

Bronisław Dembowski

Rozwój filozoficznej koncepcji człowieka

Studia Theologica Varsaviensia 18/1, 21-32

1980

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.

BRONISŁAW DEMBOWSKI

ROZWÓJ FILOZOFICZNEJ KONCEPCJI CZŁOWIEKA ¹

Treść: Wstęp; I. Poza- i przedchrześcijańskie filozoficzne odpowiedzi na tęsknotę za nieśmiertelnością; II. Zagadnienie filozoficznego opracowania chrześcijańskiej wizji zmartwychwstania; Konkluzja.

WSTĘP

Temat mojej wypowiedzi jest sformułowany: Rozwój filozoficznej koncepcji człowieka.

Ten szeroki temat trzeba zawęzić. Będę mówił o tego rodzaju filozoficznych koncepcjach człowieka, które w jakiś sposób odnoszą się do tęsknoty za nieśmiertelnością, znanej

¹ Tekst referatu wygłoszonego do Duszpasterzy Służby Zdrowia w Niepokalanowie 23 kwietnia 1979, spisany z taśmy magnetofonowej, przeredagowany i zaopatrzony przypisami. Literatura przedmiotu jest olbrzymia. Oto wybór kilkunastu pozycji filozoficznych, biblijnych i teologicznych:

Św. Tomasz z Akwinu: *Traktat o człowieku (Suma Teologiczna I, 75—89)* opracował St. Swieżawski, Poznań, Pallottinum 1956; M. A. Krąpiec: *Ja — człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin, 1974; C. Tresmontant: *Problem duszy*, Warszawa 1973 (oryg. 1971); *O człowieku dziś*, pr. zb. red. Bp B. Bejze, Warszawa, 1974, zwłaszcza: J. Kalinowski: *Człowiek: materia i dusza*, s. 95—118 i tenże: *O człowieku i arystotelizmie chrześcijańskim*, s. 119—25; St. Swieżawski: *Rozum i tajemnica*, Kraków, 1960, zwłaszcza: *Problem filozoficznej teorii człowieka*, s. 223—46, *Albertyńsko-tomistyczna a kartezjańska wizja człowieka*, s. 247—69; Kard. K. Wojtyła: *Osoba i czyn*, Kraków, 1969; J. Möller: *Człowiek w świecie. Zarys antropologii filozoficznej*, Paryż, 1969 (oryg. 1967); J. Pieper: *Śmierć i nieśmiertelność*, Paryż 1970, (oryg. 1968); R. Le Trocquer: *Kim jestem ja — człowiek?* Paryż 1968 (oryg. 1957); M. Jaworski: *Człowiek a Bóg. Zagadnienie relacji znaczeniowej pomiędzy osobą ludzką i Bogiem a problem ateizmu*, w: *Logos i Ethos*, Kraków 1971, s. 115—128; *Chrześcijańska wizja człowieka*, pr. zb. Poznań ks. św. Wojciecha 1977, zwłaszcza: ks. M. Filipiak, ks. S. Rumiński: *Biblijno-teologiczne ujęcie problematyki antropologicznej*, s. 65—111; J. Ratzinger: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków, Znak, 1970 zwłaszcza rozdział: *Ciała zmartwychwstanie*, s. 291—303. L. Stachowiak: *Zagadnienie*

we wszystkich cywilizacjach, choć mniej lub bardziej wyraźnie wyjawianej. W każdym bądź razie nasza europejska cywilizacja zna tę tęsknotę. Dostrzeżemy, że na tęsknotę za nieśmiertelnością inna jest odpowiedź poza- i przedchrześcijańska, a inna jest odpowiedź chrześcijańska.

I. POZA- I PRZEDCHRZEŚCIJAŃSKIE FILOZOFICZNE ODPOWIEDZI NA TĘSKNOTĘ ZA NIEŚMIERTELNOŚCIĄ

1. Koncepcja orficko-platońska

Człowiek stojący wobec swojej ludzkiej doli doszedł do wniosku i to bardzo wczesnie, że jeśli jest nieśmiertelny, to nie może być tylko cielesno-materialny, bo ciało wyraźnie umiera, rozsypuje się, rozkłada się. Tak powstała pierwsza, bardzo ważna koncepcja człowieka, którą możemy nazwać koncepcją orficko-platońską. W tej koncepcji człowiek jest to dusza, jest to coś duchowego, a więc niematerialnego, niecielesnego. Ciało jest wprawdzie czymś potrzebnym w znanym nam tutaj doświadczalnym wymiarze, ale jest czymś gorszym, jest czymś, czym się człowiek posługuje. W tej koncepcji orficko-platońskiej, w mitach orfickich, których odbicie widzimy w dialogach Platona, zawarta jest świadomość, że połączenie duchowego (a właściwie człowieka, który jest duszą) z cielesnością jest wyraźnie na niekorzyść człowieka. Może to połączenie duszy z ciałem jest skutkiem jakiejś winy. Niektórzy widzieli tu jakieś echo grzechu pierworodnego. Przyjmijmy to ze znakiem zapytania.

Ta wizja człowieka jest dualistyczną: człowiek to dusza w ciele. Ciało nie wchodzi do definicji człowieka, nie jest do istoty człowieka konieczne.

dualizmu antropologicznego w Starym Testamencie i w literaturze międzytestamentalnej, *Studia Theol. Vars.* 7 (1969) z. 2; L. Stachowiak: *Biblijna koncepcja człowieka. Monizm czy dualizm?* W: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2 Warszawa 1968, s. 203—26; A. Gelin: *Pismo św. o człowieku*, Paris 1971 (oryg. 1968); J. Stępień: *Nauka św. Pawła o człowieku*, „Ateneum Kapiańskie” 66 (1963) s. 165—81; M. Filipiak: *Biblia o człowieku*, Lublin, 1979. A. Zuberbier: *Wierzę... Dogmatyka w zarysie*, Katowice 1969, zwłaszcza rozdział 13 *W chwale Jezusa Chrystusa*, s. 313—339; A. Zuberbier: *Teologia dzisiaj*, Katowice 1975, zwłaszcza rozdział 11 *Czy teologia jest nauką o człowieku*, s. 106—116 i rozdział 12. *Teologia człowieka a filozofia człowieka*, s. 117—124.

2. Koncepcja stoicko-neoplatońsko-awerroistyczna

Przejawiała się ona, choć w różny sposób, w stoicyzmie, neoplatonizmie i w awerroizmie. W tej koncepcji prawdziwie rzeczywista jest całość. Indywiduum nie ma pełnej rzeczywistości. W stoicyzmie rzeczywistością tą jest jedność kosmosu, w neoplatonizmie — jedność bytu, w awerroizmie zaś w pełni rzeczywisty jest nie indywidualny człowiek, lecz ludzkość — byt ogólny, jeden intelekt wspólny wszystkim ludziom.

Według tej koncepcji człowiek w swoim bycie indywidualnym jest momentem, który się skończy. Jego byt indywidualny nie jest istotnie ważny. Najważniejsza jest całość — kosmos — byt — intelekt. Człowiek po chwilowym indywidualnym bytowaniu rozplynie się z powrotem w całości. Indywidualna duchowość człowieka jest jakimś odbłaskiem, odbiciem, rozumności kosmicznej wszechbytu. Jest to koncepcja monistyczna. Jeśli w niej można mówić o nieśmiertelności, to jest to nieśmiertelność całej rzeczywistości kosmicznej, z której człowiek na moment swojego bytowania indywidualnego się jakoś wyłania, jakoś jest świadom swojej indywidualności, a potem się z powrotem w niej rozplywa.

Ta monistyczna koncepcja jest ważna, ponieważ coś z niej widzimy we współczesnych tendencjach hinduizujących. Z tym się nasza inteligencja spotyka. Owa mistyka kosmiczna, mistyka rozplynięcia się w całości, jest bardzo dużą pokusą dla współczesnej inteligencji. Natomiast indywidualność, a zwłaszcza nieśmiertelną indywidualność będzie się traktować jako jakieś marzenie nie do spełnienia.

3. Koncepcja epikurejsko-materialistyczna. Ta neguje wprost wszelką nieśmiertelność. Człowiek umiera absolutnie.

Tak więc mamy trzy przedchrześcijańskie i pozachrześcijańskie koncepcje, każda z nich w jakiś sposób odpowiada na tęsknotę za nieśmiertelnością.

Pierwsza z tych koncepcji czyni człowieka Boskim duchem. Materia jest czymś złym, jest gorszym elementem. Tu wprawdzie uratowana jest indywidualna nieśmiertelność, ale cała sfera materialno-cieleśna jest przeszkodą dla człowieka. To jest myślenie niebezpieczne. W dziejach myśli chrześcijańskiej

spotykamy często potępiające cielesność tęsknoty manichejskie, które z takiego myślenia wyrastają.

Drugiej tendencji grozi niebezpieczeństwo tego, co nazwałem mistyką kosmiczną, mistyką rozplynięcia się w całości. Jest to dość duża pokusa.

Wreszcie trzecia koncepcja: negacja kompletna nieśmiertelności. Poza te koncepcje myśl niechrześcijańska wyjść nie może. Nie może zwłaszcza, jeśli chodzi o indywidualną nieśmiertelność. Kiedy bowiem ktoś chce poza chrześcijaństwem dojść do myślenia o indywidualnej nieśmiertelności, to musi dojść do duchowego podmiotu, do duchowej substancji. Tylko bowiem duchowa substancja może być niezniszczalna. Jest przecież oczywiste, że ciało umiera i się rozsypuje. Widzimy już, że chrześcijaństwo mówiąc o zmartwychwstaniu całego człowieka, z duszą i ciałem, wniosło jakąś rewolucję w myślenie o człowieku. Zadało też i robotę filozofom, którzy chcą filozofować wewnątrz chrześcijaństwa.

4. Koncepcja Arystotelesowska

Wedle Arystotelesa człowiek jest jednością psychofizyczną, z tym, że dusza pełni funkcje formy. Tutaj spotykamy całą Arystotelesowską metafizykę formy i materii zwaną hylemorfizmem. Hylemorfizm Arystotelesa był interpretowany w każdej z trzech wyżej wymienionych koncepcji. Jak pojąć stosunek duszy do ciała ujęty w języku hylemorficznym, w języku formy i materii Arystotelesowskiej? Interpretować można było rzecz w ten sposób, że w formie intelektualnej szukano jakiejś specyfiki w jej funkcji. Tak podkreślano specyfikę funkcji intelektualnych formy, żeby się okazało, że może funkcjonować bez materii. Można więc interpretować hylemorficznego człowieka jako człowieka, którego dusza będąca formą i będąca aktem może istnieć samodzielnie bez ciała. Ale trochę mi się wydaje, że to jest interpretacja dokonywana już przez Arystotelików chrześcijańskich.

Arystotelicy przed- czy pozachrześcijańscy interpretowali Arystotelesa przeważnie w sensie stoicko-neoplatonicko-awerroistycznym, mianowicie: ewentualnie istnieje coś ogólnego, co jest nieśmiertelne — ludzkość, która jest nieśmiertelna. Człowiek natomiast ma swoją indywidualność w bytowaniu tu w złączeniu z ciałem. Z chwilą, kiedy się dusza odłącza od ciała, to rozplywa się z powrotem w tym ogólnym człowieczeństwie; albo zgoła w kosmosie. To zależy już od akcentów. Ary-

stoteles był również interpretowany w sposób materialistyczny: mianowicie odłączenie materii od formy jest już śmiercią absolutną, forma ginie.

Chciałbym tu mocno podkreślić, że bez pomocy Objawienia człowiek nie może właściwie nic innego wymyślić, jak jedną z tych trzech koncepcji: dualizm typu orficko-platońskiego, monizm stoicko-neoplatońsko-awerroistyczny i całkowita negacja nieśmiertelności.

II. ZAGADNIENIE FILOZOFICZNEGO OPRACOWANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEJ WIZJI ZMARTWYCHWSTANIA

1. Rola filozofii w teologii

Z takim myśleniem o człowieku i jego nieśmiertelności zetknęło się chrześcijaństwo, które głosi naukę objawioną o życiu po zmartwychwstaniu. Jakie jest tutaj zadanie filozofa-chrześcijanina? Otóż, najpierw powinien sobie dobrze uświadomić, że należy odróżniać filozofię od teologii. Metodologicznie nie można mieszać tych dwóch dziedzin. Ale odróżniać, to nie znaczy separować. Wydaje mi się, że dla chrześcijanina, który chce filozofować na temat człowieka, punktem wyjścia w pewnym znaczeniu jest objawiona wiara w życie po zmartwychwstaniu. Filozofujący chrześcijanin wie bowiem przez wiarę, że człowiek zmartwychwstanie do życia wiecznego. Wierząc w to, stara się to zrozumieć jako filozof. Uprawia więc teologię przy pomocy filozofii. Teologia bowiem jest wiarą szukającą zrozumienia. Robił to na przykład Tomasz z Akwinu. Był on teologiem, który się filozofią posługiwał w uprawianiu teologii. Może nie wszyscy na takie sformułowanie się zgadzają, ale ja, jako historyk filozofii, coraz bardziej jestem przekonany, że Tomasz był teologiem posługującym się filozofią. On właściwie nie filozofował. Natomiast uprawiał teologię przy pomocy filozofii. Jest to bardzo ważne stwierdzenie. A rolą filozofii w teologii nie jest uzasadnianie prawd wiary. Filozof uprawiając teologię, czyli teolog posługujący się filozofią, posługuje się filozofią po to, żeby pokazać możliwość prawdy, w którą wierzy. A więc w wypadku koncepcji człowieka, nie odpowiada on na pytanie, czy człowiek jest nieśmiertelny, tylko jak możliwe jest życie po śmierci. Bo, że człowiek jest przeznaczony do wiecznego życia po zmartwychwstaniu, on to wie. A jeśli udaje, że nie wie, bo tak filozofuje „niezależnie” od wiary: to uprawia swoistą „kokieterię”. Chrześcijanin filozofujący wierzy i odpowiada

na pytanie, jak to jest możliwe, że człowiek jest nieśmiertelny. Jest to interesujące pytanie, chociażby nie wszystkich filozofów ono interesowało. Drugie zadanie filozofii to próba zrozumienia, na czym polega nieśmiertelność i wreszcie trzecim zadaniem jest wykazywanie, że poza- i przedchrześcijańskie tęsknoty wyrażane w różnych filozofiach znajdują wypełnienie w chrześcijaństwie. To chyba robił Tomasz z Akwinu.

2. Treść orzeczenia dogmatycznego o nieśmiertelności

Filozofowanie wewnątrz chrześcijaństwa postawiło filozofów chrześcijan wobec pewnych zagadnień i skierowało w jakąś stronę ich myślenie. Na przykład orzeczenie Soboru Laterańskiego V z 1513 roku brzmi w ten sposób: „...Potępiamy i odrzucamy zdania tych co twierdzą, że dusza rozumna jest śmiertelna, albo, że jest jedyna na całą ludzkość... Nie tylko bowiem dusza jest prawdziwie sama przez się i z istoty swojej formą ludzkiego ciała ... lecz jest także nieśmiertelna oraz, zależnie od ilości ciał, z którymi bywa złączona, (w tej samej ilości) jednostkowo jest, była i będzie pomnażana (przez Boga) ... Inaczej przecież na nic by się nam nie przydały ani Wcielenie Pańskie, ani wszystkie tajemnice Chrystusowe; nie mogliśmy oczekiwać zmartwychwstania, a święci i sprawiedliwi byłiby najbardziej godni pożalowania wśród ludzi, jak mówi Apostoł (por 1 Kor 15, 19)»².

Otóż to orzeczenie Soboru Laterańskiego, które wprost występuje przeciwko filozofom, negującym nieśmiertelność albo wogóle, albo nieśmiertelność indywidualną, spowodowało, że filozofowie chrześcijańscy koniecznie starali się udowodnić nieśmiertelność. A tymczasem to orzeczenie jest skierowane przeciwko takiej filozofii, która w taki sposób neguje nieśmiertelność wogóle lub nieśmiertelność indywidualną, że jest to jednocześnie negacją religijnej prawdy o zmartwychwstaniu. A więc trzeba tu odróżnić: to nie jest orzeczenie dogmatyzujące strukturę człowieka złożonego z duszy duchowej i ciała materialnego, tylko jest to orzeczenie w sposób dogmatyczny odrzucające takie filozofowanie, które neguje prawdę o zmartwychwstaniu. Natomiast zagadnienie struktury metafizycznej człowieka jest

² *Breviarium Fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Poznań—Warszawa—Lublin, 1964, 238ns.

otwarte. Chodzi o to, żeby filozoficzny obraz człowieka nie negował możliwości zmartwychwstania.

Wydaje mi się, że w Tomaszowej koncepcji człowieka, która zasadniczo oparta jest na Arystotelesowskim pojęciu materii i formy i na pojęciu aktu i możliwości, możliwa jest taka interpretacja funkcji intelektualnych, że otwarta jest możliwość dla indywidualnej duszy ludzkiej jakiegoś trwania po śmierci, a przed zmartwychwstaniem. Ale czasami wydaje mi się, że bardzo wielki akcent położony jest na to trwanie po śmierci indywidualnej duszy, czekającej na zmartwychwstanie. Trochę zapominamy o tym, że moment śmierci jest już momentem zmartwychwstania, jest już momentem zanurzenia w wieczności.³ Mam więc nadzieję, że ja na nic czekać nie będę po śmierci, że to jest zupełnie inaczej. Że śmierć jest wyjściem z czasu i jest wejściem w wieczność. Czym jest wobec tego czyściec? Otóż czy czyściec będzie w czasie, czy nie w czasie — jest to sprawa otwarta.

3. Przerost dualizmu kartezjańskiego w czasach nowożytnych

Natomiast chciałbym zwrócić uwagę na to, że jeśli będziemy podkreślać jedność psychofizyczną człowieka, zwłaszcza w naszych rozmowach z lekarzami, to wtedy zwrócić będziemy mogli łatwiej uwagę na problem psychiki chorego człowieka. Lekarze czasami zajmują się tylko ciałem i to traktowanym po kartezjańsku jako maszyna, na którą się działa jakimiś tam bodźcami. W rezultacie mogą zagubić osobę pacjenta. My wiemy, o tym, że czasami lekarz, który proszka nie da, a 5 minut porozmawia z życzliwością z pacjentem, prędzej go wykuruje, niż taki chodzący z dala. Wydaje mi się, że sprawa jedności psychofizycznej człowieka jest tutaj czymś bardzo ważnym.

Tymczasem wysiłek czasów nowożytnych od Kartezjusza został skierowany właśnie w stronę coraz mocniejszego podkreślania dualizmu odrywającego duszę od ciała. Główne dzieło Kartezjusza „*Medytacje o pierwszej filozofii*” nosiło dwa tytuły. W pierwszym wydaniu tytuł brzmiał: *Meditationes de*

³ Por. T. Wojciechowski: „Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka”, „*Studia Philosophiae Christianae*” 15 (1979) 1, s. 81—97, zwłaszcza 88: „Moment śmierci stanowi próg przejścia człowieka z nieśmiertelności duszy w nieśmiertelność całego człowieka, co jest równoznaczne ze zmartwychwstaniem ciała... Moment śmierci jest momentem zmartwychwstania.”

prima philosophia in qua existentia Dei et animae humanae immortalitas demonstratur. Istnienie Boga i nieśmiertelność duszy traktował Kartezjusz jako dwa zasadnicze *praeambula fidei*: jeśli udowodnię istnienie Boga i nieśmiertelność duszy ludzkiej — sądził Kartezjusz — to zadam raz na zawsze cios śmiertelny wszelkiemu ateizmowi. Tak mniemał, a był człowiekiem bardzo pobożnym. W drugim wydaniu nastąpiła charakterystyczna zmiana tytułu. *Meditationes de prima philosophia in qua existentia Dei et animae humanae distinctio a corpore demonstratur.* W tytule nie mówi o nieśmiertelności duszy, lecz o jej oddzieleniu od ciała, o jej niecielesności. Przez to, jak sądził, udowodniona jest również nieśmiertelność. Kartezjusz myślał w ten sposób: jeśli mogę pomyśleć o duszy, jako o niezależnej od ciała, to ona jest niezależna od ciała. A „myślę, więc jestem” — chociaż wcale jeszcze nie wiem, czy mam ręce i nogi. Dopiero gdy udowodnię istnienie Boga, wtedy Bóg mi będzie gwarantował poprawność mojego poznania doświadczalnego. A więc jeśli ja mogę o sobie myśleć jako o niezależnym od ciała, to ja jestem niezależny od ciała. To ja jestem duszą, a ciało to maszyna, którą się dusza posługuje. Rozumowanie Kartezjusza poszło w tę stronę. Rozwinęło się z tego przekonanie, że treścią chrześcijańskiego orędzia jest filozoficzne przekonanie o nieśmiertelności, a nie zapowiedź o zmartwychwstaniu.

Z myślenia Kartezjańskiego równocześnie obok takiej koncepcji człowieka, w której człowiek jest duszą posługującą się ciałem, rozwinął się też deizm, a więc takie przekonanie, że Bóg jest, ale Bóg świata jest niepotrzebny i świat Bogu jest w gruncie rzeczy niepotrzebny. Tak rozwinął się naturalizm — religia naturalna, religia w granicach czystego rozumu, będąca właściwie filozofią a nie religią. Między myśleniem religijnym, a myśleniem filozoficznym powstała przepaść. Pojęcie religii naturalnej wprowadził David Hume. Religia w granicach czystego rozumu to Kant. Natomiast przekonanie, że opowieści biblijne, pełne obrazów, metafor, symboli trzeba przełożyć na język pojęć to Hegel, który konkludował: trzeba przekroczyć religię obrazową, by umożliwić rozwój ducha ku pojęciowej filozofii.

A więc treścią wiary, jeśli chodzi o koncepcję człowieka stało się nie zmartwychwstanie, ale nieśmiertelność duszy — substancji duchowej. Wysiłek duszpasterski był skierowany nie w stronę głoszenia dobrej nowiny o zmartwychwstaniu, ale w stronę filozoficznego udawadniania nieśmiertelności duszy.

Filozoficznie nieśmiertelność duszy można udowodnić na gruncie takiego czy owego języka filozoficznego, ale to nie jest Ewangelia. Ewangelia to jest zapowiedź zmartwychwstania. Czy nieśmiertelność substancjalnej duchowej duszy jest koniecznym warunkiem zmartwychwstania? Nie wiem, jest to sprawa otwarta dla dalszych rozważań. A tymczasem w naszym myśleniu taka się wytworzyła sytuacja, że jeśli nie udowodnię nieśmiertelności, to nie będę mógł głosić zmartwychwstania. Wydaje mi się, że to jest pomyłka. Mamy głosić zmartwychwstanie. A filozoficznie możemy pokazać możliwość nieśmiertelności.

4. Współczesne filozofowanie o człowieku

Gdy dzisiaj mówi się o człowieku, filozofowie mniej szukają metafizycznej struktury człowieka, ale zastanawiają się nad świadomością człowieka, nad pytaniami, jakie sobie człowiek stawia, nad tęsknotami, jakie człowiek przeżywa. I dochodzą do wniosku, że człowiek jest bytem albo całkowicie absurdalnym, albo prawdą jest, że jest odniesiony do Boga, który jest rzeczywistością. Albo te tęsknoty znajdują swoje wypełnienie w tym, co my z Objawienia znamy — zapowiedź zmartwychwstania, zapowiedź współżycia z Bogiem — albo człowiek jest istotą absurdalną. Mówi się dzisiaj, że ludzka osoba może się ukonstytuować tylko dlatego, że się odnosi do Boga Osobowego. A więc nie tyle będzie się dzisiaj mówić o duszy, ile o uzdolnieniu, przeznaczeniu człowieka przez Boga — Stwórcę do życia z Nim. Właściwie jest to powrót do postawy Tomasza, do teologicznego, a nie tylko filozoficznego ujmowania zagadnienia.

KONKLUZJA

Jak więc pokazywać człowieka? Wydaje mi się, że trzeba wyraźnie powiedzieć, że to co my mamy do dania, również i lekarzom, jest to propozycja objawiona o człowieku. Czyżby to, co ja chcę powiedzieć, było jakimś „zabijaniem” filozofii? Częściowo tak. Mianowicie po to musimy filozofować o człowieku, żeby powiedzieć sobie, że filozofowanie nie wystarcza. Chrześcijańskie prawdy objawione są uzupełnieniem myślenia poza- i przedchrześcijańskiego. My nie odrzucamy tego myślenia. Trzeba bowiem rozumieć je i uszanować. I dlatego chciałem pokazać obraz człowieka orficko-platoński, stoicko-neopla-

tońsko-awerroistyczny i epikurejsko-materialistyczny, żeby pokazać pozachrześcijańskie wysiłki człowieka pragnącego siebie zrozumieć. Dlatego wzmiankowałem trochę o hinduizmie, który zacierza indywidualność osoby ludzkiej, żeby pokazać borykania się człowieka. Ale doceniwszy to wszystko mamy powiedzieć, że otrzymaliśmy coś więcej: pewną propozycję, pewną informację o człowieku, której możliwość, której konwencji, możemy filozoficznie uzasadniać, ale ostatecznie musimy ją przyjąć jako to, co otrzymaliśmy od Boga Objawiającego. Otrzymaliśmy najpierw informację o wyjątkowości człowieka. Niezależnie od tego, jaka jest koncepcja człowieka w Starym Testamencie, widzimy tam wyjątkowość człowieka w stworzeniu, oraz otwarcie człowieka na życie z Bogiem: „niespokojne serce człowieka, dopóki nie spocznie w Bogu”, jak to św. Augustyn ujął. Następnie otrzymaliśmy zapowiedź zmartwychwstania. Wreszcie dowiadujemy się o jedności psycho-fizycznej: cielesność wchodzi w definicję człowieka — cielesność, która nie jest czymś złym. Trzeba tu przyznać, że nasz język jest trochę dualistyczny. Gdy mówimy o kimś, że jest uduchowiony, to go chwalamy; a gdy mówimy o kimś, że zmateralizowany, to go ganimy. Taki mamy język, choć mniej więcej wiemy, co chcemy przez to powiedzieć. Ale człowiek jest z duszy i ciała. Stwierdzenie to jest bardzo ważne, żeby nie było lekarzy tylko ciał. Lekarz ma być lekarzem człowieka, a człowieka nie uleczy bez jego życia psychicznego. Musi potraktować lekarz człowieka jako istotę osobową, rozumną, myślącą. Tak więc na te cztery elementy bym zwracał uwagę. wyjątkowość, otwarcie na Boga, obietnica zmartwychwstania i jedność psychofizyczna.

A czy takie ujęcie stosunku filozofii do wiary objawionej jest fideizmem? Nie. Dlaczego: dlatego, bo jako intelektualna podstawa naszej wiary pozostaje: filozofowanie na temat świata — czy można go pojąć bez Boga, czy nie. I nawet Leszek Kołakowski kilka lat temu powiedział, że hipoteza rozumu transcendentnego w stosunku do świata danego w doświadczeniu wydaje mu się bardziej prawdopodobną, niż hipoteza świata materialnego, który wytwarza rozum na drodze ewolucji. A rozum transcendentny w stosunku do świata danego w doświadczeniu to jest Pan Bóg.

Pozostaje ponadto cała praca historyczna na temat Osoby Jezusa Chrystusa — wiem, komu uwierzyłem. I pozostają również filozoficzne rozważania o niezniszczalności duszy. One pozostają w mocy jako uzasadnienie możliwości osobowego życia po śmierci. Tylko chciałbym podkreślić tę prawdę, że wiara

chrześcijańska nie powinna być utożsamiana z przekonaniem o nieśmiertelności, ale z pewną nadzieją zmartwychwstania. Życie wieczne to nie nieśmiertelność, tylko zmartwychwstanie.⁴

Tak więc punktem wyjścia dla przekonania o nieśmiertelności duszy jest wiara w zmartwychwstanie, a nie na odwrót, jak bywało, że dowodzenie filozoficzne nieśmiertelności duszy traktowano jako uzasadnienie wiary w zmartwychwstanie. To odwrócenie kolejności wydaje mi się, że jest potrzebne.

Trzeba mocno jeszcze jaszczze podkreślić, że teologiczna wizja człowieka, dzięki Objawieniu, jest daleko bogatsza od wizji czysto filozoficznej. Tak więc teologia posługująca się filozofią nie zakuwa swej służebnicy w niewolę intelektualną, ale otwiera przed nią nowe perspektywy, których ona sama nawet przeczuć nie mogła. W wypadku koncepcji człowieka tą perspektywą jest zapowiedź zmartwychwstania. Toteż Kartezjusz uniezależniając filozofię od teologii cofnął fizjologię do etapu platońskiego i problem życia ludzkiego po śmierci stał się dla niego z powrotem problemem nieśmiertelności duszy oddzielonej od ciała.

Ostatecznie więc, przy całym szacunku dla ogromu wysiłków filozofów pragnących zrozumieć człowieka, apeluję do księży: rozmawiajcie z lekarzami jako wierzący chrześcijanie głoszący Ewangelię: dobrą nowinę o godności człowieka przeznaczonego do wiecznego życia w Boga po zmartwychwstaniu.

Le developpement de la conception de l'homme:

Résumé

L'auteur présente ici brièvement des conceptions pré- et non-chrétiennes de l'homme qui repondent au besoin de l'immortalité. Les reflexions philosophiques amenaient à formuler 3 sortes de positions: 1) l'immatérialité de l'âme humaine est la condition de l'immortalité individuelle, 2) l'immortalité individuelle est impossible. La mort met un terme à l'individualité consciente laquelle s'incorpore dans l'absolu cosmique, 3) la negation totale de l'immortalité.

La révélation chrétienne ne mentionne pas la structure ontologique de l'homme, mais elle porte le message de la résurrection. Ainsi, la conclusion de l'article est la suivante: grâce à révélation, la vision théologique de l'homme est beaucoup plus riche que la vision purement

⁴ Por. A. Zuberbier: *Teologia dzisiaj*, Katowice 1975, s. 417.

philosophique. Alors, la théologie qui se sert de la philosophie n'emprisonne pas sa „servante” dans une espèce de servitude intellectuelle, mais au contraire, elle ouvre devant elle de nouvelles perspectives insoupçonnées par elle-même. En ce qui concerne la conception de l'homme, cette perspective est constituée par le message de la résurrection. Le cartésianisme, en rendant la philosophie indépendante de la théologie avait réduit la première à l'état platonien et le problème de la vie humaine après la mort était ainsi redevenu de nouveau le problème de l'immortalité de l'âme séparée du corps. Le chrétien a ici quelque chose de plus à dire: La Bonne Nouvelle de la dignité de l'homme destiné à la vie éternelle en Dieu après la résurrection.

B. Dembowski