

Autoreferat z opisem osiągnięcia naukowego

1. Imię i nazwisko: **Arkadiusz Gudaniec**
2. Posiadane dyplomy, stopnie naukowe - z podaniem nazwy miejsca i roku ich uzyskania oraz tytułu rozprawy doktorskiej:

2006 - **doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii**, nadany uchwałą Rady Wydziału Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II z dn. 11 stycznia 2006 r., na podstawie rozprawy: *„Paradoks miłości bezinteresownej. Studium z antropologii filozoficznej na podstawie tekstów św. Tomasza z Akwinu”* (promotor: ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk, recenzenci: prof. dr hab. Henryk Kiereś, ks. prof. dr hab. Edmund Morawiec).

1997 – **magister filozofii**. Praca magisterska: *„U podstaw teorii miłości świętego Tomasza z Akwinu. Studium na bazie analizy kwestii „De amore” (q. 26 I-II^{ae} „Summy teologicznej”)*”, (promotor: ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk).

3. Informacje o dotychczasowym zatrudnieniu w jednostkach naukowych

01.07.2007 – do chwili obecnej: Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katedra Metafizyki, adiunkt.

01.10.1997 – 30.06.2007: Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katedra Metafizyki, asystent.

Pełnione funkcje uniwersyteckie

Opiekun roku na kierunku filozofia teoretyczna (w latach 2006-2008)

Koordynator planu zajęć dla studentów i doktorantów Wydziału Filozofii



4. Wskazanie osiągnięcia wynikającego z art. 16 Ustawy z dn. 14 marca 2003 r. o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz stopniach i tytule w zakresie sztuki (Dz. U. nr 65, poz.595 ze zm.)

4.1. Tytuł osiągnięcia naukowego: *U podstaw jedności bytowej człowieka.*

4.2. Autor, tytuł publikacji, nazwa wydawnictwa, rok wydania:

U podstaw jedności bytowej człowieka. Studium z metafizyki osoby, Wyd. Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu (ISBN 978-83-60144-87-9) i KUL (ISBN 978-83-8061-161-0), Lublin 2015.

4.3. Omówienie celu naukowego ww. pracy i osiągniętych wyników wraz z omówieniem ich ewentualnego wykorzystania:

Podstawowym celem rozprawy habilitacyjnej było podjęcie problemu bytowej jedności człowieka w aspekcie filozoficznego rozumienia człowieka. Większość współczesnych ujęć tego problemu, mieszczących się w obrębie zagadnienia relacji umysł-ciało, stawiana jest na gruncie filozofii analitycznej oraz antropologii uzależnionej od rezultatów wiedzy zaczerpniętej ze współczesnych nauk przyrodniczych. Ujęcia te koncentrują się na zagadnieniach szczegółowych (jak relacje pomiędzy myśleniem a mózgiem i układem nerwowym), bazując na „wycinkowych” danych badań naukowych, uzyskanych często na drodze bardzo wyspecjalizowanych procedur metodycznych. Z tych częściowych ujęć usiłuje się następnie uzyskać pewną jedność, tj. całościową wiedzę dotyczącą człowieka. Problem jedności człowieka dotyczy natomiast faktu bardziej pierwotnego i wskazuje na konieczność rozumienia człowieka jako takiego, jako pierwotnie danej całości, w której świetle zrozumiałe stają się dopiero poszczególne „części” i aspekty ludzkiego bytowania. Pytanie o jedność człowieka dotyczy zatem samej jego istoty, tj. wiąże się z odpowiedzią na pytanie: kim jest człowiek? Dlatego też problem ten należy uznać w punkcie wyjścia za problem natury metafizycznej.

Ta właśnie racja stała się podstawą przyjęcia w rozprawie aspektu metafizycznego jako głównej perspektywy badawczej, rozstrzygającej o sposobie oraz metodzie podejmowania zagadnień dotyczących jedności człowieka. Stanowiska filozoficzne, reprezentujące określone rozwiązania tego problemu, ukazywane są od strony bytowych

podstaw rozumienia człowieka, pozwalających na uzasadnienie koncepcji bytowej jedności człowieka. Historyczny przegląd takich stanowisk pokazuje, że prowadzone współcześnie debaty antropologiczne są kontynuacją dawnych filozoficznych sporów o człowieka i jego bytową jedność. Dlatego też jednym ze szczegółowych celów rozprawy habilitacyjnej stało się ukazanie paradygmatów rozumienia jedności człowieka na bazie filozoficznych modeli człowieka. Modele te okazują się paradygmatyczne dla całych dziejów myśli ludzkiej i pozostają istotnie spójne mimo rozwoju samej myśli i głębokich przemian intelektualno-kulturowych.

Podstawą wyodrębnienia paradygmatów jedności człowieka, o których traktuje cała pierwsza część rozprawy, jest zasadnicza dwubiegunowość człowieka, powszechnie doświadczana przez ludzi i ujmowana w każdej epoce w podobny sposób. Pierwszym biegunem jest „animalność” człowieka, jego ewidentna przynależność do przyrody (zwłaszcza żywej) oraz jego materialność i zmysłowość, z czym wiąże się fakt podlegania procesom biologicznego życia i prawom materii, badanym przez nauki empiryczne. Drugi biegun związany jest z podmiotowością, w której człowiek doświadcza siebie jako „ja”, ujawniające zasadniczą różnicę w stosunku do świata empirycznego (subiektywność „ja” przeciwstawia się obiektywności świata). Bieguny te, ujmowane w tradycyjnej opozycji ciało–dusza, wydają się być do siebie niesprowadzalne, a jednak współistnieją one w jednym konkretnym człowieku i ich współistnienie jest poniekąd oczywiste. Z tej też racji określano człowieka jako byt paradoksalny (Kierkegaard), „rozpięty” pomiędzy skończonością a nieskończonością, czasem a wiecznością, koniecznością a wolnością.

Dwubiegunowość ta, wraz z zawartym w niej egzystencjalnym i poznawczym napięciem, wyraża samą istotę bycia człowiekiem. Człowiek jest sobą zarazem jako istota przyrodnicza i jako podmiot niesprowadzalny do przyrody. Zrozumieć jego jedność oznacza zatem zrozumieć jednocześnie kim jest człowiek sam w sobie. Wzorcowe modele rozumienia człowieka (jego istoty) wyznaczają więc paradygmatyczne sposoby pojmowania jego jedności. Wyróżniamy dwa paradygmaty, z których każdy reprezentuje określoną wizję bytu ludzkiego i zarazem proponuje jakieś rozwiązanie dotyczące uzasadnienia bytowej jedności. Paradygmaty te zostają tu określone jako „angelizm” i „naturalizm” (angelizm przedstawiony jest jako pierwszy z uwagi na jego historyczne pierwszeństwo w wyjaśnianiu człowieka). Zaproponowane nazwy paradygmatów wskazują na metafizyczne podstawy rozumienia człowieka przy uzasadnianiu jego istoty jako bytu ontycznie jednego (z tej racji zrezygnowano m. in. z dominującej dziś opozycji dualizm–monizm). Paradygmat angeliczny wskazuje na

stojącą u podstaw tłumaczenia jedności człowieka tendencję do absolutyzacji duchowości (podmiotowości), której rezultatem jest pojmowanie człowieka jako ducha (łac. angelus – anioł, czysty duch) niezależnego od ciała. Paradygmat naturalistyczny kieruje się natomiast zasadą zrównywania człowieka z przyrodą i w tym upatruje zasadniczą bytową jedność człowieka. Ponoszona kosztem takiego zrównywania redukcja jego duchowości i podmiotowości skutkuje także zakwestionowaniem ludzkiej wolności, odpowiedzialności oraz godności.

W ramach historycznego przeglądu koncepcji człowieka, pod kątem ukazywania każdego z paradygmatów jako zasad rozumienia człowieka i jego jedności, istotne okazało się spostrzeżenie, że kolejne zmieniające się epoki nie zdołały rozwiązać problemu jedności człowieka lub uznać go za ostatecznie przewyciężony czy też zdezaktualizowany. Świadczy to o tym, że klasyczny filozoficzny problem relacji dusza–ciało jest wciąż aktualny, mimo iż dziś rozważa się go w nowej formie i w odmiennych niż kiedyś konfiguracjach poznawczo-metodycznych. Zasadniczy fundament problemu pozostał bowiem niezmienny: człowiek jest bytem duchowo-cieleśnym i przy próbie wyjaśnienia jego jedności, jedna ze stron jego bytowania dochodzi do głosu kosztem drugiej. Rozbicie jedności człowieka nastąpiło w dużej mierze na skutek odejścia myśli filozoficznej od koncepcji osoby jako bytu substancjalnego, co również odzwierciedlają oba analizowane paradygmaty.

Angelizm jest sposobem rozumienia człowieka, który absolutyzuje ducha (tj. doświadczenie wewnętrznego, transcendentalności „ja”), uważając ten właśnie wymiar człowieka za rzeczywisty lub podstawowy – niezależnie od tego, czy twierdzenie to wyraża się w filozoficznych deklaracjach, czy też jest tylko przyjmowane jako założenie (angelizm jest bowiem zakładany w każdej wersji idealizmu). W rozprawie analizowany jest angelizm głównie w wersji platońskiej, neoplatońskiej, augustyńskiej, a następnie kartezjańskiej, postkartezjańskiej i transcendentalnej (od Kanta do Husserla), wraz z ukazaniem jego wpływu na współczesne nurty idealistyczne i spirytualistyczne. Najszerzej potraktowano koncepcję Platona i Kartezjusza oraz pokantowską filozofię podmiotu wziętą jako pewna całość. Każdy z tych poglądów uzasadnia jedność bytową człowieka (bezpośrednio lub jedynie suponując pewne rozwiązania antropologiczne), opierając ją na aspektach wewnętrznych i transcendentalnych. Będąc świadomym swej odrębności od świata rzeczy, człowiek ma jednak zasadniczy problem z rozumieniem relacji między doświadczaną bezpośrednio świadomością a fizycznie pojmowaną i dającą się empirycznie badać „częścią” własnego „ja”, którą stanowi szeroko rozumiana cielesność.

Historyczny przegląd naturalizmu rozpoczyna się od wątków presokratejskich, lecz istotne znaczenie uzyskuje w teorii Arystotelesa. Rozwijanie i uzupełnianie jego myśli doprowadziło do koncepcji osoby, której poświęcona jest druga część rozprawy. Nowożytnie naturalistyczne redukcje, polegające m. in. na eliminacji celowości oraz posługiwaniu się obrazem maszyny (mechanicyzm) w wyjaśnianiu człowieka, są dziełem Th. Hobbesa oraz XVIII-wiecznych materialistów (zwł. J. O. La Mettriego). Kolejnych redukcji dokonywano na gruncie ewolucjonizmu oraz fizykalizmu, którego ostatnim etapem jest m. in. naturalizm jako stanowisko w debacie umysł-ciało. Ogólnie rzecz biorąc naturalizm dąży do zredukowania wewnętrznego doświadczenia człowieka do wymiaru naturalnego, dającego gwarancję rozumienia jedności człowieka na bazie wspólnej empirycznej płaszczyzny badawczej. Umysł ludzki, czy też związana z nim odrębność doświadczenia człowieka, jest tu potraktowany jako wyżej rozwinięta zdolność naturalna lub wykwit ewolucyjnie twórczej materii, w związku z czym jest redukowalny do płaszczyzny zjawisk fizycznych. Rozwiązania naturalistyczne nie są jednak zadowalające, gdyż nie liczą się z doświadczeniem osobowym lub usiłują doświadczenie to znacząco ograniczyć.

Problem bytowej jedności człowieka zaliczany jest do najtrudniejszych zagadnień filozoficznych, głównie z racji nieprzystawalności teoretycznych wyjaśnień do oczywistości ludzkiego doświadczenia. Podstawową trudność rodzi konieczność wyjaśnienia jedności powstałej z połączenia dwóch tak odmiennych czynników bytowych, jak duch i materia. Trudność tę znacznie pogłębia fakt pojmowania tych bytowych czynników jako odmiennych substancji (niezależnych bytowości), co jest rezultatem z jednej strony wielowiekowego stosowania kartezjańskiego modelu rozumienia duszy, a z drugiej dominacji współczesnych naukowych opisów materii. Jeśli dodamy do tego stwierdzany empirycznie (a tajemniczy dla nauki) fakt przyczynowego oddziaływania duszy (umysłu) na ciało oraz tezę współczesnej nauki o tzw. kauzalnym domknięciu świata fizycznego (wymagającym redukcji zjawisk niefizycznych do fizycznych), będziemy zmuszeni uznać, iż tak postawiony problem jedności człowieka nie może rokować nadziei na znalezienie jakiegoś racjonalnego rozwiązania. Żaden z paradygmatów nie rozwiązuje bowiem powyższych trudności i konstatacja ta nie dotyczy jedynie czasowej niezdolności, ale wydaje się wynikać głównie z samego sposobu postawienia pytania o jedność człowieka.

W tak zarysowanej sytuacji potrzebne wydaje się inne spojrzenie, stawiające problem jedności człowieka w odmienny sposób, bliższy tej płaszczyźnie, na której sama jedność się ujawnia, tj. bezpośredniemu ludzkiemu doświadczeniu, które w ograniczonym tylko zakresie

jest brane pod uwagę w przypadku obu powyższych paradygmatów. Problem jedności człowieka – zawierający w sobie również pytanie o jego tożsamość, jedność i niepowtarzalność – jeśli posiada nieredukcyjne rozwiązanie, to powinien zostać postawiony na płaszczyźnie nieredukcyjnej antropologii. Chodzi o takie rozumienie człowieka, które z jednej strony nie ulegałoby absolutyzacjom angelicznym, prowadzącym do jakiejś formy immanentyzmu bądź deprecjacji cielesności, a z drugiej nie poddawałoby się żadnej postaci naturalistycznej redukcji, która odbiera ludzkiemu doświadczeniu jego wyjątkowość i odrębność, a osobę ludzką traktuje tylko jako egzemplarz przyrodniczego gatunku. Innymi słowy, rozwiązania należałoby szukać na obszarze takiej antropologii, która umożliwia syntezę analizowanej dotąd dwoistości człowieka. Synteza ta powinna wyjaśnić ową dwoistość, przeżywaną w postaci różnych (niesprowadzalnych do siebie) przejawów ludzkiego życia, a także wskazać rację jedności i tożsamości bezpośrednio doświadczanego „ja”.

Sednem propozycji wyjaśnienia problemu jedności bytowej człowieka, której poświęcono drugą część rozprawy, jest koncepcja osoby. Ku rozumieniu człowieka jako osoby ewoluowały najważniejsze nurty myśli filozoficznej w epoce klasycznej, obecnie natomiast rozumienie to zostało zepchnięte na margines światowych debat antropologicznych. Człowiek jest dany sobie samemu w punkcie wyjścia, doświadczając siebie w swej zasadniczej jedności. Podmiot istniejący w sobie i doświadczający siebie jako „ja” może być nazwany osobą (choć rozumienie to wymaga teoretycznego opracowania). Oba analizowane paradygmaty rozmięły się z problemem osoby i z tej racji oba są skazane na porażkę w wyjaśnianiu problemu jedności człowieka. Angelizm wskazywał na poziom ponadosobowy, lekceważąc m. in. przygodność ludzkiego bytowania i dążąc do nadania człowiekowi rangi doskonałego ducha, niezależnego od świata lub ten świat kreującego. Naturalizm zredukował poziom osoby do poziomu rzeczy (organizmów, maszyn lub cząstek materialnych), przydatnego z kolei dla różnego rodzaju władzy, pozbawiającej osoby ich wolności i suwerenności.

Jedynym klasycznym ujęciem człowieka w jego dwoistości i jedności zarazem była zastosowana do antropologii koncepcja hylemorfizmu, sformułowana po raz pierwszy przez Arystotelesa. Powstałe na tej bazie filozoficzne wyjaśnienie człowieka, podane przez św. Tomasza z Akwinu, wyjaśniało nie tylko psychofizyczną jedność ludzkiego bytu, ale wskazywało ponadto na niematerialną jej zasadę oraz ontyczną podstawę, decydującą o osobowym statusie człowieka. Mimo pewnych ograniczeń, koncepcja ta wciąż zasługuje na

uwagę jako wysoce oryginalne ujęcie bytu ludzkiego jako duchowo-materialnej jedności. Ze względu na jej filozoficzną doniosłość, a także z powodu licznych narosłych wokół niej nieścisłości czy nieporozumień, należy wciąż szukać odpowiedniej drogi ukazania wszystkich walorów tego rozwiązania, wraz ze zdobywaniem odpowiedniego miejsca na to ujęcie we współczesnych debatach antropologicznych. Druga część rozprawy jest próbą takiego poszukiwania, koncentrującą się na wyjątkowości metafizycznego aspektu istnienia w zastosowaniu do bytu ludzkiego. Ponieważ teoria istnienia wydaje się być podstawą klasycznego rozwiązania problemu jedności człowieka, na nią właśnie został położony główny akcent przy analizach tego ujęcia.

Klasyczne wyjaśnienie bytowej jedności człowieka, mimo iż tłumaczy jego duchowość, akcentuje tylko aspekt przedmiotowy, niedostatecznie doceniając rolę perspektywy podmiotowej w tym wyjaśnieniu. Potrzebna wydaje się zatem głębsza synteza ujęć antropologicznych, harmonizująca perspektywę przedmiotową, właściwą dla filozofii klasycznej (człowiek jako realny byt), oraz podmiotową, ujmującą człowieka od wewnątrz, tj. od strony jego świadomości, w której doświadcza on siebie jako kogoś jedyne i niepowtarzalnego. Problem jedności człowieka dotyczy bowiem zarówno perspektywy przedmiotowej (realnie istniejący jeden byt), jak i podmiotowej (przeżywający siebie jako jeden podmiot).

Postulaty zbudowania podobnej syntezy pojawiły się w badaniach prowadzonych w Lubelskiej Szkole Filozoficznej, zmierzających do zharmonizowania największych osiągnięć tradycji filozoficznej (zwłaszcza realistycznie zorientowanej filozofii klasycznej) ze współczesną problematyką metodologiczną i epistemologiczną. Na gruncie antropologicznym postulat taki został wyraźnie postawiony i częściowo zrealizowany przez K. Wojtyłę, który dokonał próby zsyntetyzowania klasycznego ujęcia człowieka w ramach filozofii bytu z fenomenologicznym opisem dotyczącym różnych aspektów przeżywania siebie przez człowieka. Synteza Wojtyły może stanowić ważny impuls w dążeniu do całościowego i nieredukcyjnego rozumienia człowieka. Problem jedności człowieka wydaje się być szczególnie uprzywilejowanym polem do przeprowadzenia podobnej próby: to właśnie jedność bytu ludzkiego jest terenem, na którym w sposób wyjątkowy spotykają się perspektywa przedmiotowa i podmiotowa.

Podjęcie problemu bytowej jedności człowieka w takiej właśnie perspektywie ma na celu dowartościowanie i uwypuklenie antropologicznych osiągnięć Filozoficznej Szkoły Lubelskiej, w postaci dokonań Karola Wojtyły oraz Mieczysława Alberta Krąpca. Konceptje

tych filozofów w szczególny sposób łączą klasyczny styl filozofowania ze zdobyczami epok poklasycznych. Próba scalenia różnych wątków myślowych obecnych z jednej strony w przedmiotowo zorientowanych badaniach Krąpca, a z drugiej w podmiotowych ujęciach Wojtyły, zmierza do ukazania syntezy niezbędnej dla nowego postawienia problemu jedności człowieka. O ile synteza Wojtyły miała na celu uchwycenie tego, co nieredukowalne w człowieku, zachowując zarazem jego wymiar bytowy i podmiotowy (świadomościowy), o tyle podejmowana w rozprawie próba syntezy skupia się na samej podstawie bycia osobą, ujmowanej zarazem jako zasada bytowa i doświadczalny fenomen. Dopiero dotarcie do podstaw bycia osobą pozwala wskazać rozwiązanie problemu jedności człowieka.

Podstawą nowości tego ujęcia jest nie tylko akcent położony na harmonię perspektyw, ale przede wszystkim wydobyte na każdej z tych płaszczyzn (odmiennie, lecz komplementarnie) tej samej zasady, wyjaśniającej jedność, tożsamość, jedyność i неповtarzalność bytu ludzkiego. Zasadę tę można określić jako istnienie osobowe (*esse personale*), które od strony ontycznej (ujęte analogicznie) wskazuje na najwyższy akt bytu, wyjaśniający jedność człowieka na płaszczyźnie metafizycznego realizmu, zaś od strony podmiotowej ujmowane jest od wewnątrz (widziane jakby „od środka”) i doświadczane jako pewien aspekt (podstawa) „ja”. Należy przy tym szczególnie podkreślić, że synteza perspektywy przedmiotowej i podmiotowej, oparta na wspólnej zasadzie wyjaśniającej jedność człowieka, wskazuje dobitnie na rangę takiej zasady jako rzeczywistej racji prowadzącej do rozumienia człowieka w aspekcie jego jedności.

Ujęcia Wojtyły i Krąpca są w tej części pracy omawiane komplementarnie, tj. równolegle. Komplementarność ta służy pełniejszemu ukazaniu istnienia osobowego jako zasady jedności. Podłożem takiej prezentacji jest wzmiankowana synteza perspektyw, będąca już nie tylko narzędziem, ale też elementem rozumienia człowieka, który jest zarazem bytem i samoświadomym podmiotem („ja”). Celem wyrazistości myśli obu autorów, zachowano oryginalną dla nich terminologię i sposób prowadzenia rozważań. Refleksje Wojtyły, stanowiące bogatszą warstwę fenomenologicznego opisu, są przedstawiane jako pierwsze, gdyż przygotowują badane fakty do procesu ich metafizycznego uzasadniania. Ujęcie Krąpca pełni rolę wymaganego uzasadnienia metafizycznego, dokonywanego na gruncie realistycznej koncepcji bytu i człowieka. Uzasadnienie to wychodzi nie od ogólnych tez systemu metafizyki, ale od oryginalnych danych antropologicznych, pochodzących z opisu doświadczenia – w czym pomocne są tu analizy Wojtyły. Obie drogi prowadzą do jednego celu: ostatecznego

wyjaśnienia człowieka, w aspekcie jego jedności, jako realnego faktu danego w pierwotnym doświadczeniu siebie jako podmiotu.

Analizy drugiej części rozprawy zmierzają do wskazania podstawy jedności bytu ludzkiego, którą jest osoba. Właściwe jej rozumienie jest wydobywane w prowadzonych sukcesywnie analizach, na bazie doświadczenia i przedmiotowych uzasadnień. Jedność jest ujęta najpierw w aspekcie realności i substancjalności samego podmiotu, tj. źródła aktów emanowanych z bezpośrednio doświadczanego „ja”. Dochodzi tu do głosu aspekt jedności oraz tożsamości: człowiek istnieje jako jeden byt-substancja. Jedność jest bowiem pierwotnie doświadczanym fenomenem, faktem danym w sposób niepowątpiewalny. Ukazanie podmiotu „ja”-osoby na tle analiz doświadczenia wewnętrznego prowadzi do wskazania na substancję jako bytową zasadę jedności i tożsamości. Czynnikiem aktualizującym substancję jest istnienie, uchwytnie jako istnienie osobowe w przeżywaniu, w aktach podmiotu, w bezpośrednim poznaniu siebie.

Drugim problemem jest jedność w aspekcie struktury cielesno-duchowej. Celem rozważań jest ukazanie jedności w wielości i różnorodności, a także ukazanie podstaw jedności psychofizycznej: człowiek istnieje jako jeden mimo złożoności dusza-ciało. Punktem wyjścia analiz jest złożoność człowieka z różnych czynników, sprowadzalnych do cielesności i duchowości (ujętych początkowo jako fenomeny doświadczalne). Analiza transcendencji oraz tzw. integracji natury w osobie, ukazującej zjednoczenie różnorodnych struktur w jedności bytowej, prowadzi do wskazania racji takiego stanu rzeczy, przez odwołanie się do teorii hylemorficznego złożenia materii pierwszej (ciała) i formy substancjalnej, którą jest niematerialna dusza. Zasadą stojącą u podstaw tej teorii jest istnienie duszy, przekazywane ciału. To samo istnienie, jako istnienie osobowe, jest uchwytnie w aktach przeżywania, w kategoriach samopanowania i samoposiadania, w doświadczeniu transcendencji, swej cielesności itp. Czynnikiem odpowiadającym za oba ukazane tu aspekty jedności jest osobowe istnienie, ukazane od strony podmiotowego doświadczenia oraz przedmiotowego uzasadnienia na tle teorii bytu osobowego.

Ten właśnie metafizyczny rdzeń substancji człowieka, jakim jest specyficzne i całkowicie wyjątkowe istnienie, istnienie osobowe (*esse personale*), uzasadnia wszystkie aspekty przeżywanej jedności, tożsamości i niepowtarzalności osoby. Teoria istnienia jako aktu bytowego, wypracowana przez długą filozoficzną tradycję i związana z koncepcją osoby, pozwala przekroczyć esencjalistyczne ograniczenia filozofii, a także rozwiązuje problem istotowej niepoznawalności relacji dusza-ciało, gdyż nie jest ujmowane pojęciowo, a mimo to

jest dostępne bezpośrednio w doświadczeniu podmiotowym jako istnienie osobowe. Zostało ono ukazane w rozprawie jako fundament bytowej jedności człowieka, i to zarówno od strony subiektywnego przeżywania, jak i obiektywnego ujęcia bytowego aktu.

Przyjęta perspektywa badawcza umożliwiła najpierw połączenie, a następnie przejście od dyskursu ściśle metafizycznego, do oryginalnie antropologicznego. Próba ukazania osobowego istnienia doprowadziła do poziomu, w którym mówienie o człowieku przybiera formę personalistyczną – staje się mówieniem o osobie. W efekcie analiz metafizycznych okazało się, że istnienie osobowe, przynależne duszy jako formie substancjalnej człowieka, jest istnieniem całej osoby, jako *compositum* duchowo-cielesnego. Istnienie osobowe ogarnia więc i tłumaczy cały ludzki byt. Wszystkie poszczególne części i wyodrębnione elementy człowieka uczestniczą w jednym istnieniu – istnieniu osobowym, które z racji bezpośredniej przynależności do ludzkiej duszy, wykraczającej poza materialność, ukazuje zarówno transcendencję człowieka, jak i jego głęboką duchowo-cielesną jedność.

Mimo iż zarówno Wojtyła, jak i Krapiec, prowadzili swoje badania na odmiennych filozoficznych płaszczyznach, każdy z nich starał się zbudować teorię człowieka jako osoby stosując principia filozofii klasycznej. Chociaż w obu ujęciach różnie są rozkładane akcenty, to dzięki postawieniu w centrum antropologii osoby i zwróceniu uwagi na specyficzne dane doświadczenia, interpretacje te mogły spotkać się w punkcie, który stanowi samo sedno rozważań o człowieku, tj. w uznaniu fundamentalnej roli osobowego istnienia. Idąc tym torem, we wnioskach dotyczących ukazania podstaw jedności bytowej człowieka można było wykazać, że osoba to nie tyle jedność hylemorficzna, co jedność egzystencjalna. Synonimem jedności jest tu bowiem wyjątkowe, osobowe istnienie. Takie jego ukazanie w bycie ludzkim może także rzucić nowe światło na tradycyjne ujęcie metafizyczne, gdzie należałoby np. mówić nie tyle o tym, że akt istnienia łączy duszę z ciałem, ile raczej o tym, że przenika on ciało, nadając mu wyjątkowe cechy osobowe.

5. Omówienie pozostałych osiągnięć naukowo-badawczych

Moje zainteresowania naukowe obejmują trzy obszary, na które składają się: 1) filozoficzna problematyka miłości i przyjaźni, 2) zagadnienie metafizycznego personalizmu oraz 3) prace lingwistyczne (języki: łacina, greka, a także włoski), związane z moim drugim wykształceniem w zakresie filologii klasycznej.

5.1. Prace z zakresu filozofii miłości i przyjaźni

Zarówno problem miłości, jak i przyjaźni, zasługują na większą uwagę ze względu na antropologiczną rangę, jaką posiadają. Miłość i przyjaźń to istotnie ze sobą powiązane fakty dotyczące życia osobowego. Ważne wydaje się także prowadzenie badań nad tymi zagadnieniami na terenie filozofii klasycznej, która może być źródłem nowych i oryginalnych ujęć w obecnej dyskusji filozoficznej dotyczącej rozumienia człowieka i jego osobowego działania. Człowiek realizuje się jako człowiek (i jako osoba) w relacjach miłości, wiążąc się z innymi osobami oraz odnosząc się do samego siebie jako celu swych dążeń. Szczególnie ważne wydają się być związki miłości z aspektem przedmiotowym (dobro – prawda – piękno) oraz udział pierwiastka uczuciowego. Koncepcje miłości w filozofii klasycznej wydobywały też istotny aspekt analogiczności miłości, zwłaszcza w jej wymiarze uniwersalnym, wspólnym wszystkim bytom, gdyż najszerzej rozumiana miłość jest zasadą dynamizmu odpowiadającego istnieniu bytu. Przyjaźń jest natomiast cnotą (sprawnością) umacniającą więź międzyosobową opartą na aktach wzajemnej miłości (rozumianej szeroko), pozwalającą na osobowe doskonalenie się przyjaciół, zwł. w aktach darowania się drugiej osobie. Wszystkie te aspekty podejmowałem w moich pracach z tego zakresu.

Po napisaniu doktoratu na temat paradoksu miłości bezinteresownej, pogłębiałem w moich badaniach różne aspekty tego problemu, a także związanych z nim zagadnień. Ujęcie najbardziej ogólne, pozwalające spojrzeć na problem miłości oraz przyjaźni w perspektywie całościowej, wydaje się być ważnym podłożem dla podejmowania zagadnień szczegółowych. Spojrzenie na miłość i przyjaźń zarówno w perspektywie historycznej, pozwalającej dostrzec różne aspekty tych zagadnień, a także rozważyć stawiane pytania i prezentowane rozwiązania, stało się punktem wyjścia w badaniu tych antropologicznych fenomenów. Szczególnie ważne okazało się dostrzeżenie związku miłości i przyjaźni z rozumieniem osoby, a także ukazanie specyficznej perspektywy przedmiotowo-podmiotowej, jaką charakteryzują się te fenomeny. Badania te pokazały istotną zależność koncepcji miłości, a także przyjaźni, nie tylko od rozumienia człowieka, ale także od koncepcji bytu. Metafizyczne ujęcie miłości jako aktu wiążącego człowieka z realnym dobrem, oraz przyjaźni jako usprawnionej relacji międzyosobowej, zostało najbardziej pogłębione na terenie filozofii klasycznej, zwłaszcza w filozofii Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Pole badawcze filozofii realistycznej nie tylko dostarcza odpowiednich narzędzi do oceny innych koncepcji miłości, ale nadto pozwala dostrzec w nich ważne i oryginalne aspekty. Przeglądowe ujęcie tych kwestii zawarłem w

hasłach encyklopedycznych [(1) *Miłość* oraz (3) *Przyjaźń*], zaś wybrane aspekty w artykule (8) [*Miłość i przyjaźń jako odpowiedź na potrzeby młodych*].

Szczególnych badań wymaga, jak się wydaje, aspekt uczuciowy miłości. Wobec odmiennych obecnie, w stosunku do ujęć klasycznych, koncepcji działań wolitywno-emocjonalnych, kwestia uczucia miłości budzi wiele nieporozumień. Samo klasyczne rozumienie uczuć, przedstawione przez św. Tomasza z Akwinu, wymaga ponownego i uważnego odczytania, gdyż ukazany w nim związek aktów emocjonalnych z pobudzającym je przedmiotem otwiera istotne perspektywy dla współczesnej filozoficznej antropologii [art. (3) *Pożądliwość i gniewliwość jako funkcje uczuciowości* oraz hasło (2) *Pożądliwość*]. Miłość jest pierwszym i podstawowym aktem uczuciowym, będącym swoistą podmiotową reakcją na poznane dobro, z którym podmiot wchodzi w ten sposób w relację. Oddziaływanie bytu-dobra na podmiot oddaje aspekt upodobania (*complacentia*), w którym samo dobro jest zasadą czynną, umożliwiającą nawiązanie relacji pożądawczej. Bierność podmiotu reprezentuje uczucie (*passio*), jako „uleganie” poznanemu dobru, które tym samym wzbudza działanie. Następnym krokiem jest wyłonienie podmiotowego, czynnego aktu miłości (chcenia dobra), który pełni z kolei funkcję początku i zasady jakiegokolwiek działania podmiotu. Pogłębiona analiza tego problemu w tekstach Akwinaty ukazuje osobowe podstawy miłości jako biernego uczucia [art. (6) *Miłość jako podstawowy akt uczuciowości*].

Analizy tekstów św. Tomasza, związanych z dynamiką aktu miłości oraz jego ontyczną strukturą, prowadzą do uznania szczególnej roli aspektów przedmiotowych w pojmowaniu istoty miłości. Najpierw niezbędne jest dostrzeżenie funkcji, jaką pełni miłość w aspekcie przyczynowania celowego, nakierowującego podmiot na rozpoznane dobro. Miłość ukazuje działanie celu zarówno w porządku natury, jak i w porządku osobowym. Pełni też istotną bytową funkcję wiązania przygodnego podmiotu z celem ostatecznym, która to więc stanowi podstawę każdego aktu działania bytu, kierującego się ku celom partykularnym ze względu na cel ostateczny [art. (4) *Miłość jako forma przyczynowania celowego*]. W wymiarze osobowym miłość ukazuje zarówno złożoność podmiotowego odniesienia do dobra (dychotomia miłości: miłość przyjacielska i pożądliwa), jak i jednoczący aspekt tegoż odniesienia z uwagi na charakter dobra tzw. godziwego. Złożoność ta jest źródłem paradoksu, polegającego na konflikcie celów: dobra drugiej osoby oraz dobra samego podmiotu. Paradoks ten zostaje uchylony wskutek analogicznego rozumienia dobra godziwego [art. (12) *Miłość i dobro. Przedmiotowy aspekt miłości osobowej i związany z nim paradoks – refleksja na podstawie pism św. Tomasza z Akwinu*].

Kolejną istotną dla miłości relacją, którą należało głębiej zbadać w tekstach Akwinaty, jest jej związek z poznaniem. Miłość jako podstawowy akt władz pożądawczych (władz chcenia) wchodzi w charakterystyczną i bogatą relację z aktem władzy poznawczej. Głębia tej relacji i jej znaczenie dla życia osobowego ujawniają się na płaszczyźnie piękna, na której miłość i poznanie odgrywają istotne role. Elementarne doświadczenie piękna ukazuje pierwotną jedność poznania i miłości wobec ujrzanego bytu, kolejne natomiast akty osobowe ujawniają coraz większe bogactwo życia poznawczego i pożądawczego osoby. Ten aspekt miłości wskazuje na jej rolę realnego wiązania człowieka z bytem także w relacji poznawczej [art. (10) *Piękno i miłość. Relacja między miłością a poznaniem*]. Dążenie do spełnienia się w miłości realizuje się ostatecznie w związaniu się osobowego podmiotu z Dobrem najwyższym, w którym podmiot odnajduje swoje szczęście. Należało tu wykazać, że także inny paradoks, dotyczący chcenia najwyższego dobra oraz pragnienia własnego spełnienia, jest rozwiązany dzięki odkryciu i analizie treści osobowego dobra, które jest zarazem Dobrem najwyższym [art. (5) *Problem miłości Boga i „paradoks szczęścia” – rozwiązanie św. Tomasza z Akwinu*].

Osobowy aspekt analiz miłości ukazuje przyjaźń jako realizację zaistniałej w akcie miłości więzi międzyosobowej. Pogłębione spojrzenie na fenomen przyjaźni, ukazany w pismach Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, pozwala rozumieć ją jako szczególnie ważny osobowy moment realizowania się istoty bycia człowiekiem, poprzez relację osobową z innymi. Przyjaźń umożliwia odkrywanie wymiaru osobowego, zarówno w drugiej osobie, jak i w samym sobie, a także odkrywanie wspólnotowego wymiaru bytowania osobowego [art. (9) *Przyjaźń jako odkrywanie osobowej wspólnoty. Refleksje na kanwie myśli Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*]. Ostatnim aspektem rozumienia miłości u Akwinaty było jej ujęcie w wymiarze ogólnobytowym. Służy ono ukazaniu powszechności miłości w świecie oraz jej szczególnej bytowej rangi jako zasady dynamizmu, początku każdego działania, będącego przedłużeniem istnienia bytów [art. (11) *Miłość jako zasada dynamizmu bytów (analiza argumentów św. Tomasza z Akwinu)*, oraz w wersji angielskiej: art. (14) *Love as the Principle of the Dynamism of Beings (an analysis of the Arguments of St. Thomas Aquinas)*].

Zwieńczeniem tych kilkuletnich badań nad miłością w filozofii Akwinaty była monografia (1) *Paradoks bezinteresownej miłości. Studium z antropologii filozoficznej na podstawie tekstów św. Tomasza z Akwinu*, podejmująca wyjściowy problem (przedstawiony w doktoracie) w pogłębionej wersji. Książka nie jest kopią pracy doktorskiej, lecz zawiera nowe elementy, doprecyzowuje stawiane problemy i w nowy sposób przedstawia rozwiązania, które ukazują specyfikę ludzkiej miłości. Paradoks miłości bezinteresownej przeciwstawia

miłość bezinteresowną, skierowaną ku drugiej osobie ze względu na nią samą – miłości siebie, pożądającej wszystkiego ze względu na doskonałość podmiotu miłości. Przeprowadzone w monografii analizy ukazały, że bezinteresowność miłości wynika z natury przedmiotu ludzkiej woli, którym jest dobro kochane w sobie i dla siebie. Jednocześnie, uwzględniając realną sytuację człowieka i jego naturę duchowo-cieleśną, bezinteresowność nie może być pojmowana jednoznacznie – konsekwencją takiej koncepcji byłoby z konieczności błędne rozumienie człowieka. Rozwiązaniem paradoksu jest zatem analogiczne rozumienie miłości bezinteresownej, uzyskane na tle analogicznego rozumienia natury ludzkiej oraz dobra jako przedmiotu miłości.

5.2. Prace z zakresu problematyki metafizycznego personalizmu

Metafizyczny personalizm zaprezentowany w filozoficznej antropologii Mieczysława Alberta Krąpca jest wciąż mało znaną a niezwykle oryginalną koncepcją, zasługującą z pewnością na objęcie go dokładniejszym studium problemowym. Podobnie jak poprzednio, punktem wyjścia było spojrzenie ogólne, wydobywające wielość aspektów antropologii Krąpca, by w ten sposób przygotować materiał do dokładniejszych analiz. Opracowany przez Krąpca system antropologii obejmuje także zagadnienia metodologiczne oraz historyczne (dotyczące analizy zasadniczych zrębów najistotniejszych koncepcji człowieka w dziejach filozofii, od starożytności po współczesność). Teoretycznym punktem wyjścia filozoficznej antropologii jest specyficznie ludzkie doświadczenie, poddane następnie metafizycznemu uzasadnieniu elementów struktury bytowej człowieka. Centralne rozważania dotyczą poszczególnych istotnie ludzkich działań, z zachowaniem porządku badawczego – od opisu danego faktu do jego uzasadnienia [art. (7) *Mieczysława A. Krąpca koncepcja antropologii filozoficznej*].

Krąpca rozumienie człowieka jest w zasadzie metafizyką człowieka, gdyż ukazuje go jako szczególnego rodzaju byt, poznający siebie jako autonomiczny podmiot. Uzasadnienie danych w doświadczeniu bezpośrednim przeżyć podmiotowych następuje na drodze metafizycznej, przez wskazanie czynników bytowych, będących konieczną racją zaistnienia doświadczanych realnie faktów. Taka koncepcja człowieka jest u Krąpca twórczą kontynuacją rozwiązań filozofii klasycznej, przedstawionych przez Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Krąpiec rozwinął szczególnie wątki podmiotowe (doświadczenie wewnętrzne) oraz

opracował systematyczne ujęcie antropologii jako metafizycznego poznania istoty człowieka na bazie ujawnianych w jego doświadczeniu realnych faktów. Analiza tychże faktów prowadzi do ukazania człowieka jako bytu osobowego, substancjalnego podmiotu ujawniającego w swym działaniu rozumność oraz wolność [hasło (4) *Metafizyka człowieka w ujęciu Krąpca*].

Artykuł (13) [*The Foundations of Mieczysław Albert Krąpiec's Metaphysical Personalism*] jest efektem pogłębionych analiz antropologicznej koncepcji Krąpca i ukazuje podstawy jego metafizycznego personalizmu, w oparciu o najbardziej znaczące jego dzieła. Jest to propozycja częściowo nowego spojrzenia na myśl Krąpca, gdyż wyodrębnia trzy fazy odsłaniania się osoby, które stanowią integralną całość i ukazują koncepcję osoby jako najbardziej istotną kwestię antropologiczną. Personalizm Krąpca zbudowany jest na gruncie klasycznej metafizyki i ukazuje życie osobowe w perspektywie całościowej, w ramach dynamicznego rozwoju, zwieńczonego w momencie czynnej śmierci. Osoba ujawnia się już na poziomie powszechnie doświadczanego przez wszystkich ludzi przeżycia wewnętrznego własnej podmiotowości. Dalsze analizy natury ludzkiej ukazują substancjalną i rozumną bytowość, duszę jako niematerialną zasadę organizującą ciało, a także transcendencję osoby w stosunku do natury i społeczeństwa, potencjalność ludzkiego ducha, realizującego się w aktach intelektualno-moralnych, w więziach międzyosobowych, i ostatecznie przyporządkowanego do Osoby Absolutu.

Rozpoczęte w tym artykule badania znalazły swoją częściową kontynuację w omówionej powyżej rozprawie habilitacyjnej, podejmującej istotne wątki antropologii Krąpca. Propozycja realistycznej filozofii człowieka, wiążącego jego osobowe życie z realnym światem, w którym może on znaleźć swoje osobowe spełnienie, wydaje się dziś szczególnie ważna. Z wielu istotnych przyczyn, wśród których te najbardziej znaczące mają charakter filozoficzny, współcześnie odchodzi się od rozumienia człowieka jako osoby lub proponuje się koncepcje człowieka zawężone lub niepełne. Modele poznania naukowego są niejednokrotnie narzucane na refleksję antropologiczną, prowadząc do znaczących redukcji. Kulturowe zawirowania współczesnych czasów potrzebują solidnej wiedzy o człowieku, która wskazywałaby rzeczywiste cele osobowego życia i wyjaśniała doświadczaną przez każdego człowieka wyjątkowość ludzkiego podmiotu. Taką propozycję zdaje się przedstawiać antropologia Krąpca, będąc zarazem koncepcją personalistyczną, jak też metafizyczną, wiążącą osobę z porządkiem realnym, bytowym [art. (15) *M. A. Krąpiec's Philosophical Anthropology and the Turbulent Currents of Contemporary Culture. A Presentation of an Eminent Philosopher and His Original Philosophy of Man*].

5.3. Prace lingwistyczne

Prace lingwistyczne stanowią odmienną dziedzinę moich zainteresowań naukowych, związanych ze starożytną literaturą grecką i łacińską. Zdobyta wiedza filologiczna umożliwia mi także analizy klasycznych (tj. starożytnych oraz średniowiecznych) tekstów filozoficznych w językach oryginalnych. Jednym z elementów takiej pracy jest wyodrębnienie i przygotowanie filozoficznej terminologii, która odgrywa istotną rolę przy analizach tekstów klasycznych, ale także nowożytnych i współczesnych (niejednokrotnie wykorzystujących terminologię łacińską lub grecką). Opracowania słownikowe mają ułatwić posługiwanie się oryginalną terminologią w obcowaniu z filozoficznymi tekstami, pomagają także zdobywać elementarną wiedzę leksykalną (Słowniki: (1) *Słownik terminów greckich* oraz (2) *Słownik terminów łacińskich*).

Podjęmowane przeze mnie systematycznie prace lingwistyczne nad przygotowywanymi do druku monografiami filozoficznymi (Korekty lingwistyczne języka greckiego i łacińskiego: (1) – (50)) służą uprzystępnianiu czytelnikom oryginalnej terminologii greckiej i łacińskiej, wraz z ich transkrypcją, ułatwiającą wymowę. Troska o źródłową dla myśli filozoficznej terminologię grecką i łacińską (w tym o oryginalny zapis grecki w publikacjach filozoficznych) pozwala na utrwalanie ważnych osiągnięć filozofii starożytnej i średniowiecznej (oraz znacznej części filozofii nowożytnej, posługującej się łaciną), a także ubogaca rozumienie kontekstów współczesnych pojęć filozoficznych, wywodzących się z terminów klasycznych. Innym aspektem mojego zaangażowania lingwistycznego są tłumaczenia z języka włoskiego (Przekłady tekstów naukowych: (1) – (5), w tym tekstów filozoficznych V. Possentiego: (1), (4), (5)).

Włodzisław Gładysz