

Andrzej Sołtys
Politechnika Rzeszowska

Sens bytu ludzkiego w antropologii integralnej Mieczysława Alberta Krąpca

Wstęp

Uznaje się powszechnie, że człowiek jest koroną stworzenia. Pozostaje więc na samym szczycie hierarchii bytów materialnych i zajmuje jednocześnie najniższy stopień w hierarchii bytów niematerialnych. Przekonanie to wzmacnia sformułowana przez Jhona Davida Barrowa i Franka Jenningsa Tiplera zasada antropiczna.¹ W myśl tej zasady świat, w którym żyjemy powstał, ażeby stworzyć warunki życia dla człowieka. Zasadnicze stałe fizyczne (stała Plancka, prędkość światła, stała grawitacji itp.) mają dokładnie takie wartości, które umożliwiają powstanie życia na Ziemi, a w szczególności życia człowieka. Zasada antropiczna jest odpowiedzią na pytanie, dlaczego prawa fizyki są właśnie takie. Jeśli prawa fizyki byłyby inne, to nikt nie mógłby ich poznać. Pojawienie się człowieka jako inteligentnego badacza — obserwatora nie byłoby wówczas możliwe. Wszystko zostało tak zręcznie zaprojektowane i zbilansowane, aby mógł zaistnieć człowiek.² Gdybyśmy byli o 5% bliżej słońca, woda wygotowałaby się w oceanach, natomiast gdybyśmy byli 1% od słońca dalej woda zamarzałaby w oceanach. Oddziaływanie grawitacji jest precyzyjnie wyważone, jeśli byłaby większa siła grawitacji, byłoby zbyt duże ciśnienie atmosferyczne, gdyby była ona mniejsza, nie byłoby atmosfery.

Zasada antropiczna ustawia człowieka w pozycji relatywnie uprzywilejowanej. Czyżby przekonanie o usytuowaniu człowieka w takim porządku

¹ J.D. Barrow, F.J. Tipler, *The anthropic cosmological principle*, Oxford University Press, Oxford, New York 1996. P.C.W. Davies, *Zasada antropiczna*, „Postępy fizyki” (1986), nr 37, s. 213-259. Nazwy *zasada antropiczna* po raz pierwszy użył w 1973 r. Brandon Carter.

² <http://www.inteligentny-projekt.pl/pl/index.php/inteligentny-projekt> (dostęp: 3 IV 2018 r.).

ontologicznym wynikało z niepełnej wiedzy o Kosmosie? Zapisana w kronikach obserwatorium astronomicznego, znajdującego się w pobliżu góry Mount Wilson w Los Angeles w Kaliforni, historia odwiedzin tego miejsca dokumentuje wizytę jednego z amerykańskich senatorów. Gdy ten zwiedzał obserwatorium i gdy pokazano mu dobrze widoczną przez teleskop galaktykę — Wielką Mgławicę Andromedy — miał powiedzieć: „No tak, wobec tego nie jest sprawą najważniejszą, kto zostanie prezydentem Stanów Zjednoczonych na kolejną kadencję”. Czy nie jest też podobnie z człowiekiem, że brak dostatecznej wiedzy o nim i Kosmosie utrzymuje nas w przekonaniu, że to człowiek jest w centrum całego Wszechświata? Do tej pory przyznanie człowiekowi uprzywilejowanego miejsca we Wszechświecie determinuje sens ludzkiego życia. Człowiek jest, jak to dobitnie wyraził Kant w jednej z formuł określającej imperatyw kategoryczny, celem samym w sobie.³ Mimo, że postrzega się go jako tego, który stoi w centrum Wszechświata, to nie ma zgodnych twierdzeń, dotyczących kwestii, co w bycie ludzkim określa jego sens.

Istnieje wiele humanizmów definiujących się antropocentryzmem. Nie postrzega się w nich tak samo sensu ludzkiego życia. Rozbieżności w odczytywaniu sensu ludzkiego bytu są szczególnie widoczne w humanizmach typu apersonalistycznego.⁴ Rzeczone analizy są w nich bliżej psychologii aniżeli filozofii. Filozoficzne badanie tego zagadnienia zależy natomiast od tego, czy nurt, kierunek, filozoficzna szkoła wypracowuje teorię antropologiczną holistycznie wyjaśniającą byt ludzki, czy tylko parcjalnie. W niniejszej pracy analizujemy koncepcję antropologii integralnej M.A. Krapca pod kątem postrzegania w niej sensu ludzkiego bytu. W antropologii Krapca postrzega się człowieka realistycznie, w jego faktycznym uwarunkowanym bytowaniu. W takim holistycznym wyjaśnianiu człowieka szczególnego znaczenia nabiera rozpoznanie ontycznych podstaw sensu ludzkiego bytu i uwyrażnienie jego analogicznego charakteru. Potrzebę uwyrażniania sensu ludzkiego bytu w antropologii integralnej uwydatni wpieryw ukazanie głównych błędów w pojmowaniu człowieka, które deformują z kolei pojmowanie jego sensu.

³ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1953, s. 62.

⁴ Do tego typu humanizmu należą: humanizm scjentystyczno-ewolucyjny J.S. Huxleya, humanizm marksistowski, humanizm strukturalistyczny C. Lévi-Straussa, M. Foucaulta postrzegający podmiotowość człowieka jedynie jako sumę struktur. O różnych humanizmach: S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2002, s. 295-303; U. Schrade, *Klasyfikacja humanizmów w ujęciu Henryka Elzenberga*, „Etyka” 25 (1990), s. 113-138.

Koncepcje deformujące filozoficzne pojęcie człowieka

Twórca antropologii integralnej, Mieczysław Albert Krąpiec, wskazywał na dwa główne błędy antropologiczne. Jeden nawiązuje do orficko-platońskiej koncepcji człowieka, zaś drugi do koncepcji arystotelesowskiej. Z nich wyrasta cała gama błędów przejawiających się w różnych odmianach humanizmów. Twórcy tych humanizmów, przyjmując błędną koncepcję człowieka, zabsolutyzowali pewne aspekty bytu ludzkiego, bądź je zredukowali, tworząc w obydwóch przypadkach zdeformowane filozoficzne teorie człowieka, przekładające się na odpowiadające im pojęcie sensu bytu ludzkiego. Humanizmy absolutystyczne sięgają do źródeł platońskich i zmierają w kierunku ubóstwienia bytu ludzkiego, natomiast humanizmy redukcjonistyczne, inspirowane źródłami Arystotelesowskimi, podążają w kierunku animalizacji człowieka.

Na gruncie platonizmu wykształciło się absolutystyczne pojęcie wolności określające istotę bytu ludzkiego. W myśl tego pojęcia istotą bytu ludzkiego jest możliwość nieograniczonej realizacji własnego „chcę”. Zabsolutyzowane negatywne pojęcie wolności, pojmowane jako niezależność od świata i innych ludzi, artykułowało filozoficzne rozumienie sensu ludzkiego życia. Przykładem takiego rozumienia wolności są niektóre humanizmy dwudziestego wieku. Dla jednych, jak Fryderyk Nietzsche, w kontekście przyjmowanego przez niego aksjologicznego nihilizmu, sensem ludzkiego życia jest urzeczywistnianie idei nadczłowieka,⁵ dla innych, jak J.P. Sartre’a, czy M. Foucaulta definiujących byt ludzki przez zabsolutyzowaną wolność, sens własnego życia określa zawsze jednostka w ciągłym projektowaniu samej siebie, swojej istoty.⁶ Zgodnie z tymi stanowiskami główną przeszkodą na drodze urzeczywistniania się absolutnej wolności w idei nadczłowieka, bądź w projektowaniu własnej istoty, jest umieszczanie idei Boga na horyzoncie własnej egzystencji. W antropologii Nietzschego postulat zadania śmierci Bogu wpisuje się w realizację idei nadczłowieka stanowiącej sens ludzkiego życia.⁷ Także w antropologii Sartre’a projektowanie własnej istoty nie byłoby możliwe, gdyby Bóg istniał. Zatem postulowanie śmierci Boga bądź negacja

⁵ „Niegdyś mawiano Bóg, gdy spoglądano na dalekie morze; ja was nauczyłem mawiać: nadczłowiek [...]. Lecz na ojców i przodków nadczłowieka przetworzyć się możecie” (F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Część Druga. Na wyspach szczęśliwości*, przeł. W. Berent, Towarzystwo Wydawnicze „Ignis” S.A., Toruń — Warszawa — Siedlce 1905, s. 96.

⁶ A. Zaręba, *Wolność i egzystencja w filozofii Jean-Paul Sartre’a*, „Edukacja Filozoficzna” vol. 60 (2015), s. 149-162; M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński i L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

⁷ I. Frenzel, *Nietzsche*, przeł. J. Dziubiński, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1994, s. 120.

Jego istnienia jest logiczną konsekwencją teorii absolutyzujących człowieka. Wskazane humanizmy nie są jedynymi nawiązującymi do orficko-platońskich źródeł, deformującymi pojęcie człowieka, a w konsekwencji zniekształcającymi także pojęcie sensu ludzkiego bytu.

Do Arystotelesowskich źródeł nawiązują z kolei humanizmy animalizujące człowieka. Człowiek jest w nich pojmowany jako twór naturalny, zwierzę rozumne — byt, który powstaje i działa tylko według praw przyrody.⁸ Humanizmy te redukują do różnych aspektów byt ludzki. Najczęściej ogranicza się w nich wartościowe poznanie do poznania zmysłowego bądź nawet redukuje się całokształt życia ludzkiego do wymiaru jedynie biologicznego. W tym ostatnim przypadku człowiek jest postrzegany jako rezerwuar sił biologicznych, którego sensem istnienia jest podleganie naturalnym procesom filogenetycznej ewolucji, zaś sensem indywidualnym, jak twierdzi brytyjski filozof zajmujący się głównie problemem tożsamości człowieka Derek Parfit, bytowym jego sensem jest zachowanie tożsamości zasadzającej się na ciągłości pamięci.⁹ Znacznie dalej posuwa się w tym kierunku myślenia o człowieku Peter Singer. Kwestionuje on w ogóle osobową tożsamość w człowieku i uznaje ją za konstrukt teologiczny. Jego zdaniem uznanie człowieka za osobę wywodzi się z chrześcijańskiej nauki o świętości ludzkiego życia. Nauka ta głosi z jednej strony, że życie przedstawicieli naszego gatunku ma szczególną wartość oraz to, że ta wartość wynika z faktu, że jest to życie osoby.¹⁰ Tymczasem, jak twierdzi Singer, rozróżnienie między byciem człowiekiem i byciem osobą ma tylko kulturową genezę. Nie ma ono natomiast żadnego znaczenia filozoficznego i może być z łatwością uchylone, gdy tylko wykaże się jego kulturową genezę. O sensie ludzkiego bytu należy więc mówić nie w kontekście rozważań dotyczących osoby, jak się to zwykle czyni, lecz w kontekście zajmowania się człowiekiem jako organizmem. W tych rozważaniach sens bytu ludzkiego byłby utożsamiany z postulowaną jego jakością przejawiającą się w dobrostanie ludzkiego organizmu. Skoro więc w niektórych humanizmach animalizujących uznaje się, że życie człowieka samo w sobie nie ma sensu oraz, że byt ludzki jest przeniknięty sensem, to uznaje się tym samym, że sens ludzkiemu bytowi wyznacza kultura. W taki sposób przydziela sens ludzkiemu bytowi humanizm marksistowski, żyje się po to, aby pracować, pracuje się po to, aby stać się osobą.¹¹ Zaprezentowane

⁸ M.A. Krąpiec, *Człowiek*, [w:] Powszechna encyklopedia filozofii, red. A. Maryniarczyk i inni, t. 2, Wydawnictwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001, s. 362.

⁹ D. Parfit, *Personal Identity*, "The Philosophical Review" 80 (1971), nr 1, s. 3-27.

¹⁰ P. Singer, *Etyka praktyczna*, przeł. A. Sagan, „Książka i Wiedza”, Warszawa 2007, s. 94-95.

¹¹ Ł. Iwasiński, *Esencjalistyczna koncepcja człowieka u młodego Karola Marksa*, „Edukacja Filozoficzna” 59 (2015), s. 154-159; R. Jadczyk, *O podstawach marksistowskiej i katolickiej koncepcji pracy*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”. Filozofia 11 (1990), s. 136-137.

podejścia do sensu ludzkiego bytu, z jednej strony nawiązujące do źródeł orficko-platońskich, zaś z drugiej do źródeł arystotelesowskich, bynajmniej nie wyczerpują listy humanizmów deformujących istotny sens bytu ludzkiego. Są one jedynie tłem, na którym wyraźniej postrzega się w antropologii filozoficznej potrzebę holistycznego badania sensu ludzkiego bytu. W sukurs tej potrzebie przychodzi M.A. Krąpiec z własną propozycją realistycznej antropologii integralnej.

Mieczysława Alberta Krąpca pojęcie antropologii integralnej

Nie ma jednego pojęcia antropologii integralnej. Terminu „antropologia integralna” używał Lévi-Strauss na określenie dążenia do całościowego poznania człowieka. „Niezależnie od tego, czy antropologia ogłasza się za ‘społeczną’ czy za ‘kulturową’, dąży ona zawsze do poznania człowieka całościowego, przy czym ujmuje się go w jednym przypadku wychodząc od jego wytworów, w drugim zaś — wychodząc od jego przedstawień”.¹² Pojęcie antropologii integralnej funkcjonuje więc na określenie różnych podejść badawczych, których przedmiotem jest człowiek. Własnym pojęciem antropologii integralnej posługuje się współczesny tomista egzystencjalny M.A. Krąpiec. Przejął on integralną wizję człowieka od św. Tomasza z Akwinu, który nawiązywał do trzech koncepcji bytu ludzkiego: platońskiej, arystotelesowskiej oraz chrześcijańskiej opartej na Objawieniu.

Za błędną Akwinata uznał platońską koncepcję człowieka. W myśl tej koncepcji człowiek jest duchem — czystym intelektem istniejącym odwiecznie. Nie wiadomo skąd się wziął i dlaczego się złączył z ciałem, które go zniewala. Uwalnia się natomiast ze zniewolenia ciała poprzez filozofię i poznanie. Droga aleteiczna wyznaczyła więc kierunek powrotu człowieka — ducha do rzeczywistości prawdziwej. Św. Tomasz nawiązywał także do arystotelesowskiej koncepcji człowieka. Arystoteles natomiast odrzucił platońskie pojęcie człowieka, które jego zdaniem nie ukazywało ontycznej jedności człowieka. Z kolei w swojej koncepcji Arystoteles postrzegał człowieka jako byt zwierzęcy, zdolny do używania rozumu, kierowany prawami przyrody, był on bytem przemianym zarówno co do duszy, jak i co do ciała. Dusza była pojmowana jako czynnik ożywiający ciało, jednakże i dusza, i ciało podlegały śmierci.¹³ Arystoteles zmierzył się z poszukiwaniem trafnego wyjaśnienia, jak jest możliwe w bycie ludzkim poznanie intelektualne. W rozwiązywaniu

¹² C. Lévi-Strauss, *Miejsce antropologii wśród nauk społecznych*, [w:] *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. A. Mencwel, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1995, s. 63.

¹³ M.A. Krąpiec, *op. cit.*, s. 361 i 370.

tego problemu Arystoteles przyjął koncepcję rozumu czynnego niezmiennego z innymi elementami bytu ludzkiego, „który na wzór światła potrafi w wyobrażeniu oświecić to, co jest charakterystyczne dla pojęcia, a więc cechy ogólne danego wyobrażenia, cechy konieczne bytowe i cechy niezmiennego”¹⁴. W poznaniu zmysłowym człowiek tworzy jednostkowe obrazy rzeczy. Ażeby wydobyć z nich to, co dla rzeczy konieczne, niezmiennie i ogólne, trzeba te obrazy przeświecić, podobnie jak prześwieciła się witraż i wówczas ukazują się na nim utrwalone postaci. Takie cechy stałe wydobywa z jednostkowych obrazów rzeczy rozum czynny. Arystotelesowski rozum czynny jest zewnętrzny w stosunku do ludzkiego ciała i duszy, nie podlega zmianie i nie umiera. W antropologii Arystotelesa to rozum czynny jest boski.

Przywołane dwie wizje człowieka przyświecały antropologii św. Tomasza. Akwinata był przekonany, że deformują one pojmowanie realnie istniejącego człowieka. Filozoficzne wyjaśnienie człowieka winno być natomiast wyjaśnieniem pełnym. Wyjaśnić trzeba jego pochodzenie, naturę oraz działania realizujące zapisany w tej naturze cel. Akwinata przyjął więc wizję człowieka realnie istniejącego, rozwijającego się najpierw w łonie matki, następnie w „łonie ziemi”, gdzie aktualizuje swoje potencjalności bytu osobowego, które w pełni nie mogą być jednak zaktualizowane w życiu ziemskim, a tylko przygotowują człowieka do ostatecznego życia w „łonie Boga”. *Naturale desiderium boni qua boni est desiderium naturale — ineficax — videndi Deum* — [Naturalne pragnienie dobra jako dobra jest naturalnym — nieskutecznym — pragnieniem widzenia Boga].¹⁵ Znaczenie fundamentalne w filozoficznym wyjaśnianiu bytu ludzkiego ma dla św. Tomasza sięgnięcie do podstawowego doświadczenia bytu ludzkiego. To zaś nie ogranicza się do zewnętrznego doświadczenia bytu ludzkiego, ale integralną i najbardziej podstawową jego częścią jest wewnętrzne doświadczenie siebie jako podmiotu.¹⁶ Jak odnotuje Krąpiec, w filozofii św. Tomasza bodajże po raz pierwszy pojmowanie doświadczenia zostało rozciągnięte na wewnętrzne doświadczenie bycia człowiekiem-osobą.¹⁷

¹⁴ *Ibidem*, s. 369.

¹⁵ M.A. Krąpiec, *Desiderium naturale*, [w:] Powszechna encyklopedia filozofii, red. A. Maryniarczyk i inni, t. 2, Wydawnictwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001, s. 498.

¹⁶ „Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniat modum quo ista actio quae est intelligere, sit huius hominis actio, *experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit*. [...] Et primum quidem stare non potest, ut supra ostensum est, propter hoc quod *ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire, sentire autem non est sine corpore*, unde oportet corpus aliquam esse hominis partem” (Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 1).

¹⁷ M.A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 119.

Lubelski tomista przejął od Akwinaty integralną wizję człowieka. Integralność jego antropologii przejawia się w metodologicznej determinacji jej przedmiotu, metody i celu. Mieczysław Krąpiec, idąc w ślad za św. Tomaszem, twierdzi, że filozoficzne wyjaśnienie człowieka to takie, w którym interpretuje się człowieka w istotnych aspektach jego bytowania. Istotnymi aspektami bytu ludzkiego są: zaistnienie człowieka, przygodny sposób jego bytowania, jego bytowanie spotencjalizowane oraz aktualizacja tego spotencjalizowanego sposobu bytowania w działaniu.¹⁸ Krąpiec wyraźnie nawiązuje do myśli św. Tomasza, że człowiek żyje najpierw w łonie matki, następnie w „łonie ziemi” i w końcu „łonie Boga”. W antropologii Krąpca integralność przedmiotu najmocniej przemawia na rzecz integralności samej antropologii.

Integralności antropologii dowodzi stosowana przez Krąpca metoda. Św. Tomasza wizja człowieka została uformowana w twórczym dialogu z historycznymi koncepcjami człowieka. Historyzm współtworzy także metodę antropologii Krąpca, który interpretuje byt ludzki w konfrontacji z głównymi historycznymi nurtami wyjaśniania bytu ludzkiego.¹⁹ Podstawą takiej interpretacji lubelski tomista czyni integralne doświadczenie bytu ludzkiego.²⁰ Jego integralność przejawia się w łączeniu zewnętrznego doświadczenia bytu ludzkiego z wewnętrznym doświadczeniem siebie jako podmiotu. Filozoficzne wyjaśnienie bytu ludzkiego nie można izolować od metafizyki. Interpretacja bytu ludzkiego, zdaniem Krąpca, powinna być przeprowadzana w kontekście bytu jako bytu, przez co antropologia filozoficzna staje się metafizyką szczegółową, jest integralną w stosunku do metafizyki ogólnej dyscypliną filozoficzną. Antropologię integralną wyróżnia tedy realizm. Wyjaśnienie w niej bytu ludzkiego polega na poszukiwaniu takiego realnego czynnika bytowego, którego negacja byłaby negacją danego do wyjaśnienia aspektu w bycie ludzkim-bytowego faktu.²¹ Wyjaśnienie takie ma więc charakter integralny, bowiem wykluczając sprzeczność w bycie ludzkim, usuwa sprzeczność z realnego bytu w ogóle, gdyż byt ludzki jest tego ostatniego partykularyzacją.

Integralność rekonstruowanej antropologii Krąpca przejawia się także w poszukiwaniu zasadniczego celu bytu ludzkiego. Badania w niej prowadzone nie kończą się wraz ze wskazaniem na jeden z celów partykularnych

¹⁸ P.S. Mazur, *Mieczysława A. Krąpca OP antropologia integralna*, „Człowiek w Kulturze” 19 (2007), s. 155.

¹⁹ M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1991, s. 27-56.

²⁰ M.A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*.

²¹ M.A. Krąpiec, *Filozofia co wyjaśnia?*, Wydawnictwo „Gutenberg-Print”, Warszawa 1997, s. 5.

bytu ludzkiego, ale dopiero wtedy, gdy odkryje się jego cel ostateczny i to on unifikuje wysuwane cele partykularne. Krąpiec w swej antropologii dąży do uwyraźnienia ontycznych racji sensu bytu ludzkiego.²² Sens bytu ludzkiego jest dla niego zinternalizowaną przez poszczególne jednostki teleologią ich własnego bytu.

Ontyczne racje sensu ludzkiego bytu

Sens bytu ludzkiego może być rozpatrywany bądź jako treść ludzkiego przeżywania, bądź jako sposób istnienia. Pierwsze podejście do zagadnienia sensu ludzkiego życia jest podejściem psychologicznym, zaś drugie jest właściwe filozofii. W niniejszej pracy nie interesuje nas psychologiczna analiza sensu, lecz tylko jego strona filozoficzna, zaś w niej ontyczne jego racje. Ale w jaki sposób je wykazać? Heidegger wysuwa pytanie,

[...] czy znajdujemy się na właściwej drodze ku istocie człowieka, gdy odgraniczamy go jako jedną z wielu istot żywych od innych — roślin, zwierząt, Boga? Zapewne wolno tak postępować, wolno umieszczać człowieka pomiędzy innymi bytami, jako jeden z wielu bytów. Można nawet wtedy wypowiedzieć o człowieku słuszne twierdzenia.²³

Czy jednak na tej drodze będziemy mogli dotrzeć do najgłębszej prawdy o człowieku? Porównywanie człowieka z innymi bytami i poszukiwanie różnicy między nimi nie jest wystarczające w poznawaniu człowieka. W sprawach poszukiwaniu prawdy o człowieku trzeba mówić o nim i jego spawach językiem wyprowadzonym wprost z doświadczenia człowieka i rozumienia go poprzez to, co najbardziej ludzkie.²⁴ Taką perspektywę oglądu człowieka nakierowaną na poznanie jego istoty przyjmowali Nicolai Hartmann, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Karl Rahner i Paul Tillich.²⁵ Jednakże wskazani autorzy jedynie z pozycji filozofii świadomości interpretowali doświadczenie bycia człowiekiem.

W filozoficznym poznaniu człowieka również i M.A. Krąpiec doświadczenie bycia człowiekiem uważa za podstawowe. W jego antropologii źródłową postacią doświadczenia nie jest jednak ani doświadczenie drugiego człowieka, czyli doświadczenie zewnętrzne, ani też doświadczenie stanów własnej świadomości, lecz samodoświadczenie będące doświadczeniem we-

²² Zręby antropologii integralnej M.A. Krąpiec zawarł w swej pracy *Ja — człowiek*.

²³ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 86.

²⁴ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Znak, Kraków 1975, s. 109.

²⁵ J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*, Wydawnictwo. Antyk, Kęty 2000, s. 97.

wnętrznym. W doświadczeniu zewnętrznym filozof poznaje, że człowiek jest wybrakowanym zwierzęciem w stosunku do przyrody. Wyróżnia się z niej stworzoną przez siebie kulturą przejawiającą się w obszarze nauki, moralności, sztuki i religii.²⁶ Treść tego doświadczenia jest szczególnie doniosła dla wyjaśnienia sposobu urzeczywistniania się bytu osobowego. Natomiast w poszukiwaniu ontycznych racji sensu ludzkiego bytu szczególne znaczenie ma treść doświadczenia wewnętrznego. W nim człowiek ujmuje siebie jako podmiot zdolny do wyłonienia z siebie różnorodnych aktów. Krąpiec przywołuje podstawowy dla tej problematyki tekst św. Tomasza, w którym Akwinata mówi o doświadczeniu siebie jako podmiotu, czyli doświadczeniu bycia osobą.²⁷ „Doświadczając bowiem własnej jaźni stwierdzamy niewątpliwie fakt istnienia »ja« jako podmiotu.”²⁸ Lubelski filozof konstatuje, że bodaj pierwszy raz w filozofii św. Tomasza pojęcie doświadczenia zostało rozciągnięte na wewnętrzne doświadczenie bycia człowiekiem — osobą.²⁹

Doświadczenie siebie jako podmiotu jest doświadczeniem faktyczności własnego istnienia. Nie doświadczam natomiast siebie od strony treści. Egzystencjalne doświadczenie siebie jest nie tylko doświadczeniem tego, że istnieję oraz, że istnieję jako podmiot, lecz także doświadczam, że jako podmiot udzielam istnienia każdemu mojemu działaniu. Doświadczenie egzystencjalne jest doświadczaniem organizowania tego, co moje i jego przeżywania. Krąpiec zauważa, że doświadczenie egzystencjalne, czyli doświadczenie istnienia siebie jako podmiotu własnych działań, nie jest doświadczeniem siebie (podmiotu) jako sumy tych działań.³⁰ Nie utożsamiam się przecież z treścią własnych działań, lecz jako podmiot transcenduję każdą treść mojego działania. Z drugiej strony jestem tym samym podmiotem w każdym moim działaniu. Tożsamość podmiotu działania, jego transcendencja w stosunku do każdego aktu działania oraz udzielanie istnienia temu wszystkiemu, co

²⁶ W. Dłubacz, *Problem wyodrębnienia dziedzin kultury*, [w:] *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 205-213; A. Sołtys, *Poznanie u podstaw wyróżnienia dziedzin kultury klasycznej*, [w:] *Scio cui credidi*, red. I.S. Ledwoń i inni, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 1251-1259.

²⁷ M.A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, s. 12. „Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniatur modum quo ista actio quae est intelligere, sit huius hominis actio, experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit. [...] Et primum quidem stare non potest, ut supra ostensum est, propter hoc quod ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire, sentire autem non est sine corpore, unde oportet corpus aliquam esse hominis partem” (Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 1).

²⁸ M.A. Krąpiec, *Kim jest człowiek*, [w:] *Wprowadzenie do filozofii*, red. M.A. Krąpiec i inni, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992, s. 146.

²⁹ M.A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, s. 119.

³⁰ *Ibidem*, s. 121.

moje dowodzi, że podmiot działania nie może być złożony w porządku treści. W porządku tym podmiot jest jednak całkowicie spotencjalizowany i jako taki nie może wyłonić z siebie żadnego aktu. Całkowicie spotencjalizowana i prosta w swej treści istota — podmiot — osoba nie jest istnieniem w sobie, w przeciwnym wypadku byłaby wieczna. Stąd ontyczną racją jego tożsamości jest ostatecznie jedno osobowe istnienie dochodzące do podmiotu z zewnątrz.

Istnienie jako akt prosty rozstrzyga o samym stanowieniu osoby.³¹ Początkiem jej istnienia jest przyjmowanie przez podmiot — osobę własnej miary istnienia, co czyni z niej dopiero byt realny. Podmiot zatem, chociaż nie jest złożony w porządku treści, to jak zauważa M.A. Krąpiec, jest złożony w porządku bytu. Niezłożoność osoby w porządku treści sprawia, że ta nie podlega ani procesowi „organizacji i dezorganizacji, lecz jedynie procesowi wewnętrznej aktualizacji, czyli dochodzenia do wewnętrznego spełnienia się jako duch, przez poznanie i miłość jako procesy wewnętrznego ubogacenia się.”³² Istnienie jest więc realno- twórczym aktem w stosunku do niezłożonego i całkowicie potencjalnego podmiotu — osoby. Natomiast treść całkowicie potencjalnej istoty nie jest już poznawana w doświadczeniu, lecz na drodze poznania pośredniego, tj. poprzez wgląd w treść działań podmiotu. Istotna więc dla realistycznego wyjaśnienia natury bytu ludzkiego jest analiza relacji *ja — m o j e*.³³

Ontyczne racje sensu ludzkiego bytu leżą w sposobie ludzkiego bytowania.

1. Jaźń transcenduje wszystko, to co moje. Chodzi o pojedyncze akty moje, jak też i wszystkie czynności moje razem wzięte. Znaczy to, że jaźń jest doskonalsza od powodowanych przez siebie aktów moich. Jest ona jednak całkowicie spotencjalizowana i jako taka jest celem aktów moich. Jaźń jako spotencjalizowana jest aktualizowana przez akty moje, zatem stan zaktualizowania podmiotu jest zasadniczym celem aktów moich. Właśnie taka teleologiczna struktura utworzona z wszystkiego, co moje zorientowanego na zaktualizowany stan jaźni stanowi ontyczną rację sensu ludzkiego bytu i jego działania.
2. Podmiot jest immanentny w tym, co *m o j e*, tzn. jest w każdym moim działaniu. Immanencja *ja* w aktach moich unifikuje to, co moje. Właśnie immanencja w aktach sprawia, że są one moimi, że przynależą do podmiotu, a jako takie podmiot aktualizują. Imma-

³¹ „Esse pertinet ad ipsam constitutionem personae” (Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, III, q. 19, a. 1, ad 4).

³² M.A. Krąpiec, *Osoba*, [w:] Powszechna encyklopedia filozofii, red. A. Maryniarczyk i inni, t. 7, Wydawnictwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 877.

³³ P.S. Mazur, *op. cit.*, s. 160.

nentny w stosunku do aktów moich podmiot spełnia akty moje, przez co wartość tych aktów staje się wartością ich podmiotu — sprawcy tych aktów. Nabywanie przez podmiot aksjologicznej własności aktów w moim działaniu spełnia ten podmiot w jego potencjalnościach.³⁴

3. Akty są wyłaniane przez ludzki podmiot — jaźń. Analiza najdoskonalszych aktów wyłanianych przez jaźń, takich jak poznanie umysłowe, miłość, czy akty decyzyjne dowodzi, że człowiek jest spotencjalizowaną jaźnią rozumną, czyli osobą przekraczającą porządek życia biologicznego i społecznego, którego ostateczne spełnienie następuje w wieczności.³⁵ Z tego względu sensem wszystkich ludzkich aktów jest, zdaniem Krąpca, przygotowanie podmiotu — jaźni do wyłonienia najwznioślejszych aktów osobowych w momencie śmierci, gdy człowiek poznaje Boga jako źródło prawdy, dobra i piękna i to w stosunku do Niego podmiot ludzki określa się jako byt osobowy. Podmiot wobec Absolutu podejmuje decyzję ostateczną doprowadzającą do pełni własne poznanie, które dotąd, jak to określa Krąpiec, było tylko nieudolnym stawianiem pytań, spełnia się w akcie najwyższej miłości darowania się Dobru Absolutnemu.³⁶ Podmiot jako jaźń rozumna najpełniej realizuje własny spotencjalizowany byt, gdy odczytuje te najgłębsze ontyczne racje sensu własnego bytu i w perspektywie tych racji spełnia własne potencjalności.
4. Podmiot — ja przyjmuje w stosunku do siebie zewnętrzne istnienie i dzięki temu staje się podmiotem zindywidualizowanym. Znaczy to, że zindywidualizowane są również wszystkie potencjalności każdego podmiotu — osoby. Tym samym zindywidualizowana jest ontyczna racja sensu ludzkiego bytu. Sens ludzkiego bytu ma więc charakter analogiczny. Jest on ontycznie tym samym sensem dla każdego ludzkiego podmiotu, a jednak jako zindywidualizowany przez dochodzące do podmiotu z zewnątrz istnienie sprawia, że spełnianie się osoby w swych potencjalnościach w każdym podmiocie ludzkim przebiega w nieco odmienny sposób.
5. Dopiero podmiot jako istniejący na mocy osobowej natury może wyłonić z siebie wolne działania, które są także zindywidualizowane poprzez zindywidualizowaną osobową naturę człowieka. Osobowy podmiot poprzez zindywidualizowaną rozumność i wolność realizuje sens własnego bytu.

³⁴ A. Sołtys, *Odpowiedzialność w etyce prawa naturalnego*, „Humanities and Social Sciences” 24 (2017), z. 3, s. 281.

³⁵ P.S. Mazur, *op. cit.*, s. 161.

³⁶ M.A. Krąpiec, *Człowiek w perspektywie śmierci*, [w:] *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 332.

Zakończenie

W antropologii integralnej M. Krąpca sens ludzkiego bytu ma charakter analogiczny. Wykształca się on poprzez jednostkowe internalizowanie teleologii własnego bytu. Konstytuuje go układ powiązanych ze sobą koniecznych i dynamicznych relacji przebiegających pomiędzy zindywidualizowanym przez istnienie, spotencjalizowanym podmiotem, zdolnym do wyłaniania z siebie rozumnych i wolnych aktów, a poszczególnymi składowymi osobowej natury człowieka oraz tym podmiotem a każdym aktem moim. Byt ludzki, mając wewnątrzbytową rację sensu, nadaje z kolei sens własnemu działaniu. Wskazana przez Krąpca ontyczna racja sensu bytu ludzkiego potwierdza realizm jego antropologii integralnej. Wyjaśnienie sensu ludzkiego bytu jest zgodne z zasadniczym wewnętrznym doświadczeniem człowieka.

Andrzej Sołtys

Sense of Human Being in the Integral Anthropology of M.A. Krąpiec

Abstract

In the context of the discrepancies in the philosophical explanation of human existence, were put forward the postulate integral anthropology. This postulate is particularly important in the context of discrepancies in understanding the meaning of human being. This work reconstructs the concept of integral anthropology of the creator of the Lublin School of Philosophy Mieczysław Albert Krąpiec. This concept is analysed in terms of making visible the ontological reasons that constitute being reasons the sense of human life. Krąpiec argued that the category of the meaning of human life is then a philosophical category, when the human being is holistically analysed in its actual conditioned existence. Then we recognize that the ontical reason for the sense of human being is to update the potentiality of person. Such potentialities in each unit are partially different, hence their realization in individual human existence is likewise partly different. The meaning of human being in the integral anthropology of M. A. Krąpiec is analogical.

Keywords: analogy, integral anthropology, person, potentiality of the person, sense of human being, subject.