biologiczną, psychiczną i duchowo-religijną osób zakładających rodzinę. Po drugie, trzeba umieć odczytać znaczenie tej struktury. Potrzeba jest antropologia, o której powstawaniu Buttiglione pisze tak: „Nie istnieje (jakaś) struktura biologiczna aktu i (jakaś) decyzja wewnętrzna podmiotu, który traktuje akt (tylko) z punktu widzenia jego skutków. Pomiędzy płaszczyzną biologiczną i duchową włącza się – i niejako obie w jedną całość łączy i jako jedną całość wyraża – inna jeszcze płaszczyzna. W niej właśnie dochodzi do głosu przedmiotowe znaczenie, obiektywne sens aktu”¹³.

Poucająca historia

Umiejętność wykorzystania współczesnych nauk o człowieku i integracja ich wyników z tym, co typowo ludzkie, a więc z adekwatną antropologią, jest łatwiejsze w sferze postulatów niż realizacji. Jest jednak konieczne, jeśli tak bardzo postulowana interdyscyplinarność studiów nad rodziną ma

¹¹ Por. Kard. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

¹² Por. W. Chudy, *Obszary filozoficzne Jana Pawła II teologii ciała*, w: Jan Paweł II, *Mężczyzna i niewiasta stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*, red. T. Styczeń, Lublin 1981, s. 228.

¹³ R. Buttiglione, *Dar ciała darem osoby. Autonomia sumienia wobec autonomii prawdy*, w: Jan Paweł II, *Mężczyzna i niewiasta stworzył ich. Chrystus odwołuje się do Zmartwychwstania*, red. T. Styczeń, Lublin 1993, s. 157.

przynieść wyczekiwane owoce. Pociuszające jest to, że ze strony niektórych przedstawicieli owych nauk o człowieku odzywają się głosy wołające o taką antropologię. W kontekście naszej dyskusji warto więc zanotować taki głos, wyrażony w ostatnim numerze „Nauki” piórem Ryszarda Stachowskiego¹⁴.

Autor, profesor psychologii z Instytutu Psychologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, rysuje ponadstuletnie dzieje psychologii jako dzieje wewnętrznych sporów i podziałów. Jednym z powodów tych podziałów jest obraz człowieka, jaki bada psycholog. Chociaż dla niektórych wielość psychologii osobowości jest powodem do dumy, ponieważ ma to świadczyć o dynamizmie rozwojowym tej dziedziny, to jednak Stachowski z troską patrzy na jej współczesny stan. Zresztą na początku artykułu przywołuje opinię T. H. Leahey’a, zmartwionego tym, że psychologia amerykańska, świętująca stulecie Amerykańskiego Towarzystwa Psychologicznego, podzielona jest na mocno skłócone frakcje, obwiniające się nawzajem o działania w złej woli.

Główną przyczyną tego skłócenia jest – według Stachowskiego – zbyt silne związanie się psychologii z materialistycznym i mechaniczno-pozytywistycznym obrazem nauki w XIX w. Zresztą do dzisiaj psychologia nie uporała się z problemem niezgodności przedmiotu swoich badań – którym jest człowiek – z przyrodniczym sposobem ujmowania go. Dla jednych owa niezgodność „jest wskazówką, że założenia przyrodniczo-naukowego podejścia nie są odpowiednie dla jedyneego w swoim rodzaju przedmiotu psychologii, a zatem konieczna jest odmienna koncepcja psychologii jako nauki [...] tak aby mogła ona objąć fenomeny ludzkie na sposób, który jest istotny z punktu widzenia psychologii [...]”. Ci, którzy w pełni akceptują przyrodniczo-naukowe podejście w psychologii, zawsze czują się poniekąd zobowiązani do uzasadnienia, że psychologia jest nauką i w dodatku zawsze uznają za konieczne modyfikowanie i przekształcanie, często w sposób zasadniczy, metod nauk przyrodniczych. Gdyby psychologia w sposób oczywisty była nauką przyrodniczą, czy byłyby konieczne te uzasadnienia i czy tych metod nie można byłoby przejąć z pomniejszych tylko modyfikacjami¹⁵.

Dążenie do wpisania się psychologii za wszelką cenę na listę nauk przyrodniczych owocowało nie tylko odcięciem się od wszelkiej metafizyki, ale i antropologii. Profesor Stachowski tłumaczy to także tym, że psychologowie nie mieli się do kogo zwrócić po filozoficzną antropolo-

¹⁴ Por. R. Stachowski, Psychologia w ludzkiej perspektywie i personalizm Karola Wojtyły, „Nauka” 2005, nr 3, s. 105-138.

¹⁵ A. Gorgi, Psychologia jako nauka empiryczna uprawiana z ludzkiej perspektywy. Podejście fenomenologiczne, Białystok 2002, s. 83-84.

gię, gdyż sama filozofia w dużej części zrezygnowała z poszukiwania adekwatnej antropologii. Wśród wyjątków byli przedstawiciele niemieckiej antropologii filozoficznej: M. Scheler, H. Plessner i A. Gehlen¹⁶. Ich dzieła pojawiły się na początku lat dwudziestych ubiegłego wieku w sytuacji, kiedy wzrost wiedzy empirycznej o człowieku spotkał się z kryzysem jego tożsamości. To spotkanie filozofii i nauki nie wszystkich zadowoliło, ale nie można przecież zapomnieć otwarcia K. Wojtyły na pisma M. Schelera.

Zastanawiające jest to, że większość prób zbudowania antropologii otwartej na nauki o człowieku, ale uwzględniającej tajemnicę człowieka, lokalizuje się wokół personalizmu, podkreślającego podmiotowość człowieka. Tego samego szukają niektórzy psychologowie współcześni. Grupa polskich psychologów podjęła próbę wypracowania „humanistycznego modelu psychologii jako nauki respektującej antropologiczną tezę o osobowym charakterze człowieka oraz stawiającej sobie za cel uchwycenie i opisanie przejawów osobowego życia w postaci wewnętrznego, subiektywnego doświadczenia”¹⁷.

Ci psychologowie nawiązali do europejskiej myśli egzystencjalnej, której przedstawicielami są L. Binswanger, M. Boss i V. Frankl. Okazuje się, że i wśród współczesnych antropologów zdania są podzielone wskutek akcentowania różnych doświadczeń podstawowych. Wymienia się ludzkie pytanie i poznawanie, dążenie do prawdy, wolność i miłość, rzeczowość i twórczość, Jaspersa „sytuacje graniczne”, Heideggera „trwogę i troskę, rzucenie i upadłość, bycie ku śmierci”, Buberowski stosunek „ja” do „ty”¹⁸.

K. Wojtyła poszukując adekwatnej filozofii człowieka nieprzypadkowo skierował swoją uwagę na system M. Schelera. Fenomenologia Schelera mówiła bowiem o osobie, uwydatniała znaczenie miłości do osoby oraz akcentowała rolę wychowania poprzez naśladowanie etycznego wzoru. Nie przesądzając w tej chwili o innych doświadczeniach bazowych dla osoby,

¹⁶ Por. Z. Krasnodębski, *Ekscentryczność człowieka. O idei antropologii filozoficznej*, w: H. Plessner, *Pytanie o *conditio humana**. Wybór pism, Warszawa 1988, s. 3-15.; M. Scheller, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1977; A. Gehlen, *dr Mensch, Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden 1986.

¹⁷ M. Straś-Romanowska, *Na tropach psychologii jako nauki humanistycznej*, Warszawa 1995, s. 8. Z zupełnie innej perspektywy K. Obuchowski stwierdza: „Człowiek w psychologii takiej, jaką w naszym kraju uprawiamy, nie jest podmiotem. Jest przedmiotem uruchamianym przez własne mechanizmy psychologiczne, przez sytuacje, w jakie trafia, a jego świadomość, to, jak się sam określa, jego intencjonalność, powikłania w rozumieniu źródeł własnych decyzji – wydają się bez znaczenia”. Tenże, *W poszukiwaniu właściwości człowieka*, Warszawa 1989, s. 115.

¹⁸ Por. A. Siemianowski, *Antropologia filozoficzna*, Gniezno 1966, s. 45.

warto sobie uświadomić, jakie znaczenie mogą mieć antropologiczne poszukiwania K. Wojtyły dla studiów nad rodziną.

Analizy z „Osoby i czynu” oraz „Miłości i odpowiedzialności” mogą być przedmiotem badań nie tylko etyków, teologów i antropologów, ale – jak postuluje R. Stachowski – także psychologów. Sposób integrowania wiedzy przyrodniczej i humanistycznej przez K. Wojtyłę może zainteresować tak samo lekarzy, jak i przedstawicieli nauk społecznych. Ważna jest u wszystkich wrażliwość na to, co istotne w naturze ludzkiej, co Papież nazywał «zjawiskiem ludzkim». Jeśli z taką wrażliwością czyta się współczesne prace genetyków, psychologów i socjologów, można znaleźć tam wiele ciekawego materiału służącego opisowi uwarunkowań działania ludzkiego. Dostrzeże się także ciche założenia antropologiczne, czasami szybkie uogólnienia oraz wiele wspólnych pól do dyskusji antropologicznej.

**Fr Ireneusz Mroczkowski: Anthropological Foundations
in the Family Sciences System**

The author of the article continues the debate undertaken in 1999 by the Institute for Studies on the Family professors on the way of combining various sciences about man into a family sciences system. An adequate anthropological reflection directing attention to what is essential in man would be the plane where all the sciences could be combined. A call for such an anthropology comes today from theologians and psychologists alike. The article reveals examples of reductionist anthropology and its effect on the condition of contemporary reflection on the family.