

EWA PODREZ

**PIOTR STANISŁAW MAZUR, ZARYS PODSTAW FILOZOFII
CZŁOWIEKA. ANTROPOLOGICZNE ZASTOSOWANIE METODY
SEPARACJI, KSIĘGARNIA AKADEMICKA, KRAKÓW 2016,
SS. 216.**

Autorzy recenzji zwykle biorą pod uwagę różne zalety (i wady) formalne i merytoryczne prezentowane w danej książce, rozprawie czy studium. Ponieważ monografię Piotra Maura traktuję jako studium, chciałabym skupić się na kluczowym dla niej zagadnieniu. Jest nim próba uzasadnienia filozofii podmiotu ujętej jako element antropologii za pomocą metody separacji. Jest to więc przypadek studium pisanego z perspektywy tomistycznej metafizyki klasycznej. By się nim bliżej zająć, pomnę wiele wątków, które chociaż są istotne, to jednak dotyczą kwestii wtórnych wobec głównego wątku. Mam na myśli takie kwestie, jak: adekwatność języka, wiarygodność metafizyki w związku z przejściem z poziomu istnienia konkretnych osób do różnych formy bycia podmiotowego, aby na najwyższym poziomie umieścić człowieka jako realnie istniejący byt itd. Co te wszystkie kategorie łączy ze sobą w porządku poznania i istnienia? Co je różni, ze względu na sposób ich doświadczenia i rozumienia? Co to znaczy realnie istniejący byt, czym się on różni od istniejącego bytu, czy realność dotyczy sposobu odkrywania istnienia, czy samej formy istnienia? Pytania te są wiążące dla interpretacji prac, które powstają w obrębie określonych szkół, tradycji czy środowisk. Potrzebne są tutaj wyjaśnienia, zaktualizowane o współczesne problemy filozoficzne. Należy też położyć szczególny nacisk na precyzję języka, ponieważ nie istnieje uniwersalny język filozofii. Niezależnie

od tego, że większość kierunków filozoficznych pretenduje do rangi jedynie słusznej, jedynie prawdziwej wykładni o świecie i człowieku.

Myszę, że powyższy komentarz chociaż częściowo usprawiedliwia moje zainteresowanie centralnym zagadnieniem, jakie Piotr Mazur podejmuje w swoim studium. Charakteryzuje je w następujących słowach: „Cała praca zawarta w tym tomie wspiera się na przekonaniu, że zaczerpnięta ze współczesnej neoschalastyki metoda separacji umożliwi odczytanie ludzkiej podmiotowości zarówno w tym, że jest, jak i w tym, czym jest” (s. 16) Z tych wstępnych ustaleń można dowiedzieć się, jak autor rozumie antropologię w związku z przyjętą przez siebie interpretacją metafizyczną. Mazur jasno stawia sprawę: antropologia podejmuje dwa zasadnicze problemy: (1) fenomenologię istnienia i (2) metafizykę. Powiązanie ze sobą fenomenologii z metafizyką, niezależnie od trudności, jakie pociąga za sobą taki zabieg, jest czymś koniecznym. Ponieważ ze swej istoty są to filozofie klasyczne, tzn. stawiają przed sobą pytania uniwersalne i tak samo szukają obiektywnych prawd w filozofii. W tym układzie, metafizyka traktowana jako wgląd w całość bytu, obejmuje i porządkuje różnicowane sposoby istnienia. Druga, intrygująca kwestia, jaka tutaj się pojawia, dotyczy ujęcia samego istnienia (aktu istnienia). Z opisu autora wynika, że chodzi mu o egzystencjalne wymiary bycia podmiotem. Wśród różnych cech charakterystycznych dla tego ujęcia, wymienione są: tajemniczość, nieokreśloność czy niedefiniowalność, obok samoświadomości, wolności czy przygodności. Z kolei metafizyka istnienia ma za zadanie ostateczne wyjaśnienie, na czym polega specyfika bytu i natury człowieka. Jednym słowem, fenomenologia bada i opisuje różne przejawy istnienia (bycia) człowieka, natomiast metafizyka orzeka o samym istnieniu i naturze bytowej człowieka. Autor twierdzi, że związek między nimi wynika z przyjętej w pracy hermeneutyki, opartej na neoscholastycznej metodzie separacji.

Trzeba wyraźnie podkreślić, że niezależnie od efektów końcowych, wydaje się, że sam fakt odwołania się do metody separacji w badaniach dotyczących fenomenologicznie opisanej podmiotowości, jest

przedsięwzięciem o wielkiej wadze. Można go rozpatrywać zarówno pod kątem rozumienia samej metafizyki, jak i antropologii, pozostającej w tym samym kręgu idei filozoficznych. W tym wypadku chodzi o zachowanie zarówno jedności doświadczenia bytowego istnienia człowieka, jak również jego wielu podmiotowych form istnienia. Konkretnie „ja” działa, czuje, przeżywa, myśli, poznaje siebie i innych, marzy, fantazjuje czy też oddaje się swobodnej grze wyobraźni i intelektu. Tak więc podmiot istnieje i doświadcza swojego istnienia na wiele rozmaitych sposobów. Byt istnieje jako całość substancjalna, transcendentalnie zdeterminowana przez prawdę, dobro i piękno. Te dwa ujęcia: metafizyczne (bytowe) i fenomenologiczne (jaźń, świadomość podmiotowa) odnoszą się inaczej do istnienia i w różnych kategoriach to istnienie opisują. Autor z jednej strony dąży do tego, aby te różnice jasno określić i uporządkować, a z drugiej strony, by antropologię tak jak i metafizykę opisywać za pomocą sądów egzystencjalnych. W rezultacie zyskuje się nowe narzędzia analityczne i tym samym pogłębia się badania podmiotu o wewnętrzne doświadczenie własnego istnienia. Metoda i proces separacji, rozszerzając podłoże (bazę) sądów egzystencjalnych, jednocześnie wykraczają poza dotychczasowe ramy metafizyki klasycznej. Dlatego tak ważną rolę w pracy pełni jej struktura, a więc sposób, w jaki Mazur próbuje łączyć ze sobą fenomenologię istnienia z metafizyką istnienia, odwołując się do metody separacji.

Na całość omawianego studium składa się pięć części, z których pierwsza jest przeglądem wybranych historycznie stanowisk, reprezentujących antropologię nowożytną i współczesną. Tytuł tej części *Od filozofii podmiotu do antropologii bez podmiotu* zawiera w sobie już pewną tezę, która znajduje potwierdzenie w końcowej części tego pierwszego rozdziału. W konkluzji czytamy „O ile dla filozofii klasycznej podmiot jest substancją (...), o tyle dla filozofii współczesnej on sam jest jakąś pochodną, jakąś funkcją pierwotniejszych od niego i mających bardziej fundamentalny charakter czynników w postaci substruktur bytowych” (s. 56). Ten ostro zaznaczony podział na

filozofię współczesną i klasyczną autor rozwija i przedstawia w dwóch pierwszych rozdziałach. Z drugiej strony trzeba pamiętać, że to, co określamy jako klasyczne na terenie filozofii, ukazuje się i nabiera specyficznych cech pod wpływem filozofii współczesnej. Posługując się współczesnymi, dostępnymi narzędziami, opisujemy i poddajemy analizie problemy klasyczne. Rozwinięty komentarz w tej sprawie zapewne by wyjaśnił, na czym polega ten ścisły związek klasycznej filozofii ze współczesną, ale są to sprawy drugorzędne w stosunku do kluczowych zagadnień, podjętych w pracy. Drugi rozdział *Doświadczenie człowieka jako punkt wyjścia filozofii człowieka*, podobnie jak i pierwszy, ma za zadanie pokazać, że wśród wielu interpretacji doświadczenia człowieka, tylko niektóre zasługują na filozoficzną akceptację. Ogólnie, chodzi o te ujęcia, które uwzględniają dwa rodzaje, powiązanych ze sobą sposobów doświadczenia człowieka: wewnętrznego i zewnętrznego. To ostatnie stanowi podłoże dla sądów egzystencjalnych, stwierdzających istnienie podmiotu.

W tych dwóch pierwszych częściach autor na tle wybranych naukowych i filozoficznych interpretacji podmiotu, bycia człowieka i jego doświadczenia, starał się wskazać na właściwe ujęcia i ich poznawcze oraz metafizyczne podstawy. Materiał ten można potraktować jako wstępne rozpoznanie, uzasadniające cele pracy, ale też dostarczające ważnych tez, które w dalszych partiach znajdą swoje rozwinięcie. W drugim rozdziale, autor analizuje różne koncepcje podmiotu, przeżyć i form ekspresji skoncentrowanych na świadomości i samowiedzy „ja”. To pod wieloma względami ciekawy materiał, co prawda jego zakres ograniczony jest formą studium, ale przynajmniej dwa wnioski warte są odnotowania. Pierwszy z nich dotyczy filozoficznej interpretacji treści jaźni jako sfery doświadczenia wewnętrznego. Drugi natomiast wskazuje na specyfikę klasycznego ujęcia, w którym podmiot utożsamiony jest z substancją. W ujęciu tym bada się jej ontyczną naturę. Czytelnik może postawić dwa nieco naiwne, na pierwszy rzut oka, pytania: czy człowiek, czy jego podmiotowa jaźń jest substancją oraz drugie, jakie warunki muszą zostać

spełnione, by podmiotowi nadać cechy substancji? Spróbujmy znaleźć odpowiedzi na te pytania w tekście. Wydaje się, że autor do takiego twierdzenia z zakresu antropologii przykłada miarę metafizyczną (chodzi o pytania o byt i jego strukturę, nie zaś o bycie i jego sposoby przejawiania się). Doświadczenie podmiotowe tłumaczy więc jako źródło poznania bytu ludzkiego, a teza o substancji dotyczy statusu osobowego podmiotu. Przy założeniu, że w każdym ze swoich aktów wewnętrznych „człowiek ujawnia się sobie jako człowiek” (s. 67), co określa i wyodrębnia istnienie bytowego faktu człowieka.

Trzeci rozdział pt. *Specyfika separacji i jej aplikacja do ujęcia faktu człowieka* ma znaczenie kluczowe dla głównego tematu i dlatego należy go bliżej omówić. Autor zajmuje się w nim opisem, charakterystyką i analizą metody separacji. Dwa końcowe rozdziały są konsekwencją przyjętych właściwości i rezultatów procesów separacji oraz ich aplikacji. Mam na myśli zarówno część poświęconą fenomenologii istnienia (podmiotowe istnienie dla siebie), jak i metafizyki istnienia (podmiotowe istnienie w sobie). Całość zatem jest tak zakomponowana, aby dwa pierwsze rozdziały wskazywały na potrzebę budowania antropologii filozoficznej o możliwie szerokim zakresie, zaś rozdział trzeci wskazywał na separację jako metodę, która umożliwi realizację tego zadania. Dwa ostatnie rozdziały pokazują, jak można rozszerzyć podstawy antropologii filozoficznej o sądy egzystencjalnie wynikające z doświadczenia.

Czym jest metoda separacji oraz jakie spełnia ona funkcje poznawcze, w jakich wyraża się sądach, co składa się na proces separacji i jakie poznawczo obejmuje ona aspekty (tj. wymiary) rzeczywistości? Czy autor wprowadza do tradycyjnej interpretacji nowe elementy, czy w sposób uzasadniony rozszerza możliwości poznawcze separacji? Píše tak: „(...) czy, i jeśli tak, co istotnego sąd ten wnosi w zakresie wiedzy o człowieku?” (s. 111) Wraz z tymi pytaniami dotykamy jednej z najważniejszej kwestii metafizycznej w filozofii, a szczególnie w tym nurcie neotomistycznym, który jest bliski Mazurowi. W istocie omawiane studium ma wskazać nie tylko na aktualność

tej metody, ale również poszerzyć zakres jej zastosowania, odkryć jego nowe aspekty, które odnoszą się zarówno do istnienia podmiotowego, jak i do bytowego. Autor zatem rozwija dotychczasowy opis separacji jako metody procesu poznania metafizycznego i proponuje zastosowanie tej metody do antropologii filozoficznej. W wielkim skrócie treść tego rozdziału przedstawię i omówię w punktach, aby następnie podkreślić to, co w nich jest najważniejsze i najbardziej cenne dla problematyki antropologicznej. Ponieważ rozdział pt. *Specyfika metody separacji i jej aplikacja do ujęcia faktu człowieka* składa się z trzech zasadniczych części, w ramach których podejmowana jest zróżnicowana problematyka, więc odniosę się do każdej z nich w kolejnych punktach:

1. Separacja jako metoda poznania metafizycznego:

- a. Separacja to specyficzny proces intelektualny łączenia i dzielenia, w którym dokonuje się wyrażonego w postaci sądów poznawczego ujęcia istnienia założeń bytowych, a to znaczy, że intelektualny proces separacji obejmuje całą, złożoną strukturę bytu, której końcowym rezultatem jest sąd o tożsamości relatywnej „byt jako byt”.
- b. Sądy separacji dotyczą zarówno tego, że byty są, jak i tego, czym są – a więc istnienia i natury. Stały kontakt poznawczy z rzeczywistością jest tu uzasadnieniem realizmu poznania. Sądy egzystencjalne są pierwotne w stosunku do sądów orzekających (tzw. podmiotowo-orzecznikowych) o naturze istniejących bytów.
- c. „Dostrzec w bycie nietożsamość jego konkretnej treści (Jana) i jej istnienia, to zarazem odczytać wewnętrzne ukonstytuowanie bytu” (s. 96), a to umożliwia separacja subbytowa.
- d. Separacja metafizyczna umożliwia uogólnienie tego, czym jest byt w ogóle, a nie jako partykularne bycie (być bytem – to być konkretną treścią istniejącą).
- e. Liczba substruktur wewnętrznych bytu, ujawniona dzięki separacji ma swoją podstawę w realnych stanach bytowych,

które odnoszą się do formy i materii, substancji i przypadłości, aktu i możliwości.

- f. W procesie separacji poznanie różnych, konstytutywnych czynników bytowych pozostaje w związku z całością bytową, rozpoznaje się je jako substrukтуры niesamodzielne; a co najważniejsze, to fakt, że te czynniki są korelatami w aspekcie ontycznym i epistemologicznym – odnoszą się one do całości bytu i pozostają względem siebie w relacji aktu i możliwości.
2. Ja jestem – sąd egzystencjalny i podmiotowy:
- a. Mazur pisze: „W aspekcie ontycznym (...) na plan pierwszy wysuwa się realność bytu ludzkiego jako przedmiotu, którego istnienie stwierdza sąd egzystencjalny i jednocześnie realność bytu ludzkiego jako podmiotu, który jest zdolny do ujęcia tego faktu. Są to momenty kluczowe dla uznania, że sąd egzystencjalny podmiotowy rzeczywiście stwierdza istnienie ludzkiej jaźni; chodzi tutaj o szerszy zakres poznania, a więc o pierwotną zdolność człowieka do poznania rzeczywistości, zdolność do stwierdzenia swojego istnienia, jego świadomości oraz zdolność do ujęcia siebie jako ja” (s. 102–103).
 - b. Czymś innym jest istnienie rzeczywistości, a czym innym jej afirmacja – istnienie nie jest zależne od asercji sądu egzystencjalnego.
 - c. Sąd egzystencjalny przedmiotowy powstaje na skutek zetknięcia się człowieka z realnym światem, a sąd egzystencjalny podmiotowy jest efektem zetknięcia się człowieka z własną realnością (istniejąc jako odrębny byt) i ze swoją podmiotowością, czyli z „ja”.
 - d. W wypadku sądu egzystencjalnego podmiotowego, trzeba zwrócić uwagę na jego źródło, jakim jest refleksja, oraz na fakt, że poznanie własnego istnienia i tym samym poznanie siebie jako konkretnego „ja” obejmuje akty świadomości i samowiedzy na poziomie epistemologicznym. Taka zdolność potencjalnie przysługuje każdemu osobowemu podmiotowi

(każdemu „ja”) przy istotnym założeniu, że zakres przynależności do gatunku ludzkiego jest równy z zakresem osobowego statusu człowieka.

- e. To, co zasadniczo różni od siebie sąd egzystencjalny przedmiotowy od podmiotowego to ich doświadczalne podłoże; chodzi tutaj o ujęcie istnienia przedmiotowego w doświadczeniu zewnętrznym, a podmiotowego, w doświadczeniu wewnętrznym „(...) w doświadczeniu wewnętrznym bezpośrednio i spontanicznie rejestrujemy fakt własnego istnienia” (s. 107–108).
 - f. Można zatem stwierdzić, że sądy podmiotowe są niezależne od przedmiotowych i tym samym zyskuje się „podstawę do dokonania różnego od metafizycznego procesu separacji” (s. 108). Warto też podkreślić, że realność (obiektywność) sądu egzystencjalnego podmiotowego odsłania się w subiektywnym doświadczeniu własnej jaźni.
 - g. Sąd egzystencjalny podmiotowy odnosi się do konkretnego istnienia, nie zaś do treści podmiotowych, czyli „jest wyrazem jednostkowego i nieredukowalnego do żadnego innego sposobu bytowania” (s. 109) – „ja istnieję”.
 - h. Specyfikę sądu egzystencjalnego podmiotowego wyznacza samoświadomość „ja”, która wiąże ze sobą istnienie podmiotu w sobie z jego istnieniem dla siebie – istnieję ja w swojej odrębności i nieudzielności jako konkretny podmiot bytowania, doświadczenie własnego, podmiotowego istnienia staje się podstawą do ujmowania innych podmiotowości. Asercja wyrażona w sądzie „ja istnieję” wypływa ze stanu świadomości i samowiedzy ja o sobie. Dotyczy to wszystkich czynników, w tym cielesnych i materialnych, konstytuujących ludzką, świadomą siebie podmiotowość.
3. Zastosowanie separacji do analizy sądu egzystencjalnego podmiotowego:
- a. Sąd egzystencjalny podmiotowy wskazuje na zdolność człowieka do stwierdzenia swojego istnienia i do świadomego

odniesienia go do siebie, „ja jestem” – „ja istnieję” – te dwa sądy odwołują się do dwóch procesów separacji: I i II. Separacja I odsłania złożoność bytu ludzkiego od strony treściowo podmiotowej („ja”) oraz proporcjonalnego do niego istnienia, natomiast separacja II odsłania specyfikę ludzkiego istnienia jako rzeczywistości podmiotowej i przedmiotowej. Trzeba przy tym wyraźnie zaznaczyć, że numeracja I, II nie wyznacza kolejności, ale wskazuje na ich różną jakość: metafizyczną (separacja I) i epistemologiczną (separacja II).

- b. O ile sądy egzystencjalne przedmiotowe są analogiczne, to sądy podmiotowe są sądami kategorialnymi „a nie transcendentnymi i właśnie jako takie stanowią właściwą podstawę do poznania bytu ludzkiego, gdyż afirmują wyłącznie istnienie podmiotów ludzkich” (s. 117).
- c. Sądy egzystencjalne podmiotowe informują o konkretnym, istniejącym ja, ponieważ wyrażają przekonanie podmiotu o tym, że istnieje – ja istnieję naprawdę, nie jestem wytworem ani swojej, ani cudzej jaźni (istnieję rzeczywiście, tj. realnie).
- d. „Jednostkowe, indywidualne istnienie konkretnego ja ma wymiar podmiotowy i wymiar przedmiotowy” (s. 120), ponieważ sąd egzystencjalny obejmuje dwa aspekty istnienia; podmiotowe „ja istnieję” oraz przedmiotowo „moje faktyczne istnienie” jako analogiczne do innych rzeczywistych istnień; a więc na poziomie konkretnym, indywidualnym i na poziomie ogólnym; istnienia bytu.
- e. Proces separacji prowadzi zatem do wyłonienia się dwóch form bytowego istnienia człowieka: bytowania w sobie i bytowania dla siebie. „Nie ma takiego istnienia dla siebie, które nie byłoby zapodmiotowane w istnieniu w sobie” (s. 121). Przypomnieć też należy, że istnienie w sobie (separacja I) i istnienie dla siebie (separacja II), nie reprezentują dwóch odrębnych form ludzkiego istnienia, ale są dwoma odmiennymi sposobami doświadczenia własnego istnienia przez człowieka.

- f. Istnienie w sobie i dla siebie, z jednej strony nie sprowadza się do ontycznych substruktur, ale wzajemnie się uzupełniają – dopełniają jako aspekty istnienia człowieka (autor pisze o komunikabilności intencjonalnej), które umożliwiają zewnętrzne i wewnętrzne ujęcie istnienia.
- g. Proces separacji pozwala zatem na wyodrębnienie sądów egzystencjalnych podmiotowych (istnienie dla siebie) i przedmiotowych (istnienie w sobie) i stanowi podstawę do przyjęcia fenomenologii istnienia i metafizyki istnienia jako podstawy antropologii filozoficznej.

Podana powyżej w wielkim skrócie treść trzeciego rozdziału miała na celu pokazanie najważniejszych założeń, przyjętych w związku z zastosowaniem metody separacji do egzystencjalnych sądów podmiotowych. To bardzo „gęsty” i wielowątkowy materiał. Dosyć trudny, ponieważ autor skoncentrował się na opisie i analizie sądów egzystencjalnych, interpretowanych pod kątem jednej, tomistycznej koncepcji bytu. Z drugiej strony wymienione najważniejsze założenia oraz dołączone do nich komentarze, wskazują na wewnętrzną logikę całości i jej związek z doświadczeniem zewnętrznym i wewnętrznym. Konsekwentnie, w ostatnich rozdziałach, autor rozwija problematykę fenomenologii istnienia oraz metafizyki istnienia.

Wstępnie Mazur w czwartej części pt. *Istnienie dla siebie-fenomenologia istnienia podmiotu* zarysowuje specyfikę fenomenologii po to, aby następnie, powołując się na ujęcia Husserla, Heideggera i Levinasa, zauważyć, że opis fenomenologiczny koncentruje się na „istnieniu dla siebie” jako akcie samoświadomości podmiotowej. Doświadcza jej w różny sposób, w różnych aktach oraz sposobach bycia. Opisuując te rozmaite sfery świadomej aktywności podmiotowej, zdaniem Mazura, fenomenologia wiąże ze sobą trzy wymiary istnienia: faktyczny, a więc bytowy, zdeterminowany różnymi formami doświadczenia bycia oraz egzystencjalny. Tym samym fenomenologia dostrzega i opisuje dialogiczność egzystencji, jej bycie, historyczność, jej niewerbalizowalność oraz jej aksjologiczność. Autor

w dziesięciu krótkich podrozdziałach syntetycznie omawia najbardziej charakterystyczne właściwości egzystencji ludzkiej takie, jak: świadomość, jedność, tajemnica i nieudzielność, przygodność i historyczność, dramatyczność, możliwość, wolność i autentyczność, aksjologiczność, dialogiczność oraz otwartość.

Opisy tych zagadnień, pozwalają lepiej zrozumieć, czym jest istnienie dla siebie jako indywidualna manifestacja swojej podmiotowości, a więc jej egzystencja. Tego rodzaju opis bogaty w różne znaczenia i przeżycia egzystencjalne, domaga się postawienia pytania o poznanie natury ontycznego bytu podmiotowego. On wie, że istnieje i świadomie doświadcza tego swojego istnienia na wiele różnych sposobów, które składają się na jego zapis autobiograficzny. „Ponieważ sądy egzystencjalne podmiotowe afirmują istnienie jaźni jak i nieutreściowanego podmiotu – wyjaśnia autor – to głównie dzięki doświadczeniu zewnętrznemu i metafizyce możliwe jest dookreślenie zarówno ontycznej specyfiki istnienia, jak i ontycznej struktury bytu ludzkiego” (s. 158).

Aby zgodnie z tymi przesłankami rozwinąć metafizykę istnienia, trzeba sformułować trafnie trzy pytania: (1) o jaką kategorię bytową reprezentuje człowiek, (2) jaki człowiek posiada status bytowy oraz (3) jaka przysługuje człowiekowi natura i ontyczna struktura. Biorąc pod uwagę zasadność odpowiedzi, Mazur wskazuje na dwa możliwe ujęcia i rozumienia metafizyki. W pierwszym ujęciu – minimalistyczna wersja – metafizyka wyjaśnia, czym jest człowiek jako istniejący byt, opierając się o wewnętrzną spójność przyjętej koncepcji. Druga natomiast, maksymalistyczna wersja, to zaakceptowanie prawdziwości metafizyki człowieka, którą legitymizuje doświadczalny fakt istnienia człowieka oraz dążenie do jego ostatecznego wyjaśnienia. Różnica między tymi wersjami dotyczy przede wszystkim rozumienia znaczenia metafizyki na terenie filozofii (czy szerzej, humanistyki), a zatem samej filozofii. Czy jej zadanie polega na świadomym i krytycznym budowaniu pewnego teoretycznego modelu świata po to, aby nauczyć się, na czym polega poznanie filozoficzne? Czy też zadaniem filozofii

(jakiej filozofii?) jest szukanie ostatecznych racji bytu, które prowadzą do powstania teoretycznego i jedynie prawdziwego modelu świata? W tym drugim wypadku istotny, a może nawet kluczowy jest aspekt afirmatywny istnienia bytu, który nie ogranicza się do stwierdzenia faktu, że coś istnieje. Za tym twierdzeniem kryje się przekonanie, że sąd taki jest spontaniczny i obiektywny. Jeśli coś istnieje realnie, to znaczy, że jego racje, przyczyny, uwarunkowania i natura mają również charakter realny, tzn. obiektywny a więc i racjonalny. Przyjmując takie założenia, autor optuje za substancjalnością człowieka jako konsekwencją realności istnienia człowieka w jego aspekcie przedmiotowym i podmiotowym. Człowiek jest substancją osobową i tym samym jego podmiotowa specyfika zdeterminowana jest przez osobę. Rozumność stanowi wyjątkową cechę bytu osobowego, która decyduje o jego duchowości i w pełnym sensie ją wyraża. Zajmując się racją istnienia, sensem i celem istnienia, Mazur z jednej strony naświetla te cechy bycia osobą, które znajdują potwierdzenie w doświadczeniu i kulturze. A z drugiej, odwołuje się do osobowego istnienia Absolutu, aby ostatecznie wyjaśnić sens istnienia podmiotu osobowego i jego przeznaczenia. Z podkreśleniem, że rozszerzenie granic metafizyki na religię, nie jest zabiegiem koniecznym, ale możliwym do przyjęcia (tzn. racjonalnym). W tym kontekście autor stwierdza: „Perspektywa dalszej egzystencji stanowi próbę racjonalnej odpowiedzi na poznawcze bogactwo i złożoność faktu człowieka oraz odpowiedź na wszystkie jego pragnienia i dążenia, które są wyrazem nieuświadomionego pragnienia Boga” (s. 191).

Kończąc swoje rozważania prowadzone wokół podstaw filozofii człowieka, dzięki aplikacji metody separacji, autor skromnie stwierdza, że jego praca w istocie stanowi zachętę i propozycję, aby z perspektywy sądów egzystencjalnych pogłębić studia antropologiczne o wymiar przedmiotowy i podmiotowy istnienia. Zapewnie zwolennik drogi, jaką wybrał autor i samej idei rozwinięcia antropologii o fenomenologię istnienia i metafizykę istnienia, zarzuciłby autorowi zbyt daleko posuniętą skromność. Zaznaczając, że w swoim studium, Piotr Mazur dokonał trzech ważnych zabiegów, które mogą

radykalnie zmienić funkcję metafizyki w filozofii. Mam na myśli zarówno nowe, bo rozszerzone ujęcie metody separacji i jej wyróżnione dwa warianty (I i II), znaczenie i pozycję sądów egzystencjalnych dla metafizyki i antropologii, ale również dla etyki i estetyki oraz powiązanie ze sobą na terenie antropologii rozważań o bytowej strukturze człowieka z analizą jego osobowej podmiotowości. Autor, co jest dzisiaj rzadko spotykaną postawą wśród badaczy, starał się przede wszystkim zachować w swoich wywodach jak najdalej posuniętą rzetelność i wiarygodność. Co powinien także dostrzec i docenić zdeklarowany krytyk takiego rozumienia filozofii, jakie wprowadził Mazur do swoich rozważań. Jego główne zarzuty, jak można się domyślać, dotyczyłyby: (a) nieadekwatności języka w stosunku do opisywanych zjawisk, treści doświadczenia i przyjętych konkluzji, (b) przyznanie tak spekulatywnej metodzie, jaką jest separacja, nadmiernych uprawnień kosztem wiarygodności (tj. także subiektywności) podmiotowych sądów egzystencjalnych, (c) o ile fenomenologia odwołuje się do doświadczenia, ściśle określając warunki i formy jego przebiegu, to metafizyka posługuje się tak ogólnym i nieprecyzyjnym pojęciem doświadczenia bytu, że na tej podstawie nie można zbudować adekwatnej koncepcji człowieka i jego istnienia. Można ją tylko założyć w ramach określonego systemu filozoficznego.

Niezależnie jednak od tego, jak ocenia się studium Piotra Mazura, dla wszystkich jest jasne, że antropologia filozoficzna stanowi podstawę współczesnej humanistyki. Dlatego też należy ją poszerzać o nowe wymiary poznawcze, wskazywać na możliwe interpretacje oraz wprowadzać nowe kategorie i pojęcia, które pozwoliłyby łączyć, uzupełniać, wzbogacać nasze rozumienie człowieka: ze względu na sposób istnienia, na bycie osobowym podmiotem oraz świadomą egzystencję. A to można zrobić tylko wtedy, kiedy wybiera się odpowiednie narzędzia filozoficzne do przeprowadzenia opisu i analizy. Wybór metody separacji i wskazanie na jej rozszerzone zastosowanie jest w tym wypadku w pełni uzasadniony. Odwołanie się do metafizyki jest również poważnym krokiem posuwającym naprzód badania

nad podstawami antropologii. Trzeba również mieć świadomość tego faktu, że wzbogacenie podstaw antropologii filozoficznej, konsekwentnie przyczynia się do komplikacji jej opisów, nawarstwiających się różnych znaczeń pojęć, kategorii, treści i rodzajów doświadczeń. Autor o tym wie i dlatego próbuje – najczęściej z dobrym skutkiem – albo rozwiązać zaistniałe trudności, albo je skomentować, pokazując nowe perspektywy poznawcze. A to z kolei pozwala czytelnikowi lepiej zrozumieć nie tylko specyfikę warsztatu filozoficznego, ale także złożoność materii wiedzy filozoficznej.

Omawiane studium Piotra Mazura wskazuje na nowe perspektywy poznawcze antropologii i metafizyki tomistycznej oraz wskazuje na rolę i znaczenie sądów egzystencjalnych w odkrywaniu tych perspektyw. Trudno dzisiaj znaleźć pracę, która by podejmowała problematykę metafizyczną w nowym świetle w sposób zarówno metodycznie spójny, jak i filozoficznie zasadny. Omawiane studium Piotra Mazura można czytać albo jako dojrzałą, przemyślaną monografię, albo jako pewną formę eksperymentu filozoficznego. Towarzyszą jej polemiki z naukami szczegółowymi i ich aspiracjami do nakreślenia nowej antropologii, jak również ze współczesnymi filozoficznymi teoriami człowieka. To wszystko składa się na to, że lektura omawianego studium – niezależnie z jakich pozycji filozoficznych jest czytana i oceniana – zmusza do podjęcia wraz z autorem pytania o to, jakie powinny być podstawy filozofii człowieka? Jakie miejsce powinna zajmować w nich metafizyka i jak powinna być ona rozumiana?

EWA PODREZ

e.podrez@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii

Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa

DOI: 10.21697/spch.2018.54.4.31