

Ignacy Dec

Antropologia — ale jaka?

Studia Philosophiae Christianae 23/2, 233-237

1987

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.

Etyka swymi pryncypiami pozwala trafnie wybrać działania, gdy chcemy, aby trwały relacje istnieniowe. Aby wybierać, trzeba posłużyć się intelektem. Z tego względu mądrość staje się pierwszym pryncypium wyboru działań, rozważanych w etyce. Kolejnym pryncypium jest kontemplacja. Obydwa te pryncypia wyznacza wcześniejsza więź intelektu z wolą na poziomie mowy serca, stanowiąca sumienie.

Trwanie więzi każdej relacji jest wartością, gdyż czyni czymś cennym dla nas byt, z którym się wiążemy. Temat wartości staje się ważnym problemem etyki.

Aby kierować się wartościami i dobrem dla nas oraz dla każdego bytu, potrzebna jest metanoia, która wprowadza w humanizm. Metanoia i humanizm stają się także ważnym problemem etyki.

Metanoia jest zdolnością intelektu do wierności oddziałującemu na nas bytowi i do przemiany wiedzy zgodnie z ujawnianymi przez byt pryncypiami.

Humanizm jest wiernością relacjom istnieniowym, samym bytom, a głównie osobom w ich realności, prawdzie i dobru. Jest skutkiem kierowania się etyką, w której — korzystając z mądrości — poprzez prawdę wiążemy się z bytem jako dobrem dla nas.

(Podane tu ujęcie podstaw etyki wynika z treści *Summa Theologiae* i *De veritate*, głównie z fragmentów, dotyczących mowy serca jako poznania niewyraźnego, stanowiącego podstawę poznania wyraźnego).

IGNACY DEC

ANTROPOLOGIA — ALE JAKA?

(Uwagi na marginesie książki ks. Tadeusza St. Wojciechowskiego: *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, Kraków 1985, ss. 128)

Antropologia filozoficzna nie przestaje być wiodącym działem współczesnej filozofii. Świadczy o tym chociażby stosunkowo duża ilość publikacji, ukazujących się w świecie w ostatnim czasie w tej właśnie dziedzinie. Wyraźny „wyż antropologiczny” daje się także zauważyć na gruncie filozofii chrześcijańskiej uprawianej w naszym kraju. Publikacje książkowe w tej dziedzinie zapoczątkował w 1969 r. Kardynał Karol Wojtyła swoim studium monograficznym *Osoba i czyn*. W kilka lat później — w r. 1974 ukazał się w Polsce pierwszy zarys antropologii filozoficznej: *Ja — człowiek — zarys*, inspirowany myślą św. Tomasza z Akwinu, którego autorem jest Mieczysław A. Krapiec. Mimo dodatkowych nakładów szybko zniknął z półek księgarskich. W tym samym roku otrzymaliśmy inną — nieco skromniejszą pozycję książkową: *Wokół problemu osoby*, pióra Mieczysława Gogacza. Praca ta miała charakter w dużej mierze referujący i porządkujący. Prezentowała główne współczesne sposoby i style uprawiania filozofii człowieka i osoby ludzkiej. Z kolei na listę publikacji książkowych z zakresu filozoficznej antropologii wpisał się ks. Ludwik Wciórka. Jego praca *Filozofia człowieka* (Warszawa 1982) prezentowała wybiórczo niektóre problemy antropologii pod wyraźną inspiracją myśli Teilharda de Chardin. W ostatnim czasie polska literatura antropologiczna wzbogaciła się jeszcze o dwie kolejne pozycje książkowe wydane w środowisku

krakowskim. Pierwszą z nich pt.: *Antropologia filozoficzna* (Kraków 1984) wydał ks. Gerard Dogiel. Stanowi ona całościowe i syntetyczne opracowanie zasadniczej problematyki z zakresu filozofii człowieka i jest głównie przeznaczona dla kleryków, studentów filozofii i teologii. Druga — *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii* (Kraków 1985) — pióra ks. Tadeusza St. Wojciechowskiego, jest nową propozycją ujęcia niektórych zagadnień z filozofii człowieka. Tej właśnie pozycji, jako ostatniej i w pewnym sensie oryginalnej, pragniemy poświęcić kilka uwag natury referującej i oceniającej.

Książka ks. Wojciechowskiego składa się z wprowadzenia, czterech rozdziałów i bibliografii. Rozdział pierwszy zatytułowany: *Filozoficzna antropologia od dołu* ma charakter metodologiczny. Autor stara się tu ustalić optymalny typ antropologii filozoficznej przydatny dla dzisiejszego człowieka i dla współczesnej kultury. Wysuwa postulat tzw. „antropologii od dołu”. Antropologia filozoficzna tego typu korzysta obficie z wyników badań nauk szczegółowych o człowieku. W szczególny sposób powiązana jest z antropologią przyrodniczą. W związku z tym „antropologia od dołu” „zmierza do ujęcia pełnej istoty człowieka, przez uwzględnienie jego zakorzenienia w świecie zwierzęcym i przez badanie jego genetycznego dziedzictwa od zwierzęcych przodków” (s. 19). A zatem antropologia ta korzysta z wyników antropologii biologicznej, szczególnie zaś asymiluje na swój teren teorię ewolucyjnego rozwoju ludzkiego ciała i poniekąd całego ludzkiego psychizmu. Niniejszy typ antropologii autor przeciwstawia tradycyjnej antropologii filozoficznej, którą nazywa „antropologią od góry”. Uważa tę ostatnią za zbyt abstrakcyjną i niepełną, gdyż jego zdaniem zajmuje się ona jedynie duchową stroną człowieka, eksponując w niej szczególnie rozumność i wolność. Autor jest zdania, iż w antropologii filozoficznej właściwie pojętej trzeba więcej uwagi poświęcić ludzkiemu ciału, jako integralnej części człowieka. Winno się uwzględnić w szczególności jego ewolucyjny rozwój. Należy tu nadmienić, iż autor swoje postulaty i sugestie formułuje na kanwie licznie przytoczanych opinii autorów współczesnych zajmujących się tą właśnie problematyką.

W rozdziale drugim, najkrótszym — ks. Wojciechowski przedstawia problematykę powstania człowieka. Omawia fazę przedludzka i ludzką historii rodowej człowieka, tak jak się je przedstawia we współczesnej biologii i etologii. Rozważania te mają charakter wybitnie przyrodniczy.

W rozdziale trzecim autor, nie schodząc z płaszczyzny historyczno-ewolucyjnej, zestawia ze sobą psychizm zwierzęcy i ludzki. Przytacza opinie w tym względzie wielu współczesnych biologów i twierdzi, iż „zdobycze psychiki ludzkiej posiadają jakieś przedstadia, względnie są zasygnalizowane w psychice zwierzęcej” (s. 69). Autor uważa, iż w oparciu o najnowsze badania biologów i etologów nie można wykluczyć tezy o stopniowym przeobrażaniu się psychizmu zwierzęcego w psychizm ludzki. Zatem, ewolucja obejmowałaby nie tylko strefę ciała ludzkiego, ale także strefę psychizmu człowieka. Pojawienie się w ewolucji psychizmu ludzkiego, zdaniem autora, wiązało się z przejściem ewolucji ze stadium ewolucji biologicznej do stadium ewolucji kulturowej (s. 70). W przejściu tym mechanizmy biologiczne zostawały zastępowane przez mechanizmy intelektualne. Ewolucja kulturowa obejmowała takie elementy jak: narzędzia, mowa, tradycja, myślenie.

Ostatni rozdział swojej pracy poświęcił autor zagadnieniu psychizmu

ludzkiego, który w zasadzie utożsamia z duchowością człowieka. W wykładzie nauki o duszy ludzkiej autor omawia trzy tradycyjne zagadnienia: pochodzenie duszy, jej duchowość i nieśmiertelność. W argumentacji stosuje racje przytaczane przez tradycyjną filozofię chrześcijańską. Ubogaca je jednak rozwiązaniami autorów nowszych i współczesnych. Ze zrozumiałych względów najczęściej odwołuje się do ewolucyjnej wizji człowieka Teilharda de Chardin. Rozdział kończy ciekawymi uwagami na temat śmierci człowieka. Autor próbuje przewyciężyć tradycyjne rozumienie śmierci, jako rozłączenie duszy od ciała. Wychodząc z zasady ewolucji, głoszącej, że przy powstaniu nowej formy nic nie ginie z istotnych zdobyczy poprzedniej, natomiast dochodzi ewolucyjne „coś więcej”, w postaci nowej doskonałości nie może zginąć żaden z istotnych elementów człowieka, a więc nie może zginąć ciało, które przecież współtworzy istotę człowieka. Zatem „w momencie śmierci — jak pisze autor — przynajmniej jakaś część cielesności zostanie podniesiona na wyższy stopień doskonałości bytowej, czyli na poziom do-wieczności, co dokonuje się przez zmartwychwstanie” (s. 117).

Śmierć przeto — zdaniem autora — nie jest rozłączeniem duszy od ciała, ale jest wejściem całego człowieka, a więc także i ludzkiego ciała, w nowy sposób bytowania — w bytowanie pozaczasowe i poza-przestrzenne.

Po zasygnalizowaniu idei przewodnich pracy wypada teraz ustosunkować się do samej koncepcji antropologii autora i przynajmniej do niektórych jego szczegółowych rozwiązań. Nasze uwagi wyrażamy w kilku punktach:

1) Najpierw należy wyrazić Autorowi uznanie za trud napisania takiej właśnie książki. Autor zaprezentował się w niej jako ktoś, kto zna dobrze współczesną problematykę antropologiczną, nie tylko polską ale i zagraniczną. Przytaczane cytaty i referowane poglądy tak licznych autorów zagranicznych sygnalizują, iż autor „trzyma dobrze rękę na pulsie”, że jest dobrze obeznany z literaturą fachową przedmiotu. Zaufanie do rzetelności naukowej autora budzi także dobrze sporządzona dokumentacja bibliograficzna, uwidoczniiona w licznych przypisach.

2) Jednakże dyskusyjną może się okazać sama koncepcja antropologii filozoficznej jaką przyjmuje i jaką próbuje realizować autor. Z lektury książki wynika, że opowiada się on za ścisłym powiązaniem antropologii filozoficznej z naukami szczegółowymi o człowieku. Uznaje, że filozofia człowieka jest uzależniona od naukowych wyników badań nad człowiekiem. Na stronie 68 pisze autor w związku z tym: „...filozofia nie może pominąć naukowych wyników badań nad człowiekiem, aby w swej refleksji nie oderwać się od rzeczywistości”. Autor zatem nie widzi antropologii filozoficznej jako dyscypliny autonomicznej w stosunku do nauk szczegółowych o człowieku. Wydaje się, że takie stanowisko nie jest zupełnie słuszne. Przecież antropologię filozoficzną można także budować na „fakcie ludzkim”, takim jak się on nam jawi w pierwotnym, zdroworozsądkowym poznaniu przednaukowym¹. Nie jest prawdą, że filozofii człowieka, pomijającej wyniki nauk szczegółowych, grozi oderwanie się od rzeczywistości, gdyż filozofię człowieka można też uprawiać bardzo konkretnie i bardzo empirycznie bez uciekania się do wyników badań w naukach szczegółowych o człowieku.

¹ Stanowisko takie reprezentuje u nas np. M.A. Krapiec. Por. jego pracę: *Ja — człowiek*, Lublin 1974, 37—38.

Za przykład uprawiania takiej antropologii może służyć chociażby antropologia kard. Karola Wojtyły zawarta w Jego studium: *Osoba i czyn* czy też antropologia Mieczysława A. Krąpca przedłożona w: *Ja — człowiek*. Wydaje się, iż wartość rozważań antropologicznych zawartych w tych pozycjach nie płynie z ich powiązań z antropologią przyrodniczą (bo takich w zasadzie tam nie ma), ale z oparcia ich na bezpośrednim wewnętrznym i zewnętrznym doświadczeniu.

Ponadto, idąc po linii postulatów autora, by w antropologii filozoficznej koniecznie korzystać z wiedzy przyrodniczej o człowieku, natrafiamy na nową trudność. Okazuje się, iż biologiczny obraz człowieka nie jest zupełnie obiektywny i neutralny, posiada bowiem w swojej bazie zewnętrznej różne implikacje filozoficzne, które go niejednokrotnie subiektywizują. Poza tym, trzeba dodać, iż obraz człowieka czerpany dla filozofii z różnych dyscyplin szczegółowych, jest wyraźnie zróżnicowany. Stąd też zachodzi niemała trudność ujednoczenia tego obrazu, albo też przynajmniej trafnego wyselekcjonowania elementów tego obrazu, które stanowiłyby bazę do dalszych rozważań filozoficznych².

3) Wśród zarzutów stawianych pod adresem antropologii tradycyjnej, głównie tomistycznej — o czym już wzmiankowaliśmy — autor wyszczególnił także to, iż dotychczasowa antropologia filozoficzna zajmowała się głównie duchową stroną człowieka, pomijając w zasadzie element ludzkiego ciała. Wydaje się, że zarzut ten nie jest zupełnie słuszny, jako że w antropologii tomistycznej mówi się wiele o ludzkim ciele, o jego udziale w spełnianiu się człowieka. Można powiedzieć, iż ciało ludzkie traktowane jest w tej antropologii jako element istotny, współkonstytuujący ludzki byt — konieczny do jego samospełnienia się³. Należy jednak przyznać autorowi rację, iż faktycznie antropologia tradycyjna, niesłusznie zresztą nazywana przez autora „antropologią od góry”, pomija całkowicie zagadnienie historycznego, biologicznego rozwoju człowieka.

4) Realizując postulat uprawiania antropologii filozoficznej w powiązaniu z antropologią przyrodniczą, autor w wielu miejscach jakby zakwestionował wartość i aktualność tradycyjnych tez antropologii chrześcijańskiej. Jego rozwiązania, które proponuje stawiają jednakże nowe znaki zapytania. Przykładem może tu służyć wspomniana już wyżej próba nowej interpretacji zjawiska śmierci człowieka⁴. Teza o uduchowieniu ciała ludzkiego w chwili śmierci stawia pytanie o pozycję egzystencjalną ciała ludzkiego, które grzebiemy po śmierci do ziemi. Ponadto próba proponowanym sposobie rozumienia śmierci rodzą się trudności z interpretacją niektórych tekstów biblijnych i niektórych orzeczeń magisterialnych Kościoła.

5) Wobec powyższego, na terenie filozofii chrześcijańskiej — jak się wydaje — należy nadal pozostać w zasadzie przy modelu antropologii filozoficznej uprawianej jako autonomiczny dział tzw. metafizyki szcze-

² Por. w związku z tym: St. Kamiński, *O koncepcjach filozofii człowieka*, Zeszyty Naukowe KUL 13 (1970) 4, 13—19.

³ Por. np. I. Dec, *Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1984, 254.

⁴ Niniejsza interpretacja śmierci zyskuje sobie coraz więcej zwolenników wśród współczesnych teologów. Por. np. R. Rogowski, *Transsubstancjacja paschalna*, Ateneum Kapłańskie 78 (1986) 1, 30—31.

głowej, dział niezależny od nauk szczegółowych o człowieku. Stanowisko takie nie oznacza jednakże ignorowania i lekceważenia tego, co mówi o człowieku nauka. Owszem, naukowa wiedza o człowieku — jak nam wiadomo z doświadczenia — jest cenna i w wielu wypadkach bardzo użyteczna. Jednakże może ona jedynie dopełniać, poszerzać filozoficzną prawdę o człowieku a nie ją zupełnie zastępować. Zatem, należy przyjąć wielość naukowych dyscyplin o człowieku, zachowując przy tym także autonomiczność filozofii człowieka.

Wydaje się, że tylko takie stanowisko spełnia zadość wymogom współczesnej metodologii nauk i zarazem zwiększa możliwość na coraz to głębszą, różnoaspektową penetrację poznawczą tajemnicy człowieka.

ANDRZEJ KOKOSZKA

PSYCHIATRIA A IDEOLOGIA

Dwa lata temu ukazała się książka tajemniczej autorki, dotycząca problemów, które po dziś dzień wydają się być traktowane jak wiedza tajemna. Mam na myśli *Kulturowe założenia pojęcia normalności w psychiatrii*¹ Julii Sowy. Od razu, pragnę powiedzieć, że jest to jedyna w swoim rodzaju pozycja w polskim piśmiennictwie, godna polecenia szerokiemu gronu czytelników. Choć dokładna lektura jej treści, dla nieprofesjonalistów, może się okazać uciążliwa, a momentami nawet nużąca, to uważne przeglądnięcie tej książki może przybliżyć interesujący, jak się wydaje, dla każdego problem podstaw diagnozy chorób i zaburzeń psychicznych — w oparciu o jakie kryteria uznaje się, można uznawać, powinno się uznawać, że człowiek jest „nienormalny psychicznie”.

Wspomnianą tajemniczość zauważyć możemy już w pierwszym zdaniu tekstu, gdy dowiadujemy się, że „ostatnie lata” to „lata sześćdziesiąte”². W książce nie znajdujemy najkrótszej choćby wzmianki o autorce. Trudności w zrozumieniu, dlaczego tak dobra pozycja czekała na druk blisko dwadzieścia lat, skłoniły mnie do próby znalezienia odpowiedzi na to pytanie. Okazuje się, że Julia Sowa zmarła tragicznie w 1975 roku w wieku zaledwie czterdziestu lat, a omawiana książka to obroniona przez nią w 1966 roku praca doktorska z socjologii *Założenia aksjologiczne w tworzeniu podstawowych pojęć psychiatrii. Analiza i krytyka współczesnych pojęć normalności*³.

Z pośmiertnego wspomnienia o autorce⁴ dowiadujemy się, że osobiście pracy tej do druku nie złożyła. Opublikowała jedynie jeden z jej rozdziałów⁵. Możemy się tylko domyślać, że miała jakieś zastrzeżenia

¹ J. Sowa: *Kulturowe założenia pojęcia normalności w psychiatrii*, Warszawa 1984, PWN.

² Tamże, 5.

³ Praca w maszynopisie w zbiorach Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego.

⁴ J. Karpiński: *Julia Sowa*, *Więź*, nr 10 (1975) 50—52.

⁵ J. Sowa: *Niektóre definicje zdrowia psychicznego. Analiza krytyczna poglądów E. Fromma i K. Horney*, w: M. Ofierska, M. Dietl (red.):