

Andrzej Maryniarczyk SDB

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Prawda o osobie ludzkiej źródłem i obroną tożsamości kultury Zachodu

Warto na początku tego artykułu odnotować kilka uwag, wiążących dla układu całego tekstu. Po pierwsze, żyjemy dziś w „gąszczu” różnych teorii i koncepcji człowieka. Jedne z nich się dopełniają, inne wykluczają. Niektóre ukazują wyjątkowość człowieka, inne jego zwyczajność, a nawet słabość w odniesieniu do świata zwierząt. U podstaw tej różnorodności leżą przyjęte wcześniej paradygmaty, na których oparto się przy formowaniu obrazu człowieka¹. Po drugie, dziś uświadamiamy sobie bardzo jasno, a przypominał o tym często w swoim nauczaniu św. Jan Paweł II, że błędne rozumienie człowieka, czyli tzw.

¹ Pierwsi filozofujący przyrodnicy „philosophésantes” formowali obraz człowieka, odwołując się do paradygmatu bytu materialnego, pojmowanego jako agregat elementów. Człowiek to także agregat określonych elementów, który różni się od innych bytów tylko układem tych elementów i funkcją. Paradygmat ów leży u podstaw wszelkiego typu materialistycznych i zarazem mechanicznych koncepcji człowieka. Z kolei Platon zbudował obraz człowieka na paradygmacie bóstwa. Człowiek to sam duch-bóstwo, które zostało uwięzione w materii. W strukturę bytową człowieka-ducha nie wchodzi ciało. Ten platoński paradygmat legnie u podstaw różnych spirytualistycznych koncepcji człowieka, a także dualistycznych (typu kartezjańskiego). Trzeci paradygmat, który odnajdujemy w historii, to paradygmat zwierzęcia, wprowadzony przez Arystotelesa. Człowiek to „dzoön logikón” – *animal rationale*. Elementem antropotwórczym jest czynnik rozumu, który udzielany zwierzęciu od zewnątrz, czyni go zwierzęciem rozumnym, czyli człowiekiem. Pozostałe obrazy człowieka, z którymi spotkamy się w filozofii nowożytnej i współczesnej, odwołują się najczęściej do jakiejś wyróżnionej funkcji lub właściwości, uważanej za typową dla człowieka. Stąd pojawiają się takie określenia człowieka jak: *homo symbolicus*, *homo faber*, *homo viator*, *homo ridens*, *homo religiosus*, *homo electronicus* itd.

błąd antropologiczny, leży u podstaw błędnych teorii społecznych, kulturowych i cywilizacyjnych, a zatem i błędnej koncepcji cywilizacji Zachodu. Po trzecie, prawda o osobie ludzkiej została odkryta i upowszechniona właśnie w cywilizacji grecko-łacińsko-chrześcijańskiej, a więc w cywilizacji i kulturze świata ZACHODU i stanowi obiektywne kryterium weryfikacji i oceny cywilizacji Zachodu: jej rozwoju lub dekadencji. Po czwarte, kultura – jako ekspresja i materializacja ducha ludzkiego – ujawnia związek rozumienia człowieka z tożsamością kultury, która ma być wyrazem i odbiciem jego ducha. Z tej racji przez Zachód rozumiemy zachodnią kulturę i cywilizację.

W pierwszej części artykułu zostaną przywołane bazowe rozumienia osoby, które zostały wypracowane w kulturze zachodniej oraz wskaże się na odkrywane i ujawniane stopniowo właściwości człowieka jako osoby, wiążąc je z filozofią św. Tomasza z Akwinu, Karola Wojtyły oraz Mieczysława A. Krąpca. W drugiej części artykułu zostanie wyakcentowane w jaki sposób kultura Zachodu została przeniknięta prawdą o życiu osobowym człowieka oraz ukazane te przejawy życia osobowego człowieka, których odbicie stanowi o tożsamości kultury Zachodu.

I. Odkrycie prawdy o człowieku jako osobie

Przełom w rozumieniu człowieka, w stosunku do całej starożytności (Platona i Arystotelesa), a także w sposobie jego opisu przychodzi wraz z dyskusjami chrystologicznymi, w których pojawia się problematyka osoby. Osoba ludzka ma swe ugruntowanie w substancji-podmiocie, a więc w bycie, który istnieje w sobie, będąc jednocześnie źródłem rozumnego i wolnego działania, i jako byt osoba jest przejawem najdoskonalszego sposobu bytowania. Jest bytem zdolnym do podmiotowania (wyłaniania z siebie) autonomicznych aktów działań, zdolnym do samoorganizowania różnych typów czynności. W rozumieniu osoby wypracowanym w kulturze Zachodu osoba ludzka jest pojęta jako samodzielnie istniejący podmiot, jednostkowy i rozumny, niepo-

dzielony na ducha i ciało. To rozumienie nawiązuje do definicji Boecjusza, w której pojawił się termin podmiot-substancja w definicji osoby, a który stwierdzał, że osoba to *rationalis naturae individua substantia*. Tak rozumiana osoba, której paradygmatem jest podmiot-substancja, chroni przed wszelkiego rodzaju redukcjami: czy to do ducha, czy do materii (zwierzęcia)².

Do tego rozumienia w średniowieczu nawiąże też św. Tomasz z Akwinu, a także inni filozofowie. W czasach współczesnych koncepcję człowieka jako osoby odnowią na terenie filozofii polskiej, ale i filozofii i kultury Zachodu M. A. Krąpiec i K. Wojtyła, obaj pracujący i tworzący w środowisku naukowym KUL.

1.1. Osoba syntezą ducha i materii

Tomasz z Akwinu zwrócił uwagę, że dusza jest nie tylko pierwszym aktem ciała, które ma życie w możliwości, i jego organizatorką –

² Ale i tu także napotykamy kolejne paradygmaty odnośnie formowania rozumienia człowieka jako osoby. Pierwszy to paradygmat chrystologiczno-trynitarny. Do jego specyfiki należy to, że osoba w kontekście Osób Trójcy Świętej (Bóg w trzech Osobach) ma status bytu relacyjnego, a nie substancjalnego. Osoby Boskie odślaniają wewnętrzne życie Boga (miłość, stwarzanie i uświęcanie). I choć rozumienie Osoby Boskiej Chrystusa dokonało się na podstawie definicji Boecjusza, to często jest ono nierozróżnialne od osoby ludzkiej. Ten paradygmat relacyjnej koncepcji osoby legnie u podstaw współczesnych koncepcji osoby, z jakimi spotykamy się m.in. w filozofii dialogu, procesu, a także w innych nurtach filozoficznych. Drugi paradygmat to paradygmat angelologiczny, zgodnie z którym osoby to czyste inteligencje, byty duchowe – *res cogitans*. Konsekwencją tak pojmowanej osoby jest redukcja jej do „czystej świadomości”, „samoświadomej jaźni” itp. Można jeszcze zatrzymać się na etycznym paradygmacie osoby, która jako podmiot czynów wolnych i odpowiedzialnych, staje się „nosicielem wartości” (Wertrträger), z czym spotykamy się w filozofii Kanta. Przy takim rozumieniu osoby człowiek nie tyle jest osobą, co staje się nią przez urzeczywistnianie wartości. Można też wskazać na paradygmat analityczno-naturalistyczny – oddzielający osobę od człowieka i utożsamiający z byciem osoba jakąś właściwość, czy to świadomości czy inne tego typu właściwości. I wreszcie spotykamy paradygmat substancji, a więc bytu, który jest podmiotem (a nie przedmiotem), jako podstawą formowania się rozumienia człowieka jako osoby. Substancjalna koncepcja osoby została wprowadzona do filozofii wraz z definicją Boecjusza jako: „rozumnej natury jednostkowa substancja”.

jak utrzymywał Arystoteles – lecz pierwszym aktem istnienia i formą substancjalną człowieka. Z tej racji dusza nie tylko organizuje materię, lecz tworzy ją sobie i nadaje jej określone istnienie. Dusza jest zarazem jednostkowym aktem istnienia człowieka jako człowieka, a nie jako zwierzęcia (istoty żywej) – jak było w Arystotelesowej antropologii. Tak pojęta dusza ludzka, jako akt istnienia człowieka, nie może być pochodną materii czy formy, ani też nie może być wynikiem samego złożenia bytu z formy i materii. Skoro zatem źródła jej istnienia nie odnajdujemy w świecie natury, trzeba go poszukiwać poza nim.

W ten sposób doszedł św. Tomasz z Akwinu do koncepcji duszy bezpośrednio stwarzanej przez Stwórcę. Dusza jest w pierwszym rzędzie aktem istnienia człowieka jako człowieka. Tym właśnie Tomasz z Akwinu różni się zasadniczo od Arystotelesesa, który istotę działania duszy upatrywał w ruchu i organizowaniu materii. Ruch jednak, jak zauważył Tomasz, musi być w czymś zapodmiotowany, w czymś, co już jest. A zatem dusza jako zasada ruchu nie jest pierwszym aktem bytu, lecz – co najwyżej – drugim.

Ważnym elementem Tomaszowej antropologii jest problem jedności i niepodzieloności bytu ludzkiego oraz jego podmiotowości, co stanowi dopełnienie definicji Boecjusza. Ostatecznym źródłem jedności i niepodzieloności bytu ludzkiego, na ducha i ciało, jest dusza, będąca pierwszym aktem istnienia i racją owej jedności oraz niepodzieloności bytowej człowieka. Faktu tej jedności człowiek doświadcza. Odwołuje się do tego doświadczenia św. Tomasz z Akwinu, pisząc: „[...] experitur enim unusquisque seipsum esse [...] qui percipit se et intelligere et sentire [...]”³. A zatem to, że istnieję, odbieram wrażenia zmysłowe, a także, że poznaję umysłowo, wygłaszam sądy, podejmuję wolne decyzje – jest dziełem jednego i tego samego podmiotu-substancji, samodzielnie bytującej duszy ludzkiej.

Według Platona – wyjaśnia Krąpiec – „dusza jest odwieczna, niematerialna, łącząca się z ciałem w następstwie jakiejś duchowej prze-

³ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello, vol. 1, Taurini 1963, I, q. 76, a. 1, resp.

winy. Dusza jest czymś »zewnętrznym« w stosunku do ciała. Według Arystotelesa natomiast dusza jest naturalną formą ciała. Człowiek jako twór natury powstał w wyniku rodzenia się. Z tej racji dusza ludzka musi być również następstwem przemian materialno-substancjalnych. W antropologii Arystotelesa występuje niezrozumiałe »pęknięcie«. Nie do pomyślenia jest bowiem, aby dusza niematerialna była naturalnym następstwem materialnych przemian, albowiem z materii nie może wyłonić się duch. W myśl zasady niesprzeczności, »niebyłoby bytem«, materia zaś w stosunku do ducha jest niebytem. Arystoteles nie mógł rozwiązać tajemnicy pochodzenia duszy⁷⁴.

Tomasz z Akwinu wyjaśniał, że „dusza owo istnienie, przez które samobytuje, udziela cielesnej materii, z której to i duszy rozumnej (intelektualnej) staje się (czymś) jednym i to do tego stopnia, że to samo istnienie, które jest istnieniem (powstałego) całego złożenia, jest także istnieniem samej duszy. A to nie ma miejsca pośród innych form, które nie są samobytuujące. Dlatego to właśnie ludzka dusza pozostaje w swym istnieniu po zniszczeniu ciała. Ale inne formy nie [trwają nadal]”⁷⁵.

Dusza ludzka, choć istnieje „sama w sobie” jako we własnym i odpowiednim dla siebie podmiocie, jest jednak przyporządkowana do ciała, wraz z którym stanowi byt ludzki. Dzięki temu może tworzyć sobie ciało i udzielać mu ludzkiego istnienia. W przeciwnym razie – wyjaśnia Krąpiec – „owo udzielanie istnienia byłoby bezcelowe. Zresztą nie doświadczamy żadnego ludzkiego działania, które nie dokonywałoby się bez pośrednictwa ludzkiego ciała. Wszelkie ludzkie działania poznawcze, pożądawcze, motoryczne dokonują się poprzez ludzkie ciało i w łączności z ludzkim ciałem, które jest nieustannie organizowane przez duszę [...]. Ale to nie znaczy, że struktura niektó-

⁷⁴ M. A. Krąpiec, *Arystotelesowska koncepcja substancji*, Lublin 2000, s. 132-133.

⁷⁵ „[...] Anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse, quod est totius compositi, est etiam ipsius animae. Quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore, non autem aliae formae” (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 1, ad 5, resp.).

rych ludzkich czynności nie jest niematerialna. I to ma miejsce w działaniu duchowych władz człowieka, jakimi są rozum i wola. Władze te bezpośrednio wyłaniają się z duszy jako tzw. możliwości czynne, których akty, jakimi są: intelektualne poznanie w postaci pojęć, sądów, rozumowania oraz akty woli w postaci miłości w jej różnych wyrazach, są właśnie niematerialne. Władze te, rozum i wola, nie posiadają żadnego organu. Mózg bowiem stanowi system organów dla poznania zmysłowego, natomiast akty poznania intelektualnego i akty woli nie wypływają z żadnego organu, aczkolwiek nie dokonują się bez powiązania z działaniem zmysłowych aktów poznania i pożądania (uczucia). Funkcjonowanie aktów duchowych posiada swoje zaplecze w działaniu zmysłów⁶.

Choć Tomaszowy człowiek, podobnie jak Arystotelesowy, jest *compositum* ciała i duszy, materii i formy, nie oznacza to, że stanowi zlepek ducha i ciała, zwierzęcia i anioła. Człowiek jest jednością ciała i duszy. Związek duszy z ciałem jest związkiem koniecznym, istotowym. Dusza z ciałem tworzy substancję ludzką jako monolit. Znaczy to, że ani sama dusza, ani samo ciało nie mogą być człowiekiem. Dusza, będąc w swym działaniu źródłem aktów materialnych i niematerialnych, wskazuje na swą wyjątkową naturę i specyficzne niematerialne pochodzenie. Jako dusza ludzka przejawia swe istnienie i działanie zawsze przez ciało, będące koniecznym elementem ludzkiego *compositum*, choć nie musi to być postać ciała tylko materialnego, i wnosi w owo ciało przebłycki życia duchowego.

W ten sposób dochodzi w człowieku do zsyntetyzowania materii i ducha, który działając jako jeden podmiot, ujawnia w swoim działaniu transcendencję nad materią, przyporządkowując ją transcendentnemu celowi wpisanemu w tę naturę. „Właśnie ujawniony w ludzkim działaniu cel – a jest nim dobro jako takie – wskazuje na to, że człowiek jest przyporządkowany samemu Absolutowi, chęci jego osiągnięcia – jak na to wskazuje wpisane w ludzką naturę pragnienie szczęścia (przyporządkowanie ku dobru jako dobru), które zosta-

⁶ M.A. Krąpiec, dz. cyt., s. 134.

je odczytane jako: »samo z siebie nieskuteczne pragnienie oglądania Boga« (*desiderium naturale, inefficax, videndi Deum*)⁷.

Charakterystycznym rysem Tomaszowej antropologii jest ukazanie człowieka nie tyle w tym, „kim i czym jest”, a więc statycznie, lecz w tym, „jak działa i co powinien czynić”, by w pełni zrealizować swe człowieczeństwo. A więc w aspekcie sprawnościowym i celowościowym („dobro należy czynić!”). Z tej racji Tomasz poświęcił wiele uwagi etyce cnót, by w tym kontekście w pełni odpowiedzieć na pytanie „kim jest człowiek”, ukazując go w jego ludzkim (moralnościowym) działaniu. Sposób bowiem doskonałościowego działania (życie według cnót) najpełniej odsłania naturę bytu osobowego, ukazując dziedzinę dobra osobowego jako ostateczny cel i motyw tego działania. Ponadto, jest najlepszym argumentem przeciwko wszelkim somatycznym (materialistycznym – człowiek jest tylko ciałem)⁸ czy spirytystycznym (człowiek to tylko duch)⁹ koncepcjom człowieka, gdyż ukazuje go w całej panoramie jego ludzkich możliwości, w tym, kim jest przez rozum i wolę. Taki obraz zakłada znajomość ontyczną bytu ludzkiego, która jest jakby oglądem człowieka „od wewnątrz”, a więc w tym, „co czyni go człowiekiem”.

1.2. Odkrycie cech osobowych, które stoją u podstaw tożsamości kultury Zachodu

Z kolei Mieczysław A. Krąpiec w swojej antropologii filozoficznej nawiązał do filozofii św. Tomasza z Akwinu. Dopelnieniem Tomaszowego rozumienia osoby, z jakim spotkamy się w antropologii Krąpca, jest wydobycie aspektu doświadczenia bycia osobą i wyróżnienie cech osobowych. M. A. Krąpiec, w punkcie wyjścia swoich analiz акцен-

⁷ Tamże, s. 139.

⁸ W starożytności pogląd taki głosili m.in.: Demokryt, epikurejczycy, stoicy.

⁹ Typowym wyrazicielem tego poglądu był Platon oraz jego następcy, czyli neoplatonicy. Wśród chrześcijańskich neoplatoników szczególnie zasłynęli: Orygenes, głoszący, że człowiek to anioł, a także Pseudo-Dionizy Areopagita oraz Jan Szkot Eriugena.

tuje aspekt doświadczenia bycia osobą, jako najbardziej pierwotnego doświadczenia „ja” i „tego, co moje”. Doświadczamy bezpośrednio siebie jako osoby (podmiotu) w doświadczaniu własnego „ja” (jaźni osoby). To bezpośrednie doświadczenie jest jakby multiplikowane przez doświadczenie pośrednie, które dokonuje się w tym, co „moje”. W ten sposób owo doświadczenie „ja-osoby” dopełnione jest doświadczeniem moich aktów (faktów), takich jak akt: poznawania, wolności (decyzji), miłości i religijności. W ten sposób zostaje poszerzone przez Krąpca pole doświadczenia faktu ludzkiego. W tym wewnętrznym doświadczeniu odkrywamy swoją własną podmiotowość, na którą wskazuje nasze „ja”.

„Owo »ja« – wyjaśnia Krąpiec – jest mi dane od strony faktu – aktu istnienia, a nie od strony treści tegoż »ja«. Znaczy to, że mam doświadczenie: doświadczam, że ja istnieję, że ja żyję, ale nie znam treści »ja«, nie znam mojej konkretnej natury. Ona jest mi dana jedynie od strony podmiotowości moich aktów i od strony tożsamości wewnętrznej. Jako podmiot bowiem wyłaniam – i to czuję – moje czynności duchowe w postaci np. poznania intelektualnego i zarazem to samo »ja« wyłania czynności zmysłowe, i jest doświadczane jako ten sam podmiot obu tych heterogenicznych aktów.

Zatem »ja« jest immanentne w tych heterogenicznych aktach »moich«, albowiem to ja jestem tychże aktów podmiotem (*experitur enim unusquisque se esse idem qui intelligit et sentit*). Jestem bowiem podmiotem tym samym dla mych aktów intelektualnopoznawczych, jak i dla aktów zmysłowopoznawczych; doświadczam, że to właśnie »ja« myślę, »ja« rozumiem i tak samo »ja« widzę, »ja« odczuwam ból [...].

Zarazem jednak doświadczam i tego, że żaden z mych aktów, czy to duchowych, zmysłowych, czy biologicznych – chociaż bywają to akty niezwykle intensywne – nie wyczerpał i nie zagarnął całej treści »ja«, albowiem ciągle transcenduję siebie, czyli transcenduję wszystkie moje poszczególne akty oraz wszystkie akty razem wzięte [...].

Jest więc nam dane wewnętrzne doświadczenie własnego »ja« jako podmiotu dostrzeganych »moich« działań. Podmiot (*substantia*)

jest nieustannie doświadczany jako ten sam we wszystkich swoich działaniach, zarówno biologicznych, jak i psychicznych, zmysłowych, jak wreszcie duchowych – poznawczych, wolitywnych lub pożądawczych”¹⁰.

W przypadku człowieka spotykamy się z tą wyjątkową sytuacją, że może to być „ogląd bezpośredni”, dokonywany zarówno „od wewnątrz”, jak i „od zewnątrz”. Człowiek bowiem dany jest sobie bezpośrednio w aktach świadomego istnienia. Doświadcza i widzi siebie jako „ja” spełniające akty „moje”. Analiza tego doświadczenia stanowi podstawę odkrywania struktury bytowej człowieka i poznania specyfiki jego działania.

„Od zewnątrz” człowiek widzi siebie jako istotę, której działanie nie podlega całkowitej determinacji praw natury (przyrody). Odkrywa bowiem siebie jako tego, kto potrafi naturę przetwarzać, doskonalić czy nawet uzupełniać, a więc jako twórcę kultury. W dziełach sztuki, w narzędziach technicznych, w kultach religijnych, w formach życia społecznego, w dziełach naukowych i w utworach literackich widzi siebie jako kogoś, kto w swym działaniu przekracza naturę. Potrafi materii nadawać odpowiednie kształty (formy narzędzi czy dzieła sztuki), a także wyznaczać jej odpowiednie cele. Jest zdolny ujmować całość rzeczywistości, w której żyje, dostrzegając jej składniki i ich wzajemnie konieczne przyporządkowanie. Człowiek, jako twórca kultury, odciska na tej kulturze to czym sam żyje, jak myśli i rozumie rzeczywistość, i z tą kulturą niejako się utożsamia. Nadaje jej proporcjonalną do swego osobowego istnienia tożsamość.

Dopełnieniem tego obrazu człowieka jest jego ogląd „od wewnątrz”, a więc w tym, jak człowiek sam siebie przeżywa. Jest to wewnętrzne doświadczenie „bycia człowiekiem” – wyjaśnia Krąpiec. Jest to doświadczenie dane „każdemu wówczas, gdy cokolwiek czyni jako człowiek, a więc gdy działa świadomie i wolnie”¹¹.

¹⁰ M.A. Krąpiec, *Arystotelesowska koncepcja substancji*, dz. cyt., s. 130-131.

¹¹ M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1974, s. 108 nn.

Człowiek na co dzień doświadcza siebie, że jest tym samym, kiedy poznaje i odczuwa¹². Działając, w swym wewnętrznym doświadczeniu odkrywam, że to ja działam i przez moje działanie ujawniam siebie jako „ja istniejące”. Tych aktów moich nie mogę zredukować do jakiegoś innego „ja” (podmiotu). I choć doświadczam różnorodnych aktów mojego działania, to równocześnie doświadczam podstawy jedności owych aktów, którą jest „ja” obecne we wszystkich tych aktach.

Doświadczając stałej obecności „ja” (a więc immanencji) w aktach swojego działania, człowiek doświadcza też transcendencji owego „ja”. Krąpiec wyjaśnia: „nieustannie doświadczam w moim działaniu, że »ja« nie wyczerpuje się w którymś z moich aktów, choćby on był najbardziej intensywny; jak też nie wyczerpuje się we wszystkich aktach moich razem wziętych. Jestem kimś więcej, aniżeli tym, co zdziałam”¹³.

Aby dowiedzieć się, kim jest człowiek i jaka jest jego struktura bytowa, trzeba poddać analizie filozoficznej jego akty, które nieustannie wyłania z siebie. Analiza ta polega na poszukiwaniu ostatecznej przyczyny aktów mojego poznawania, miłowania czy decydowania, które to akty są specyficznie „moje”. W ten sposób zaczyna odsłaniać się przede mną obraz człowieka jako suwerenie istniejącego „ja osobowego”, które jest zdolne do wyłaniania z siebie aktów poznania, miłości oraz wolnych decyzji. Odsłania się obraz osoby, której prymat istnienia w stosunku do istoty (treści aktów) jest mi dany w doświadczeniu tożsamości aktów moich, ich podmiotowości, a przede wszystkim w doświadczeniu istnienia jedności „ja”, które akty te wyłania.

Człowiek jako osoba aktualizuje się w wolnym działaniu i ujawnia swoją transcendencję w stosunku do świata przyrody przez wolne działania¹⁴. Wśród wolnych działań możemy wyróżnić cechy, które charakteryzują człowieka jako osobę, a więc istotę zdolną do wyła-

¹² S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 1.

¹³ M.A. Krąpiec, *Kim jest człowiek?*, Warszawa 1987, s. 7 nn.

¹⁴ Istnienia tego autonomicznego podmiotu, wyłaniającego z siebie wolne akty działania, doświadczamy bezpośrednio i jesteśmy tego świadomi, że to „ja” działam. W ramach uwyrażniania specyfiki „ja” działającego w aktach „moich” formułuje się ro-

niania z siebie autonomicznych i wolnych działań. One też ukazują przestrzeń ludzkiej wolności¹⁵.

Aby ujawnić naturę i specyfikę istnienia bytu osobowego, należy wydobyć wszystkie te elementy, które stanowią o jego charakterze. Możemy to uczynić – według Krąpca – na dwa sposoby: (1) Metodą wykluczania przypadkowych właściwości, które nie wskazują na specyfikę bytu osobowego, by dotrzeć do tych, które determinują bytowanie substancji na sposób osoby; np. analizujemy, czy forma albo jakaś inna szczególna przypadłość determinuje bytowanie substancji jako osoby. Forma jako taka nie może tego czynić, gdyż wówczas osoba nie różniłaby się od innych bytów. Nie może to być także jakaś właściwość przypadłościowa, gdyż nie stanowiłaby o doskonałości i specyfice substancji jako osoby. Może tym być tylko to, co determinuje sposób istnienia osoby, czyli specyficzny akt, którym jest rozumna dusza. (2) Metoda pozytywna polega na analizie działania człowieka jako człowieka oraz wyodrębnieniu takich działań, które stanowią o jego doskonałości i odrębności. Analizy te ujawniają także podmiotowość, niepodzieloność, indywidualność i racjonalność osoby. Wyodrębnienie tych cech jest efektem filozoficznej analizy aktów mojego działania. Wśród odkrytych cech jako najbardziej podstawowe wyróżniono: zdolność do poznania, do wolności, miłości, religijności, a także godność, podmiotowość wobec prawa i zupełność. Właściwości te ukazują transcendencję człowieka jako osoby w stosunku do świata przyrody i społeczeństwa, i w ten sposób odsłaniają specyfikę bytu osobowego.

Przyjrzyjmy się bliżej tym właściwościom, ujawniającym sposób istnienia bytu osobowego i rzutującym na tożsamość kultury, którą możemy określić jako kultura personalistyczna czy humanistyczna.

zumienie człowieka jako bytu zdolnego do wolnego i autonomicznego działania. Zob. szerzej: Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 261 nn.

¹⁵ Zob. M.A. Krąpiec, *Człowiek – dramat natury i osoby*, w: *Człowiek-Kultura-Uniwersytet*, Dzieła XII, Lublin 1998, s. 33 nn.; J. Seifert, *Być osobą – być wolnym*, tłum. A. Szutta, w: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej KUL, Lublin 20–25 sierpnia 1996*, red. Z. Zdybicka [i in.], Lublin 1997, s. 115-157.

Zdolność do poznania. Działalność poznawczą człowieka odkrywamy i wyróżniamy na tle jego zdolności do abstrakcyjnego myślenia, wypowiedzania sądów, przeprowadzania rozumowań i na tle całej dziedziny kultury, która jest znakiem poznawczej działalności człowieka. To właśnie w działalności poznawczej człowiek spełnia się jako byt rozumny, a także ujawnia swoją transcendencję wobec świata materii i całej przyrody. W wytworach sztuki i kultury pokazuje, jak potrafi materię poddawać prawom umysłu i ducha, nadając jej różnorodne formy i funkcje, odciskając swoją tożsamość osobową na całą kulturę.

Zdolność do miłości, która przejawia się w życiu człowieka, jest czymś więcej niż tylko odkrywanym pożądaniem i stałą inklinacją do dobra. Człowiek dba nie tylko o własne dobro (co byłoby wyrazem naturalnej inklinacji), ale także potrafi poświęcać się na rzecz dobra drugiego człowieka. Stąd miłość kobiety do mężczyzny, matki do dziecka, jednego człowieka do drugiego mierzona jest zdolnością do poświęcenia własnego życia dla innych, podejmowania aktów solidarności z innymi, a co sprawia, że formowana jest przez człowieka kultura personalistyczna.

Zdolność do wolności. Akt wolności wyraża się w sądzie praktycznym, który podejmujemy dla zrealizowania jakiegoś dobra. Ponadto akt wolności wyraża się w tym, że to my sami musimy siebie determinować do działania. Możemy to działanie skierować przeciw inklinacjom natury, działać przeciw sobie, możemy także wybierając właściwe dla swojej natury dobro, stawiać sobie właściwe cele, by dobro to realizować. Nic więc dziwnego, że cała kulturotwórcza działalność człowieka przeniknięta jest moralnością i podlega moralnej ocenie.

Zdolność do religijności. Tylko człowiek, jako byt racjonalny odczytuje istnienie Boga, jako ostatecznej racji swojego życia i istnienia. Tylko człowiek przez akty modlitwy, kultu i obrzędy zwraca się do Boga i w ten sposób wyraża Jego afirmację. Równocześnie uświadamiamy sobie, że religia jest ogniskową kultury, gdyż przenika ona całą kulturę, a także w niej jak w soczewce odczytujemy charakter kulturotwórczej działalności człowieka.

Te cztery cechy bytu osobowego odsłaniają transcendencję człowieka w stosunku do świata przyrody i równocześnie znajdują swe odbicie w kulturze, nadając jej osobowy charakter oraz odbijając cechy tożsamościowe twórcy.

Z kolei wydobywając następne cechy charakterystyczne dla człowieka jako istoty społecznej, odkrywamy jego transcendencję w stosunku do społeczności, a także formujemy rozumienie kultury życia społecznego.

Godność. Odkrycie godności ludzkiej na terenie antropologii klasycznej wyrasta z poznania bytu ludzkiego jako najwyższego w hierarchii bytów. Wynika stąd, że byt ludzki nie może być potraktowany jako środek, ale zawsze jako cel: cel dla nauki, cel dla rodziny, cel dla państwa, społeczności czy polityki. Człowiek jest celem i tylko celem¹⁶. Ta prawda o osobie ludzkiej, która ukazuje człowieka jako cel w kontekście życia społecznego, jest jedyną prawdą, która może przeciwstawiać się wszelkim totalitaryzmom: jawnym i ukrytym, a także różnego rodzaju formom alienacji. Co więcej, prawda o godności ludzkiej jest adekwatnym „instrumentem” pozwalającym na demaskowanie tych form kultury (nauki, etyki, polityki, ekonomii, sztuki i techniki, a także i religii), w których i poprzez które dokonuje się alienacja człowieka.

Podmiotowość wobec prawa. Cecha ta ujawnia, że cała kultura prawna, a więc złożone procesy tworzenia prawa, muszą mieć na uwadze dobro człowieka jako człowieka, to znaczy nie mogą być skierowane przeciw człowiekowi (np. kara śmierci, aborcja, eutanazja, niewolnictwo i inne). Mogą natomiast istnieć prawa wymierzone przeciw człowiekowi jako np. złodziejowi czy zabójcy. Wszelkie prawa winny mieć na celu (bezpośrednio lub pośrednio) ochronę człowieka jako człowieka. A zatem prawo, którego człowiek jest podmiotem i przedmio-

¹⁶ We współczesnej kulturze pojęcie godności może występować w kontekście: 1) religii – wówczas godność ludzka wynika z faktu, że jesteśmy dziećmi Bożymi; 2) socjologii – tym pojęciem operuje na przykład Karta Praw Człowieka. Godność ludzką określają warunki życia (tzw. minimum socjalne); 3) filozofii – pojęcie godności wynika z rozpoznania natury bytu ludzkiego i jego odrębności w stosunku do świata przyrody.

tem, to kolejny element ukazujący transcendencję osoby nad społeczeństwem, a zarazem determinujący kulturę życia społecznego.

Zupełność. Cecha zupełności, która przysługuje osobie, wskazuje, że choć człowiek jest istotą społeczną, żyje w społecznościach (rodzina, naród, państwo, Kościół i inne) i rozwija się dzięki społecznościom, to jednak w swojej istocie jest bytem zupełnym. Znaczy to, że ani społeczeństwo, ani inne czynniki zewnętrzne nie dodają nic do jego natury i człowieczeństwa. Wszystko jest potencjalnie złożone w nim samym. Stąd ani społeczności, ani praca nie są czynnikami antropotwórczymi i nie czynią go człowiekiem.

Wyróżnione cechy życia osobowego człowieka znajdują swe odbicie w całokształcie jego kulturotwórczej działalności i determinują tożsamość cywilizacyjną kultury.

1.3. Człowiek odkrywany w czynie a kultura odpowiedzialności

Praca Kardynała Karola Wojtyły: *Osoba i czyn* w zamierzeniu Autora miała mieć charakter antropologii filozoficznej. „*Osoba i czyn* – wyjaśnia sam Autor – nie jest studium etycznym, tym niemniej wyrasta ona na podłożu całościowego doświadczenia człowieka, którego centralnym terenem jest moralność, rzeczywistość etyczna, właściwa tylko człowiekowi jako osobie i ściśle związana z jego czynem”¹⁷ i dodaje, że nie ma też charakteru teologicznego, chociaż „dotyczy rzeczywistości, która dla teologii posiada centralne znaczenie”¹⁸. Deklaracja Wojtyły jest więc jednoznaczna: *Osoba i czyn* – jest pomyślana jako antropologia filozoficzna. Jej specyfika przejawia się w tym, że – w odróżnieniu od innych antropologii filozoficznych – wyrasta z najbardziej ludzkiego doświadczenia, obejmującego całego człowieka, jakim jest doświadczenie podmiotowości czyli „czynu”.

¹⁷ Kardynał Karol Wojtyła, *Wypowiedź w czasie dyskusji nad „Osobą i czynem” w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim dnia 16 grudnia 1970 R.*, w: *Analecta Cracoviensia V-VI, 1973-1974*, s. 53-54.

¹⁸ Tamże, s. 54.

Wojtyły koncepcja „czynu” nadbudowana jest na klasycznej teorii aktu i możliwości. Fakt ten potwierdza bazę realistycznej antropologii, sięgającej do Arystotelesa i Tomasza, na której Wojtyła buduje swoją antropologię. Jak sam wyjaśnia: „wyraz *actus humanus* w tradycji filozoficznej Zachodu zakłada ponadto określoną interpretację czynu, taką mianowicie, jaka została wypracowana na gruncie filozofii Arystotelesa w starożytności, a św. Tomasza z Akwinu w średniowieczu. Jest to interpretacja realistyczna i obiektywistyczna, a zarazem metafizyczna. Wynika ona z całej koncepcji *potentia-actus*, z pomocą której arystotelicy i tomiści tłumaczyli zmienny a zarazem dynamiczny charakter bytu [...]. Dla wyrażenia *actus* znamienne jest zawsze ściśle sprzęgnięcie z odpowiednią *potentia*”.¹⁹

Wojtyła zwraca uwagę na ważność rozróżnienia w teorii bytu metafizycznych kategorii *agere* i *pati*, które opisują dwa stany ludzkiego życia: „działanie” i „dzianie się”, nazwane następnie odpowiednio w tradycji filozofii średniowiecznej: *actus humanus* i *actus hominis*. Wojtyła jest świadomy, że jedynym adekwatnym narzędziem opisania sprawczości osoby ludzkiej jest metafizyczna teoria aktu i możliwości. „Jeżeli całe życie moralne człowieka – wyjaśnia Wojtyła – polega na tym, że przez świadomą działalność swej woli staje się realnie dobry lub zły w znaczeniu etycznym, w takim razie musimy uznać to rozwiązanie, jakie dają Kant i Scheler, za niewystarczającą obiektywizację naukową przeżycia estetycznego, natomiast rozwiązanie św. Tomasza z Akwinu musimy przyjąć za jedynie współmierną interpretację przeżycia etycznego osoby [...]. I cóż szkodzi, że arystotelesowsko-tomistyczna filozofia bytu czyni to za pomocą pojęć analogicznych, jeżeli te pojęcia dają właśnie trafne rozumienie całej rzeczywistości? Na cóż się przyda rzekoma ścisłość intelektualna, jeżeli przy jej użyciu intelekt albo całej rzeczywistości nie chwyta wbrew swym naturalnym uprawnieniom i możliwościom, albo też ujmuje ją w sposób o tyle

¹⁹ Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 29-30.

wypaczony, o ile to widzieliśmy na przykładzie kantowskiej i schelerowskiej koncepcji przeżycia etycznego?”²⁰.

Wojtyła w rozumieniu doświadczenia przekracza redukcjonizm, z którym spotykamy się w fenomenalizmie, nacechowanym subiektywizmem (zawężenie do przeżyć zmysłowych), a także i w fenomenologii, obarczonej błędem idealizmu (zawieszenie istnienia konkretnego podmiotu –epoché) i odsłania nowy aspekt doświadczenia człowieka, o jakim mówimy w antropologii filozofii realistycznej. Wojtyła, mówiąc o doświadczeniu, nie redukuje go do sfery zmysłowej. Również „akt umysłowy co najmniej uczestniczy w tej bezpośredniości ujęcia przedmiotu [...]. Umysł angażuje się już w samym doświadczeniu, dzięki któremu nawiązuje kontakt z przedmiotem, kontakt tak samo – choć w inny sposób – bezpośredni. Wobec tego każde ludzkie doświadczenie jest zarazem jakimś zrozumieniem tego, czego doświadczam”²¹.

Człowiek transcenduje świat natury właśnie w swoim ludzkim czynie (*actus humanus*). Ten zaś czyn, aby był taki, musi być rozumnym i wolnym oraz wyprowadzonym z podmiotu. W działaniu człowiek doświadcza swej podmiotowości. Owa podmiotowość jest źródłem samostanowienia, a co wyraża się w samoposiadaniu i samopanowaniu. Wraz z momentem samostanowienia odsłania się przed człowiekiem sfera odpowiedzialności, a sama działalność człowieka odciska swój osobowy ślad w kulturze, której naczelnym celem jest doskonalenie człowieka. Kultura jest przyporządkowana do człowieka i związana z jego samorozumieniem siebie oraz z rozumieniem świata.

II. Tożsamość kultury Zachodu

Od zarania dziejów kultura Zachodu była przeniknięta prawdą o życiu osobowym człowieka. Możemy postawić pytanie: w jaki sposób

²⁰ Karol Wojtyła, *Wykłady Lubelskie*, red. T. Styczeń, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 1986, s. 72-73.

²¹ Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 12-13.

kultura Zachodu została przeniknięta prawdą o życiu osobowym człowieka? W odpowiedzi na to pytanie można wskazać na różne dziedziny kultury Zachodu, które przenika prawda o życiu osobowym człowieka, a która jest pochodną tejże prawdy. I tak (1) w dziedzinie kultury naukowej dominuje szacunek dla prawdy i nakierowanie na poszukiwanie prawdy dla niej samej (*scire propter scire*). (2) W dziedzinie kultury prawnej prawda o osobie ludzkiej przejawia się w bezwzględnym poszanowaniu i obronie praw człowieka, a także w sformułowaniu i poszanowaniu praw narodów. Widoczna jest rozbudowa praw wolnościowych, pierwszeństwa być przed mieć, wolności sumienia i wyznania. (3) W dziedzinie moralności można zauważyć, że etyka przenika wszystkie dziedziny życia ludzkiego, a także wszystkie dziedziny kultury: naukę, politykę, ekonomię, sztukę i technikę. Dobro osoby ludzkiej traktowane jest jako zasada wszelkiej działalności kulturotwórczej. (4) W dziedzinie religii upowszechnia się szacunek do wolności religijnej i tolerancji.

Św. Jan Paweł II często podkreślał, że skoro każdy naród żyje dziełami swojej kultury, to „trzeba się pytać, jak to wspólne ogólnoludzkie bogactwo wszystkich kultur może pomnażać się w czasie i jak bardzo trzeba przestrzegać właściwego stosunku pomiędzy ekonomią a kulturą, ażeby nie zniszczyć tego dobra, które jest większe, które jest bardziej ludzkie, na rzecz cywilizacji pieniądza, na rzecz dyktatury jednostronnego ekonomizmu. W tym przypadku nieważne jest, czy będzie to dyktatura pod postacią marksistowsko-totalitarną, czy też zachodnio-liberalną [...]. Człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze. [...] Kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka. [...] Kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej „jest”. [...] Naród bowiem jest tą wielką wspólnotą ludzi, którą łączą różne spoiwa, ale nade wszystko właśnie kultura. Naród istnieje „z kultury” i „dla kultury”. I dlatego właśnie jest ona tym znamienitym wychowawcą ku temu, aby „bardziej być” we wspólnocie, która ma dłuższą historię niż człowiek i jego rodzina”²².

²² Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 89.

Oderwanie kultury prawdy o istocie życia osobowego człowieka i jego rozwoju jest podwójnym „zamachem”: zamachem na samą kulturę, jak i na samego człowieka, który jest przecież twórcą i odbiorcą kultury.

The truth about human being and defence of identity in the Western culture

Summary

The first part of the article refers to the basics of understanding a human being, which were conceived in the Western culture, and indicates features of man as a person, that are being gradually discovered and revealed, by connecting them with the philosophy of St Thomas Aquinas, Mieczysław A. Krąpiec, and Karol Wojtyła. The second part of the article accentuates the way in which the Western culture has been percolated by the truth of man's personal life, and reveals the manifestations of man's personal life, the reflection of which accounts for the Western cultural identity. Today, we live in a “thicket” of various theories and man's conceptual frameworks. They complement one another, while the others exclude. Some of them show man's uniqueness, while the others prove his/her commonness and even weaknesses in relation to the animals' world. The formerly accepted paradigms, which were used for the purpose of shaping the image of man, are to be found in the background of this diversity. Today, we become aware very clearly that the wrong understanding of man, which is an anthropological mistake, has served the grounds for the fallacy in terms of social, cultural and civilisational theories, which is indeed the misconception of Western civilisation and culture, which was often mentioned by Pope Saint John Paul II in His preaching. The truth about a human being was discovered and disseminated in the Greek and Latin and Christian civilisation, which is the civilisation and culture of the Western world and it constitutes the objective criteria of verification and rating of the Western civilisation: its development and decadence. Since the culture – as the expression and materialisation of the human spirit – reveals the connection between the understanding of man and the cultural identity which express-

es and reflects the spirit. For that reason the West is understood as the Western culture and civilisation.

Key words: truth, identity, metaphysics, Western culture, person, dignity, responsibility.