

IX MIĘDZYNARODOWE SYMPOZJUM METAFIZYCZNE  
z cyklu  
ZADANIA WSPÓŁCZESNEJ METAFIZYKI

# Dusza – umysł – ciało

## Spór o jedność bytową człowieka

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II – 14 XII 2006

### STRESZCZENIA

#### CZĘŚĆ I

#### O jedności bytowej człowieka

Prof. dr hab. Mieczysław A. KRAPIEC OP  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

#### Rozumienie człowieka w dziejach filozofii. Od hinduizmu do New Age

Rozumienie człowieka, jego bytowej struktury tudzież działania daje podstawę dla oceny wartości ruchów kulturowo-społecznych, jakie dokonywały się w dziejach ludzkości.

Istnieją współcześnie wizje człowieka jako istoty o podwójnej naturze (platońska), jako bytu – jednoty naturalnej (Arystotelesa) i dopełniająca je koncepcja osoby (kultury chrześcijańskiej). Platon bowiem skonstruował swój system filozoficzny na tle wizji człowieka zaczerpniętej od pitagoreizmu i mitów orfickich, które sięgają do religijnych spekulacji Orientu. Tam bowiem, jak świadczą Upaniszady, pierwotną i podstawową rzeczywistością jest myśl-duch (*Brahman*), który emanuje ze siebie, jako przedmiot myśli, światy, w tym także duszę – *Atman* – która wiąże się z materią. Wyemanowane światy i dusze jako przedmioty poznania *Brahmana* konstytuują zdwojenie podmiotu – czystej Myśli – i jego przedmiotów. Jest zdwojenie pozorne, bo jest tylko jedna rzeczywistość: Myśl, z którą się łączą i w której się rozplywa to, co z tej Myśli się wyłoniło. Podwójność jest ułudą (*maya*). Przekonanie o pierwotności myśli (*Logos*) przenikało z Orientu i do Greków, Persów, Egipcjan. Dla Platona człowiek jest pierwotnie odwieczną myślą – duchem (*Nous-Logos*), który wraz z innymi bogami- duchami cieszy się szczęściem poznania doskonałego, ale wskutek jakiegoś błędu przechodzi w stan upadku i zostaje wcielony w materię ludzką, która jest grobem dla ducha (*SOMA – SEMA*). Stąd dwoistość ducha i materii w ludzkiej naturze. Zadaniem człowieka jest powrót do szczęścia – prawdy. W tym ma pomóc państwo i prawo stojące na straży cnoty. Człowiek w swej najgłębszej istocie jest myślą (*Nous*) prostą i niezłożoną, działającą całą sobą w poznaniu i duchowym działaniu. Stąd apercpcja poznania w postaci anamnezy przy poznaniu świata materialnego i posługiwaniu się ciałem.

Dwoistość platońskiej natury człowieka przewyciężył Arystoteles, który, jako przyrodnik, pojął człowieka jako jedną z najwyższych substancji żyjącą jako *zoon logikon*, działającą celowo poprzez różnorakie swe władze, których celem jest dobro jednostki. Jedność bytowa jest ukonstytuowana przez formę, aktualizującą wyemanowane z jednostki władze, działające dla wspólnego celu.

Chrześcijańska myśl uzupełniła te wizje przez wyakcentowanie jedności pochodzącej z aktu istnienia samej duszy, stworzonej jako duch działający w materii i przez materię. Dusza musi w swym istnieniu bezpośrednio pochodzić od Boga, gdyż transcenduje w swym ludzkim działaniu poznawczym i decyzyjnym wszelką naturę materialną świata. Swe niepodzielne, duchowe istnienie dusza udziela swemu ciału tak, że człowiek jest bytem osobowym, powstałym w czasie, a już żyjącym na zawsze, bytem rozumnym, wolnym, społecznym, syntetyzującym ducha i materię, w której i poprzez którą działa docześnie, by – po akcie biologicznej śmierci – żyć w „łonie” życia Bożego.

Błędy w trakcie historii na temat człowieka powstały z mylnie rozumianej i aspektownie zabsolutyzowanej działalności rozumu, woli, w kontekście społeczności także mylnie zinterpretowanej, gdyż nie sprawdzanej przez odniesienie do rzeczywistości realnie istniejącej, ale jedynie do myślenia logicznego lub psychologicznego.

Prof. dr Berthold WALD  
Wydział Teologiczny, Paderborn

## Dwa pojęcia jedności bytowej człowieka. Ludzka wolność w ujęciu Arystotelesa, Akwinaty i Dunsza Szkota

We współczesnych dyskusjach na temat jedności człowieka paletę stanowisk ograniczono do alternatywy pomiędzy kartezjańskim dualizmem a materialistycznym monizmem. Jest to fałszywy dylemat. Przekonujące rozumienie jedności bytowej człowieka oferuje bowiem hylemorfizm, co można pokazać rozważając problematykę wolności. Korzenie owego fałszywego dylematu tkwią w sformułowanym przez Dunsza Szkota rozumieniu wolności woli jako wolności od wszelkich determinacji oraz przeciwstawieniu wolności i natury. Te tezy Dunsza Szkota stały się jednym ze źródeł nowożytnego dualizmu. Materialistyczny monizm *de facto* pozostaje w obrębie tego samego paradygmatu, gdyż odrzuca wolność woli pokazując, iż nie istnieją wybory całkowicie niezdeteminowane – niemożność pogodzenia wolności i jakiegokolwiek zdeterminowania pozostaje samooczywistą przesłanką. Tymczasem jest to przesłanka fałszywa. Koncepcja wolności, sformułowana przez Arystotelesa, a rozwinięta i uzupełniona przez Tomasza z Akwinu, pozwala pokazać, iż w przypadku człowieka należy przyjąć zarówno wolność woli, jak i pewne rodzaje naturalnego zdeterminowania, które należy odróżnić od przymusu. Koncepcja ta – wyjaśniająca dane ludzkiego doświadczenia – jednocześnie wspiera hylemorfizm jako zasadne wyjaśnienie jedności bytowej człowieka.

Ks. prof. dr hab. Andrzej MARYNIARCZYK SDB  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## Źródła różnorodnych koncepcji jedności bytowej człowieka

U postaw rozumienia bytu ludzkiego, jego natury, a co za tym idzie, także jego jedności leży określona koncepcja bytu. W wykładzie zostaną omówione cztery nośne w filozofii i kulturze

konceptje bytu i ufundowane na nich konceptje jedności bytowej człowieka. Są to: monistyczna konceptja bytu (tak w wersji materialistycznej jak i spirytualistycznej), dualistyczna, hylemorficzna (organicystyczna) i egzystencjalna.

Wyróżnikiem monistycznych konceptji bytu jest to, że redukuje się w nich człowieka do agregatu materialnych części (organów) a jedność pojmuje się jako ich sumę. Zatem człowiek to przysłowiowy składak. I choć interpretacja ta pojawiła się już w VII w. przed Chrystusem u tzw. filozofujących fizyków to paradygmat tak rozumianej jedności często bywa dziś przenoszony do nauk biologiczno-medycznych, w których człowieka pojmuje się jako „składak” organów posiadających autonomiczny status bytowania, które można oddzielnie wyhodować (części bytują na sposób całości) i poskładać.

W konceptjach dualistycznych mających źródło w filozofii Platona ciało nie wchodzi w strukturę bytową człowieka. Ciało jest więzieniem duszy. Człowiek jawi się jako istota wewnętrznie rozdarta. Jedność jest tu bardziej postulowana i ustanawiana niż zastana. Ciało i ducha traktuje się jako coś w człowieku odrębnego i nieprzystającego do siebie. Także i ten paradygmat pojmowania natury bytu ludzkiego zostanie przeniesiony i nieco zmodyfikowany przez Kartezjusza do filozofii nowożytnej i współczesnej. Separowanie dziedzin ciała i ducha zaowocuje traktowaniem ciała ludzkiego jako elementu czysto przyrodniczego, rządzącego się prawami materii i nie poddającego się prawom ducha. Stąd wszelkie zaburzenia w sferze cielesnej (biologicznej) będą traktowane jako stałe determinacje wpływające zasadniczo na działanie ducha.

W konceptjach hylemorficznych, których podstawą jest arystotelesowska konceptja bytu jako konkretnego złożonego z materii i formy, jedność bytu nie jest sumą części. Złożenia bytowe tworzą organiczną jedność. Części złożeniowe nie mogą istnieć poza całością ale powstają wraz z całością i tworzą jeden byt. Zasadą jedności jest forma organizująca materię i naznaczająca organiczną jedność. Człowiek zatem to compositum ciała i duszy. W złożeniu tym ciało nie przeciwstawia się duszy lecz wspólnie tworzą jedność organiczną bytu ludzkiego.

Jako czwartą konceptję jedności można wskazać jedność egzystencjalną. Jej podstawą jest także określona konceptja bytu, który jest pojmowany jako konkret istniejący, na co zwrócił uwagę Tomasz z Akwinu w XIII w. Akt istnienia jest w konkretności tym, co nie tylko organizuje i formuje materię, ale nadaje rzeczy istnienie i przenika każdy jej element, i funduje jej egzystencjalną jedność. W odniesieniu do człowieka tym aktem istnienia jest dusza ludzka. Ona to organizuje ciało człowieka, nadaje mu ludzkie istnienie i staje się podstawą najgłębszej jedności bytowej człowieka. Tak pojawia się konceptja człowieka-osoby jako jednostkowego podmiotu rozumnej natury zdolnego do wyłaniania z siebie autonomicznych aktów działania. Poprzez owe działania osobowe wyraża się jedność istnienia bytu ludzkiego.

Przedstawione różnorodne typy jedności bytowej mają za zadanie uświadomić, że istnieje ścisły związek pomiędzy rozumieniem bytu w ogóle a rozumieniem jedności bytu ludzkiego w szczególności. Egzystencjalna konceptja jedności bytu ludzkiego, określanego jako osoba – najpełniej tę jedność funduje i wyjaśnia.

Prof. dr Vittorio POSSENTI

Wenecja, Włochy

### Spór o jedność człowieka i wyzwanie nowego naturalizmu. Dusza, umysł, ciało

Część I zawiera: sprecyzowanie pojęć „dusza”, „umysł” i „ciało”, problem „zapomnienia o duszy” we współczesnej kulturze i nauce, przegląd stanowisk w sporze o relację dusza–ciało

(dualizm, monizm i hylemorfizm) oraz analizę pojęcia formy, zmierzającą do rozróżnienia pomiędzy duszą a umysłem (jako władzą duszy). W części II przedstawione są zręby koncepcji duszy Tomasza z Akwinu i Kartezjusza, a także współczesnego krytyka kartezjanizmu Antonia Damasia. Część III poświęcona jest omówieniu problemu mind–body i nieporozumień, jakie wokół niego narosły. Trudności w badaniu tego problemu wynikają z pominięcia w nim kwestii podmiotu-osoby oraz pojęcia życia (działania immanentnego). Część IV dotyczy zagadnienia relacji umysł–mózg, podejmując szerzej tezę o możliwości sprowadzenia badań nad umysłem do opisu czysto fizycznego oraz kwestię tzw. „sztucznej inteligencji”, której istnienie zdaniem Autora jest niemożliwe z racji pominięcia w niej faktu intencjonalności oraz nieuzasadnionej redukcji myślenia do kalkulacji. Przy okazji omawiania tych zagadnień Autor odnosi się do tez J. R. Searle’a oraz H. Putnama, rozważa także ideę stworzenia sztucznego mózgu. Jedną z kluczowych tez całego artykułu można by przedstawić następująco: badania nad umysłem, mózgiem i inteligencją nie rozwiązują problemu duszy, zaś rzeczywistą relację pomiędzy duszą i ciałem można rozważać jedynie na gruncie personalistycznej i realistycznej antropologii, wyrosłej z tradycji filozofii klasycznej.

## CZEŚĆ II

### Filozoficzne obrazy człowieka

Prof. dr hab. Zenon E. ROSKAL  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

#### Człowiek jako agregat cząstek materialnych

W referacie analizowane są filozoficzne konsekwencje odkrycia jądrowego rezonansu magnetycznego. Nowa technika badawcza pozwoliła na wyjątkowo precyzyjne pomiary momentów magnetycznych jąder atomowych, ale także została zastosowana w diagnostyce medycznej. Bardzo szybko rozwijająca się technika diagnostyczna wykorzystująca zjawisko jądrowego rezonansu magnetycznego udostępniła nowe możliwości w badaniach struktury i funkcji mózgu człowieka. Osiągnięte przy pomocy tej metody wyniki badawcze mogą być wykorzystywane w argumentacji na rzecz jedności materialnej człowieka.

Prof. dr hab. Józef ZON, mgr Zuzanna KIEROŃ  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

#### Człowiek jako wytwór ewolucji

Zebrano bogate zespoły danych świadczące za tym, że ciało ludzkie powstało na podobnej drodze przemian jak ciała innych organizmów. Drogą tą jest ewolucja, a więc przystosowawcze różnicowanie i ubogacanie się świata żywego. Dane te są wynikiem badań nad obecnie żyjącymi organizmami oraz nad śladami wcześniej istniejących form życia i ich warunkami środowiska. Ślady świadczące o dokonanych już procesach ewolucji ciała człowieka od form przedludzkich do obecnej są widoczne w zapisie kopalnym, choć sam ten zapis nie jest kompletny – i zapewne nigdy takim nie będzie. Są dwie podstawowe przyczyny tego stanu rzeczy: jeśli przemiany ewolucyjne dokonują się także poprzez zmiany skokowe, i takie zmiany odegrały rolę w powstaniu *Homo sapiens*, to posiadanie nawet pozostałości wszystkich form przedludzkich, nigdy nie pozwoli na ich podstawie stworzyć ciągu

stopniowo dokonujących się zmian, bo one w ten sposób w ogóle nie zaszły. Drugą przyczyną może być to, że nie udało się jeszcze zebrać wszystkich zachowanych pozostałości, w związku z tym ani teza o stopniowym wyłanianiu się człowieka, ani teza o jego nagłym pojawieniu się nie może być rozstrzygnięta.

Trzeba też przyznać, że interpretacja już istniejącego „zapisu” nie jest łatwa i budzi wiele sporów. Niemniej kilka zmian widocznych w materiale kostnym, ilustrującym fizyczną ewolucję naszego gatunku, jest na tyle dobrze udokumentowane, że przyjmowane jest przez antropologów bez większych zastrzeżeń. Do tego rodzaju zmian można zaliczyć: bipedalizm oraz bezpośrednio się z tym wiążące zmiany w budowie miednicy oraz dalsze konsekwencje w obrębie pasa miednicowego, zmian w położeniu *foramen magnum*, zmiany w proporcji długości kończyn dolnych i górnych, zwiększenie pojemności puszki mózgowej, zmniejszenie wielkości zębów. Oprócz tych cech, które są stosunkowo łatwo widoczne w materiale kopalnym, mamy jeszcze zmiany bardziej subtelne: zwiększenie koordynacji ręka–oko, wzrost zdolności manipulacyjnych ręki, i wreszcie zmiany, o których istnieniu można tylko domniemywać: abstrakcyjne myślenie czy przekazywanie informacji w werbalny sposób.

Jeśli się jednak podejmuje dyskusję o ewolucyjnym pochodzeniu człowieka, nie można zapominać, że nie jest on tworem tylko cielesnym. Z wewnętrznego doświadczenia wiadomo, że posiadamy samoświadomość, powodują nami różne dążenia, zdarzają się nam zachowania z punktu widzenia „czystej biologii” wręcz absurdalne. Powstaje więc pytanie: czy jeśli nawet na drodze ewolucji wykształciło się nasze ciało i związane z nim procesy życiowe, czy równoległe do tych przemian (stopniowych lub skokowych) następowały przemiany naszego wyposażenia wewnętrznego, znanego z introspekcji. Największe kontrowersje budzi teza o jednolitości mechanizmów tych przemian w odniesieniu do wszystkiego co żywe, a przede wszystkim do człowieka. Przyjęcie, że tak właśnie jest, prowadzi do dwu skrajnych, a przez to trudnych do zaakceptowania tez: pierwszą z nich jest „zwierzęcość człowieka” (a więc usunięcie go z pozycji centralnej pośród istot żywych na pozycję równą innym – co byłoby odpowiednikiem degradacji wyróżnionej „pozycji” Ziemi, jaka dokonała się w rewolucji kopernikańskiej) albo „ubóstwienie wszystkich istot żywych” (lub co najmniej ich „uczłowieczenie”). Należy więc poszukiwać jakiegoś rozwiązania, różnego od tych skrajnych. Powinno ono uwzględniać fakt, znany nam choćby z doświadczenia wewnętrznego, że każdy człowiek jest tworem odrębnym, choć mocno powiązany z przyrodą, posiadającym wyróżnioną wartość w stosunku do każdego zwierzęcia. Nie oznacza to wcale, że należy ignorować lub zwalczać badawcze próby idące w kierunku ujawniania coraz to głębszych powiązań człowieka z przyrodą oraz próby wykazywania, jak wiele cech i zachowań prawdopodobnie niesłusznie było uznawanych za specyficznie ludzkie. To jest też objaw ewolucji, lecz tym razem ewolucji wiedzy o człowieku, a wraz z nią – kolejne piętro przemian ewolucyjnych człowieka.

Prof. dr hab. Marian WNUK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## Człowiek jako reprodukujący się mechanizm

Filozoficzny problem absolutyzacji ciała ludzkiego zostanie tu zreferowany na przykładzie ujęcia człowieka jako reprodukującego się mechanizmu. Przypomniane zostaną główne źródła historyczno-filozoficzne i tezy tego rodzaju absolutyzacji oraz ich autorzy. Wskazane zostaną ważniejsze konsekwencje poznawcze i praktyczne traktowania człowieka lub jego organizmu jako maszyny. Temat zostanie rozwinięty w postaci następujących podtematów:

1. Mechanizm, maszyna, mechanicyzm;

2. Organizm, mózg, komórka żywa i inne biosystemy jako maszyny;
3. Umysł jako maszyna;
4. Reprodukacja, replikacja, klonowanie, regeneracja;
5. Maszyna jako sobowtór człowieka, sztuczna inteligencja, sztuczne życie;
6. Samoreplikujące się maszyny i inne replikatory.

Dr Tomasz PAWLIKOWSKI

Bobolanum, Warszawa

## Człowiek jako materialny podmiot wrażeń

Dojrzała koncepcja rozumienia człowieka jako materialnego podmiotu wrażeń pojawiła się w oświeceniu francuskim u La Mettrie, a później została upowszechniona przez Holbacha. Materialiści ci, głosząc powyższą koncepcję, odwoływali się wszakże do starożytnych epikurejczyków, a nawet Ojców Kościoła.

Przyjmowanie za trafne ich historycznych odwołań byłoby wszakże nader wątpliwe. Owszem, presokratycy na skutek braku aparatury pojęciowej i językowej zdawali się głosić materialistyczny monizm i sensualizm, jednakże nie miał on charakteru w pełni zreflektowanego. Raczej wynikał z trudności w ujęciu i opisanu rzeczywistości u początków rozwoju myśli filozoficznej. Późniejsi epikurejczycy i stoicy głosili swego rodzaju materializm, zwłaszcza ci pierwsi, ale zaznaczały się tam wyraźniej próby zróżnicowania świata duchowego i cielesnego. Niektóre z tych teorii filozoficznych zaciążyły nad myślą pewnych Ojców Kościoła, którym wszelako dalekie były idee oświeceniowe, redukujące byt ludzki do materialnego ciała.

Idea człowieka jako materialnego podmiotu wrażeń jest także nie do pogodzenia z koncepcją człowieka jako jedności psychofizycznej, głoszoną przez Arystotelesa a następnie dopełnioną przez św. Tomasza z Akwinu teorią osoby i duszy ludzkiej jako subsystemy. Te realistyczne propozycje są o wiele bardziej zgodne z wielowiekowym doświadczeniem ludzkim, potwierdzonym w filozofii klasycznej, niż dość odosobnione, nawet w nurcie materializmu, radykalne propozycje La Mettrie. To on pierwszy, jak się wydaje, przypisał materii własności ruchu i odczuć zmysłowych, do których zaliczył też poznanie umysłowe. Wykluczył nadto istnienie jakiegokolwiek sfery duchowej w człowieku, paradoksalnie ogłaszając to w swej *Historii naturalnej duszy*. Człowiek od strony poznawczej został tu zredukowany do podmiotu wrażeń, a od strony bytowej do podmiotu czysto cielesnego. La Mettrie powoływał się na wyniki badań anatomicznych i na fizjologię jako rzekomo uzasadniające głoszone przez niego tezy. Ten typ obrony materializmu w psychologii stał się niemal klasyczny. Skrajnie materialistyczne stanowisko La Mettrie rozpowszechnił w Europie Holbach. Tak radykalnej teorii materialistycznej nie przyjmował jednak później nawet powstały w XIX w. materializm dialektyczny, który uznawał istnienie świadomości, pochodnej wprawdzie, ale różnej od materii.

Koncepcja człowieka jako podmiotu materialnego wrażeń utrwaliła się w umysłowości współczesnej w formie mniej radykalnej, a mianowicie w postaci sensualizmu E. B. Condillaca. Sensualizm również sprowadzał wszelkie ludzkie poznanie do poznania zmysłowego, w konsekwencji do wrażeń przynależnych podmiotowi materialnemu – cielesnemu. Stanowisko to zradykalizował Helvetius, dla którego sensualizm mógł być pojmowany w duchu spirytualizmu lub materializmu, czyli w postaci monizmu, który wydaje się jednak w dalszych wywodach przybierać postać materializmu. Sądząc z odniesień do J. Locke'a w pismach obu filozofów, sensualizm stanowił bezpośrednią reakcję na empiryzm genetyczny głoszony przez angielskiego myśliciela, i – jak się wydaje – nieuzasadnione

teoretycznie odejście od niego. Sensualizm, będąc stanowiskiem lepiej wyargumentowanym niż koncepcja La Mettrie, stanowił element nośny dla wskazanych idei materialistycznych, które wy dobył na światło dzienne pozytywizm i rodzący się w tym samym czasie materializm dialektyczny.

Wpływy oświeceniowej koncepcji człowieka jako materialnego podmiotu wrażeń zmysłowych były na tyle trwałe, że odcisnęły się na tworzącej się w II poł. XIX w. psychologii empirycznej. Próbowano wówczas sprowadzić tę postać psychologii do dziedziny fizjologii, twierdząc że: a) wszystkie zjawiska psychiczne są odmianą zjawisk fizjologicznych; b) są one funkcjami mózgu; c) można i należy je naukowo badać jedynie przy pomocy obserwacji i eksperymentu (z wykluczeniem introspekcji). Interesującą dyskusję z tymi tendencjami podjął K. Twardowski w studium *Psychologia wobec fizjologii i filozofii* (1897). Autor ten obalił w zasadzie na gruncie tzw. „psychologizmu” próby sprowadzania zjawisk psychicznych do czysto fizjologicznych procesów cielesnych, a tym samym oświeceniową koncepcję człowieka jako podmiotu materialnego wrażeń.

Wydaje się jednak, że rozstrzygnięcie problemu jest możliwe jedynie na gruncie filozofii człowieka zakładającej metafizykę realistyczną. Jest to bowiem problem przede wszystkim struktury bytowej człowieka, a wtórnie spór dotyczący poznania. W tej perspektywie trafne wydają się analizy w duchu św. Tomasza z Akwinu, rozwijane przez współczesny tomizm a upatrujące w człowieku jako podmiocie wrażeń złożenie z formy i materii, czyli ze szczególnej postaci aktu i możności. Takie rozumienie człowieka uwzględnia dynamikę przekształceń podmiotu pod wpływem oddziaływania czynników zewnętrznych, bez odwoływania się do fizykalnych rozumień materii, które wielokrotnie zmieniały się w dziejach. Rozwiązanie Arystotelesowo-Tomaszowe wydaje się czysto filozoficzne, w przeciwieństwie do uwarunkowanych światopoglądem, na który wpływ miał niewątpliwie nagły „rozrost nauk” przyrodniczych, zapatrywań myślicieli oświeceniowych, próbujących na podstawie zdezaktualizowanych już dziś interpretacji wyników tych nauk dowodzić, że człowiek jest jedynie materią obdarzoną zdolnością czucia – odbierania wrażeń.

Dłuższego naświetlenia wymagałby problem sensualizmu. W istocie wydaje się on zakładać materializm i dlatego bywał nośnikiem ostatniego. Wykluczając bowiem istotną różnicę pomiędzy poznaniem zmysłowym, jako związanym w swych funkcjach z narządami ciała, a umysłowym, dokonującym się bez swojego narządu, przyjmuje się negację ostatniego. Poznanie zmysłowe jest bowiem dane ewidentnie w swych przejawach – spostrzegamy przedmioty jako konkretno-jednostkowe, możemy protokołować rezultaty spostrzeżeń na bieżąco, można obserwować przemiany cielesne, które temu towarzyszą, co skłania do utożsamienia procesu poznania zmysłowego z procesem przemian cielesnych. Poznanie intelektualne jest wewnętrzne i wymyka się obserwacji zmysłowej. Świadczy o nim introspekcja – doświadczenie wewnętrzne, dostępne jedynie podmiotowi, który dokonuje aktów poznania intelektualnego. Niemniej na tej drodze jest możliwe zaobserwowanie specyfiki poznania intelektualnego, które ujmuje swój przedmiot w aspekcie tego, co konieczne, niezmiennie, ogólne, nie dające się ująć w spostrzeżeniu zmysłowym a jednak uświadamiane. Uchwycenie wskazanych cech poznania intelektualnego ukazuje różnicę między poznaniem zmysłowym i umysłowym, w konsekwencji między tym, co cielesne i tym, co niecielesne, czyli duchowe w człowieku. Człowiek ukazuje się jako podmiot duchowo-cielesny, a nie tylko materialny. Pozwala to zasadnie odrzucić zarówno sensualizm, jak też fizjologizm, który chciałby widzieć w człowieku poznającym jedynie podmiot materialny wrażeń.

Dr Zbigniew PAŃPUCH

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

### Człowiek jako wędrujący duch (orfizm, platonizm, neoplatonizm)

W wystąpieniu zarysowane zostaną podstawowe momenty rozumienia człowieka obecne w przedfilozoficznych pojęciach w religii misteriów greckich, ich występowanie w tekstach Platona oraz pojawianie się w niektórych koncepcjach neoplatońskich. Kładły one akcent na duchową stronę człowieka, czasami nawet stawiając znak równości między człowiekiem i duszą. Absolutyzacja strony duchowej człowieka może dawać podstawy do interpretacji go jako „wędrującego ducha”.

Dr Bogusław PAŹ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

### Człowiek jako monada (Leibniz, Heidegger)

Zainicjowany przez Kartezjusza sposób filozofowania, który był podporządkowany poszukiwaniu pewności (*certum*) doprowadził do bardzo istotnych filozoficznych konsekwencji w antropologii opartej na metodzie metodycznego wątpienia. Odkrycie w obszarze *cogito* poszukiwanego *fundamentum inconcussum* dokonało się jednak za cenę podważenia pewności o istnieniu świat materialnego oraz radykalny dualizm w ontycznej strukturze człowieka. Pierwsza z konsekwencji, objawiająca się utratą spontanicznie żywionej wobec świata pewności, prowadziła w dalszym rozwoju kartezjanizmu do różnych postaci solipsyzmu (Leibniz, Husserl), zaś druga do przeciwstawnych wizji człowieka od skrajnego idealizmu, który redukował człowieka do wymiaru duchowego (Kartezjusz, siedemnastowieczny racjonalizm po Wolffa, niemiecki idealizm) po materializm (Holbach, Feuerbach, Marks) upatrujący w sferze materii (*res extensa*) adekwatnej bazy pozwalającej na wyjaśnienie natury człowieka.

Na tle rozwoju pokartezjańskiego monadyzmu szczególnie istotną pozycję zajmują filozoficzne koncepcje Leibniza i Heideggera. W wykładni Leibniz człowiek-monada pojęta jest jako zamknięty w sferze swoich aktów refleksji i „pozbawiony okien” duchowy atom, nade wszystko jako *monas*, czyli ontyczne indywiduum. Aporie Kartezjańskiej filozofii przezwyciężył Leibniz poprzez odnajdywanie w sferze świadomości swoście obiektywnych (w znaczeniu *idea obiectiva*) struktur poznawczych, z ideą Boga na czele, interpretowaną przez niego po augustiańsku jako jedyny transcendentny obiekt poznawczy. Po drugie, rozbitą przez Kartezjusza jedność substancjalną odbudował poprzez wykładnię monadycznej osoby jako ontycznej jedności, w przypadku której różnice pomiędzy aspektem duchowym i cielesnym nie są różnicami realnie różnych substancji, ale aspektami (przejawami) obecności tego samego ontycznego podmiotu. Ważnym epistemologicznym uzasadnieniem metafizycznej wizji monady była jego nauka o apercepcji jako strukturze, łączącej na planie kontinuum sferę poznania zmysłowego (zmysły, cielesność) oraz poznania refleksyjno-dyskursywnego (umysł, dusza).

Do Leibnizjańskiej koncepcji monadycznej człowieka nawiązywał Heidegger w fenomenologiczno-ontologicznych analizach ludzkiego podmiotu, określanego jako „byt-przytomny” (*Dasein*). Od tradycji kartezjańskiej przejął on w charakterystyce strukturalnej ekstatyczny moment parcia (*vis activa, appetitus, Drang*). Zmienił jednak zasadniczo charakterystykę monadycznego podmiotu: „Nasza wykładnia monadologii została



wyprowadzona z interpretacji bytu-przytomnego (*Dasein*) jako czasowości, przede wszystkim z pojmowania istoty transcendencji”. Zasadnicza różnica pomiędzy Leibnizjańską monadą a jego *Dasein* polega na tym, że u podstawy monady ujęcie „ja” jako „ego cogito”, a zatem jako już świadomego, zamkniętego w horyzoncie świadomości. Heideggerowski monadyczny podmiot (*Dasein*) jest ze swej istoty otwarty na świat („ist wesentlich ein Sich-öffnen und Entspannen in eine Welt hinein”), jest od samego początku rzucony w ten świat (*Seinsgeworfenheit*). Jego „bycie-w-świecie” jest fenomenem absolutnie pierwotnym, genetycznie warunkującym inne jego sposoby bycia, w szczególności jego akt *cogito*.

Prof. dr hab. Wojciech CHUDY  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## Antropologiczne koncepcje ducha absolutnego w XX w.

Wykład stanowi prezentację koncepcji ducha absolutnego w XX wieku: zarówno w rzucie ogólnym (spirytualizm = filozofia ducha = filozofia refleksyjna = filozofia wolności = filozofia umysłu/*esprit*) jak i na przykładzie poglądów francuskich spirytualistów: Boutroux, Teilharda De Chardin, Naberta, Lavelle’a, Le Senne’a I Jankélévitcha. Po próbie definicji koncepcji ducha absolutnego przedstawia się jej najważniejsze aspekty filozoficzne. Stanowią je filozofia refleksyjna, antropologiczne źródła filozofii oraz specyficzny (kreatywistyczny) charakter wiedzy – formuły praw naukowych ukazują na mocy kreacji umysłowej świat jako koniecznie zdeterminowany przez same prawa, a owa twórczość jest wyrazem maksymalnej duchowości. Metafizyka jest dziedziną ludzkiego doświadczenia wewnętrznego, należy rozumieć filozofię spirytualistów jako filozofię subiektywności, która podnosi samą subiektywność aż do absolutu. Szczególne miejsce w tej filozofii zajmuje teoria oporu wewnętrznego, koncepcja przeszkody – mająca ważne konsekwencje metafizyczne. Etykę inicjuje w koncepcji spirytualistów określenie doświadczenia metafizycznego, moralność konstytuuje przygodność, nie pochodząca z doświadczenia śmierci, lecz grzechu. Bóg w filozofii spirytualistów nie jest i nie może być filozoficzną ideą lub realnością, lecz jest przede wszystkim upragniony, jest Bogiem przesłania, egzystencjalnego doświadczenia. Dlatego synonimem filozofii w ogóle jest tu partycypacja, oznaczająca akt, w którym świadomość skończona odkrywa swe uczestnictwo w byciu, czyli w Bogu. Wykład zamyka przedstawienie źródeł, wątków „pokrewieństwa” i głównych kategorii tej filozofii ducha.

PIOTR GUTOWSKI  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## Człowiek jako samostwarzająca się istota

Na wykładzie omówię najpierw kilka możliwych sposobów rozumienia pojęcia samostwarzania się, aby wybrać to spośród nich, które jest źródłem najpoważniejszej kontrowersji w filozofii. Chodzi o pojęcie samodzielnego *wytwarzania* przez człowieka ludzkiej natury rozumianej jako pewien wzorzec człowieczeństwa. Taka koncepcja – przeciwstawiona wizji *odkrywania* uprzednio już przez Boga ustalonego wzoru – głoszona była w sposób najbardziej zdecydowany przez J.P. Sartre’a, a wcześniej przez F. Nietzschego. Spór ten wiąże się ściśle ze sporem o charakter ludzkiej wolności i jej relacji do pojęcia prawdy oraz ze sporem między teizmem i ateizmem. Trzeba jednak zauważyć, że także w obrębie myśli teistycznej można odnaleźć pewne reminiscencje koncepcji człowieka jako istoty samostwarzającej się i *vice versa*, wśród myślicieli ateistycznych są tacy, którzy tej koncepcji nie akceptują.

Prof. dr hab. Jerzy KOPANIA  
Uniwersytet Białostocki

## Człowiek jako *res cogitans*

Pojmowanie człowieka jako substancji myślącej swój najpełniejszy (skrajny) wyraz znalazło w filozofii Kartezjusza. Celem referatu jest przedstawienie tej koncepcji jako nadal inspirującej dla zrozumienia natury człowieka i kondycji ludzkiej. Zamiar realizowany będzie w następujących krokach.

1. Ukazanie platońskiej koncepcji człowieka (szczególnie w jej wersji neoplatońskiej) jako niezgodnej z ludzkim doświadczeniem własnej cielesności. Przedstawienie koncepcji arystotelesowskiej jako próby zaradzenia owej niezgodności. Wskazanie na niemożność akceptacji tej koncepcji, szczególnie w jej wersji tomistycznej, przez osoby nie doznające oczywistości przedmiotowej świata. Zinterpretowanie koncepcji św. Augustyna jako przedkartezjańskiego *cogito*.

2. Przedstawienie genezy i uwarunkowań kartezjańskiego rozumienia człowieka jako rzeczy myślącej. Wskazanie na istotową różnicę między *cogito* w sensie Augustyna i *cogito* w sensie Kartezjusza. Wykazanie, że substancjalizacja *cogito* nie jest równoznaczna ze zredukowaniem człowieka do aspektu duchowego. Omówienie stosunku duszy do cielesności w metafizyce kartezjańskiej. Przedstawienie kartezjańskiego rozumienia jedności psychofizycznej człowieka.

3. Ukazanie aktualności rozwiązania kartezjańskiego. Uzasadnienie, że akceptacja tomistycznej bądź kartezjańskiej wizji człowieka jest generowana przez dwa odmienne, ale oba wrodzone, sposoby pierwotnego kontaktu z rzeczywistością. Wskazanie, że wspomniane dwa sposoby postrzegania świata generują dwie koncepcje filozofii, których fragmentem są dwie wspomniane wizje człowieka.

Prof. dr hab. Józef DĘBOWSKI  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

## Człowiek jako czysta świadomość (E. Husserl)

Gdyby hipotetycznie założyć, iż człowiek (byt ludzki) wyczerpuje się w czystej świadomości – a do przyjęcia i przetestowania takiego właśnie założenia nakłonili mnie organizatorzy tegorocznego sympozjum – to wtenczas charakterystyka człowieka pokrywałaby się oczywiście z charakterystyką czystej świadomości, w szczególności z tą, którą pozostawił po sobie Edmund Husserl (1859-1938). Niezależnie od tego, jak dalece założenie to jest problematyczne (wątpliwe), jedno wydaje się pewne. Husserlowska analiza czystej świadomości – mimo wielu kontrowersji, które ciągle wzbudza – niewątpliwie należy do najbardziej wnikliwych i wszechstronnych. Wszak dzięki analizom Husserla została odsłonięta nie tylko „sfera zjawiania się”, ale także „to, co w człowieku nieredukowalne”. Dzięki tym analizom odkrywamy tedy nie tylko mechanizmy konstytuowania się wszelkiego sensu przedmiotowego, ale zarazem także najgłębsze warstwy ludzkiej podmiotowości. Zachodzi jednak pytanie, czy mówiąc o strumieniu świadomości jako całości, w której da się wyodrębnić, z jednej strony, pewne konkretne kontinuum przeżyciowe (ciąg przeżyć), z drugiej zaś, czyste Ja jako podmiot tychże przeżyć i szczególny wobec nich transcendens, zarazem można też mówić, że jest to całość bytowo samodzielna? A może jest inaczej? Może jest tak, że całość tę trzeba jeszcze czymś uzupełnić, by mógł się ukonstytuować przedmiot bytowo samodzielny – człowiecze Ja? W kontekście Husserlowskiej koncepcji czystej

świadomości (która *nota bene* ewoluowała) pojawiają się też inne problemy, np.: czy przypisując czystej świadomości czasowość i indywidualność wolno nam przeciwstawiać ją (jako byt irrealny) temu, co psychiczne i, w ogólności, realne?

Ks. prof. dr hab. 1 Andrzej BRONK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

### Człowiek – istota określona czasem, tradycją i językiem

Zajmuję się poglądami Hansa-Georga Gadamera (1900-2002) w ramach rozwijanej przez niego filozoficznej hermeneutyki i (fragmentarycznej) filozofii człowieka. Po uwagach wstępnych na temat filozoficznych prób odpowiedzi na pytanie „kim jest człowiek?” oraz na temat miejsca problematyki antropologicznej w pracach Gadamera, scharakteryzuję najpierw jego koncepcję filozofii i filozoficznej hermeneutyki (rozumianej jako opis i wyjaśnienie ontycznych podstaw poznania/rozumienia), by bardziej szczegółowo zająć się hermeneutycznym sposobem pojmowania (definicją) człowieka jako bytu istniejącego w sposób rozumiejący. „Rozumienie nie jest jednym ze sposobów zachowania podmiotu, lecz sposobem bycia samego jestestwa”, stanowi „pierwotny charakter ontologiczny ludzkiego życia” (*Prawda i metoda*, s. 25, 252). W punkcie wyjścia, ale i zarazem dojścia antropologicznych rozważań Gadamera jest konkretny człowiek, ukształtowany w rozlicznych procesach socjalizacyjnych i inkulturacyjnych, zakorzeniony poprzez praktykę życiową w świecie, ze świadomością (nie jest ona nigdy kartezjańską samoświadomością) uformowaną dotychczasową praktyką życiową. Za Heideggerem Gadamer patrzy na człowieka jako na nigdy nie zakończony „projekt”, tj. byt zakorzeniony w sferze codzienności: dziejach, kulturze, tradycji i języku. Z jednej strony, jako *zoon logon echon*, tj. zwierzę mające język i tym samym rozum, a przez to zdolne do namysłu nad sobą oraz swym otoczeniem i dlatego we własnych granicach wolne, człowiek różni się zasadniczo od wszystkich innych istot żywych. Żyje on w świecie (*Welt*), podczas gdy poddane biologicznym przymusom (instyktom, popędom) zwierzęta mają tylko otoczenie (*Umwelt*). Z drugiej strony człowiek nadal podlega wielu istotnym limitacjom: biologicznym, społecznym i kulturowym, których nie tylko nie potrafi transcendować, lecz co więcej stanowią one pozytywnie o jego sposobie istnienia a przede wszystkim o jego możliwościach poznawczych oraz kulturotwórczych. Zakończę próbną odpowiedzią na pytanie o oryginalność podejścia Gadamera, tj. w jakiej mierze można je uważać za odpowiedź na pytanie „kim jest człowiek?” Chociaż broni on wyjątkowej – bytowej – odrębności człowieka wśród innych bytów, ostatecznie zdaje się nie przyjmować czegoś takiego, jak niezmienna (ahistoryczna) natura ludzka. Nie tylko bytowość świata jest konstytuowana przez język, lecz także człowiek, mimo swej wyjątkowej pozycji w kosmosie, pozostaje bytem „projektowanym” przez takie czynniki, jak dzieje (czas), język i kulturę (tradycję). Na pytanie, czy istnieje coś jeszcze bardziej fundamentalnego, co tradycyjnie nazywano metafizyczną istotą człowieka, nie znajdujemy w pismach Gadamera wyraźnej odpowiedzi.

Dr Maciej St. ZIĘBA

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

### Człowiek jako agregat pięciu grup składników (*pañca-skandha*) w buddyźmie abhidharmicznym

W bliskiej, co do metody, scholastycyzmowi filozofii buddyzmu nurtu abhidharmicznego (zwanego potocznie, acz niepoprawnie, *hīnayāna*), analizowano rzeczywistość psychofizyczną (*nāma-rūpa*) człowieka z punktu widzenia bezpośredniego doświadczenia rzeczywistości, dostępnego w akcie przebudzenia (*bodhi*) i mającego z jednej strony być zwieńczeniem doświadczenia codziennego i doświadczenia medytacyjnego, które je funduje, z drugiej – usunięciem wszelkich stereotypowych wizji.

Budda i buddyści zdecydowanie odcinali się od dwóch „poglądów skrajnych”: „eternalistycznego” (przyjmującego istnienie trwałej duszy, *ātmana*, który miałby być podmiotem dla wszelkich stanów psychofizycznych) oraz „nihilistycznego” (redukującego człowieka do ciała, co powoduje, że człowiek ginie ostatecznie w momencie jego śmierci). Zdaniem Buddy, podobnie jak rydwan jest zespołem platformy, kół, dyszla, osi itp., tak człowiek jest zespołem pięciu grup elementów: 1. elementów materialnych (cielesnych), 2. elementów doznań, 3. elementów percepcyjno-pojęciowych, 4. elementów wolitywnych i podświadomych dyspozycji, oraz 5. elementów świadomości (aktów uświadomienia). Elementy te są w procesie nieustannej zmiany i wzajemnie się warunkują. Świadomość odgrywa pierwszorzędną rolę w organizowaniu tego zespołu, ale nawet ona nie jest „duszą” czy podmiotem dla pozostałych.

Elementy te tworzyć miały osobę, jeśli powiązane były pomiędzy sobą poprzez posiadanie wspólnego zespołu warunków („przyczyn”) powodujących ich pojawienie się. Ten zespół warunków wzajemnych (*pratītya-samutpāda*) wyjaśniać miał zarówno odpowiedzialność moralną za popełnione czyny, jak i owocowanie skutków praktyki duchowej. Nie istnieje żadne „ja” (dusza, *ātman*), które mogłoby być uznane za substancję dla wymienionych stanów czy jakości (doznań, percepcji itd. oraz czynów i ich skutków), albo za ich podmiot czy podłoże.

Kim lub czym jest w takim razie człowiek? Klasyczna odpowiedź (znana z traktatów myślicieli ze szkół *theravādy* i *sarvāstivādy*) brzmi: „człowiek jest strumieniem (*santāna*) elementów zmieniających się nieustannie, z momentu na moment (*kṣaṇe-kṣaṇe*), a w każdym z tych momentów tylko agregatem (*skandha*), prostą sumą tworzących indywidualną osobowość składników”. Niczym, co potocznie postrzegalne lub pojmovalne. Można analizować *skandhy* na dziesiątki i setki sposobów (poprzez klasyfikowanie elementów psychofizycznych), ale ani żadna ze *skandh* nie okaże się tożsama z duszą, ani nie da się znaleźć żadnej duszy poza nimi pięcioma.

Odpowiedź bardziej zaawansowana (nieprzeznaczona dla „prostaczków”) sugerowała co prawda, że człowiek (pojęty potocznie) nie jest li tylko prostą iluzją, ale na ogół nie poddawano tej tezy jakiegokolwiek głębszej analizie. Próba odpowiedzi na pytanie, czy „święty (*arhant*, *Tathāgata*, *Buddha*) istnieje po uzyskaniu wyzwolenia (*nirvāṇa*)?” itp., była bowiem zdaniem Buddy niepotrzebną spekulacją, zrodzoną z wiary w istnienie „ja” i rodzącą przywiązanie do istnienia jakiegoś trwałego pierwiastka-substratu – co stanowić miało przeszkodę w pozabawionym wszelkiego egoizmu (myśli o korzyści własnej) dążeniu do wyzwolenia.

Jednakże istniały we wczesnym buddyzmie cztery szkoły, których taka odpowiedź nie zadowalała. Przyjmowali oni istnienie „osoby” (*pudgala*), która nie jest co prawda różna od zespołu pięciu grup składników, ale nie jest też tylko prostą ich sumą. W argumentacji przywoływali konieczność wyjaśnienia faktu pamięci, doświadczenia snu i jawy, odpowiedzialności moralnej za czyny (*karman*), w tym doznawania w następnym żywocie owocu czynów popełnionych w poprzednim żywocie, czyli przeradzania się (*saṃsāra*), oraz przenoszenia z jednego żywota w drugi „zasługi” ścieżki duchowej i wreszcie samego faktu wyzwolenia. Osoba to nie żadna dusza, posiadająca ciało i psychikę, lecz uporządkowany, powiązany relacjami przyczynowo-skutkowymi zespół składników, syntetyczna jedność

posiadająca własną indywidualność, ale wolna od fałszywych koncepcji: „ja” i „moje”. Taka osoba jest w zasadzie tajemnicą (różną i nieróżną zarazem od skandh).

Szkoły te – a zwłaszcza dominująca przez kilka wieków w Indiach szkoła sāmmitīyów – zostały ostatecznie uznane za głoszące nauki heretyckie – dlatego ich literatura jest dziś dostępna tylko w nielicznych fragmentach.

### CZEŚĆ III

#### Współczesne próby wyjaśniania natury człowieka: Monizm – dualizm – hylemorfizm (personalizm)

Prof. dr hab. Henryk KIEREŚ  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

#### Monizm antropologiczny – źródła i konsekwencje

Ukaże się podstawy monizmu antropologicznego, błędy, które do niego prowadzą, oraz konsekwencje cywilizacyjne i kulturowe, które płyną z tych redukcyjnych ujęć. Zostanie uporządkowana związana z tym terminologia: monizm – dualizm – pluralizm oraz materializm – idealizm. Osadzi się te terminy we właściwym kontekście.

Ks. prof. dr hab. Jan SOCHOŃ  
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

#### Dualizm antropologiczny – źródła i konsekwencje

W swoim wystąpieniu postaram się nie opuścić drogi badawczej wyznaczonej przez tytuł rozważań. Nie chciałbym bowiem ugrząźć w mieliźnie emocji bądź eseistycznych dowolności, które – trudno ukryć – nie omijały nawet tak wielkich myślicieli jak John Locke czy Nicolas Malebranche. W rozstrzygnięciach filozoficznych decydujące znaczenie poza punktem wyjścia, ma również – często nie uświadamiany – warunkujący horyzont, w świetle którego chce się dokonywać operacji hermeneutycznych i wiedzotwórczych. I jeżeli wspomniany horyzont stanowi realna rzeczywistość, wówczas „wszystko jest w porządku”. Zasadnicze trudności pojawiają się w momencie, kiedy zamiast realnego świata, jakiś „metafizyczny zastępnik” zajmuje miejsce tego, co „najbardziej pewne”, „najbardziej istniejące” albo „najbardziej oczywiste”. Nadto, jeżeli przyjmujemy, że wobec rozwoju przyrodznawstwa, jak też formowania się ponowoczesnej wizji filozofii pozbawionej metafizycznego rdzenia, filozofię jako taką należałoby zaliczyć do archiwum kultury – wtedy pogłębimy tylko głębokość antropologicznego niepowodzenia.

Okazuje się więc, że stanowisko, jakie przyjmujemy bądź popularyzujemy w kwestii – nazwijmy umownie, choć przecież zrozumiale – „dusza” i „ciało”, „umysł” i „organizm materialny”, „pierwiastek duchowy” i „pierwiastek organiczny” wiąże się zasadniczo z wizją rzeczywistości i pojmowaniem samej filozofii. To, co rozumiemy przez powyżej przywołane terminy – a nawet ich wybór jako właściwych określeń – zależy w znacznej mierze od tego, czy naszym punktem wyjścia jest człowiek sam w sobie, czy w stosunku do innych ludzi; człowiek rozpatrywany jako pozostający na równym poziomie ze zwierzętami i rzeczami, czy jako całkowicie je przewyższający; jako byt izolowany czy jako byt ściśle powiązany z konkretnym światem, a nawet z Królestwem Bożym.

Chcąc rozważyć źródła i konsekwencje dualizmu antropologicznego, w jego licznych ujęciach i formach, najpierw krótko zarysowuję definicyjny obszar interpretacyjny. Będzie on stanowiony przez fundamentalną oraz istotną odmienność ludzkiego umysłu od fizycznej sfery istnienia. Stosując terminologię dziś już klasyczną przypominam, że człowiek jest przypadłościową jednością dwóch różnych substancji: ciała i duszy. I chociaż obecnie, zwłaszcza w naukach psychologicznych, rezygnuje się z pojęcia „duszy” na rzecz „świadomości”, „psychiki”, „inteligencji”, „rozumu”, a w tzw. filozofii umysłu słowo „duch” zostało, po prostu, przekreślone, to jednak dla wzmocnienia treściowej charakterystyki dualizmu antropologicznego pozostają przy tradycyjnie uznanej terminologii. Rozważam więc dwie odmiany dualizmu: substancjalną i własnościową. Różnorodność ujęć w tej kwestii jest zaskakująco bogata, ale wciąż mająca charakter mniej lub bardziej pewnych hipotez. Zdaniem wielu uczonych, nie doszło jeszcze do sformułowania ścisłych (deterministycznych) praw psychofizycznych, choć do określonych twierdzeń, że np. pewne bodźce wywołują wrażenia, a zdarzenia psychiczne bywają (współ)przyczynami zdarzeń fizycznych (w tym – neurofizjologicznych) podchodzą oni z otwartą na zgodę akceptacją. W każdym razie wciąż są podejmowane wysiłki mające prowadzić do uzasadnienia dualizmu antropologicznego. Jedną z ostatnich tego rodzaju prób jest rozprawa Stanisława Judyckiego *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego* zaprezentowana nie tak dawno środowisku naukowego w Polsce.

W dalszej części wypowiedzi przedstawiam źródła – jak nazywam – spontaniczne, kulturowe i metafizyczne dualizmu antropologicznego. Przywołując określone jego wersje zwracam uwagę na konsekwencje przyjmowanych stanowisk, uzależnionych w każdym przypadku od preferowanych pryncypiów metafizycznych.

Prof. dr hab. Piotr JAROSZYŃSKI  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## Personalizm filozoficzny – integralna wizja człowieka

W kontekście głównego tematu symposium pojawia się pytanie, jak wygląda integralna wizja człowieka, w jaki sposób można ją uzasadnić, dlaczego wizja taka nosi miano personalizmu. Przede wszystkim jednak trzeba odpowiedzieć na pytanie, dlaczego w historii filozofii pojawiały się w zdecydowanej większości nie-integralne wizje człowieka, a więc takie, w ramach których głoszono jakąś formę redukcjonizmu (człowiek jest tylko duchem lub człowiek jest tylko ciałem) lub przychyłano się do dualizmu (człowiek to dwie różne ontycznie substancje: duch i ciało), albo też, mimo nastawienia integralnego, nie udawało się utworzyć takiej koncepcji, która byłaby wewnętrznie koherentna i adekwatna w stosunku do wyjaśnianego faktu, jakim jest człowiek.

W pierwszej części mojego wystąpienia skupię się na pokazaniu, co sprawia, że tak łatwo jest popaść w dualizm lub redukcjonizm, a tak trudno zbudować integralną wizję człowieka. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z kilkoma powodami. Z punktu widzenia filozoficznego najważniejsza jest przyjęta metoda poznania, która pozwala lub nie pozwala dostrzec wieloraki wymiar bytu ludzkiego, a następnie, w fazie interpretacji, znana lub nieznaną, uznaną lub odrzuconą koncepcją bytu. Bez metafizyki bowiem nie da się zinterpretować faktu, jakim jest człowiek, w sposób filozoficzny i w sposób integralny. Każda filozoficzna teoria człowieka zakłada jakąś teorię bytu. Są takie metafizyki i takie ontologie, które muszą doprowadzić do redukcjonizmu lub do dualizmu, ponieważ operują taką a nie inną koncepcją bytu.

W drugiej części postaram się pokazać, dlaczego personalizm filozoficzny ma miejsce tylko wtedy gdy osoba ludzka jest ujmowana właśnie w sposób integralny, gdyż zredukowana do materii lub nawet do ducha, przestaje tak naprawdę być ludzką osobą.