

KS. ŁUKASZ SADŁOCHA
Akademia Nauk Stosowanych im. Józefa Gołuchowskiego
📧 <https://orcid.org/0000-0001-8093-3289>
lusad.lusad@gmail.com

Studia Sandomierskie
31 (2024)

Przyrodniczy obraz osoby w personalizmie

Podbudowanie personalizmu naukami empirycznymi już od początku budziło obawy przed redukcjonizmem ze strony samych personalistów. Zarazem podkreślali oni, że personalizm stara się w sposób pełny zrozumieć fenomen osoby ludzkiej, tym samym pomijanie wyników nauk empirycznych byłoby również pewnego rodzaju redukcjonizmem antropologicznym. Nic więc dziwnego, że w ich pracach naukowych można odnaleźć próby interpretacji wyników nauk przyrodniczych. Celem artykułu jest ukazanie aktualności tej problematyki wobec rozwijających się badań przyrodniczych dotyczących pogranicza świata zwierząt i świata ludzi.

Antropologia personalistyczna

Ze względu na różnorodność nurtów personalizmu, a tym samym podkreślanych przez nie różnych elementów antropologicznych, warto zwrócić uwagę na trzy paradygmaty charakteryzujące personalizm, wymienione i opisane przez Stanisława Kowalczyka. Chociaż sam uznawany jest on za personalistę chrześcijańskiego nurtu realistyczno-dynamicznego czy też tomistyczno-augustyńskiego, to jego prace stanowią niejako kompendia i leksykony różnych nurtów personalizmu i ich przedstawicieli. Spośród podstawowych elementów antropologiczno-ontologicznych poszczególnych nurtów udało mu się wyróżnić następujące paradygmaty charakteryzujące personalizm: (1) człowiek jest zawsze osobą; (2) jest predysponowany do wielokierunkowej i wielopoziomowej aktywności; (3) posiada naturę prospołeczną.

Człowiek jest tożsamy w swoim człowieczeństwie. Jest podmiotem osobowym, a nie tylko pasmem przeżyć, doświadczeń lub też syntezą momentów czasowych. Nie sprowadza się wyłącznie do jedności biologicznego organizmu, lecz cechuje go również sfera psychiczno-umysłowa. Nie jest także rezultatem relacji społecznych, lecz własnym, samodzielny i autonomiczny podmiotem włączonym w świat nieożywiony i ożywiony. Człowiek, będąc podmiotem osobowym, jest istotą świadomą i wolną w swoich decyzjach, wrażliwą na wyższe wartości oraz zdolną do

samokierowania i samoopanowania. Nie jest wyłącznie wyższą formą życia zwierzęcego. Człowieczeństwo jest wspólne dla wszystkich osób, stąd wszyscy są sobie równi. Owa wspólnota nie wyklucza natomiast różnorodności somatycznej i psychicznej konkretnych ludzi.

Człowiek jest zdolny do wielokierunkowej aktywności wewnętrznej i zewnętrznej, autokreacji i autodestrukcji. Żyjąc w świecie wartości, jedne wybiera, a nawet tworzy, inne zaś pomija bądź nawet niszczy. Rozwój osoby ludzkiej dokonuje się poprzez wartości osobowe (prawdę, dobro, przyjaźń, sprawiedliwość, zaufanie, wierność i miłość), choć niezbędne do egzystencji są również wartości ekonomiczne. Osoba jest podmiotem aktywnym na wielu płaszczyznach: manualnej i umysłowej, poznawczej, moralnej i artystycznej, kontemplatywnej i kreatywno-zewnętrznej, indywidualnej i społecznej.

Personalizm w relacji łączącej człowieka-jednostkę ze społecznością ukazuje osobę niejako nachyloną ku życiu społecznemu. Korzenie tego życia tkwią w ludzkiej naturze ujmowanej zarówno w aspekcie somatyczno-biologicznym, jak i psychiczno-umysłowym. Osoba współegzystuje z innymi i dla innych, lecz nie zawdzięcza temu swojego statusu osobowego. Społeczność opierająca się na wartościach osobowych gwarantuje prawidłowy rozwój biologiczno-fizyczny i psychiczno-duchowy osoby. Jednakże tym samym personalizm stoi w opozycji do antropologii kolektywistycznej (komunizm, nazizm) i liberalno-indywidualistycznej (neoliberalizm). Antropologia kolektywistyczna uznaje bowiem prymat bytowy i aksjologiczno-pragmatyczny społeczności nad jednostką, pomniejszając podmiotowość człowieka. Człowiek traktowany tu jest nie jako osoba, lecz jako rzecz lub narzędzie w realizacji kolektywnych celów. Z kolei według antropologii liberalno-indywidualistycznej to jednostka stanowi realny byt, społeczność zaś jest zredukowana do semantyczno-pragmatycznego narzędzia¹.

Powyższe paradygmaty nie ograniczają się tylko do duchowego wymiaru osoby ludzkiej, lecz uwzględniają również aspekt psychiczny i biologiczny. Świadczy to o chęci całościowego zrozumienia osoby przez personalistów. Również Kowalczyk w jednej ze swoich książek podejmuje specjalnie temat cielesności osoby ludzkiej, omawiając syntetycznie różne funkcje jej ciała fizycznego, które ujawniają się poprzez doświadczenie wewnętrzne i zewnętrzne. Wyróżnia m.in. epistemologiczną funkcję ciała (jego procesy fizyczne, biologiczne i psychiczne umożliwiające poznanie), dynamiczno-emocjonalną (związaną z działaniem instynktów), kreacyjną (ujawniającą się w płciowości i rozmnażaniu), komunikacyjno-społeczną (przejawiającą się w postawach, mimice czy też gestykulacji prowadzącej do tworzenia wspólnoty), a także religijną (gdyż ma swój udział w modlitwie, liturgii i ascezie)².

Wydaje się, że Kowalczyk nieprzypadkowo nazwał wyżej wymienione trzy elementy antropologiczne paradygmatami. Jakkolwiek wciąż pozostają one twór-

¹ S. Kowalczyk, *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje*, Lublin 2012, s. 27–29.

² S. Kowalczyk, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Lublin 2009, s. 123–184.

cze poznawczo, jednakże jak każdy paradygmat mogą ulec wzmocnieniu, osłabieniu lub zakwestionowaniu. Zakwestionowanie któregoś z tych paradygmatów oznaczałoby niestety porzucenie podejścia personalistycznego. Z powodzeniem natomiast można mówić o ich osłabianiu czy też wzmacnianiu przez wyniki nauk szczegółowych. Dla przykładu równość wszystkich osób wynika nie tylko z człowieczeństwa, lecz również ze wspólnej puli genowej. Myśl taką można odnaleźć u amerykańskiego socjobiologa, Edwarda O. Wilsona. Jego poglądy na temat problematyki badań antropologicznych zebrał filozof Krzysztof Łastowski. Według niego Wilson zauważył, że zachowanie człowieka ma podstawy genetyczne. Jest ono zatem zorganizowane przez geny wspólne z innymi gatunkami blisko spokrewnionymi z człowiekiem, a także właściwe tylko gatunkowi ludzkiemu. Z kolei fakt genetycznego zróżnicowania w ramach gatunku ludzkiego powinien budzić dumę, gdyż człowiek nie tworzy dwóch ani kilku gatunków, lecz w ramach jego jednego gatunku geny przepływają i krzyżują się w każdym pokoleniu. Tym samym z perspektywy wielu pokoleń ludzkość przejawia jedną wspólną naturę. Dlatego też w swoich badaniach Wilson skoncentrował się na wykazaniu osobliwości gatunku ludzkiego w porównaniu z gatunkami bliskimi ewolucyjnie człowiekowi oraz na odkrywaniu powiązań człowieka z istotami stojącymi niżej w hierarchii złożoności świata żywego. W rekonstrukcji zjawiska koewolucji genetyczno-kulturowej widział drogę do zrozumienia ludzkiej natury, czyli ludzkich uzdolnień moralnych i poznawczych. Za cel postawił sobie ujednoczenie wiedzy na temat natury ludzkiej, wiążąc naukę ze sztuką i religią³.

Antropologiczne ujęcia syntetyzujące

Całościowe ujęcie człowieka jest zadaniem niezwykle trudnym, obejmującym doświadczenie wewnętrzne i zewnętrzne, zarówno przednaukowe, jak i naukowe, uwzględniające wyniki nauk szczegółowych badających człowieka. Mimo że nie dają one obecnie ostatecznych odpowiedzi na wszystkie pytania dotyczące człowieka, to przecież dostarczają nowych danych i przybliżają do prawdy o nim. Nie dziwi zatem fakt, że badacze podejmowali już takie próby w ramach antropologii filozoficznej. Dołączył do nich nawet niemiecki dogmatyk Georg Langemeyer, który wniósł wielki wkład w rozwój antropologii teologicznej. W swoich badaniach przywoływał książkę *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928) niemieckiego filozofa Maxa Schelera, uważaną za pracę, która zapoczątkowała współczesną antropologię filozoficzną opierającą się na wynikach nauk przyrodniczych. Scheler bowiem przedstawił w niej potrzebę zainteresowania się człowiekiem jako całością. Postanowił zbudować antropologię obejmującą antropologię filozoficzną, teologiczną i przyrodniczą. Uważał, że jakkolwiek są one same w sobie wartościowe,

³ Zob. K. Łastowski, *E. O. Wilsona wizja antropologii jako dziedziny badań nad naturą ludzką*, w: *Geny, kultura, społeczeństwo. Teoria ewolucji a nauki społeczne*, red. T. Kozłowski, Toruń 2006, s. 19–36.

to jednak bardziej przysłaniają istotę człowieka zamiast ją naświetlać. Wpływa stąd konieczność wspólnego ich uwzględniania. Według Langemeyera Scheler próbował pojąć jedność cielesno-zmysłową przejawów człowieka od strony ducha. W tym samym roku Helmuth Plessner, niemiecki filozof i socjolog, w pracy *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928) z cielesno-zmysłowych przejawów życia człowieka starał się wyprowadzić ogólny, całościowy obraz człowieka. To podejście było także charakterystyczne dla innego niemieckiego filozofa i socjologa, Arnolda Gehlena, który w opracowaniu *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940) w jeszcze szerszym zakresie wykorzystał rezultaty badań empirycznym, zwłaszcza biologii. Uwzględnienie wszystkich nauk zajmujących się człowiekiem postulował również niemiecki filozof Hans G. Gadamer wraz z niemieckim lekarzem fizjoterapeutą Paulem Voglerem we wspólnie opublikowanej pracy pt. *Neue Anthropologie* (1972)⁴.

Stanisław Kamiński, metodolog i współtwórca hasła „antropologia filozoficzna” w *Powszechnej encyklopedii filozofii*⁵, antropologię filozoficzną budowaną na kanwie nauk szczegółowych nazywa scjentyistyczną, niezależną zaś od tych nauk – pozascjentyistyczną. W antropologii scjentyistycznej wyróżnia takie formy, jak: encyklopedyczno-syntetyczne opracowanie rezultatów nauk szczegółowych o człowieku, uogólnienie rezultatów tych nauk, refleksja nad ogólnie przyjętymi faktami naukowymi i analiza metodologiczna tychże nauk szczegółowych. Encyklopedyczno-syntetyczne opracowanie rezultatów nauk szczegółowych o człowieku polega na ich zbadaniu w celu dokonania syntezy porządkującej. Uogólnienie zasada się na poszukiwaniu praw ogólniejszych niż odkryte w ramach antropologii przyrodniczej. Refleksja to inaczej analiza faktów naukowych i odkrywanie implikacji ontologicznych w celu znalezienia odpowiedzi na najbardziej fundamentalne pytania dotyczące człowieka. Natomiast antropologia filozoficzna rozumiana jako metanauka sprowadza się do analizy nauk szczegółowych o człowieku bądź do ich metodologii. W każdej z powyższych form Kamiński dostrzega pewne problemy metodologiczne, jednakże nie zaprzecza tezie o pożyteczności nauk szczegółowych o człowieku⁶.

⁴ G. Langemeyer, *Antropologia teologiczna*, Podręcznik Teologii Dogmatycznej 4, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 2000, s. 23–24. Badania Langemeyera doprowadziły go do wniosku, że nauki nie są w stanie wypracować określenia człowieka jako całości. Konkretny człowiek tworzy obraz siebie, bliźnich i świata, w którym żyje. Langemeyer zrezygnował zatem z jednolitego obrazu teologicznego człowieka na rzecz zrozumienia każdorazowego przejścia od konkretnego człowieka do całego człowieka zbawionego. Chrześcijańcy wyróżnia to, że w konkretnych sytuacjach życiowych, pozostając zawsze w drodze do Boga, korzystają z tymczasowych i częściowych obrazów człowieka z Biblii.

⁵ M.A. Krąpiec, S. Kamiński, *Antropologia filozoficzna*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2000, s. 251–263.

⁶ S. Kamiński, *Z metafizologii człowieka*, w: M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1986, s. 427–439.

Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska we wprowadzeniu do publikacji zbiorowej na temat idei biologicznych w humanistyce współczesnej zauważa, że współczesny zwrot biologiczny w naukach humanistycznych dokonał się pierwotnie pośród filozofów, by wtórnie trafić do innych humanistów. Świadczą o tym postacie filozofów, których dzieła wywierają aktualnie zasadniczy wpływ na kształtowanie się nowej humanistyki, jak: Bruno Latour, Rosi Braidotti, Donna Haraway, Giorgio Agamben, Jacques Derrida, Patricia Churchland, Gilles Deleuze, Félix Guattari czy Peter Singer. Według Wężowicz-Ziółkowskiej może to również świadczyć o wciąż aktualnej funkcji światopoglądowotwórczej i moderatorskiej filozofii wśród nauk humanistycznych⁷.

Współcześni personaliści nie mogą sobie pozwolić na pomijanie wyników nauk szczegółowych. Krzysztof Guzowski i Michał Kosche podkreślają nawet cechę personalizmu, jaką jest integrowanie, scalanie i dopełnianie ujęć cząstkowych. Taki personalizm uprawiany na gruncie filozofii dopuszcza możliwość wykorzystania wyników innych nauk, zarówno humanistycznych, empirycznych, jak i teologicznych. Guzowski i Kosche potrzebę integralnego ujęcia osoby dostrzegają już u samych twórców personalizmu, którzy korzystali z różnych doświadczeń i rozmaitych metod. Łączyła ich niepodzielność pojęcia osoby – nie jako idei, ale kogoś realnie istniejącego⁸.

Nie brak w tym przypadku pozytywnych przykładów takiego podejścia. Koncepcję osoby uwzględniającą jej wymiar substancjalny (filozoficzny) oraz wymiar empiryczny związany z psychologią przedstawia w swoich pracach lubelski personalista Józef Pastuszka. Próbując dokonać syntezy augustyńskiego woluntaryzmu z tomistycznym intelektualizmem, dostrzega on różnicę między psychologicznym a filozoficznym rozumieniem osoby, a zarazem podkreśla komplementarność tych podejść, która pozwala lepiej zrozumieć człowieka⁹.

W obecnym czasie syntetyzujące ujęcia zagadnień naukowych nie są czymś niezwykłym. Interdyscyplinarności się wręcz oczekuje. Tym bardziej w próbie zrozumienia człowieka jako osoby niezrozumiałe byłoby pomijanie wyników nauk zainteresowanych zagadnieniami z pogranicza świata zwierząt i świata ludzi.

Unikalność człowieka

Refleksję filozoficzną nad statusem zwierząt i człowieka spotyka się już w starożytności. Jacek Lejman, filozof zajmujący się relacją między człowiekiem i zwierzętami,

⁷ D. Wężowicz-Ziółkowska, *Idee biologii w humanistyce. Rudymenty mapy wpływów. Wprowadzenie*, w: *Biological Turn. Idee biologii w humanistyce współczesnej*, red. D. Wężowicz-Ziółkowska, E. Wieczorkowska, Katowice 2016, s. 18–19.

⁸ Zob. K. Guzowski, M. Kosche, *Personalizm jako próba jednoczenia „zwaśnionych” antropologii*, „Horyzonty Polityki” 7 (2016), nr 19, s. 57–76.

⁹ Zob. A. Lenzion, *Koncepcja osoby w charakterologii Józefa Pastuszki*, „Pedagogika Filozoficzna” 1 (2006), s. 111–130.

przywołuje w swoim artykule postać Pontusa de Tyarda, filozofa odrodzenia, który wyróżnia w tej materii dwie drogi: perypatetycką (Arystoteles, stoicy, epikurejczycy) i pitagorejską (Demokryt, pitagorejczycy, Platon, platonicy i neoplatonicy). Zgodnie z pierwszą drogą rodzaj ludzki posiada wszelkie cechy i zdolności zwierząt, lecz ma również cechy i zdolności przynależne wyłącznie człowiekowi, np. rozum. Tym samym niejako dostrzega się tu istnienie wyraźnej bariery jakościowej między ludźmi a zwierzętami. W drugiej natomiast, zakorzenionej w religii orfickiej, bariera ta nie ma charakteru jakościowego. Rozumne dusze ludzkie mogą być zamknięte w ciałach zwierzęcych. Według Lejmana owa bariera jakościowa czy też ilościowa rysuje się po dziś dzień. Zgodnie z jego myślą filozoficzne rozważania dotyczące ludzkiego stosunku do zwierząt nasuwają myśl o niemożliwości uniknięcia antropocentrycznej postawy w tej kwestii. Rozwiązanie dostrzega w połączeniu filozofii z bazą empiryczną (osiągnięciami etologii i socjobiologii) oraz z postulatami sformułowanymi przez etykę środowiskową i szeroko rozumianą ekologię¹⁰.

Lejman, opierając się na badaniach francuskiego filozofa i socjologa Edgara Morina, dotyczących wpływu nauk biologicznych na nauki społeczno-humanistyczne, wymienił cztery wyraźne zmiany, jakie nastąpiły w próbach zrozumienia stosunku człowieka do zwierząt. Również za Morinem nazywa je nawet „objawieniami”, z których: (1) objawienie ewolucyjne (darwinowskie) wykazało pochodzenie ludzi ze świata zwierząt, (2) objawienie etologiczne ukazało mechanizmy wspólne zwierzętom i ludziom, (3) objawienie socjobiologiczne zasypało przepaść między człowiekiem i innymi zwierzętami społecznymi, ukazując zbieżne strategie działania i motywacji, (4) objawienie ekologiczne włączyło zwierzęta w zasięg etyki¹¹.

Co najmniej od czasów Darwina – jak napisał antropolog Tadeusz Bielicki – nauki przyrodnicze zacierają „linie demarkacyjne” oddzielające człowieka od świata zwierzęcego, w szczególności od antropoidów. Proces ten postępował niejako z dwóch stron. „Od dołu” przez przesuwanie pułapu zwierzęcych możliwości umysłowych w kierunku ludzkim w ramach prymatologii. „Od góry” przez stopniowe „uzwierzęcanie” obrazu ludzkich zachowań w ramach etologii i socjobiologii. Jednakże badania zachowań – wbrew intencjom ich czołowych propagatorów – ukazały w ostrzejszym świetle pewną osobliwość gatunkową człowieka oddzielającą go od całej reszty świata zwierzęcego.

Według Bielickiego socjobiologia pomogła dostrzec ostrą „linię demarkacyjną” separującą ludzi od reszty świata zwierzęcego, łącznie z szympansem (uważanym za prawie człowieka). Opiera się ona bowiem na zasadzie maksymalizowania darwinowskiego *fitness* (dostosowanie), dotyczącej ogółu zachowań wszystkich zwierząt, w tym człowieka. Dzięki selekcji naturalnej gatunki wykazują genetycznie zaprogram-

¹⁰ Zob. J. Lejman, *Filozoficzne źródła naszego stosunku do zwierząt. Aksjologiczny status zwierząt i ludzi*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 26 (2013), nr 2 (102), s. 67–95.

¹¹ J. Lejman, *Biologiczne i kulturowe źródła antropocentryzmu*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny” 11 (2015), s. 290–291.

mowane tendencje do takich wzorców zachowań, jakie stwarzają osobnikowi maksymalne szanse na wprowadzenie do następnego pokolenia największej liczby osobników noszących kopie jego genów. Sprawdza się ona w przypadku czterech wielkich kategorii zachowań społecznych: seksualnych, rodzicielsko-opiekuńczych, kooperacyjnych i agresywno-obronnych. Niemniej zachowań altruistycznych nie dało się wyjaśnić w ten sposób. Bielicki wymienia również kolejne grupy zachowań bezproduktywnych z punktu widzenia owej zasady. Pierwsza grupa to zachowania altruistyczne wobec obcych nienastawione na rewanż. Wzorce takiego zachowania można znaleźć w Ewangelii. Druga to akty świadomego wstrzymywania się przez ludzi od działań potencjalnie korzystnych w sensie omawianej zasady, np. dyskretne kradzieże, oszustwa, kłamstwa. Takie zachowania są przedmiotem moralnych zakazów. Trzecia to zachowania samoagresywne, do których zalicza niektóre formy samoumartwiania się nieprowadzące do własnego doskonalenia ani do ochrony zdrowia, np. bezdzielnosć, samobójstwo. Czwarta to bezinteresowne złośliwości, poprzez które inicjator wyrządza odbiorcy szkodę, samemu przy tym ją ponosząc, np. akt zemsty¹².

Swoistości gatunkowej człowieka poszukiwał ojciec polskiej etologii, Jerzy Chmurzyński. Człowieczeństwo w ujęciu Chmurzyńskiego opisuje filozof przyrody Tomasz Perz. Obszarem poszukiwań Chmurzyńskiego jest „pas graniczny” cech ludzkich i cech zwierzęcych. Badania etologiczne wykazały, że większość cech, które wydawały się swoiście ludzkie, ma swoje korzenie w świecie zwierząt. Do typowo ludzkich cech tradycyjnie zalicza: zdolność do myślenia abstrakcyjnego, mowę pojęciową, wrażliwość i twórczość artystyczną, etykę i kulturę. Załączki tych zdolności, ów „świat ludzkich zdolności”, dostrzega w myśleniu wyobrazeniowo-konkretnym niektórych zwierząt oraz imitacji myślenia abstrakcyjnego, w zdumiewającej zdolności małp człekokształtnych ujawnionych w eksperymentach z nauką ludzkiego języka, w zjawiskach quasi-estetycznych świata zwierząt, w zachowaniach moralnopodobnych i przykładach istnienia tradycji zwierzęcej. Przykładem myślenia wyobrazeniowo-konkretnego, będącego niższą formą myślenia wyobrazeniowo-pojęciowego, jest np. wcześniejsze przygotowywanie przez szympansy narzędzia w postaci obdartej gałązki i zabranie jej w miejsce, gdzie znajdują się termicie gniazda. Jest to jednak imitacja myślenia abstrakcyjnego, gdyż prawdziwe myślenie charakteryzuje się przewidywaniem skutku bardziej oddalonego w czasie od dostrzeżenia przez osobnika odpowiednich bodźców. Również obiecujące próby z uczeniem mowy szympanów i goryli za pomocą języka migowego czy leksygramów nie przyniosły definitywnego potwierdzenia, ponieważ zachowania te mogą być przejawem wielołańcuchowego odruchu warunkowego. Małpy wyrażały tylko życzenia i nie miały nic do powiedzenia nie tylko człowiekowi, ale i osobnikom swojego gatunku. W przypadku wartości estetycznych stanowiących nieodłączny element kultury można u małp człekokształtnych mówić o działaniach quasi-estetycznych.

¹² T. Bielicki, *O pewnej osobliwości człowieka jako gatunku*, „Kultura i Społeczeństwo” 35 (1991), nr 2, s. 18–20.

Mają one skłonność do rysowania i malowania po ich poinstruowaniu przez człowieka oraz do tzw. tańców deszczowych, którym to czynnościom może towarzyszyć twórcze przeżycie estetyczne, jednakże ich twórczość pozbawiona jest warstwy symbolicznej i funkcji przekazu informacji. Trudno także stwierdzić, żeby zwierzęta dysponowały rozumną etyką, ponieważ jak dotychczas tylko człowiek jest w stanie zrozumieć abstrakcyjne pojęcie dobra i zła oraz dokonywać wolnego wyboru między nimi. W świecie zwierząt prawda i fałsz są dobre lub złe dla danego osobnika w zależności od funkcji, jaką pełnią te kategorie w przyjętej przez niego strategii. Mimo tego Chmurzyński dostrzega zawiązki cech kulturowych na szczeblach podludzkich, np. obrzędy pogrzebowe słoń¹³.

Według Zbigniewa Łepki, historyka i filozofa nauk behawioralnych, etolodzy mówią o podporządkowaniu kultury podstawowym regułom rozwoju ewolucyjnego, akcentując jednocześnie wciąż istniejącą przepaść między genetyczną ewolucją a tworzeniem się jakiejś kultury. Historia kultury rozgrywa się na poziomie jakościowo wyższym niż poziom życia biologicznego lub filogenezy. Kultura jest nieredukowalna do przyrody, ale i bez niej niemożliwa. Poziomy te spotykają się w człowieku stanowiącym jedyną w swoim rodzaju całość systemową. Genetyczne wyposażenie człowieka uzdalnia jednostkę do uczestniczenia w kulturze, a zatem do osobniczej realizacji ludzkiego ducha. Człowiek jest więc włączony w układ dynamicznej równowagi przyrody i kultury. Ma biologiczny potencjał, aktualizowany w trakcie ontogenetycznej adaptacji do określonej formy kultury. Kultura natomiast jest dopełnieniem biologii człowieka, a nawet warunkiem koniecznym spełnienia się jego biologicznej natury¹⁴.

Powyższa konkluzja sformułowana przez Łepkę współgra z poglądami Romana Ingardena, przedstawiciela personalizmu fenomenologicznego, według którego natura ludzka polega na nieustannym wysiłku przekraczania granic zwierzęcości tkwiącej w człowieku i wyrastania ponad nią człowieczeństwem związanym z tworzeniem wartości. Bez tego celu i bez tego wysiłku człowiek zapadałby się w swoją zwierzęcość stanowiącą dla niego śmierć. Gdy moc duchowa człowieka słabnie lub zanika, zanika również warstwa rzeczywistości ludzkiej, a człowiek odkrywa oryginalne oblicze przyrody – żywiołu obecnego w otaczającym go świecie i w samym sobie. Czując się odartym z wszelkiego sensu, który uczynił z niego człowieka, popada w rozpacz¹⁵.

Zakończenie

Hiszpański teolog Juan Luis Ruiz de la Peña w latach 80. twierdził, że niezmiennym przeznaczeniem antropologii wydaje się ciągłe wahanie między angelizmem

¹³ T. Perz, *Człowieczeństwo w ujęciu Jerzego Chmurzyńskiego*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 58 (2022), nr 1, s. 75–83.

¹⁴ Z. Łepko, *Filozoficzna relewancja etologii*, „*Seminare. Poszukiwania naukowe*” 20 (2004), s. 223–224.

¹⁵ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 2017, s. 22–23.

dualizmów a zwierzęcością biologizmów. Jednakże żadna z tych alternatyw nie pozwala człowiekowi być tym, kim jest. Człowiek nie jest ani zdegradowanym aniołem ani zoptymalizowanym zwierzęciem. Doszedł do takiego wniosku, ukazując powszechną akceptowalność danych etologicznych i zarazem ich różne interpretacje oparte na uprzednich przemyśleniach. Wiedział zarazem, że pokusa zbudowania interdyscyplinarnej antropologii nie zostanie porzucona, o czym świadczą wciąż pojawiające się wartościowe materiały. Brakowało jednak rygorystycznej systematyzacji połączonej z dialogiem międzydyscyplinarnym¹⁶.

Osobę w personalizmie można odkrywać na różne sposoby. Jedną z metod jest jej ujmowanie na tle świata przedmiotów albo na tle wspólnoty, do której należy. Rozwój etologii pozwala ująć ją na tle biologicznych przodków człowieka, ukazując jej szczególną pozycję w świecie. Podejście to wykorzystuje Wiesław Dyk zajmujący się zagadnieniami z pogranicza nauk biologicznych i filozofii. Rozwiązania problemu, na ile człowiek to też zwierzę i na ile zwierzę to też człowiek, upatruje w koncepcji człowieka jako osoby, opierając się na poglądach takich personalistów, jak Jacques Maritain i Emmanuel Mounier. Wśród najważniejszych konkluzji w swoich badaniach wymienia następujące: (1) człowiek jest jednostką i osobą (podczas gdy zwierzę jest jednostką i osobnikiem), (2) człowiek jako istota duchowa charakteryzuje się zdolnością do przekraczania swych dotychczasowych ograniczeń (podczas gdy zwierzę jest bardziej uzależnione od dziedzictwa biologicznego i fizykochemicznych warunków swego środowiska), (3) u człowieka zauważa się zależność niższych poziomów życia od jego wyższych poziomów (podczas gdy u zwierzęcia zależność ta jest odwrotna), (4) człowiek jako osoba charakteryzuje się abstrakcyjnym myśleniem i może się nim kierować (podczas gdy zachowanie zwierzęcia zależne jest od instynktu), człowiek w swej działalności musi uwzględniać potrzeby zwierząt (podczas gdy zwierzę nie ma takiego obowiązku względem człowieka)¹⁷. Zdaniem autora artykułu nieustannie prowadzone badania związane z pograniczem świata zwierząt i świata ludzi pozwalają na uzyskanie również innych wniosków.

Bibliografia

Opracowania:

- Bielicki T., *O pewnej osobliwości człowieka jako gatunku*, „Kultura i Społeczeństwo” 35 (1991), nr 2, s. 7–22.
- Dyk W., *Między zoologiczną koncepcją człowieka a antropologiczną wizją zwierzęcia*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2001), nr 1, s. 86–98.

¹⁶ J.L. Ruiz de la Peña, *Antropologia i pokusy biologa*, tłum. B. Szatyński, w: *Moralność chrześcijańska*, red. L. Balter i in., Poznań–Warszawa 1987, s. 97–100.

¹⁷ W. Dyk, *Między zoologiczną koncepcją człowieka a antropologiczną wizją zwierzęcia*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2001), nr 1, s. 96–97.

- Guzowski K., Kosche M., *Personalizm jako próba jednoczenia „zwaśnionych” antropologii*, „Horyzonty Polityki” 7 (2016), nr 19, s. 57–76.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 2017.
- Kamiński S., *Z metafizyki człowieka*, w: M.A. Krapiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1986, s. 427–439.
- Kowalczyk S., *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Lublin 2009.
- Kowalczyk S., *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje*, Lublin 2012.
- Krapiec M.A., Kamiński S., *Antropologia filozoficzna*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2000, s. 251–263.
- Langemeyer G., *Antropologia teologiczna*, Podręcznik Teologii Dogmatycznej 4, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 2000.
- Lejman J., *Biologiczne i kulturowe źródła antropocentryzmu*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny” 11 (2015), s. 290–291.
- Lejman J., *Filozoficzne źródła naszego stosunku do zwierząt. Aksjologiczny status zwierząt i ludzi*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 26 (2013), nr 2 (102), s. 67–95.
- Lendzion A., *Koncepcja osoby w charakterologii Józefa Pastuszki*, „Pedagogika Filozoficzna” 1 (2006), s. 111–130.
- Łastowski K., *E. O. Wilsona wizja antropologii jako dziedziny badań nad naturą ludzką*, w: *Geny, kultura, społeczeństwo. Teoria ewolucji a nauki społeczne*, red. T. Kozłowski, Toruń 2006, s. 19–36.
- Łepko Z., *Filozoficzna relewancja etologii*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 20 (2004), s. 221–238.
- Perz T., *Człowieczeństwo w ujęciu Jerzego Chmurzyńskiego*, „Studia Philosophiae Christianae” 58 (2022), nr 1, s. 73–97.
- Ruiz de la Peña J.L., *Antropologia i pokusy biologa*, tłum. B. Szatyński, w: *Moralność chrześcijańska*, red. L. Balter i in., Poznań–Warszawa 1987, s. 89–101.
- Wężowicz-Ziółkowska D., *Idee biologii w humanistyce. Rudymenty mapy wpływów. Wprowadzenie*, w: *Biological Turn. Idee biologii w humanistyce współczesnej*, red. D. Wężowicz-Ziółkowska, E. Wiczorkowska, Katowice 2016, s. 7–22.

Przyrodniczy obraz osoby w personalizmie

Abstrakt

Podbudowanie personalizmu naukami empirycznymi budziło obawy przed redukcjonizmem u samych personalistów. Jednocześnie podkreślali oni, że personalizm stara się w pełni zrozumieć fenomen osoby ludzkiej. Pominięcie wyników nauk empirycznych byłoby więc również pewnym rodzajem redukcjonizmu antropologicz-

nego. Nie dziwi więc fakt, że w swoich pracach naukowych podejmują oni próby interpretacji wyników nauk empirycznych. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie aktualności tego zagadnienia w kontekście wciąż trwających badań empirycznych na pograniczu świata zwierząt i świata ludzi.

Słowa kluczowe: personalizm, osoba ludzka, antropologia filozoficzna, etologia, redukcjonizm, interdyscyplinarność

The Natural Image of the Person in Personalism

Abstract

Underpinning personalism with empirical sciences aroused fears of reductionism among the personalists themselves. At the same time, they emphasized that personalism tries to fully understand the phenomenon of the human person. To ignore the results of empirical science would therefore also be a kind of anthropological reductionism. It is therefore not surprising that in their scientific works they attempt to interpret the results of empirical sciences. The aim of this article is to show the relevance of this issue in the context of ongoing empirical research on the border between the animal world and the human world.

Keywords: personalism, human person, philosophical anthropology, ethology, reductionism, interdisciplinarity