

Horst SEIDL

ESSE EST VIVENTIBUS VIVERE Rozprawa o ludzkiej egzystencji

„Esse est viventibus vivere”. Ta tradycyjna formuła oznacza, z jednej strony, analogiczną wspólnotę bytu istot żyjących z rzeczami nieożywionymi, z drugiej, wyższy stopień bycia tych pierwszych. Nade wszystko odnosi się to do człowieka. Tego właśnie wyważonego spojrzenia na człowieka brakuje w koncepcji egzystencjalistycznej.

Egzystencjalizm i personalizm dążą obecnie do filozofowania z pominięciem metafizyki, zastępując jej miejsce antropologią. Nie zajmują się już one bytem jako takim, lecz traktują o egzystencji ludzkiej. Odkrywają przy tym jedyną tę egzystencji w jej historycznej niepowtarzalności, w dynamicznym otwarciu na ciągle nowe przeżycia i życiowe doświadczenia; egzystencja ta w wolności i możliwości decydowania jawi się wciąż jako pytanie otwarte. Podejście to posługuje się metodą opisową i historycznointerpretacyjną, to znaczy metodą fenomenologiczną i hermeneutyczną.

Jakkolwiek to egzystencjalistyczne spojrzenie na człowieka posiada niektóre elementy słuszne, to jednak jest ono jednostronne. Stawia bowiem człowieka w takiej opozycji wobec całej natury, że ich związek i to, co wspólne pomiędzy nimi, znika z oczu.

Związek ten – za sprawą swego uniwersalnego i metafizycznego nastawienia dotyczącego całej rzeczywistości – dostrzegali zawsze wielcy myśliciele tradycji zachodniej. Nastawienie owo pozwala za pomocą analogii bytu patrzeć na człowieka w kontekście całego bytu (mówiąc językiem religijnym: stworzenia) i rozpoznać na przykład, że życie jest określonym stopniem bytu, co wyraża znana scholastyczna formuła: „esse est viventibus vivere”, stanowiąca niejako motto naszego referatu.

Stoi dzisiaj przed nami zadanie ukazania, z jednej strony, wyjątkowości człowieka w kontekście całej natury, z drugiej zaś – poprzez analogię – tego, co wspólne człowiekowi i naturze. W obu przypadkach – zarówno w tym, który wskazuje na wyjątkowość człowieka wobec natury, jak i w tym, który ukazuje to, co im wspólne – nie wystarczy, patrząc od strony metodologicznej, zatrzymać się na opisie fenomenologicznym. Trzeba raczej zwrócić się ku temu, co jest konstytutywne dla człowieka.

W kolejnych punktach zreferujemy: najpierw (I) egzystencjalistyczny pogląd na człowieka, aby następnie (II) zająć stanowisko w świetle tradycyjnych doktryn o poznaniu i bycie, dotyczących zarazem człowieka. To doprowadzi nas ostatecznie (III) do bliższego określenia ludzkiej osobowej egzystencji.

I. EGZYSTENCJALISTYCZNE UJĘCIE BYTU LUDZKIEGO

Egzystencjalistyczny pogląd na człowieka rozwinął się w opozycji do metafizyki tradycyjnej, krytykując ją jako esencjalistyczną. Prezentujemy tę krytykę w dwóch aspektach: myślenia o bycie i sensu bytu.

1. MYŚLENIE O BYCIE

Krytyka egzystencjalistyczna kieruje się przeciwko temu, iż dotychczasowa metafizyka rozważa byt jedynie od strony istoty (esencji) i ustala go (definiuje) za pomocą pojęć abstrakcyjnych, ogólnych, z których powinien później wynikać logiczny system z dedukcyjnie wyprowadzalnymi konkluzjami.

Zgodnie z tym istnienie jawi się jedynie jako uzupełnienie istoty (*complementum essentiae*), będąc z niej wyprowadzone. W systemie tym nie funkcjonuje ono na swoich własnych prawach.

Egzystencjaliści natomiast zwracają zasadniczą uwagę na byt jako istnienie. Nie chodzi tutaj o pojęciowe ogólne poznanie i nawet się do niego nie dąży. Dąży się raczej do myślenia egzystencjalnego, przeżycia i doświadczenia egzystencji. U różnych egzystencjalistów jest to w różny sposób przedstawiane. Ograniczymy się tutaj do dwóch ważnych filozofów: M. Heideggera i E. Gilsona*.

Myśl Heideggera o bycie / życiu człowieka ukazuje je jako przekraczanie ku śmierci, ku nicości, aby w końcu całą tę rzeczywistość ująć w lęku egzystencjalnym i nadać jej sens. Prawdą tej myśli jest determinacja, ażeby samoistnie egzystować w wolności.

Również dla Gilsona istnienie jest całkowicie odrębne od istoty i na nie właśnie kieruje on całą swoją uwagę. Jednakże bardziej niż Heidegger, Gilson interesuje się poznaniem bytu jako egzystencji, które to poznanie ogranicza się ostatecznie jedynie do sądu egzystencjalnego. Albowiem gdy istotę można analizować poprzez szereg definiowalnych pojęć, egzystencja nie poddaje się żadnej dalszej analizie. Jawi się ona jako „*factum brutum*”, jako faktyczna realność, rodzaj „nieprzeniknionej bryły”. Dlaczego jednak na przykład sąd egzystencjalny dotyczący muchy jest dokładnie taki sam jak ten o Bogu?

* Takie krytyczne zestawienie przez autora M. Heideggera i E. Gilsona budzić może zdziwienie – zwłaszcza w środowisku filozoficznej szkoły lubelskiej. Podobnie wątpliwości wywołują występujące poniżej twierdzenia w rodzaju: o występowaniu w filozofii Gilsona „doświadczenia egzystencji Boga” czy bytowości substancjalnej duszy oraz ciała człowieka. (Przyp. red.).

Egzystencjalistyczne pytanie o sens bytu, to znaczy o sens ludzkiej egzystencji, posiada u większości egzystencjalistów charakter religijny (jak na to wskazuje słowo „sens”, pochodzące z dziedziny religijnej, gdzie oznacza drogę życia ukierunkowaną do bóstwa, numinosum czy absolutu). U Heideggera pytanie o sens jest „pobożnością myślenia”, u Marcela, Tischnera i innych jest wyrazem pełnego wiary zaufania do bytu jako Boskiego misterium, jawiącego się w naszej egzystencji w postaci pytania.

Poza tym pytanie o sens jest dla Heideggera, Gadamera i wielu innych pytaniem związanym z hermeneutyczną interpretacją ludzkiego bytowania w perspektywie historycznej.

2. SENS BYTU

To wszystko, co dotyczy filozoficznego rozumienia bytu, w ujęciu egzystencjalistycznym odnosi się całkowicie do bytowania ludzkiego: Heidegger przeciwstawia bytowanie ludzkie czystej obecności pozostałych rzeczy. Tradycyjną opozycję pomiędzy przedmiotem a podmiotem interpretuje on jako opozycję pomiędzy bytującym a bytem jako takim. Znaczy to, że wszystkie pozostałe rzeczy nie posiadają bytu, jako problem ujawnia się on dopiero w istnieniu ludzkim. W problemie tym egzystencja ludzka transcenduje siebie, jest „ekstatycznym” wyjściem w nicość, wybieganiem w śmierć, aby w ten sposób doświadczyć sensu bytu. U Gilsona transcendujący ruch prowadzi do doświadczenia absolutnej egzystencji Boga, któremu to doświadczeniu odpowiada logicznie sąd egzystencjalny.

II. STANOWISKO WOBEC EGZYSTENCJALISTYCZNEJ KONCEPCJI BYTU

W KONTEKŚCIE TRADYCYJNEJ DOKTRYNY O POZNANIU I BYCIE

1. W SPRAWIE MYŚLENIA O BYCIE

a) Istnienie i istota jako aspekty bytu

Egzystencjalistyczna krytyka esencjalizmu wydaje się słuszna jedynie w stosunku do nowożytnego racjonalizmu, który faktycznie prezentuje czysto istotową filozofię. Według tej filozofii istnienie jest podporządkowane istocie i z niej się niejako wywodzi. Wspomniana krytyka kieruje się jednak niesłusznie przeciwko całej metafizyce zachodniej, która przecież żadną miarą nie ma charakteru esencjalistycznego. Traktuje ona raczej (począwszy od Arystotelesa) istnienie i istotę jako dwa różne aspekty bytu każdej rzeczy, tak że żadnego z nich nie można zredukować na rzecz drugiego.

Istnienie i istota oznaczają początkowy i końcowy punkt naturalnego rozwoju poznania ludzkiego. Istota rzeczy, do której zmierza poznanie, ma wprawdzie (używając języka arystotelesowskiego), jako coś „co jest znane samo w sobie”, pierwszeństwo przed egzystencją. Ta ostatnia jednak, jako

„coś, co jest znane dla nas”, ma pierwszeństwo przed istotą; aby więc w końcu dojść do poznania (definicji) istoty danej rzeczy, trzeba założyć jej istnienie, które jest podstawowym punktem wyjścia.

W ramach takich naukowoteoretycznych rozważań Arystoteles po raz pierwszy wprowadził rozróżnienie między istnieniem („że coś jest”) a istotą („czym coś jest”).

Proces poznawczy postępuje ze swej natury od poznania skutków w kierunku poznania przyczyn. Istnienie jest bytem każdej rzeczy jako uprzyuczynowanej. Istota obejmuje przyczyny samego bytu rzeczy.

Ściślej mówiąc, istota jest przyczyną tego, czym rzecz jest, a nie istnienia rzeczy w ogóle, które jest istnieniem także samych przyczyn. Przyczyny immanentne bowiem jawią się ostatecznie jako istniejące, a mianowicie jako pochodzące od transcendentnej, pierwszej przyczyny (mówiąc językiem religijnym: od Boga). W niej jako samoistnym bycie istnienie i istota całkowicie przystają do siebie. Możemy ją pojmować tylko jako istniejącą Pierwszą Przyczynę albo nie pojmujemy jej wcale.

W przypadku filozofii egzystencjalistycznej nie ma takiego postępu poznania: zatrzymuje się ono na istnieniu ludzkim i traktuje je jako punkt docelowy, zasadę rozumienia, choć przecież w rzeczywistości jest ono punktem wyjścia naszego poznania człowieka.

b) Ogólne, szczegółowe a istota

Krytyka esencjalizmu dotyczy ostatecznie wzajemnej opozycji między tym, co ogólne, a tym, co jednostkowe. Problem ten po raz pierwszy pojawił się już u Platona i później – pod jego wpływem – wciąż powracał w historii filozofii. Tymczasem w filozofii wywodzącej się od Arystotelesa znalazł on swoje rozwiązanie, chociaż dzisiaj nie jest ono już na ogół znane.

Problem ten wynika z opozycji między ogólnym a szczegółowym, między konkretnym a abstrakcyjnym, zmysłowym a intelektualnym, wielością a jednością, zmiennym a niezmiennym, akcydentalnym a istotnym itd. Z jednej strony, wydaje się więc, że to, co realne, zawiera się w tym, co pojedyncze, konkretne, nie zaś w tym, co ogólne, abstrakcyjne, co jest czystą myślą, ideą. Z drugiej strony jednak, jeśli to, co realne – do którego należy nie tylko to, co akcydentalne, ale i to, co istotne – jest przedmiotem poznania i jeśli istotne naukowe poznanie dokonuje się poprzez pojęcia ogólne, więc to, co realne, musi znajdować się w tym, co ogólne.

Pojawienie się tego problemu doprowadziło do dwóch przeciwstawnych stanowisk. Jedno z nich (empiryzm, egzystencjalizm i in.) utrzymuje, że jedynie poszczególne rzeczy są realne i traktuje istotę danej rzeczy jako ogólną, jako czystą ideę. Drugie stanowisko (idealizm, esencjalizm i in.) zwraca uwagę na istotę rzeczy, gdyż ta jako ogólna jest rzeczywiście realna i redukuje to,

co jednostkowe, do zjawisk od niej pochodzących, do przejawów tego, co ogólne itp.

Arystotelesowsko-tomistyczne rozwiązanie tego problemu zwraca uwagę, że istota rzeczy – w odróżnieniu od tego, jak zagadnienie to jest przedstawiane – nie pokrywa się znaczeniowo z tym, co ogólne, ale jest od niego różna i znajduje się w poszczególnej rzeczy, nawet jeśli poznawana jest przez to, co ogólne. Wprawdzie, jak wspomniano wyżej, to, co ogólne, pozostaje w opozycji do jednostkowego, jednakże odnosi się to do dziedziny myślenia, nie zaś do poszczególnych rzeczy. Niemniej opozycja ta ma realną podstawę (*fundamentum in re*), mianowicie istotę rzeczy, do której się odnosi. W metafizyce klasycznej pojęcia ogólne nie są ani substancjalizowane w sposób esencjalistyczny, ani przedkładane ponad to, co pierwotnie realne, jak również nie stanowią o logice pojęć dotyczących bytu. Przeciwnie, niedopuszczalna jest egzystencjalistyczna redukcja poznania bytu wyłącznie do istnienia; ponieważ istnienie – obok istoty – jest tylko jednym aspektem bytu. Poznanie, wychodząc od istnienia rzeczy, podąża w kierunku jej istoty, ku drugiemu aspektowi inteligibilnego bytu rzeczy. Odnosi się to również do człowieka.

c) Egzystencjalne doświadczenie życiowe a metafizyczne poznanie bytu

Nie do przyjęcia jest wysiłek egzystencjalizmu, który w swojej krytyce ogólnego poznania bytu, w ramach klasycznej ontologii, chciałby ją zastąpić egzystencjalnym doświadczeniem życia ludzkiego. Nie respektuje to bowiem faktu, że istnieją różne poziomy poznania, które poczynając od konkretnych percepcji zmysłowych, poprzez stopnie pośrednie: przypomnienie, wyobrażenie, mniemanie lub doświadczenie życiowe, dochodzi do abstrakcyjnego, czysto intelektualnego poznania o charakterze naukowopojęciowym.

Filozofowanie egzystencjalne przynależy do poziomu doświadczenia i nie jest w stanie zastąpić ontologii na poziomie poznania abstrakcyjnego, naukowego. Jest po prostu sprzeczne domaganie się zrozumienia bytu na poziomie doświadczeń egzystencjalnych, ponieważ na tym poziomie aspekt bytu jako taki nie jest jeszcze tematycznie reflektowany i pojęciowo uchwytany. Jest to dopiero możliwe na wyższym poziomie abstrakcyjnopojęciowego poznania intelektualnego, gdyż aspekt bytu jest tutaj bardziej ogólny, obejmuje bowiem wszystko, co jest realne.

d) Doświadczenie historyczne a świadomość bytu

Bytowi rzeczy – jako warunkowi wszelkich realności, także historycznych – odpowiada świadomość (jako receptywny akt rozumu). Ta ostatnia jest, z jednej strony, warunkiem poprzedzającym i towarzyszącym każdemu poznaniu, począwszy od percepcji zmysłowej. Z drugiej zaś strony, uważana jest za

taki właśnie warunek dopiero na wyższym poziomie poznania abstrakcyjnego, a mianowicie w refleksji filozoficznej (gnozeologia, metafizyka).

Sprzeczne jest także chcieć interpretować byt na sposób egzystencjalno-hermeneutyczny, jako proces dziejowy, bądź też mówić o „świadomości historycznej”. Podobnie bowiem jak dzieje zakładają byt człowieka i natury, tak i świadomość jest warunkiem interpretacji historycznej świata ludzkiego. Rozum prowadzi rozważania historyczne w świadomości bytu.

e) Myślenie religijne a filozofia

Egzystencjaliści chrześcijańscy (Marcel, Tischner i inni) chcą pojmować swoje filozofowanie jako „myślenie religijne”, dające namysł nad wiarą w Boga, pytające przy tym o Boga jako podstawowy sens świata. Jednakże pojawia się tutaj pewne nieporozumienie, na podstawie którego sekularyzuje się wiarę religijną, a filozofowanie czyni pseudoreligijnym. Nie dostrzegana jest tu bowiem podstawowa różnica między wiarą religijną a filozofią.

Różnica ta polega na tym, że filozofia wychodzi od stwierdzenia istnienia świata rzeczy oraz człowieka, aby w ostatecznej instancji dojść do przyczyny pierwszej, czyli w języku religijnym – Boga. Natomiast wiara i myślenie religijne rozpoczyna bezpośrednio od poznania Boga i zagłębia się w tajemnicę Jego Objawienia. To, co jest punktem dojścia w filozofii (metafizyce), staje się punktem wyjścia w myśleniu religijnym.

Wspomniane nieporozumienie ma swoje źródło w skrajnych koncepcjach zarówno wiary, jak i poznania racjonalnego (fideizm, racjonalizm, scjentyzm). Zakłada się tu, że wiara sama w sobie jest jedynie nieracjonalnym aktem zaufania Bogu, pozbawionym elementu rozumowego, tak że wiara „rozumiejąca” jest zarazem filozofią. W ten sposób poznanie czysto racjonalne, nie angażujące wiary, ograniczałoby się wyłącznie do nauk przyrodniczych, dotyczących jedynie świata materialnego, tak iż każde myślenie o bycie transcendentnym, niematerialnym (boskim) musiałoby z konieczności posiadać charakter religijny.

Takie ujęcie jest jednak niesłuszne, ponieważ, z jednej strony, umysł, jak ukazuje to metafizyka tradycyjna, już na poziomie czysto naturalnym osiąga (w postaci tzw. teologii naturalnej) poznanie bytu transcendentnego (boskiego) bez przesłanek wynikających z wiary. Z drugiej zaś strony, wierzący bez odwoływania się do filozofii może na płaszczyźnie czysto religijnej rozmyślać o Bogu, bez filozoficznego pytania o Boga jako podstawowy sens świata, o Jego istnienie, czy problematyce Boga jako pytania egzystencjalnego. Kto wpada bowiem w obieg takich pytań, dokonuje przejścia od postawy religijnej do postawy filozoficznej. Obie te postawy jednak w sposób istotny różnią się pomiędzy sobą¹. Nie przeszkadza to wcale temu, aby filozof miał religijne

¹ Jeśli bowiem na przykład u Psalmisty czytamy: szukajcie oblicza Boga!, to jest to zachęta dla wiernych do pogłębiania ich osobistej więzi z Bogiem, bez konieczności pytania o Boga na sposób filozoficzny.

motywacje, jeśli tylko przesłanki religijne nie będą wchodziły w samą filozofię.

2. O SENSIE BYTU

a) Analogia bytów

Wprawdzie obserwacja Gilsona, że istnienie muchy oraz istnienie Boga, z czysto logicznego punktu widzenia sądu egzystencjalnego, nie różnią się, jest słuszna, nie jest to jednak egzystencjalne doświadczenie życia ludzkiego, lecz mieści się w ramach ontologii klasycznej wraz z nauką o analogii bytu. Nauka ta odkryła, że pojęcia logiczne ogólne – jak pojęcia definicyjne gatunku, różnica gatunkowa i rodzaj – są przeciwstawne poszczególnym rzeczom, pozostawiając je nieokreślonymi, nawet odnosząc się do tego, co w rzeczach tych istotne. Byt posiada zupełnie odmienną uniwersalność, mianowicie uniwersalność analogiczną, transcendentalną, obejmującą poszczególne rzeczy jako byty w pełni określone. Przekracza ona najwyższe kategorie gatunkowe i poprzez analogię osiąga to, co wspólne w tych istotowo różnych gatunkach, z których każdy pierwotnie jest bytującym, w ślad za czym powstają transcendentalia, jak byt, rzecz, jedność, prawda, dobro i inne.

Ponieważ byt występuje nie tylko w różnych kategoriach przypadłości i substancji, lecz również wewnątrz kategorii substancji na różnych poziomach bytu i realności, pojmujemy go już jako istnienie w jego różnych odcieniach analogicznych. Podobnie jedność, prawdę, dobro również pojmujemy na różnych ich poziomach. Tak np. jedność kamienia znajduje się na niższym poziomie niż jedność istoty żyjącej. A więc byt, jako egzystencja rzeczy nieożywionych, znajduje się na niższym stopniu aniżeli byt istot żyjących, tak że w przypadku tych ostatnich jest nazwany nowym imieniem – „życie”: *esse est viventibus vivere*. Ta tradycyjna formuła oznacza, z jednej strony, analogiczną wspólnotę bytu istot żyjących z rzeczami nieożywionymi, z drugiej, wyższy stopień bycia tych pierwszych. Nade wszystko odnosi się to do człowieka. Tego właśnie wyważonego spojrzenia na człowieka brakuje w koncepcji egzystencjalistycznej.

b) Być i bytować w odniesieniu do podmiotu i przedmiotu

Z nauki o analogii bytu jasno widać, że nie tylko rzeczy natury, ale i człowiek – w tym także ciało i dusza rozumna jako przyczyny częściowe w nim – posiadają byt substancjalny.

Krytyka egzystencjalistyczna, jakoby tradycyjne ujęcie podmiotu / duszy racjonalnej jako bytu substancjalnego prowadziło do reifikacji, uprzedmiotowienia podmiotu i nie doceniało podmiotowości, jest nie do utrzymania. Ponieważ takie pojęcia, jak „byt”, „substancja”, „przyczyna” itp., są pojęciami o charakterze transcendentalnym, analogicznym, nie ograniczającymi się wy-

łącznie do przedmiotów, lecz analogicznie rozciągającymi się na wszystko, co realne. Dotyczą więc także podmiotów, pod warunkiem rozróżnienia istot.

Tak samo jest oczywiste, że byt, w znaczeniu czegoś bytującego, odpowiada tak przedmiotom, jak i wszystkim rzeczom natury, oraz że byt jako istnienie przedmiotów, które są nam dane i obecne w naszym umyśle i świadomości, jest nam najpierwotniej znany. Dotyczy to także egzystencji nas ludzi jako podmiotów, która jest przecież dana nam samym i obecna w naszej świadomości. Byt i egzystencja nie są więc czymś całkowicie problematycznym, lecz posiadają ów aspekt czegoś najbardziej pierwotnego dla nas samych.

Błędna jest zatem egzystencjalistyczna redukcja bytu do egzystencji człowieka, egzystencji samej w sobie problematycznej, potem zaś redukcja tej egzystencji do myślenia, które samo w sobie także jest problemem (nowożytny subiektywizm pod wpływem kartezjańskiego *Cogito – sum*). Ponadto egzystencjalizm miesza akty poznawcze z aktami woli, sprowadzając np. myślenie do aktu decyzji, prawdę do wolności itd. Poza tym byt / istnienie ludzkie jest czymś więcej niż tylko aktami woli czy rozumu (świadomość, myślenie, doświadczenie, przeżycie i in.); wszystkie one bowiem są aktami drugimi, które jako właściwości przyłączają się do aktu pierwszego substancjalnego bytu / życia / istnienia człowieka. Tylko w Bogu akty myślenia i woli pokrywają się z bytem substancjalnym.

c) Poznanie przyczynowe a rozumienie sensu

To, co zostało powiedziane, odnosi się także do egzystencjalistycznej krytyki, iż poznanie przyczynowe metafizyki tradycyjnej, wraz z pytaniem o pierwszą przyczynę bytu, uprzedmiotawia go (dokonując niejako manipulacji dla posiadania „wiedzy dla panowania”) i rozmija się z egzystencjalnym znaczeniem bytu. Otóż trzeba tutaj stwierdzić, że tradycyjne rozumienie przyczyny pierwszej bytu ma charakter analogiczny i pojmuje się ją jako pierwszy analogat, zgodnie z którym jest ona przyczyną transcendentną wszelkiego bytu, przedmiotów i podmiotów, będąc przez analogię źródłem ich egzystencji.

„Istnieć” pierwotnie oznacza wychodzenie rzeczy od przyczyn i skierowanie się ku pierwszej przyczynie transcendentnej, do samego bytu, podczas gdy w egzystencjalizmie oznacza aktywność własnego bytu, zredukowanego do ludzkiej egzystencji oraz do myślenia stawiającego problem wychodzenia w nicość.

Jeżeli egzystencjaliści w miejscu przyczyny pierwszej mówią o bycie jako podstawie sensu, to nie dotykają tym samym głębszej realności. Rozważają przy tym jedynie język dotyczący podstawy tego, co realne, a nie samą realność. Za pomocą metody fenomenologiczno-hermeneutycznej opisywane są tylko przejawy bytowania ludzkiego (nastroje egzystencjalne itd.) oraz inter-

pretowany jest historyczny sens świata życia ludzkiego, który powinien być wyrażalny w języku. Byt zostaje zredukowany do myślenia dającego sens i wyrażającego się w języku. Egzystencjalizm zatrzymuje się tylko przy transcendującym myśleniu i języku, nie dochodząc jednak do transcendentnej przyczyny bytu. „Transcendowanie” nie ma już tutaj wymiaru wertykalnego, lecz zostaje spłycone do poziomego wychodzenia w kierunku świata człowieka. Brak także rozróżnienia między egzystencją ludzką, jako bytem posiadającym swoją przyczynę, a samym bytem, jako jego transcendentną pierwszą przyczyną.

Pretensja egzystencjalizmu, aby pełnić funkcję filozofii bytu jako „ontologii fundamentalnej”, mającej zastąpić klasyczną metafizykę bytu, jest nieusprawiedliwiona. Dużo bardziej zwraca na siebie uwagę w egzystencjalizmie zupełnie pozbawiony metafizyki kantowski subiektywizm transcendentalny, tylko że obecnie świadomość transcendentalna przyjmuje postać rozumienia hermeneutyczno-historycznego.

(Krytyka klasycznej metafizyki bytu jako „wiedzy dla panowania” jest nieuzasadniona, gdyż 1. metafizyki nie można identyfikować z poznaniem przyczynowym funkcjonującym w naukach przyrodniczych, które zajmują się przede wszystkim przyczynami materialnymi i poprzez technikę prowadzą do panowania nad naturą; 2. nauki przyrodnicze same w sobie są teoretyczne, odrębne od technicznych zastosowań ich osiągnięć. Metafizyczne rozważanie bytu jest działalnością czysto teoretyczną, nie zainteresowaną zastosowaniami praktycznymi, stąd odpowiada jej sposób życia kontemplacyjnego, nie praktycznego.)

III. DALsze USTALENIA DOTYCZĄCE LUDZKIEGO I OSOBOWEGO ISTNIENIA

1. MIEJSCE CZŁOWIEKA W PRZYRODZIE

Rozważając miejsce człowieka w przyrodzie dojdziemy do wniosku, że pomimo tego, co analogicznie wspólne jest jemu i pozostałym istotom żyjącym, wyróżnia się od nich duchem obdarzonym wolą i intelektem. Wobec witalistycznych poglądów na człowieka (M. Scheler, A. Gehlen, Z. Freud i in.) należy stwierdzić, iż duch należy do istoty człowieka i jest w nim najwyższą zasadą życia. Przy czym pojęcie „natury” człowieka przyjmuje tutaj nowe, istotnie wyższe znaczenie. Duch jest czymś wyższym w stosunku do całej otaczającej go natury – pojmowanej w znaczeniu węższym, niższym – także w stosunku do ciała i zmysłowości w samym człowieku.

Jednakże między człowiekiem (tym, co w nim jest duchem) a naturą nie ma wrogości, lecz przyporządkowanie. Podobnie jak w człowieku zasady niższe podporządkowane są duchowi, tak otaczająca go natura – obdarzonemu duchem człowiekowi. Już według Arystotelesa duch jest „celem natury”, która z kolei z jej własną celowością (finalnością) podporządkowana jest du-

chowi. Obdarzony duchem człowiek jest doskonałym zwieńczeniem natury, a zarazem ją przewyższa. Jest niejako na granicy dwóch światów: widzialnego i niewidzialnego, do którego należą czyste duchy, anioły i Bóg. Człowiek tradycyjnie określany jest także jako „mikrokosmos”, gdyż niejako powtarza w sobie poszczególne stopnie zasad bytu i życia kosmosu / natury, które to zasady – tak w małym, jak i w wielkim kosmosie – zostają ukoronowane przez ducha jako zasadę tego porządku; tutaj przez ducha ludzkiego, tam przez Ducha Bożego. Po to, aby człowiek mógł właściwie rozpoznać swoje miejsce w naturze, musi najpierw przyjąć wobec niej postawę kontemplatywną, nie zaś utylitarną, praktyczną czy produktywną.

2. CZŁOWIEK A OSOBA

W definicji człowieka jako „istoty żyjącej obdarzonej duchem” wyraża się nie tylko to, co jest mu wspólne z innymi istotami żyjącymi, lecz także cała jego nad nimi przewaga.

Definicja osoby jako „indywidualnej substancji racjonalnej natury” (Boecjusz, św. Tomasz z Akwinu) jest całkowicie paralelna w stosunku do definicji człowieka, z tym że kładzie akcent na indywiduum. Osoba jest człowiekiem nie jako ogólny przedstawiciel gatunku ludzkiego, lecz jako indywidualny człowiek. Definicja osoby, podobnie jak i człowieka obejmuje ich istotne przyczyny substancjalne, ciało i duszę rozumną, jednak rozpatruje konkretne oddziaływanie tych przyczyn aż po indywidualną egzystencję i działanie człowieka.

Współczesna krytyka tej klasycznej definicji twierdzi, że jest ona sprzeczna sama w sobie, wiążąc indywidualność człowieka z jakąś nieokreśloną ogólną „naturą racjonalną”, będącą jedynie wyrazem dającej się pomyśleć możliwości bytu ludzkiego. Krytyka ta zapoznaje fakt, że przez pojęcie „natury racjonalnej” nie jest oznaczany powszechnik logiczny, lecz właśnie istotna przyczyna w indywiduum, mianowicie dusza rozumna, która przez swoje intencje i decyzje urzeczywistnia i kształtuje indywidualne istnienie.

3. WOLNOŚĆ A GODNOŚĆ OSOBOWEJ EGZYSTENCJI

Na zakończenie jeszcze jedno słowo w związku ze współczesną krytyką egzystencjalistyczną tradycyjnego założenia o substancjalnej, niezmiennej istocie człowieka. Otóż według tej krytyki założenie to znosiłoby wolność, polegającą na twórczym urzeczywistnianiu indywidualnej egzystencji.

Należy tutaj jednak powiedzieć, że wolność zakłada poznanie, które także musi dać wgląd w istotę człowieka. To, co wyróżnia człowieka spośród pozostałych istot żyjących, nie może polegać na tym, że nie posiada on w ogóle istoty (przeciw czemu w sposób oczywisty przemawia analogia bytowa), lecz że ją urzeczywistnia nie z naturalnej konieczności, lecz w sposób wolny; po-

nieważ istota dana jest tylko w możności realnej, to znaczy w konstytutywnych przyczynach istotnych (ciała i duszy rozumnej), ale jeszcze nie w rzeczywistości.

Teologicznie rozumiana godność człowieka polega na wyrażającym się w duszy rozumnej jego podobieństwie do Boga. Godność ta wypełnia się w takim urzeczywistnieniu życia, które zgadza się z wolą Boga. Kiedy człowiek przyjmuje i afirmuje w wolności istotę swej natury, jest zgodny z wolą Boga, który tę istotę natury stworzył i wypowiedział jej swoje „Tak”.

Tłum. *Cezary Ritter*