

Janusz Czarny

Egzystencjalna czy egzystencjalistyczna koncepcja człowieka?

Wrocławski Przegląd Teologiczny 6/2, 89-104

1998

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. JANUSZ CZARNY

EGZYSTENCJALNA CZY EGZYSTENCJALISTYCZNA KONCEPCJA CZŁOWIEKA?

(TEORIA CZŁOWIEKA WEDŁUG M. A. KRĄPICA I W. A. LUIJPENA NA
TLE TRADYCJI FILOZOFICZNEJ)

*Rozważania filozoficzne dedykowane
słuchaczom wykładu z filozofii człowieka*

Filozofia przeżywa dziś niezwykle renesans problematyki antropologicznej. W różnych dyscyplinach naukowych, a zwłaszcza w działalności praktycznej (polityka, wychowanie, publicystyka), wzrasta zapotrzebowanie na uniwersalny i integralny obraz człowieka, a taki może dostarczyć jedynie filozofia. Nie trzeba dodawać, że w najwyższej cenie zawsze winien być prawdziwy obraz człowieka. Różne kierunki filozoficzne prezentują nam współcześnie różne wizje człowieka, niektóre aktualne od wieków, a niektóre podtrzymywane jedynie przez modę i potrzeby zgoła nie nastawione na odkrywanie prawdy o człowieku.

Spośród wielu różnych teorii człowieka szczególną żywotnością i aktualnością cieszy się filozoficzna koncepcja człowieka wypracowana w XIII w. przez św. Tomasza z Akwinu, a potem w historii kontynuowana i rozwijana przez zwolenników jego myśli. W dobie współczesnej teoria ta została na nowo zreinterpretowana przez przedstawicieli tzw. tomizmu egzystencjalnego. Wśród nich najbardziej kompletny i sprecyzowany obraz człowieka przedstawia w swej twórczości Mieczysław A. Krąpiec. Ten urodzony w 1921 roku dominikanin należy do ścisłego grona twórców lubelskiej szkoły filozoficznej, a dla zajmujących się problematyką człowieka uchodzi za ojca i patrona antropologii filozoficznej uprawianej w tej szkole. Jego bardzo wpływowe filozofowanie zmierza do „odzyskania świata realnego”, zagubionego gdzieś w pokartezjańskich nurtach refleksji filozoficznej.

Ale we współczesnej kulturze filozoficznej wielkiego znaczenia nabrały także inne koncepcje człowieka, zwłaszcza te, które zostały wypracowane przez przedstawicieli tzw. filozofii podmiotu. Wśród nich szczególną pozycję zajmują niewątpliwie filozoficzne interpretacje człowieka zrodzone na gruncie egzystencjalizmu, także w jego odmianie fenomenologicznej. W tej wersji chodzi głównie o zastosowanie metody analizy fenomenologicznej do niektórych aspektów ludzkiej egzystencji. Ciekawą pod tym względem propozycję przedstawił Wiliam A. Luijpen, niderlandzki myśliciel egzystencjalistyczny, pozostający pod wpływem szeroko rozumianej fenomenologii.

Obydwie koncepcje wyrosły z bardzo różnych korzeni filozoficznych, obydwie wszakże czerpały z inspiracji chrześcijańskich. Pretendują zatem obydwie do miana chrześcijańskiej filozofii i (przy wszystkich zastrzeżeniach do tej kategorii) jakoś się w niej mieszczą. Jedna z nich akcentuje moment istnienia (egzystencji) w bycie (ludzkim), druga zaś kładzie nacisk na analizę ludzkiej egzystencji, a zwłaszcza jej zasadniczego przejawu, jakim jest wolność. Pierwsza z nich prezentuje zbiór dedukcyjnie powiązanych ze sobą tez, a druga mniej lub bardziej zdyscyplinowaną ekspresję emocji. Jedna z nich *est perennis*, druga zaś szczyt powodzenia osiągnęła w latach sześćdziesiątych naszego stulecia i właściwie nigdzie nie zakorzeniła się na dobre. Obydwie sięgają do terminu „egzystencja” i obydwie wyznają, że „egzystencja poprzedza esencję”, zdaje się jednakowoż, że różnie ten termin rozumieją. Ponieważ obydwie one wyrosły z odmiennych tradycji filozofowania, wydaje się celowym pobeżne scharakteryzowanie owych tradycji, co już niejako na wstępie przesądzi wzajemny stosunek teorii człowieka M. A. Krapca do wizji W. A. Luijpena, a równocześnie rozsądzi zarysowaną kontrowersję.

1. UWARUNKOWANIA HISTORYCZNO-SYSTEMOWE ANTROPOLOGII M. A. KRAPCA I W. A. LUIJPENA

A) Tomizm egzystencjalny

Śledząc bieg dziejów myśli filozoficznej zauważamy z łatwością, że wszelkie systemy myślowe wyrastały z zastanej już tradycji filozoficznej. Każda myśl oryginalna poczyna się zawsze z dorobku poprzedników lub wręcz pewien nurt kontynuuje. Zawsze można doszukiwać się powiązań genetycznych lub różnorodnych filiacji między poszczególnymi myślicielami. Filozofia bowiem zasadniczo rozwija się w szkołach, a te egzystują w szerszych nurtach lub tradycjach intelektualnych. Także koncepcje filozoficzne i dorobek intelektualny Krapca opleciony jest tego rodzaju uwarunkowaniami. Z pewnością najbliższym mu jest Akwinata, ale i on sam bywa umieszczany w tradycji szeroko rozumianej filozofii bytu, ta zaś zawiera się w wielkim nurcie filozofii klasycznej. W tym znaczeniu refleksja antropologiczna rozwijana przez Krapca sięga swym rodowodem do myśli Sokrate-

sa, Platona, a szczególnie Arystotelesa. Ta ostatnia bowiem postać wyznacza tendencję obiektywistyczną¹ w filozofii klasycznej.

Do istoty arystotelizmu należy między innymi pluralistyczna teoria bytów jako całości złożonych z różnorodnych, lecz przyporządkowanych sobie składników, mających się do siebie jak akt i możliwość. Dalej do podstawowych wyróżników tego nurtu należy teoria czterech zasad bytu i nowa koncepcja materii pojmowanej jako *materia prima* (potencjalny element bytu) i *secunda* (już „uformowane” *continuum* czasoprzestrzenne). System ten uznaje substancję za naczelną, samodzielnie postać bytu. Pierwszą przyczyną świata jest Bóg pojmowany jako Nieruchomy Poruszyciel. W świetle takiej ontologii filozofia perypatetycka traktuje człowieka jako ściśle, substancjalną jedność psychofizyczną, duszę zaś jako formę substancjalną żywego ciała, która nie może istnieć poza ciałem i nie jest tylko ciałem. Stosunek duszy do ciała jest szczególnym przypadkiem ogólnego stosunku formy do materii.² Na takiej bazie została wypracowana teoria władz duszy.³ Dusza, będąc pierwszym aktem ciała i jego substancjalną formą, pełni różne funkcje, zwłaszcza zaś trzy: vegetatywną, sensorywną i intelektualno – poznawczą. Najwznieślejszą i najwyższą funkcją duszy jest poznanie pojęciowe i w tym względzie arystotelizm przyjmuje koncepcję dwóch intelektów: możliwościowego i czynnego.

Arystotelesowska teoria człowieka nie znalazła sobie zbyt szybko zwolenników. Starożytna i średniowieczna Europa żyła ciągle, schryścianizowanymi wprawdzie, ale platońskimi myślami, zgodnie z którymi trudno było mówić o człowieku jako jedności psychofizycznej. Człowiek według tego nurtu – to właściwie tylko duch, a jego cielesność jest przypadkowa i przygodna, jest jego obciążeniem. Człowiek jest duchem, który jest zniewolony i okaleczony przez to, że jest połączony z ciałem. Ten drugi (obok arystotelesowskiego) prąd intelektualny w filozofii klasycznej można określić w bardzo szerokim sensie jako subiektywistyczny.⁴ Znalazł on swój wyraz w poglądach neoplatoników, wielu pisarzy wczesnochrześcijańskich, Ojców Kościoła (zwłaszcza św. Augustyn) oraz w filozofii arabskiej (głównie Awerroes).

Poglądy te w większym lub mniejszym stopniu były aktualne za czasów św. Tomasza. Tomasz z Akwinu, biorąc pod uwagę niemalże całą zastaną tradycję filozoficzną, dostrzegł właśnie w Arystotelesie mistrza myślenia filozoficznego i pod jego wpływem stworzył system filozoficzny i teologiczny, w ramach którego umieścił swoją koncepcję człowieka. Tomizm, nurt, którego źródła płyną z twórczości św. Tomasza, jest filozofią bytu. Ta zaś konstruuje sobie przedmiot filozoficznych do-

¹ Obiektywizm to postawa intelektualna, zgodnie z którą w całej dziedzinie poznawczej, a w szczególności w zdobywaniu i ustalaniu prawdy, miarodajne są czynniki przedmiotowe. Por. Ś w i e ż a w s k i S., *Zagadnienia historii filozofii*, Warszawa 1966, s. 227.

² D e c I., *Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka. Aspekt metateoretyczny*, Wrocław 1984, s. 30.

³ S t ę p i e ń A. B., *Elementy filozofii*, Lublin 1980, s. 96.

ciekań – byt jako byt – ogarnia wszystko, co istnieje, wszystko, co jest realne, bez względu na to, jaki jest charakter bytowy danego konkretnego: samodzielny lub niesamodzielny, pochodny czy też niepochodny, niszczytelny czy niezniszczalny. Zasadnicze więc dla tomizmu jest akcentowanie centralnej i fundamentalnej roli teorii bytu w filozofii, a w niej samej koncepcji bytu transcendentally i analogicznie wziętego.⁵ Kluczową więc rolę pełni w filozofii bytu moment istnienia, owej egzystencji, która jest podstawą realizmu i obiektywizmu. Z obiektywizmu płyną dalsze cechy tomizmu, odnoszące się do poszczególnych dziedzin filozofii. W tomistycznej teorii poznania właściwą postawą umysłu jest realizm twierdzący, że poznanie polega na przyswojeniu sobie rzeczywistości istniejącej poza świadomością i niezależnie od ludzkiego poznania. Realizm ten rozróżnia poznanie zmysłowe i umysłowe, a wszelkie poznanie zaczyna się od doświadczenia.⁶ Za kryterium przynależności do tomizmu uważa się również uznanie osobowego Absolutu jako transcendentally względem świata bytów ich przyczyny sprawczej, celowej i wzorczej. Bóg jest nie tylko najwyższym Bytem, ale także najwyższą wartością, nieskończoną Prawdą, Dobrem i Pięknem.⁷ Wszelki zaś byt skończony jest zależny od Boga w istnieniu i istocie, zarówno pod względem dynamicznym, jak i statycznym.

Takim bytem jest także człowiek. Dlatego związek antropologii filozoficznej jest tak ścisły z ogólną teorią bytu, że każde tę pierwszą nazywać metafizyką człowieka. Człowiek wprawdzie jawi się jako byt niezwykle i uprzywilejowany w sposobie zachowania się, w przejawach egzystencji rozumianej jako życie (bycie) w świecie, niemniej nie może stać się ani wyłącznym przedmiotem filozofowania, ani być najgłębszą racją wyjaśniającą dla całej rzeczywistości⁸. Tomaszowa teoria człowieka wyrosła więc z pluralizmu metafizycznego. Św. Tomasz wykazał, że znacznie lepszą od dualistycznej platońskiej antropologii jest „uchrześcijaniona” koncepcja człowieka jako monolitu psychofizycznego.⁹ Człowiek zatem jest jednością jako byt najdoskonalszy w świecie dostrzegalnym, wśród bytów złożonych z materii i zasady kształtującej, czyli formy. Jest więc całością nierozdzielalną. Tę względnie doskonałą jedność (bezwzględnie doskonała jedność jest tylko w Bogu) zapewnia człowiekowi jedyna forma substancjalna, jaką jest dusza ludzka. Dusza rozumna powoduje, że człowiek jest, że jest bytem cielesnym, że jest żywy, ma doznania zmysłowe, poznaje umysłowo, że podejmuje wolne decyzje.¹⁰ Związek duszy z ciałem nie jest związkiem przy-

⁴ Por. Ś w i e z a w s k i S., *Zagadnienia historii filozofii*, dz. cyt., s. 227.

⁵ S t ę p i e ń A. B., *Elementy filozofii*, dz. cyt., s. 104.

⁶ Tenże, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, s. 240.

⁷ B o c h e ń s k i I., *ABC tomizmu. Zwięzły zarys całokształtu filozofii św. Tomasza*, „Znak” 5(1950), nr 2, s. 92.

⁸ Ś a m i ń s k i S., *Antropologia filozoficzna*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 688.

⁹ Ś w i e z a w s k i S., *Przedmowa*, w: *Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku*, Poznań 1956, s. VIII.

padkowym, jest on istotny i substancjalny. Człowiek jest i jednostką i osobą¹¹ – jest jednostką z racji czynnika materialnego, a osobą jest dzięki czynnikowi duchowemu, dzięki rozumnej duszy, obdarzonej życiem umysłowym, poznaniem i chceniem duchowym. Dusza ludzka, owa zasada konstytuująca człowieka, z racji swoich władz i czynności czysto duchowych, nie ginie, lecz trwa zawsze.

Takie dziedzictwo filozoficzne podejmuje w swej twórczości M. A. Krapiec. Umieszcza siebie w nurcie tomizmu egzystencjalnego, będącego zresztą charakterystyką Szkoły Lubelskiej.¹² Wyraźnie przy tym należy podkreślić brak zależności pomiędzy egzystencjalizmem a tomizmem egzystencjalnym. Jeszcze raz przypomnieć trzeba, że powstanie problemu egzystencjalizmu na gruncie tomistycznym wiąże się z podkreśleniem w bycie roli istnienia.¹³ Była ona zresztą zawsze eksponowana w filozofii św. Tomasza, a współczesna myśl filozoficzna powiązała tylko elementy rozproszone w jego dziełach. Dlatego tomiści egzystencjalni są skłonni sprowadzić całą filozofię do teorii bytu, negują nadto istnienie innych bytów niż realne. W poznaniu podkreślają jedność funkcjonalną zmysłów i intelektu. Zajmują się szczególnie bezpośrednim poznaniem istnienia (teoria sądów egzystencjalnych), bowiem to właśnie istnienie dzierży prymat w bycie i jest racją poznawalności bytu jako takiego. Pojęcie bytu zresztą implikuje istnienie. Koncepcja bytu jako istniejącego wiąże się istotnie z wszystkimi zagadnieniami filozofii. Naczelną bowiem i zasadniczą dyscypliną filozoficzną jest metafizyka, a wszystkie inne są swoiście pojętą partykularyzacją poznania metafizycznego. Te pozostałe działy nie różnią się od metafizyki metodą badań, jest ona zawsze taka sama. Jednak, gdy w metafizyce badamy ogólnie byt jako istniejący i jego uniesprzeczniające czynniki, czy to wewnętrzne (po ujaśnieniu pojęcia bytu jako bytu i transcendentaliów uwyraźniają się wewnętrzne czynniki składowe bytu – istota i istnienie, substancja i przypadłość i inne), czy zewnętrzne (przede wszystkim Absolut jako ostatecznie uniesprzeczniająca racja istnienia realnego bytu), to w partykularnych dyscyplinach bierze się pod uwagę poszczególne dziedziny bytu (np. człowieka) i bada się je bardziej szczegółowo ze względu na zasadnicze „fakty egzystencjalne” z nimi związane.¹⁴ Tak właśnie jest postrzegany i wyjaśniany człowiek jako konkret istniejący na tle ogólnej hierarchii bytów, ale także jako byt szczególny – spinający w sobie świat duchowy ze światem materialnym.

¹⁰ Tenże, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, s. 118.

¹¹ Osoba ludzka oznacza odrębny, samoistny byt w ludzkiej naturze. Por. G r a n a t W., *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961, s. 252.

¹² Por. S t ę p i e Ń A. B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 1976, s. 214.

¹³ K r a p i e c M. A., *Egzystencjalizm tomistyczny*, „Znak”, R. 6(1951), s. 108.

B) Fenomenologia egzystencjalna

Znacznie trudniej już ukazać miejsce i powiązania twórczości W. A. Luijpena w kontekście dziejów refleksji filozoficznej, zwłaszcza, że nie nawiązuje on tak mocno jak Krapiec do tradycji antropologicznej. Więcej jeszcze – ten holenderski augustinianin bardziej przyznaje się do pewnego ruchu czy „klimatu” myślenia, którego swoisty charakter nie może być bezpośrednio ujawniony i wyrażony¹⁵, niż do jakiegoś zwartego systemu. Klimat ten nazywany „fenomenologią egzystencjalną” wyraża to, co wspólne egzystencjalistom i fenomenologom. Pozwala to nieco wyraźniej określić tradycję warunkującą koncepcję Luijpena. Egzystencjalizm bowiem jest współczesną postacią sokratejskiego nurtu filozofii, polegającego na ześrodkowaniu się na problematyce ontycznej i moralnej człowieka i jego pozycji w świecie lub na akcentowaniu antropocentrycznego punktu widzenia.¹⁶ Egzystencjalizm zatem, nacechowany subiektywizmem¹⁷, jest przejawem tej atmosfery filozofowania, która charakteryzuje się mianowicie tym, że to nie przedmiot, lecz właściwość lub stan podmiotu ma dla niego rozstrzygające znaczenie w kwestii wartości poznania, zgodnie ze znanym powiedzeniem Protagorasa: „człowiek jest miarą wszechrzeczy”.¹⁸ Jest to więc styl, który każe dopasowywać wszystkie sądy o wartości i realności do aktów lub stanów świadomości indywidualnej. Na terenie metafizyki sprowadza on całą egzystencję do egzystencji podmiotu, a skrajnie – myśli.¹⁹ Akcentowanie roli podmiotu w procesie poznania stanowi centrum, wokół którego grupuje się w sposób naturalny irracjonalizm ograniczający zastosowanie poznania racjonalnego, a także intuicjonizm ujmujący poznawczo rzecz wprost, naocznie i całościowo, a głoszony przez fenomenologów i przez nich wiązany z czynnikami emocjonalnymi.²⁰ Wszystko to da się odnieść do egzystencjalizmu²¹ i w tym sensie dziedziczy on tendencje subiektywistycznego interpretowania rzeczywistości, a złożyły się na nie wieki filozofii. Dostrzec je można w henologicznej metafizyce Platona, w jego zabsolutyzowaniu świadomości, w akcentowaniu roli intuicji i irracjonalnych – obok rozumu – czynników w procesie poznania. W takim klimacie, dopełnionym wprawdzie Objawieniem, pozostawał także św. Augustyn, nawiązujący do koncepcji Platona i neoplatoników. Bazując na ich przemyśleniach zdefiniował człowieka jako duszę posługującą się ciałem.

¹⁴ Tenże, *Człowiek – Kultura – Uniwersytet*, Lublin 1982, s. 288.

¹⁵ Por. Luijpen W. A., *Fenomenologia egzystencjalna*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972, s. 7.

¹⁶ Stępień A. B., tamże, s. 223.

¹⁷ Por. Wawrzyńska A., *Egzystencjalizm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1983, kol. 740.

¹⁸ Vriesde J., *Subjektivismus*, w: *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg im Breisgau 1953, s. 310.

¹⁹ Por. Stępień A. B., *Elementy filozofii*, dz. cyt., s. 65.

²⁰ Krapiec M. A., *Filozofia i filozofie*, „Więź” 14(1959) nr 6, s. 52.

²¹ Por. Wawrzyńska A., *Egzystencjalizm*, art. cyt., kol. 740.

Człowiek bowiem to nieśmiertelna substancja, samodzielna bytowo względem ciała – to dusza. Pod względem treściowym zatem antenatów współczesnej myśli egzystencjalistycznej można szukać wśród myślicieli o takim profilu twórczości, jaki reprezentowała myśl Sokratesa, Marka Aurelisza, św. Augustyna czy Pascala, z typowymi dla niej rozważaniami nad losem i kondycją człowieka.²² Zresztą, ostatecznie myśl egzystencjalistyczna, u której źródeł leży owo, istniejące w przeżyciach człowieka, głębokie napięcie pomiędzy sensem a absurdem, wartością a pustką, bytem a nicością, trwała zawsze w dziejach namysłu ludzkości nad sobą.²³ Dlatego problematykę egzystencjalistyczną umieszcza się w nurcie filozofii światopoglądowej o zabarwieniu antropocentryczno – moralnościowym, którego wykładnikiem jest pytanie o sens życia.²⁴ Szczególny wyraz problematyka ta znalazła w twórczości Kierkegaarda, prekursora wąsko już rozumianego egzystencjalizmu.

Egzystencjalizm przede wszystkim odcina się od filozofii przedmiotowych, od epistemologicznych ujęć, czy w ogóle od filozofii ujętych systemowo, cechuje go natomiast charakterystyczna egzystencjalna fluktuacja.²⁵ Nic dziwnego zatem, że doktrynalną podstawę egzystencjalizmu antropocentrycznego stanowi filozofia człowieka. Ujmując człowieka jako egzystencję, akcentuje doniosłość problematyki jednostki ludzkiej uwikłanej w konkretne sytuacje interpersonalne i kulturowo – dziejowe, jednostki zagrożonej stałym niebezpieczeństwem depersonalizacji. Egzystencjalizm koncentruje się wokół zagadnienia jednostkowej wolności, troszcząc się jednocześnie o obronę wewnętrznej autonomii jednostki przed urzeczowiającą rezygnacją z samostanowienia. W opozycji do naturalizmu podkreśla osobliwość ludzkiego bytowania, a interpretuje je przy tym antydeternistycznie, subiektywistycznie i personalizująco. Egzystowanie więc odznacza się sytuacyjnością i emocjonalnością, a nadto jest dotknięte poznawczą nieprzejrzystością. W związku z tym egzystencjalizm nie zamierza kategoryzować ani jednostkowo – decyzyjnego charakteru ludzkiego bytu, ani pierwotności bytowej egzystencji. Wystarczy, że są one niepowtarzalne i wyjątkowe.

Ale tę filozofię człowieka cechuje także ostra świadomość bytowych uwarunkowań i kontekstów życia ludzkiego, czyli świadomość przygodności istnienia (wrzucenie w byt, przemijanie i śmierć), faktyczności bycia, chwiejności egzystowania (zdarzeniowość), jego skończoności (jednostkowość i ostateczne granice) oraz świadomość ostatecznych transcendensów (nicości i nieprzejrzystości Absolutu). W tym kontekście egzystencjalizm dalej rozwija rozważania o sensie ludzkiego życia, głosząc bądź nihilistyczny pogląd o jego absurdzie i pesymizm co do

²² Tenże, *Metafizyka i człowiek. Niektóre aspekty problemu metafizyki w fenomenologii egzystencjalistycznej*, w: *O Bogu i o człowieku*, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 260.

²³ C h u d y W., *Egzystencjaliści*, „W drodze” 2(1985) s. 75.

²⁴ Por. G r a n a t W., *Elementy personalistyczne w egzystencjalizmie*, „Znak” 6(1951) s. 687.

²⁵ K r a p i e M. A., *Egzystencjalizm tomistyczny*, art. cyt., s. 108.

ludzkich działań (Sartre i częściowo Heidegger), bądź to zalecając postawę trwożliwego optymizmu, płynącego z wiary w zbawczą moc Jezusa Chrystusa (Kierkegaard), bądź wreszcie zawieszając ocenę tej sensowności lub poddając ją skrajnej subiektywizacji (Jaspers). Egzystencjalistyczna koncepcja człowieka, sformułowana przez Heideggera i Sartre'a jest głęboko antropocentryczna, tak dalece, że aż antyteistyczna. W ich ujęciu człowiek jest związany z ziemią, ze światem i od niego oczekuje wybawienia z więzów, jakimi go krępują przyroda i środowisko ludzkie. Jednostka jest samotna i opuszczona, a człowiek – „drugi” jest istotą obcą i wrogą.²⁶ Od tych ujęć odbiega pogląd spokojnego optymizmu Marcela.²⁷ Wiąże się on z pozytywną wizją egzystencji, która zawiera zapowiadające momenty wieczności. Marcel reprezentuje chrześcijańską wersję egzystencjalizmu, podkreślającą transcendentalny charakter człowieka, jego związenie z Bogiem i przeznaczenie do wspólnoty duchowej. Człowieka rozpatruje się tutaj także jako „byt-w-świecie”, ale świat jest realną rzeczywistością, w której rozwija się życie ludzkie, a jednocześnie transparentem wskazującym na inny świat duchowy.

Egzystencjalizm chrześcijański reprezentuje także Wiliam A. Luijpen, chociaż wątki treściowe czerpie z Sartre'a, Heideggera i Merleau-Ponty. Z nimi także wiąże go specyficzna odmiana myśli egzystencjalistycznej, egzystencjalizm fenomenologiczny (nazywany także fenomenologią egzystencjalną). Polega ona na tym, że w penetracji subiektywności i indywidualnego strumienia świadomości stosowana jest przez nich, a wypracowana przez fenomenologów, metoda oglądu i opisu tego, co bezpośrednio dane. Często jednak bardziej jest to interpretacja niż ogląd. Fenomenologowie egzystencjalni opowiadają się (tak czy inaczej) za realizmem, chociaż Luijpen należy do tej grupy holenderskich myślicieli, którzy zajmując się egzystencją ludzką i jej stosunkiem do świata, ulegają wpływom francuskich i niemieckich egzystencjalistów²⁸, a ostatecznie zerkają coraz bardziej ku subiektywizmowi i idealizmowi. Taki jest los każdej filozofii podmiotu.

2. FILOZOFICZNA INTERPRETACJA FAKTU LUDZKIEGO W KRĄPCA I LUIJPENA KONCEPCJI CZŁOWIEKA

A) Antropologia M. A. Krąpca

Ukształtowany w pismach św. Tomasza obraz człowieka rozwija Krąpiec w nurcie – jako się rzekło – (neo)tomizmu egzystencjalnego, tworząc teorię mocno zakorzoną w tradycji, lecz nie pozbawioną wątków oryginalnych. Punktem wyj-

²⁶ P a s t u s z k a J., *Koncepcje człowieka – bliźniego w egzystencjalizmie*, „Roczniki Filozoficzne”, 14(1966) z. 4, s. 17.

²⁷ P o r. D e c i I., *Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, dz. cyt., s. 313.

²⁸ P e u r s e n v a n C. A., *Poglądy filozofów holenderskich na egzystencjalizm*, „Ruch Filozoficzny”, 22(1963) nr 1, s. 6.

ścia w filozoficznym wyjaśnianiu człowieka są dla ojca Krapca tylko bezpośrednie dane naszego poznania. Przy bliższym rozważaniu tych bezpośrednich danych, także z zakresu przeżyć wewnętrznych, dostępnych każdemu, człowiek jawi się jako jaźń osobowa, osadzona w materii (naturze) i przez tę materię „wypowiadająca się”.²⁹ Klasyczny nurt filozofii obiektywistycznej w tym właśnie góruje nad innymi (często skrajnymi) ujęciami, że podkreśla dwustronność ludzkiego bytu: jego strukturę materialną, a zarazem jego oblicze duchowe. W filozofii realistycznej, jaką uprawia Krapiec, teoria człowieka jest swoistym wyjaśnianiem (przez wskazanie struktury bytowej) fenomenu ludzkiego, danego w przed naukowym doświadczeniu.³⁰ Człowiek jawi się w nim jako natura i jako duch. Od strony zewnętrznej jest człowiek zwierzęciem bez naturalnej niszy ekologicznej, posługuje się narzędziami do celów pozabiologicznych, doskonali je oraz posługuje się językiem jako systemem znaków umownych. Z drugiej strony człowiek zdolny jest do poznania kontemplatywnego, zwłaszcza na tle przeżyć religijnych i estetycznych. Jest także zdolny do uświadomienia sobie zdrażania ku śmierci, problematyzującej jego życie.³¹ A przy tym wszystkim człowiek prezentuje obydwie swe strony totalnie zintegrowane w jednym podmiocie.

Podstawowym wewnętrznym doświadczeniem człowieka jest nieustanne przeżywanie własnego „ja” i tego, co „moje”.³² We wszystkich swoich przeżyciach świadomych doświadcza, że to „ja” jest tym, kto spełnia czynności i akty o najrozmaitszej treści, tak materialnej, jak i niematerialnej.³³ „Ja” immanentne we wszystkich aktach psychofizycznych uznanych za własne transcenduje równocześnie działania poszczególne i wszystkie razem wzięte. Człowiek nie jest sumą tychże aktów – działań, ani też żaden, choćby najbardziej intensywny akt nie konstytuuje jego „ja” i nie określa w sposób wyłączny natury owego „ja”.³⁴ Choć człowiek posiada bezpośrednio wewnętrzne doświadczenie obecności „ja”, istnienia „ja”, to jednak nie poznaje jego natury. Jaźń spełniająca różnotreściowe „moje” akty jest dana bezpośrednio jedynie od strony istnienia, jako podmiot dla aktów człowieka. Człowiek wie, że istnieje jako podmiot, który wyłania z siebie akty, ale nie wie bezpośrednio kim jest. Tutaj kończą się możliwości oglądu fenomenologicznego. Chcąc bowiem poznać naturę jaźni, jesteśmy zmuszeni kroczyć drogą okrężną poprzez analizy struktury „mojego” i redukcyjnie wnioskować o naturze „ja” poprzez interpretacje tego, co „moje”. Tak więc „ja” i „moje” są nam dane bezpośrednio

²⁹ K r a p i e c M. A., *Człowiek – Kultura – Uniwersytet*, dz. cyt., s. 16.

³⁰ Tenże, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1979, s. 102.

³¹ Tenże, *Człowiek w aspekcie filozoficznym*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Lublin 1979, kol. 915.

³² Tenże, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 102.

³³ Tenże, *Człowiek – Kultura – Uniwersytet*, dz. cyt., s. 25.

³⁴ Por. Tenże, *Człowiek w kulturze*, Warszawa 1996, s. 13.

w naszych przeżyciach świadomościowych, z tym, że „ja” jawi się nam tylko od strony egzystencjalnej (istnieniowej), od strony faktyczności i obecności w tym wszystkim, co „moje”. Nie mamy zaś żadnego przeżycia treści, czyli natury samego „ja”, natomiast bezpośrednio są nam dane treści tego, co „moje”. I tak człowiek jako „jaźń natury rozumnej”³⁵ ukazuje swoją własną bytowość widzianą „od wewnątrz”. Osobowy byt ludzki, dany człowiekowi bezpośrednio w wewnętrznym doświadczeniu jako własna jaźń rozumnej natury, koniecznie wymaga wyjaśnienia ze względu na dwojaki charakter działań, które podmiotuje: materialny („moje” akty fizjologiczne) i niematerialny („moje” wyższe akty psychiczne).

Analizy, zmierzające do owych wyjaśnień, ukazują konieczność uznania tożsamości bytowej „ja” obecnego w obu grupach aktów. Człowiek zatem jest bytem jednym, a równocześnie jest bytem złożonym, co ujawnia się również w podwójnym typie aktów: niematerialnych aktów psychicznych i materialnych aktów (psycho)fizjologicznych. Racją takiego zintegrowania, a przede wszystkim racją bytowość aktów niematerialnych, jest duchowa strona „ja” – dusza ludzka. Ona to, choć jest podmiotową racją bytu aktów niematerialnych, nie jest niezależna od ciała, lecz przeciwnie – jest z nim związana istotnie, a dowodzi tego sposób funkcjonowania i przejawiania się aktów duchowych. Takie związanie duszy z ciałem jest niesprzeczne jedynie wówczas, gdy dusza i ciało, tworząc jedność, są do siebie w relacji aktu do możności, a ściślej – formy do materii. Dusza, będąc formą ciała i organizując sobie materię do bycia ludzkim ciałem, istnieje jednak samoistnie.³⁶ Świadczy o tym transcendencja „ja” człowieka w stosunku do jego aktów, odbierana przez nas jako samoświadomość.

Dusza posiada własny akt istnienia i istnienia tego udziela ciału.³⁷ Ciało więc nie jest samodzielnym bytem, lecz jest nieustannie organizowaną przez duszę materią. Zaś dzięki niemu dusza może siebie wyrazić i wejść w kontakt z rzeczywistością. W tym sensie w swej wewnętrznej strukturze dusza jest „niepełna” i „materialna”.³⁸ Ciało zatem stanowi czynnik istotny bytu człowieka, umożliwiający ekspresję i doskonalenie się ludzkiej duszy. Dusza zaś bytując samodzielnie (w przyporządkowaniu wszakże do ciała), nie istnieje jednak odwiecznie; może zaistnieć tylko wraz z ciałem, na skutek bezpośredniego, stwórczego zadziałania Boga. Tylko bowiem Bóg uniesprzecznia zaistnienie samodzielnie bytującej, nieśmiertelnej duszy. Jako taki jest więc człowiek bytem przygodnym, niekoniecznym, zależnym w swym istnieniu od Absolutu. Ale z drugiej strony dusza nie powstaje na skutek organizowania się materii do cielesnego zaistnienia (ona sama bowiem jest zasadą organizowania),

³⁵ Zbliża się w ten sposób Krapiec do boecjańskiej definicji osoby. Por. Tenże, *Człowiek – Kultura – Uniwersytet*, dz. cyt., s.23.

³⁶ Por. K r a p i e c M. A., *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 119-123.

³⁷ Tamże, s. 119.

³⁸ Tamże, s. 122.

dlatego nie może ulec zniszczeniu wraz ze zniszczeniem ciała – jest nieśmiertelna i daje bytową podstawę tak niewykłej istocie, jaką jest człowiek.

Rozwiązanie problemu człowieka, prezentowane przez Krapca, jest bardzo szczególne. Unika tych mielizn i jednostronności, jakie znaleźć można w dziejach myśli antropologicznej. Przedstawia prawdę o człowieku, ani go nie angelizując, ani nie bestializując. W tym świetle wyraźniej ukazuje się osobowa strona człowieka. Człowiek jest bytem osobowym, a nie tylko egzemplarzem określonego gatunku. Być bowiem osobą znaczy otrzymać istnienie bez pośrednictwa zgatunkowanej natury, bo istnienie osobowe nie jest następstwem natury, lecz przeciwnie – istnienie natury jest wynikiem samoistnego istnienia duszy jako formy organizmu.

W klasycznym nurcie filozofii wyróżnia się charakterystyczne aspekty bytu osobowego: poznanie intelektualne, wolność, zdolność do miłości, podmiotowość prawną, zupełność oraz godność. Trzy pierwsze aspekty wyróżniają człowieka jako byt osobowy z reszty przyrody. Człowiek, ujmując byt w poznaniu czy to pojęciowym, czy sądowym, rozumie ujętą rzeczywistość i wyraża swoje rozumienie na zewnątrz. Poznanie to cechuje jedność funkcjonalna, chociaż spotykają się w nim różne wątki zmysłowe i intelektualne. Zdolność intelektualnego poznania bytu stanowi także podstawę wolności. Sam jednak akt wolności człowieka ma miejsce w obszarze jego poznania praktycznego i polega na wyborze takiego sądu praktycznego, który konkretnie determinuje ludzkie działanie. Prawdliwość wyboru jest uzależniona jedynie od prawdy ujętej w poznaniu. Wybór ów zatem jest aktem autodeterminacji, samoograniczenia się poznana prawdą. Poza nią wszakże nie ma wolności, lecz tylko destruktywna do-wolność. Gdy chodzi o miłość jako akt, ku któremu zmierza i przez który zasadniczo spełnia się życie osobowe człowieka, to moment inicjatywny, moment wolności jest tutaj bardzo widoczny. Miłość osoby posiada swój niesłychanie szeroki zakres – od miłości seksualnej, poprzez różne formy solidarności i przyjaźni ludzkiej, do miłości i przyjaźni z Bogiem. Sama zaś natura aktu miłości związana jest wewnętrznie zarówno z poznaniem, jak i z wolnością. Dla zaistnienia bowiem aktu miłości potrzebne jest jakieś – przynajmniej niedoskonałe – poznanie. Ponadto akt miłości jest wewnętrznie spleciony z wolnością, z wyborem, gdyż w miłości zawsze występuje wybór, czyli afirmacja i pragnienie tego dobra osobowego, które kochamy. Na tej drodze konstytuuje się nowy, dopiero w pełni ludzki, sposób bytowania: „dla-osoby-drugiej”.

Dopiero wówczas, gdy kocha, człowiek naprawdę zakorzenia się w niezbędnej dla jego rozwoju niszy społecznej. Druga osoba – „ty” – jest jakby swoistą ekstrapolacją własnego „ja”. Bliźni to po prostu drugi „ja”, godny miłości właśnie z tego powodu. Chociaż jednak sieć więzi społecznych jest konieczna dla naszego rozwoju i spełnienia, to na straży osobowej wyjątkowości i odrębności każdego człowieka stoją trzy dalsze aspekty bytu osobowego. Podmiotowość prawną, czyli niezbywalne uprawnienia, jakie posiada każda osoba dlatego, że jest osobą, zupełność

i godność osoby, wyróżniają człowieka z kontekstu społecznego. Społeczność nie może z tego powodu „zawładnąć” osobą bez reszty, ta bowiem jest nosicielem godności, która nie pochodzi z społecznego nadania. Godność człowiecza tłumaczy się tylko związkiem z Bogiem i od Niego pochodzi. Rodzi się z aktu Bożej miłości, każdorazowego i osobnego pragnienia, by zaistniał „ten oto” człowiek i by w swej istocie był „ikoną Boga”, by był na Jego obraz – rozumny, wolny i zdolny do miłości. Choć życie ludzkie i sens istotnie ludzkich działań tłumaczy się przez relacje międzypersonalne, przez odwołanie się i przyporządkowanie w miłości osobie drugiej, to ostatecznie tłumaczy się przez przyporządkowanie i wzrastanie ku „Ty” Absolutu. Osoba ludzka została wyposażona we wszystko, by ten poziom osiągnąć, jest bytem pełnym, a nadto jeszcze jest ciągle wspierana przez miłość Boga, która dociera do niej na drodze łaski, tak by kiedyś Bóg znalazł ją „godną Siebie”.

B) Antropologia W. A. Luijpena

Każdej refleksji na temat człowieka dokonuje człowiek. Zdanie to, choć wydaje się być truizmem, jednak jakoś określa koncepcję człowieka wypracowaną przez Luijpena. Ten myśliciel, choć jest wyposażony w bagaż całej tradycji filozoficznej i choć jego twórczość cechuje specyficzny eklektyzm myśli holenderskiej, egzystującej na skrzyżowaniu wpływów, nurtów i szkół myślenia³⁹, to jednak wydaje się być filozofem niezależnym, choć nie przypisujemy mu miana „filozof” w znaczeniu powszechnie przyjętym. W imię bowiem humanistycznej wizji świata myśl egzystencjalistyczna odwraca się od naukowego ideału filozofii.⁴⁰ Podobnie i dla Luijpena filozofowanie oznacza zawsze osobiste doświadczenie i wyrażanie bogactwa bytu.⁴¹ Z drugiej strony jednak korzystanie z dorobku poprzedników pozwala mu dostrzec to, czego oni nie dostrzegali. W swych rozległych kontaktach z sąsiednimi krajami myśliciele holenderscy, wśród nich Luijpen, zaczęli filozofować nad egzystencją ludzką w bezpośrednim związku z zagadnieniami dotyczącymi codziennego doświadczenia (jak w empiryzmie angielskim), opierając się na notowaniu i logicznym interpretowaniu faktów naocznych (jak w neopozytywizmie), stosując odkrywczy opis fenomenów (jak w fenomenologii niemieckiej) oraz badając wartości duchowe (jak w spirytualizmie francuskim).⁴² Wszystkie te momenty znajdują swoje zbalansowanie w fenomenologii egzystencjalnej, która potrafi zachować wartości dostrzegane przez materialistów i skrajnych spirytualistów, bez popadania w jednostronność któregośkolwiek z tych systemów. Wątki

³⁹ Por. Peursen van C. A., *Poglądy filozofów holenderskich na egzystencjalizm*, art. cyt., s. 1.

⁴⁰ Wawrzyniak A., *Metafizyka i człowiek*, art. cyt., s. 258; zob. także: Luijpen W. A., *Fenomenologia egzystencjalna*, dz. cyt., s. 12.

⁴¹ Luijpen W. A., Tamże, s. 14.

⁴² Por. Peursen van C. A., Tamże, s. 2.

treściowe natomiast czerpie Luijpen w sposób bezpośredni (poza danymi swojego osobistego doświadczenia) z twórczości Sartre'a, Merleau-Ponty i Heideggera.

Punktem wyjścia jego rozważań nad człowiekiem jest fakt ludzkiej egzystencji, bo egzystencja jako „bycie-w-świecie” jest faktem pierwotnym całej fenomenologii egzystencjalnej.⁴³ Ten fakt pierwotny jest przez Luijpena stopniowo „wzbogacany” aż do uzyskania kompletnej wizji człowieka. Człowiek jest więc istotą bytującą w świecie, ale nie można powiedzieć, że jest w świecie na podobieństwo zajmowania miejsca przez rzeczy.⁴⁴ „Bycie-w-świecie” dla człowieka oznacza być podmiotem w stosunku do całej otaczającej go obiektywnej rzeczywistości. Negacja tego właściwego tylko ludziom wymiaru bytowania oznacza zredukowanie człowieka do sfery rzeczy.⁴⁵ Między osobą a światem nie wznosi się mur apriorycznych konstrukcji, które zamykałyby podmiot w obrębie własnej immanencji. Właściwym człowiekowi sposobem istnienia jest więc „bycie-w-świecie”, obecność przy rzeczach. Obecności tej wszakże nie należy pojmować w kategoriach fizykalnego usytuowania we wspólnej czasoprzestrzeni, ale bardziej radykalnie, w sensie nie spotykanym w świecie rzeczy – jako rozciągnięcie immanencji człowieka na to, co „drugie” i transcendentne względem niego. Tylko bowiem dzięki swej świadomości człowiek jest „bytem-w-świecie”. Świadomość ta jest zawsze i z konieczności świadomością czegoś, mianowicie tego, co nie jest świadomością.⁴⁶ Świadomość człowieka jest więc zawsze nacechowana intencjonalnością i ujawnia to pozycję człowieka jako podmiotu w stosunku do otaczającej go rzeczywistości. Uwypukla to najwyraźniej jego nadrzędne stanowisko wobec świata. Jako „byt-w-świecie” człowiek jest – jako podmiot poznający – centrum odniesienia tego wszystkiego, co nie jest podmiotem, a o czym jedynie ze względu na człowieka jako podmiot można mówić. Dlatego człowiek nie może być traktowany jako przedstawiciel jednego z wielu rodzajów bytów tworzących kosmos. Świat natomiast spełnia rolę korelatu człowieka – podmiotu świadomego istniejącej poza nim rzeczywistości.

Z podmiotem, jakim jest człowiek, zespolone jest ciało i trzeba je ujmować jako intencjonalność i jako egzystencję.⁴⁷ Jest ono tak dalece przeniknięte przez subiektywność, że jest „podmiotem-ciałem”, nie jest bynajmniej tym, co się posiada, nie jest „moim”. Także przez ciało człowiek jest „bytem-w-świecie”, bo w nim dokonuje przyswojenia świata, dlatego całkowity rozpad ciała oznacza zerwanie ze światem i śmierć: koniec bytu jako bycia-świadomym-w-świecie. Nie oznacza

⁴³ Luijpen W. A., *Fenomenologia egzystencjalna*, dz. cyt. s. 40.

⁴⁴ Por. Tamże, s. 25.

⁴⁵ Wciórka L., *Filozofia człowieka*, Warszawa 1982, s. 11.

⁴⁶ Luijpen W. A., Tamże, s. 25.

⁴⁷ Por. Tamże, s. 28.

⁴⁸ Peursen van C. A., *Poglądy filozofów holenderskich na egzystencjalizm*, art. cyt., s. 3.

to jednak materialistycznej perspektywy, gdyż ciało jako środek, za pomocą którego człowiek istnieje, ukazuje istnienie w swej strukturze: wolność i ograniczoność, możliwość wyboru i kierunek duchowy.⁴⁸ Ciało i umysł, tak jak były pojmowane przez dawnych metafizyków, muszą być uważane za „modele”, stanowiące same w sobie niekompletne i jednostronne przybliżenia, rzutowania na płaszczyzną obiektywności, które mają swe źródło w całości duchowej i fizycznej człowieka, w konkretnym „ja”. Ten właśnie konkretny człowiek przez swoje życie tworzy w sobie jedność tego, co umysłowe i cielesne.⁴⁹ Dzięki świadomości i ciału człowiek poznaje. Dlatego poznaje, że w jego podmiocie jest immanentny ruch, który go udoskonala.⁵⁰ Przez poznanie przełamuje człowiek determinizm natury – człowiek i świat stają się „sobą samym” i z tego powodu człowiek istnieje z rzeczami, a świat przez to otwiera się na człowieka.

Podmiot ludzki istnieje, poznaje i działa. Działanie – ta dynamiczna strona ludzkiego podmiotu, czyli przyporządkowanie jakiemuś celowi, jest równocześnie samorealizacją człowieka. Człowiek spełnia projekt samego siebie, przekracza wtedy swoją faktyczność. Działa on w czasie i jest tego świadomy, dlatego egzystować oznacza także planować w czasie. Trzeba zatem człowieka określić jako wolność. Wolność ujawnia się jako dostępna każdej jednostce, mimo wszelkich ograniczeń ciała, pojawia się jako możliwość kroczenia naprzód, ku przyszłości. W odniesieniu do innych podmiotów aktywność ta realizuje się głównie przez miłość i pracę.

Jest tak, ponieważ człowiek – choć jest bytem istniejącym „dla-siebie” – jest podmiotem jedynie z „nie-ja”.⁵¹ Oznacza to jeszcze jeden ważny aspekt ludzkiej egzystencji, a mianowicie koegzystencję. Człowiek nie jest podmiotem odizolowanym od swego ciała, od świata i wreszcie od „drugiego”. Spotkanie⁵² z „drugim” następuje poprzez ciało, język i uczucie, a głównie przez miłość.⁵³ Takie spotkanie jest najbardziej ludzkim kontaktem, ponieważ spotkanie, gdzie pośredniczy ciało może odkrywać, ale może i zakrywać „drugiego”, może być pretekstem do jego ukrycia się. Spotkanie – to także egzystencjalnie wyrażony stosunek między Bogiem a człowiekiem. Więcej jeszcze – to z Boga człowiek wyprowadza swój byt i nowy obraz świata. W momencie afirmacji Boga człowiek stwierdza, że jego własny byt jest zakorzeniony w Bogu, że on sam (człowiek) podlega przyczynowości od „Transcendentnego Być”⁵⁴, że jest on „bytem-od-Boga”. Według Lu-

⁴⁹ Tamże, s. 4.

⁵⁰ L u i j p e n W. A., Tamże, s. 135.

⁵¹ L u i j p e n W. A., *Fenomenologia egzystencjalna*, dz. cyt., s. 265.

⁵² Ta kategoria prowadzi myślicieli z kręgu szeroko rozumianej fenomenologii ku zaraniu filozofii spotkania. Por. G a l a r o w i c z J., *Przeciw nihilizmowi. W drodze ku filozofii ludzkiego losu*, Kraków 1997, s. 82.

⁵³ L u i j p e n W. A., Tamże, s. 238.

⁵⁴ Tamże, s. 77.

ijpena stanowi to najgłębszy wymiar ludzkiej egzystencji.⁵⁵ Ta przyczynowa zależność od Boga sprawia, że człowiek jest wolny i kocha, a dalej może człowiek ujmować siebie jako rezultat Bożej miłości. Chroni to go przed popadnięciem w przekonanie o absurdzie świata i ludzkiej egzystencji, a także uskrzydla ludzkie istnienie. Dodać jeszcze można, iż pozwala takiej wizji człowieka przypisać miano „chrześcijańska”.⁵⁶

3. WNIOSKI

Jednakowoż „chrześcijańska” medytacja o człowieku nie musi równać się „chrześcijańskiej” teorii człowieka, choć obydwie mogą podawać „prawdę o człowieku”, czyniąc to na różne sposoby. Wyżej przedstawione zestawienie dwóch, jakże różnych koncepcji człowieka, pozwala na wyciągnięcie choćby powierzchownych wniosków. Koncepcje te powstały w ramach dwóch różnych stylów myślenia filozoficznego, a fakt ten tak dalece warunkuje możliwość ich porównania, że należało te style ukazać, aby zdać sobie sprawę z różnicy pomiędzy referowanymi perspektywami widzenia człowieka.

Aspekt merytoryczny (przedmiot materialny) jest niewątpliwie ten sam – człowiek i jego życie, ale istnieją różnice w punkcie wyjścia, a zwłaszcza w sposobie potraktowania go w dalszej refleksji. Właśnie tło historycznofilozoficzne i metateoretyczne uwypukla ten wynik zestawienia. Z pewnością bowiem ujęcie W. A. Luijpena wiąże się genetycznie z przemyśleniami i „niepokojem egzystencjalnym”, jakie legły u podstaw filozofii św. Augustyna (być może przyczyniła się do tego tradycja zakonna, w jakiej został ukształtowany Luijpen), B. Pascala, S. Kierkegarda, czy dwudziestowiecznych egzystencjalistów. W tej wizji człowiek stoi w centrum jako byt wyróżniony, tożsamy z podmiotem filozofującym. Ale antropocentryzm egzystencjalizmu nadaje problematyce filozoficznej piętno wyraźnego spartykularyzowania, gdyż zyskując na tzw. wydźwięku humanistycznym, traci ona swój szeroki oddech wiedzy ogarniającej swym zakresem całą rzeczywistość. Konkretystyczny charakter poznania filozoficznego, jaki postulują myśliciele egzystencjalistyczni, odróżnia ten styl filozofowania od klasycznej arystotelesowskiej koncepcji metafizyki reprezentowanej przez Krapca. Wprawdzie Luijpen chce przedstawić byt ludzki w ujęciu ostatecznościowym, czyli metafizycznym, to jednak wyjaśnienie to ma zawsze swe źródło w podmiocie i w jego granicach się zamyka. Dla filozofa taka optyka pozostanie zawsze niepełna i niewystarczająca, a człowiek, który zechce zaspokoić pragnienia stawiane przez pytania ostateczne,

⁵⁵ Por. Tamże, s. 76.

⁵⁶ Por. T e r l e c k i T., *Krytyka personalistyczna. Egzystencjalizm chrześcijański*, Warszawa 1987, s. 47-52.

dotyczące bytu i jego wartości, odejdzie rozczarowany. Ostatecznie i poezja, bywa, że celnie i najgłębiej ujmuje los człowieka, ale zawsze parcjalnie.

Krapiec natomiast tworzy w metodologicznie zdyscyplinowanym klimacie arystotelesowsko-tomistycznej koncepcji metafizyki, jako zorientowanego kosmologicznie (a więc obiektywistycznie) filozoficznego obrazu świata, tworzonego autonomicznie w stosunku do religijno-osobowego patrzenia na rzeczywistość. Pozostaje Krapiec wierny Tomaszowej metafizyce realistycznej, akcentującej w bycie istnienie (być może znowu zaważyła tu tradycja zakonna). Powszechność zakresowa i treściowa konieczność podstawowych twierdzeń metafizyki zagwarantowana jest przez obranie uniwersalnego aspektu badań, wspólnego wszystkim przedmiotom – mianowicie tego, że są bytami. Być może, dzięki myśli W. A. Luijpena i fenomenologów egzystencjalnych „byt” jako pojęcie abstrakcyjne, a jako takie nic nie znaczące (?), przez swój stosunek do historii ludzkiej i rozważań człowieka nad rolą podmiotu istniejącego, nabiera nowego znaczenia, (taka jest opinia samych fenomenologów egzystencjalnych⁵⁷), ale to znaczenie pozostaje nader niezdeterminowanym.

Zasługą jednak ujęcia Luijpena i jemu podobnych jest niewątpliwie to, że nie tylko jakby na nowo odkryli bogactwo ludzkiego istnienia i otworzyli drzwi do jego zakamarków, ale uprzytomnili wszystkim, że człowiek często znajduje się na progu tajemnicy o wiele przerastającej przygodny byt ludzki. Zarówno egzystencjalizm wszelkich odcieni, jak i tomizm egzystencjalny, choć znaczą zupełnie co innego, walczą z wszelkim spłycaaniem problemu człowieka i jest to chyba najbardziej cenny i podstawowy element, który łączy obydwa kierunki myślowe.

⁵⁷ Por. Peursen van C. A., *Poglądy filozofów holenderskich na egzystencjalizm*, dz. cyt., s. 6.