



Ks. KAZIMIERZ KLÓSAK

DUSZA LUDZKA W PERSPEKTYWACH FILOZOFII PRZYRODY I METAFIZYKI

Zanim przejdę do osnowy metafizycznej definicji duszy ludzkiej, jaką wysuwa się w nurcie perypatetyczno-tomistycznym, by uczynić ostatecznie zrozumiałą w aspekcie bytowości poznaną empirycznie organizację każdego z nas, wskażę najpierw na treść, którą dla rzeczonoj duszy — głównie w zakresie jej cech względnych — przyjmuje się przy pierwszych, zaczątkowych próbach filozoficznego samozrozumienia w definicji z dziedziny filozofii przyrody. Tak postąpię dlatego, gdyż sformułowania metafizyka, dotyczące w przeważającej części cech bezwzględnych duszy ludzkiej, stanowią tylko wyższego rodzaju dopełnienie określeń w jej przedmiocie, do jakich dochodzi się w obrębie filozofii przyrody.

I. DUSZA LUDZKA W UJĘCIU FILOZOFII PRZYRODY

1. Ze stanowiska tomistycznej filozofii przyrody dusza jest w człowieku — jak w każdym jestestwie organicznym — pierwszą zasadą życia (*primum principium vitae*)¹, tzn. tym, od czego ostatecznie, chociaż nie bezpośrednio², wywodzą się genetycznie wszystkie ludzkie przejawy witalne³. W tym potraktowaniu najbardziej ramo-

¹ Tomasz z Akwinu, *Sum theol.*, I, qu. LXXV, a. 1. Zob. jeszcze *ibid.* a. 2, qu. LXXVI, a. 1, oraz *In Aristotelis librum De anima commentarium*, ed. Angelus M. Pirotta, Taurini 1925, lib. II, lect. I, n. 220, s. 81, n. 230, s. 83, lect. II, n. 240, s. 87, lect. III, n. 253, s. 91, n. 261, s. 93, lect. IV, n. 273, s. 97, i *quaest. disp. De anima*, a. 1.

W tych tekstach, które dotyczą nie tylko duszy ludzkiej, myśl, że ta dusza czy inna (wegetatywna i zmysłowa) jest pierwszą zasadą życia, została wyrażona niejednokrotnie w sposób domyślny. Chodzi tu o wypowiedzi tego typu: „per animam [...] intelligimus id, quo habens vitam vivit; anima est primum quo et vivimus, et sentimus, et movemur, et intelligimus”

² Zob. Tomasz: *Sum. c. Gent.*, lib. II, cap. LXXI; *Quodlibetum* X, qu. III, a. 5; *quaest. disp. De anima*, a. 12; *Sum theol.*, I, qu. LXXVII, a. 1.

³ Zasadę Tomasz pojmował jako wszystko to, od czego zaczyna się ruch — „omne id a quo incipit motus” (*De principiis naturae*, w: *Opuscula*

wym, najmniej sprecyzowanym, dusza ludzka przedstawia się jako coś z konkretnego bytu człowieka⁴, jako jakaś jego część.

Określając w ten sposób w pierwszym, wstępnym rzucie pozycję egzystencjalną duszy ludzkiej, bierze się ją w jej bycie zasadniczym — a więc w tym, co w niej występuje w aspekcie statycznym i dynamicznym jako ostateczny podmiot w ścisłym rozumieniu, jako to, czego z niej nie można orzekać o kimś drugim. Ponadto, wcale nie chce się powiedzieć, że nasza dusza rozpatrywana pod względem swojej szczególnej „osi” czy „trzonu” swej budowy — jak moglibyśmy się wyrazić zmieniając zastosowanie obrazowego określenia, użytego przez Romana Ingardena⁵ — stanowi w stosunku do wszystkich swoich przejawów życiowych ich pełny i wyłączny podmiot ostateczny. Wiele bowiem spośród nich — chodzi o przejawy życia wegetatywnego i zmysłowego — znajduje ostateczne zapodmiotowanie w całym ludzkim *compositum*⁶, chociaż i one wywodzą się pierwotnie z duszy jako swej pierwszej zasady⁷.

2. Według przedstawionego ujęcia jest dusza ludzka w zakresie swego bytu zasadniczego pierwszym „aktem”, czyli pierwszą doskonałością bytową naszego ciała organicznego, stanowiącą bezpośredni czynnik całej jego aktualizacji, gdyż ono przez nią istnieje jako ciało oraz jako ciało organiczne, i jako ciało mające życie w mo-

*omnia, cura et studio Petri Mandonnet, Parisii 1927, t. I, 12), lub ogólniej jako wszystko, od czego coś pochodzi (bierze początek) w jakikolwiek sposób — „omne [...] a quo aliquid procedit quocumque modo” (Sum. theol., I, qu. XXXIII, a. 1). Stosując do duszy ludzkiej definicję zasady w pierwszym sformułowaniu, bierze się ruch w szerokim rozumieniu, „prout etiam intellectualis operatio motus quidam dicitur” (komentarz Tomasza do *De anima*, lib. II, lect. I, n. 219, s. 81).*

⁴ Jako „aliquid in subiecto existens”, jak wyraził się Tomasz w komentarzu do *De anima*, lib. II, lect. I, n. 220, dodając zaraz, że w tym wypadku ma na uwadze podmiot szeroko rozumiany, „non solum prout subiectum dicitur aliquid ens actu, per quem modum accidens dicitur esse in subiecto; sed etiam secundum quod materia prima, quae est ens in potentia, dicitur subiectum”. Takie szerokie rozumienie podmiotu narzuca się, zdaniem Tomasza, z tej racji, że „corpus [...], quod recipit vitam, magis est sicut subiectum et materia quam sicut aliquid in subiecto existens” (tamże).

⁵ *Spór o istnienie świata*, t. II, Warszawa 1961², 520. Dla Ingardena „osią” czy „trzonem” budowy duszy ludzkiej jest „czysty podmiot strumienia świadomości”.

⁶ Zob. Tomasz: *Sum. c. Gent.*, lib. II, cap. LVII, LXVIII; komentarz do *De anima*, lib. II, lect. IV n. 271, s. 97; *quaest. disp. De anima*, a. 19; *Sum. theol.*, I, qu. LXXV, a. 3—4, qu. LXXVII, a. 8, qu. LXXXVIII, a. 1, qu. LXXXIV, a. 6.

⁷ Oto, co Tomasz pisał o przejawach życia zmysłowego i o ich władzach: „Nulla operatio partis sensitivae potest esse animae tantum ut operetur; sed est compositi per animam [...]. Compositum igitur est videns et audiens, et omnia sentiens, sed per animam; unde etiam compositum est potens videre et audire et sentire, sed per animam. Manifestum est ergo quod potentiae partis sensitivae sunt in composito sicut in subiecto; sed sunt ab anima sicut a principio” (*Quaest. disp. De anima*, a. 19. Podkreślenia moje).

źności (*potentia vitam habens*)⁸, tzn. jako ciało zdolne do przejawów życia z racji swej organizacji, a więc zdolne również — w następstwie odpowiednich koordynacji mózgowych — do warunkowania procesów myślenia⁹. Dusza ludzka jest pierwszym „aktem” w przeciwieństwie do „aktu” wtórnego, którym jest jakakolwiek przez nią ostatecznie urzeczywistniana czynność vitalna¹⁰.

O duszy ludzkiej mówi się z tej racji, że jest we wskazanym sensie pierwszym „aktem” naszego ciała, ponieważ w tym, co w niej mieści się podstawowego, jest formą substancjalną w stosunku do tego, co w naszym ciele składa się na istotową potencjalność, czyli na materię pierwszą¹¹, stanowiącą materię fizyczną w jej granicznym, całkowicie jeszcze niezdeterminowanym ujęciu najbardziej fundamentalnym, jakie daje teoria hylemorfizmu w wersji tomistycznej¹².

Określając duszę ludzką jako formę substancjalną przeczmy, by ona była czynnikiem wytwórczym naszego ciała, istniejącym uprzednio. Przeczmy również, by ona była czynnikiem poruszającym („motorem”) naszego ciała, wziętego w swym całokształcie lub w jakiejś części — czynnikiem poruszającym, będącym w porównaniu z tą sferą somatyczną

⁸ Tomasz z Akwinu, *Sum. c. Gent.*, lib. II, cap. LXXI—LXXII; *In Aristotelis librum De anima commentarium*, lib. II, lect. 1, n. 215, s. 80, n. 222—223, s. 81—82, n. 229—230 i 233, s. 83, lect. II, n. 240—242, s. 87, lect. III, n. 253, s. 91, lect. IV, n. 275, s. 98; *quaest. disp. De anima*, a. 2, ad 2; *Sum. theol.*, I, qu. LXXV, a. 1, qu. LXXXVI, a. 4, ad 1, a. 8. ad 2.

We wskazanych tekstach, mających na ogół za przedmiot duszę w ogólności, a nie tylko ludzką, Tomasz wyraża się czasem w sposób niepełny pisząc, iż dusza jest „aktem” ciała (fizycznego i organicznego), nie precyzując bliżej, że jest jego pierwszym aktem.

⁹ Jest to komentarz A. D. Sertillanges'a (*Le christianisme et les philosophies*, Paris 1946², t. I, 157; *L'univers et l'âme*, Paris 1965, 64).

¹⁰ „Operationes [...] vitae — pisał Tomasz — comparantur ad animam ut actus secundi ad primum” (*Sum. c. Gent.*, lib. II, cap. LX).

¹¹ *Sum. c. Gent.*, lib. II, cap. LVII („Quod autem ut propria forma anima corpori uniat, sic probatur...”), cap. LXVIII—LXIX; *In Aristotelis librum De anima commentarium*, lib. I, lect. I, n. 221, s. 81, n. 223, s. 81—82, n. 230, s. 83, lect. II, n. 239, s. 87, lect. III, n. 253, s. 91, lect. IV, n. 271, s. 97; *quaest. disp. De anima*, a. 1; *Sum. theol.* I, qu. LXXV, a. 5, qu. LXXVI, a. 1.

Gdy przyjmiemy, że dusza jest w nas pierwszą zasadą życia, dochodzimy z kolei do przesvědzenia, że jest ona pierwszym „aktem” i formą substancjalną naszego ciała, podążamy — jak słusznie zauważył Tomasz — drogą poznania aposteriorycznego, gdyż „ex eo [...] quod anima est forma corporis viventis, est principium operum vitae, et non converso”. (Komentarz do *De anima*, lib. II, lect. III, n. 253, s. 91). Dla uzupełnienia tej uwagi metodologicznej Tomasz trzeba dodać, iż nie dlatego dusza jest w nas pierwszym „aktem” ciała, że jest pierwszą zasadą właściwego nam życia, lecz dlatego, że jest formą substancjalną.

¹² Por.: Remy Collin, *Mesure de l'homme*, Paris 1948, 272, 276. Z ujęciem Collina dobrze harmonizuje określenie zaproponowane przez Rahnera w *Die Hominisation als theologische Frage*, w: Paul Overhage und Rahner, *Das Problem der Hominisation*, Freiburg—Basel—Wien 1961, 51—52: realna negatywność (*die reale Negativität*), która należy do istoty indywidualnego bytu materialnego, stanowiąc jego maksymalne ograniczenia, o jakich można mówić, z „metafizycznego” punktu widzenia.

czymś realnie odrębnym, przejawiającym siłę w rozumieniu mechaniki i dokonującym czynności mechanicznych, fizycznych. Dusza ludzka nie pełni ani pierwszej ani drugiej funkcji. Egzemplifikując przynajmniej w pewnym zakresie ten stan rzeczy powiemy za Pawłem Chauchardem¹³, że mózg nie jest maszyną na służbie naszej duszy. Wyrażając się ogólniej zauważymy z wymienionym autorem¹⁴, że nie można twierdzić, iż mamy ciało na służbie duszy, jeżelibyśmy przy tej wypowiedzi mieli na myśli dwa byty oddzielone od siebie, z których jeden służy drugiemu. Przyczynowość naszej duszy nie jest w stosunku do ożywianego przez nią ciała przyczynowością sprawczą, która wchodziłaby w grę w przypadkach, jakie wykluczamy. Ta przyczynowość jest innego rodzaju. Jest to przyczynowość tzw. formalna.

Jej najbardziej istotne przejawy znajdują uwzględnienie w twierdzeniu, że dusza ludzka jest, jako forma substancjalna, zasadą kwalifikacji i organizacji naszego ciała¹⁵. Jest więc tym, w czym znajduje ostateczne ugruntowanie owa kwalifikacja i organizacja.

Inaczej moglibyśmy wyrazić się, że w człowieku dusza jest, jako forma substancjalna, ideą realną właściwej mu organizacji, jego „ideą kierowniczą”, formułą obiektywną planu dotyczącego rozwoju jego organizmu, krócej — planem idealnym jego konkretnego bytu, planem strukturalnym i funkcjonalnym wpisanym fizycznie w jego ciało, sztuką wewnętrzną jego osobniczego rozwoju, czynnikiem porządkującego w nim wpływu, tym, co stanowi o zawartej w nim ilości informacji, lub jeszcze inaczej — prawem jego konstytucji ludzkiej, prawem właściwym dla jego ciała, prawem istnienia sprawiającym, że jest człowiekiem.

Przytoczone określenia, zapożyczone więcej lub mniej dosłownie od Antonina Sertillangesa¹⁶ i Michała de Langre'a¹⁷, należy ro-

¹³ *Notre corps, ce mystère*, Paris 1962, 72, 77.

¹⁴ Tamże, 105 (wraz z przyp.), 162—163.

¹⁵ Wykorzystałem tu formułę Antoniego Stępnia z *Wprowadzenia do Metafizyki*, Kraków 1964, 178. Autor ten traktuje duszę ludzką w roli formy substancjalnej jako „zasadę kwalifikacji i organizacji danego bytu ludzkiego”. Podobnych określeń używają w odniesieniu do duszy ludzkiej jako formy substancjalnej względnie w odniesieniu do każdej formy substancjalnej Chauchard („le principe d'intégration du corps et dans ce corps, le principe intégrateur de structures fluantes” — *L'être humain selon Teilhard de Chardin — Ses aspects complémentaires dans la phénoménologie scientifique et la pensée chrétienne*, Paris 1959, 175 i 176, przyp.) i Michał de Langre („ce qui confère à chaque être sa structure, ses fonctions, toutes ses propriétés” — *Ame humaine et science moderne*, Paris 1963, 95; por. s. 96—97, 102).

¹⁶ *La philosophie de saint Thomas*, Paris 1940, 84; *La philosophie de Claude Bernard*, Paris 1944, 100—101; *Le christianisme et les philosophies*, t. I, 294.

¹⁷ Dz. cyt., 89, 91, 94, 97—99, 104, 107—108. — Podobną, jak u Sertillanges'a i de Langre'a, próbę odczytania sensu terminu „forma substancjalna” znajdujemy w pewnym zakresie u Collina. Autor ten pisał: „on appelle forme l'idée immatérielle ou le plan d'une chose qui tombe sous le sens, donc qui existe actuellement, qui est en acte”. (Dz. cyt., 263).

zumieć w sensie analogicznym, a nawet częściowo przenośnie. W nich nie chodzi o nic więcej jak o myśl, że w konkretnym bycie ludzkim jest coś, co narzuca naszemu ciału odpowiedni kodeks vitalny, jak powiedzielibyśmy za Sertillangesem¹⁸, mając na uwadze nie poszczególne struktury ciała dostępne poznaniu przyrodniczemu, lecz stojący u ich podstaw ontycznych abstrakcyjnie wyodrębniony w nas czynnik, który sprawia, że w ogóle żyjemy życiem specyficznym ludzkim.

Przy przedstawionych zastrzeżeniach nie może narzucać się zarzut, że gdy naszą duszę, pojętą jako formę substancjalną, nazywamy tym, co stanowi o zawartej w nas ilości informacji, schodzimy na tory jakiegoś skrajnego dualizmu, powtarzając w relacji do porządku ontologicznego (w znaczeniu szerszym) to, co przyjmujemy w porządku empiriologicznym, kiedy stosujemy do człowieka teorię informacji. W przytoczonym określeniu duszy ludzkiej jako formy substancjalnej chodzi o coś bardziej podstawowego niż to, co uwzględnia cybernetyk, bo o to, co czyni ostatecznie możliwym od strony bytowej stosowanie do człowieka teorii informacji.

Co do prób wyrażenia naszej duszy, jako formy substancjalnej, przy pomocy sformułowań obejmujących terminy: „idea”, „plan”, to tych sformułowań nie należy brać za mieszanie porządku noetycznego z porządkiem ontycznym. Sformułowania te zostały podjęte z tej racji, że to, co w nich odnosi się do sfery poznawczej, pozwala do pewnego stopnia — jako to, co jest dla nas bardziej zrozumiałe — ująć pośrednio, w sposób symboliczny to, co trudniej daje się wyodrębnić bezpośrednio z zakresu naszej struktury bytowej. Nie zostało więc powiedziane, że nasza dusza, jako forma substancjalna, jest rzeczywiście ideą właściwą nam organizacji, naszą ideą kierowniczą czy planem naszego konkretnego bytu, lecz że ta dusza przedstawia się z pewnym przybliżeniem we wskazanej roli tak, jakby była tym wszystkim, co zostało wymienione z porządku poznawczego. Określenia: „idea realna ...”, „formuła obiektywna planu ...”, „plan strukturalny i funkcjonalny wpisany fizycznie w ciało człowieka”, wystarczająco świadczą o afirmowaniu przynależności duszy ludzkiej, rozpatrywanej w aspekcie formy substancjalnej, do porządku ontycznego.

3. To, co ze stanowiska tomistycznej filozofii przyrody uderza w duszę ludzką we wskazany sposób pojmowanej pod względem jej bytu zasadniczego i dodatkowego, jest to — jak powiedzielibyśmy, podejmując określenie wysunięte przez Remy Collin¹⁹ — jej immanencja w stosunku do naszego ciała. Inaczej moglibyśmy się wyrazić, że jest to ta jej właściwość, iż ożywia nasze ciało „od wewnątrz”.

¹⁸ *La philosophie de saint Thomas*, t. II. 1. c.

¹⁹ Dz. cyt., 332, 339.

Jest bowiem tak, że w ramach wymienionej dyscypliny uwzględnia się duszę ludzką o tyle tylko, o ile ona stanowi ontyczny współskładnik naszego ciała, właściwy dlań czynnik konstytuujący, który nie wyróżnia się od jego struktur w płaszczyźnie doświadczenia zewnętrznego (zarówno potocznego, jak i naukowego), dając się jedynie wyodrębnić w drodze abstrakcji, dzięki analizie ontologicznej w znaczeniu szerszym.

Przyjmując na gruncie filozofii przyrody taką sytuację egzystencjalną duszy ludzkiej, przyznaje się w dalszej konsekwencji, że to nie ona jest pełnym i wyłącznym podmiotem czynności fizjologicznych i czynności życia zmysłowego, bo takim pełnym podmiotem jest ciało ludzkie, ukształtowane przez tę duszę jako swą formę substancjalną, albo inaczej — ludzkie *compositum* w rozumieniu filozofii tomistycznej. W ten sposób od immanencji duszy ludzkiej, wziętej w relacji do struktury naszego ciała, przechodzi się do jej immanencji ropatrywanej od strony właściwych nam funkcji²⁰.

Granicznym sformułowaniem myśli o immanencji duszy ludzkiej jest dla tomistycznej filozofii przyrody bardzo ramowe twierdzenie, domagające się dalszych uściśleń (ale już poza dziedziną wymienionej dyscypliny, bo w sferze metafizyki) — że każdy człowiek stanowi jedną substancję żyjącą, która jest równocześnie substancją materialną i substancją uzdolnioną do przejawów myśli i woli²¹. To twierdzenie znajduje — jak można sądzić — dobre przygotowanie w „fenomenologicznej” antropologii Piotra Teilharda de Chardin. Chodzi o sugestię tego autora, że każda jednostka ludzka przedstawia się z doświadczalnego punktu widzenia jako strumień zjawisk, który stanowi jedną całość²², że nasza dusza i nasze ciało,

²⁰ Collin miał na uwadze immanencję duszy ludzkiej wyłącznie w tym drugim znaczeniu. Zob. dz. cyt., 332.

²¹ Jak łatwo zauważyć, pozostaje w trakcie dalszych badań do wyjaśnienia, czy jesteśmy substancją materialną w całości kształcie naszego konkretnego bytu, czy tylko w jego części, i czy przejawy myśli i woli wywodzą się genetycznie, jako ze swego bezpośredniego podmiotu, z tego, co w nas jest natury materialnej lub może niematerialnej.

Henryk Bars utrzymuje (*L'homme et son âme*, Paris 1958, 45), że „quoique j'existe de l'existence de mon âme [...], pourtant mon existence m'est expérimentalement donnée comme physique”. To zdanie nie jest wolne od pewnych braków.

Najpierw trzeba zauważyć, że żadne jednostkowe istnienie, będące tym tylko, co aktualizuje taką czy inną istotę, nie może stanowić z siebie wystarczającej podstawy do określenia go jako materialne, fizyczne. Nie ma istnienia o takich właściwościach. Dane istnienie może być jedynie istnieniem bytu materialnego, fizycznego.

A dalej — po wprowadzeniu tej korektury — możemy Barsowi przyznać słuszność o tyle tylko, że z „fenomenologicznego” punktu widzenia, gdy podejmujemy perspektywę pojęciową właściwą doświadczeniu zewnętrznemu, nasze istnienie najbardziej „podstawowe” ukazuje się nam jako istnienie czegoś materialnego.

²² *Les fondements et le fond de l'idée d'évolution*, esej z datą Wniebowstąpienia r. 1926 — *Oeuvres*, t. III: *La vision du passé*, Paris 1957, 186; *Le phénomène humain*, *Oeuvres*, t. I, Paris 1955, 57.

rozpatrywane we wskazywany sposób, pojawiają się w tym strumieniu zjawisk jako jego dwa różne aspekty, dwa różne „oblicza”²³, dwa zsolidaryzowane ze sobą „ogniska”: ognisko organizacji materialnej (*un foyer d'organisation matérielle*) i ognisko ześrodkowania psychicznego (*un foyer de centration psychique*)²⁴, lub jeszcze inaczej: biegun materialny (*un pôle matériel*) i biegun „duchowy” (*un pôle spirituel*)²⁵; że nawet duszę ludzką, sprowadzoną do świadomości refleksyjnej, można traktować ze stanowiska doświadczenia naukowego, gdy związki „kazualne” ujmuje się w sposób przyrodniczy — jako specyficzny skutek tej złożoności zorganizowanej, jaką jest nasze ciało²⁶. Zmieniając perspektywę pojęciową z „fenomenologicznej” na ontologiczną w znaczeniu szerszym, możemy na gruncie przytoczonych wypowiedzi Teilharda znaleźć drogę do wysuniętego wyżej twierdzenia granicznego z dziedziny filozoficznej kosmologii tomistycznej.

4. Aspekt immanencji duszy ludzkiej, który czyni z niej ontologiczny element wszechświata, doskonale uwydatnił ze stanowiska tomistycznej filozofii przyrody Sertillanges. Podkreślił on równocześnie, jak przy uwzględnieniu tego aspektu okazuje się mocną pozycją tomizmu wobec nauk przyrodniczych²⁷.

Żywy oddźwięk sformułowań francuskiego dominikanina, niewątpliwie poprawniejszych od twierdzeń wysuwanych obecnie przez Karla Rahnera²⁸, znajdujemy u takich autorów nowszych lub współczesnych, jak Collin²⁹, Henryk Bars³⁰, de Langre³¹, a zwłaszcza Chauchard³².

²³ *Le phénomène humain*, l. c.

²⁴ Dz. cyt., l. c., przyp. Por. podobną wypowiedź w *Les singularités de l'espèce humaine*, „Annales de Paléontologie”, t. 41, 1955, *Oeuvres*, t. II: *L'apparition de l'homme*, Paris 1956, 334—335.

²⁵ *Les fondements et le fond de l'idée d'évolution*, jak wyż., 186.

²⁶ *Le phénomène humain*, 334—335, 343; *La place de l'homme dans la nature (Le groupe zoologique humain)*, *Oeuvres*, t. VIII, Paris 1956, 92; *Les singularités de l'espèce humaine*, jak wyż., 302.

²⁷ *Le christianisme et les philosophies*, t. I, 288—297.

²⁸ *Die Hominisation als theologische Frage*, 49—55; *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, w: *Schriften zur Theologie*, VI, Einsiedeln—Zürich—Köln 1966, 185—214.

Wypowiedzi Rahnera są skazane przez budzącą sprzeciw spirytualizującą interpretację materii. Jest to interpretacja, która wywodzi się z próby spojrzenia na całą materię poprzez człowieka i z częściowego mieszania analizy ontologicznej w znaczeniu szerszym z analizą empiriologiczną.

²⁹ Dz. cyt., 319—335.

³⁰ Dz. cyt., 38—43, 105.

³¹ Dz. cyt., 87—88, 107.

³² Zob. Chaucharda: *La foi du savant chrétien*, Paris 1957, 50—51, 55—57, 59, 65—66; *Biologie et morale*, Tours 1959, 22—23, 67, 74; *L'être humain selon Teilhard de Chardin...*, 71—72, 167—168, 171—175, 178; *Le système nerveux et ses inconnues*, Paris 1959, 124—125; *Le cerveau et la conscience*, [bmw] 1960, 167—169; *Notre corps, ce mystère*, 11—18, 30, 51, 63—64, 73, 81, 87—88, 101—102, 105—107, 117, 133, 169.

Ten ostatni nawiązuje równocześnie w swych wywodach do empirycznej fenomenologii „naukowej”, wziętej głównie w ujęciu Teilharda. Sformułowania paryskiego neurofizjologa filozofującego zasługują na bliższą uwagę z racji ich trafności.

Może najgłębiej wyraził Chauchard immanencję duszy ludzkiej, gdy napisał, że to, co należy do istoty ciała, co sprawia, że ono jest ciałem specyficznie ludzkim, jest to duch³³ pełniący funkcję formy substancjalnej³⁴. W tym ujęciu rzeczywistość naszego ciała nie ma charakteru czysto materialnego. Jest bowiem tak, że ludzkie ciało czysto materialne nie może istnieć, gdyż z siebie materia³⁵ jest niczym, będąc jedynie możliwością bycia wszystkim — a jeżeli istnieje, to w połączeniu z formą substancjalną, która sprawia, że jest tym lub owym. W przedstawionej sytuacji ontycznej rzeczywistość ciała ludzkiego odznacza się także charakterem duchowym z racji posiadania dzięki duszy właściwej sobie organizacji³⁶.

II. DUSZA LUDZKA W PERSPEKTYWACH METAFIZYKI

1. Czy dusza ludzka jest całkowicie i bez reszty immanentną w relacji do ożywianego przez nią ciała — tego nie rozstrzyga się w ramach tomistycznej filozofii przyrody.

Dyscyplina ta nie dysponuje zasadami, które umożliwiałyby rozwiązanie zagadnienia, czy nasza dusza jest lub nie jest immanentną pod względem takich czynności, jak czynności intelektualne i wolitywne. Ze strony tomistycznej filozofii przyrody stwierdza się jakościową odrębność przedmiotów tych czynności w porównaniu z przedmiotami zmysłów — to że człowiek może np. poznać stosunki rzeczowe odznaczające się abstrakcyjnością i ogólnością, a przedmiotem formalnym jego woli jest dobro w ogólności³⁷ — ale z samego tego stwierdzenia nie można jeszcze wyprowadzić żadnego wniosku (niezależnie od tego, jakiego rodzaju rozu-

³³ Znaczenie tego terminu zostanie podane w drugiej części niniejszego artykułu.

³⁴ *Notre corps, ce mystère*, 64, 117, 158, 161—162.

³⁵ Chodzi tu o materię pierwszą tomistycznej wersji teorii hylemorfizmu — o tę materię, która dla filozofa nawiązującego do Akwinaty jest jedyną materią ściśle rozumianą.

³⁶ Dz. cyt., 12, 14, 64, 117, 179—180.

³⁷ Uzdolnienie człowieka do poznania stosunków rzeczowych o charakterze abstrakcyjnym i ogólnym zostanie przedstawione w innej pracy. Ponieważ w niniejszym studium nie będę analizował przedmiotu formalnego naszej woli, dlatego chciałbym zaznaczyć przynajmniej tyle, że nawet wtedy, gdy zwracamy się do dóbr poszczególnych, nie zacieśniamy nigdy bez reszty dynamizmu naszej woli do takiej czy innej ich jednostkowej postaci, lecz zawsze wykraczamy jakoś w naszym rozumnym dążeniu poza te dobra w następstwie tego, że — jako istoty uzdolnione do abstrakcji uogólniającej — ujmujemy je pod tym kątem widzenia, że są jakąś częściową i ograniczoną realizacją dobra w ogólności.

mowania stanowiłby szczególny przypadek) odnośnie natury bytowej owych czynności, choć daje się dowieść, że wskazaną naturę można jedynie ustalić przez rozpatrywanie istotnych właściwości przedmiotów nasyższych wyższych czynności psychicznych. W następstwie tego stanu rzeczy nie potrafimy również rozstrzygnąć na gruncie tomistycznej filozofii przyrody, czy dusza ludzka jest lub nie jest wewnętrznie niezależną w swym istnieniu od aktualizowanej przez siebie materii pierwszej.

Tak więc, stwierdzając w obrębie wymienionej nauki filozoficznej aspekt immanencji duszy ludzkiej, pozostawiamy równocześnie otwartą kwestię, czy odkryta immanencja ma charakter względny lub bezwzględny. Dopiero ze strony tomistycznej metafizyki — do której, jak sądzę, należy studium ludzkiej duszy intelektualnej, rozpatrywanej w jej bytowej istocie czy naturze — dowodzi się, że ta dusza jest immanentną pod pewnymi jedynie względami, bo pod innymi jest — jak powiedzielibyśmy za Collinem³⁸ i Chauchardem³⁹ — transcendentną.

Według pierwszego spośród wymienionych tu autorów⁴⁰ można transcendencję ujmować w odniesieniu do przyrody ożywionej na dwa różne sposoby, mianowicie w sensie słabym lub mocnym. Transcendencja w sensie słabym — to transcendencja w rozumieniu czysto opisowym i „pozytywnym”, czyli przyrodniczym, którą uwzględnia się wówczas, gdy stwierdzamy, że ewoluujący kosmos podąża — bez przerywania ciągłości zjawisk — od niższych do wyższych, jakościowo odrębnych postaci życia. Transcendencja w sensie mocnym zachodzi znów wtedy, gdy coś, mimo swych zjawiskowych powiązań ze światem fizycznym, wykazuje w stosunku do niego bytową niejednorodność i zasadniczą niesprowadzalność.

W ramach tomistycznej metafizyki ujmuje się częściową transcendencję duszy ludzkiej w tym drugim znaczeniu, w znaczeniu mocnym, gdyż ono, a nie znaczenie słabe, posiada charakter metafizyczny. Zamiast mówić o częściowej transcendencji duszy ludzkiej w znaczeniu mocnym, moglibyśmy także wyrazić się, że — według Tomasza z Akwinu — przysługuje jej pod pewnym względem charakter akosmiczny.

2. O metafizycznie rozumianej, względnej transcendencji duszy ludzkiej czy o jej częściowych właściwościach akosmicznych mówi się tradycyjnie z racji jej duchowości, tzn. z tego powodu, że 1^o niektóre jej czynności, jak akty myślenia i chcenia rozumnego, są czynnościami nieorganicznymi, czynnościami, w których złączona z nią

³⁸ Dz. cyt., 332, 335—347.

³⁹ *Notre corps, ce mystère*, 54, 58, 73, 133, 140.

⁴⁰ Dz. cyt., 130—132.

materia pierwsza nie uczestniczy z tytułu współpodmiotu ⁴¹ (pewna autonomia w płaszczyźnie działania), i 2° że, istniejąc przez swą własną naturę, przez swe zasadnicze właściwości, jest w swym istnieniu wewnętrznie niezależną od materii pierwszej, aktualizowanej przez siebie ⁴² w ludzkim *compositum* ⁴³ (pewna autonomia pod względem istnienia) ⁴⁴.

⁴¹ Zob. Tomasza: *Sum. c. Gent.*, lib. II, cap. LX, LXII, LXVIII—LXIX, LXXIII; komentarz do *De anima*, lib. I, lect. XIV, n. 200, s. 73, n. 207, s. 74, lib. II, lect. V, n. 294, s. 103, lect. XII, n. 377, s. 132, lib III, lect. VII, n. 687—688, s. 229, n. 699, s. 230; *quaest. disp. De anima*, a. 14; *Sum. theol.* I, qu. LXXXV, a. 2, qu. LXXXVI, a. 1, qu. LXXXVIII, a. 1, qu. LXXXV, a. 1.

⁴² Przy tym aktualizowaniu chodzi — jak pisze Stefan Świeżawski w studium *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy (Commensuratio animae ad hoc corpus)*, „Przegląd Filozoficzny”, 44 (1948) 174 — „o akt odpowiednio dostosowany”.

⁴³ Zob. Tomasza: *Sum. c. Gent.*, lib. II cap. LXXIX—LXXXI; *quaest. disp. De anima*, a. 1—2, 14; *Sum. theol.*, I, qu. LXXXV, a. 6.

⁴⁴ Wyrażenie o pewnej autonomii w zakresie działania i istnienia przejąłem od de Langre'a (dz. cyt., 105—106).

Transcendencja, jaką z pozycji metafizyki przypisuje się tradycyjnie duszy ludzkiej, zaczyna się obecnie u niektórych tomistów zacięrać w pewnej mierze. Nieraz dzieje się to tylko w sposób pośredni, z tytułu obiektywnych implikacji pewnych sformułowań ogólniejszych.

Mam tu na uwadze więcej lub mniej empiriologiczne podchodzenie do aspektu duchowości naszej duszy względnie lansowanie zbyt szerokiego rozumienia filozoficznego „niematerialności”, wysuwane w twierdzeniu, że „niematerialną” stroną bytu jest istnienie jako takie. Pozwolę sobie przytoczyć *in extenso* wypowiedź uzewnętrzniającą drugą dążność:

„Jak niejednolite w historii filozofii było pojęcie materii, tak też niejednolite być musi pojęcie niematerialności, jako — w stosunku do »materialności« — pojęcie negatywne. U Arystotelesa »niematerialne« było wszystko to, co »oddalało« się do potencjalności, a więc to, co było aktem. I im »wyższy« był bytowy akt, tym bardziej był on niematerialny. Bytowym aktem (substancjalnym) wg Stagiryty jest forma. Wszystkie jednak formy są związane z elementem potencjalnym, oprócz formy jednej, całkowicie niezwiązanej z materią, formy czystej, arystotelesowskiego Boga. On jeden w systemie Arystotelesa, jako forma czysta, byt niematerialny, bo »był« niepotencjalny.

„Jeśliśmy przyjęli intuicje Stagiryty za słuszne w sensie ogólnym, to wg terminologii Tomasza z Akwinu stroną »niematerialną« bytu jest istnienie. I jeśli istnienie to jest istnieniem substancji niezłożonej w porządku substancji, możemy wówczas mówić o istotowej niematerialności bytu. Niematerialność absolutna może być tylko tam, gdzie jest Istnienie Czyste, jako Akt Czysty” (Mieczysław A. Krąpiec, *Z filozoficznej problematyki badań nad koncepcją materii jako składnika realnego bytu*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 3 (1967, nr 2) 48, przyp. 58.)

Pomijając kwestie natury historycznej oraz to, co nie należy do poruszanego aktualnie zagadnienia, możemy w odniesieniu do drugiej części przytoczonego fragmentu pytać się, dlaczego istnienie wzięte w sobie traktuje się jako niematerialne, skoro jest chyba dostatecznie oczywiste, że ono samo, jako to, co — jak już zauważyłem — aktualizuje tylko daną istotę, nie daje pod tym względem wystarczającego uzasadnienia. Istnienie będzie istnieniem bytu materialnego lub niematerialnego (duchowego) w zależności od tego, jaka jest istota czy natura tego bytu. Biorąc istnienie jako takie za niematerialne, przypisuje się aspektowi egzystencjalnemu w ogólności to, co można przypisać niektórym bytom istniejącym. W ten sposób reifikuje się nieświadomie istnienie, a równocześnie nie pozostawia się nic z samej niematerialności, dopatrując się jej w elemencie wspólnym dla wszystkich bytów realnych. Nie można również wyrażać się tak, że „jeśli istnienie [...] jest istnieniem substancji niezłożonej w porządku substancji, możemy wówczas

Od tego ujęcia duchowości, wyrażonego w relacji do hylemorfistycznej koncepcji człowieka, można łatwo przejść do ujęcia prostszego, które od wymienionej koncepcji abstrahuje. Wystarczy tylko wziąć za podstawę uproszczenia teoretycznego wnioski przedstawionego rozumienia duchowości: 1° że przejawy intelektualne i wolitywne nie znajdują zapodmiotowania w ludzkim *compositum* hylemorfistycznie pojmowanym, lecz są czynnościami samej duszy, i 2° że dusza może istnieć po zniszczeniu owego *compositum*. Gdy teraz pominiemy złożenie hylemorfistyczne człowieka, możemy powiedzieć, wprowadzając jego bardziej konkretystyczną wizję, że dusza ludzka jest duchową w tym sensie, iż 1° akty umysłu i woli są jej wyłącznymi czynnościami, a nie czynnościami mózgu, i 2° że oprócz tego może istnieć po śmierci ciała.

Uproszczone pojęcie duchowości może być bardzo przydatne w próbach zajęcia stanowiska wobec materialistycznej teorii człowieka. Niemniej jednak pozostaniemy w dalszym ciągu przy rozumieniu duchowości, jakie osiąga się w oparciu o teorię hylemorfizmu, gdyż względna transcendencja duszy ludzkiej narzuca się nam najwyraźniej i najpełniej wtedy, gdy dochodzimy do odkrycia właściwej nam duchowości w ontycznej emergencji ponad naszą strukturę hylemorficzną, a więc do odkrycia tego, że nasza dusza nie jest formą substancjalną „zatopioną” w materii pierwszej, to znaczy przez nią całkowicie opanowaną (*non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa*)⁴⁵, lub wyrażając się z pewnym uproszczeniem, ale w sposób bliższy dla mentalności współczesnej — że nasza dusza nie jest tylko planem strukturalnym i funkcjonalnym bez reszty wpisanym fizycznie w ciało ludzkie albo samym prawem jego istnienia⁴⁶.

To, co może przy wstępnym zapoznaniu się budzić pewien opór w stosunku do tego tradycyjnego ujęcia metafizycznego nawet u tych, którzy w zasadzie przyjmują duchowość duszy ludzkiej, jest to twierdzenie, że wymieniona dusza już teraz, gdy idzie o jej czynności nieorganiczne, duchowe, istnieje do pewnego stopnia w niezależności od ciała, jest od niego w jakiejś mierze — jak wyraził się Tomasz — *oddzielona (separata)*⁴⁷. Trzeba jednak podkreślić że, występując z tym zdaniem, które łączy w pewnym zakresie z duszą ludzką właściwości pozakosmiczne, myśliciel średniowieczny nie omieszkiał bezwzględnie zaznaczyć⁴⁸, iż wła-

mówić o istotowej niematerialności bytu”, gdyż w tej wypowiedzi sprowadza się aspekt egzystencjalny do aspektu esencjalnego.

⁴⁵ Tomasz z Akwinu, *Sum. theol.*, I, qu. LXXVI, a. 1, ad 4. Podobnie w *Sum. c. Gent., lib., II, cap. LXVIII* (przy końcu), w *In Aristotelis librum De anima commentarium*, lib. III, lect. VII, n. 688, s. 229 i n. 699, s. 230, oraz w *quaest. disp. De anima*, a. 1, ad 5, a. 2.

⁴⁶ Tego rodzaju formułami posłużył się de Langre (dz. cyt., 97—98).

⁴⁷ Zob.: *Sum. theol.*, I, qu. LXXVI, a. 1, ad 1; koment. do *De anima*, n. 699; *quaest. disp. De anima*, a. 2, ad 1.

⁴⁸ W *Sum. theol.*, I, qu. LXXVI, a. 1, ad 1.

dza poznania umysłowego jest w materii (*in materia est*)⁴⁹, o ile dusza, w której tkwi, jest formą substancjalną ciała i kresem rozwoju embrionalnego człowieka.

Przedstawiając naukę Tomasza o względnym oddzieleniu duszy ludzkiej od ciała, chciałbym przypomnieć, że Collin, który również utrzymywał o duszy ludzkiej, iż jest pod pewnym względem oddzielona odżywianego przez nią ciała⁵⁰, posłużył się jeszcze innym określeniem, mniej może rażącym umysł przyrodniczo wykształcony, że wymieniona dusza wykracza do pewnego stopnia poza porządek biologiczny (*débordant l'ordre biologique*)⁵¹. Chodzi tu o myśl, którą wyraża również Bars⁵², że dusza ludzka nie zużywa się, nie wyczerpuje się w funkcjiżywiania swego ciała, lecz posiada, jako duch, głębię sobie właściwą.

3. To, co ma charakter duchowy w rozpatrywanym przez nas znaczeniu, jest — z „fenomenologicznego” punktu widzenia — całkowicie nieoglądowe, pozbawione jakości zmysłowych, rozciągłości i lokalizacji w przestrzeni fizycznej, jest — ściśle rzecz biorąc — niewymierne w jednostkach fizycznych i przedstawia się jako coś niepodzielonego i nie dającego się dzielić — a więc jako coś, co, wzięte w sobie, jest pozaczasowe czy ponadczasowe. W bliższe szczegóły tego stanu rzeczy wejść przy innej okazji. Obecnie chciałbym tylko zaznaczyć, że brak zjawiskowych właściwości materii, potraktowany autonomicznie, prowadzi jedynie do empiriologicznego pojęcia niematerialności.

To pojęcie pomija porządek ontologiczny, zatrzymując się bez reszty na jego zjawiskowym przedprożu. Swą treścią różni się w sposób zasadniczy od tradycyjnego, metafizycznego pojęcia duchowości. Z tego też powodu nie jest w stanie go zastąpić. Jak nietrudno zauważyć, próby przetransponowania klasycznego zagadnienia natury duszy ludzkiej na poziom empiriologicznego pojęcia niematerialności nie mogą nas zaprowadzić do żadnych definitywnych rozstrzygnięć, chociaż nie możemy odmówić pewnej heurystycznej wartości wskazanym wyżej stwierdzeniom „fenomenologicznym”, które podsuwają nam w jakiejś mierze myśl, że w naszej osobowości empirycznej jest coś, co nie jest ciałem.

⁴⁹ Tłumaczenie Świeżawskiego (Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku — Summa Teologiczna*, 1, 75—89, opracował St. Świeżawski, Poznań 1956, 95): „związana jest z materią” osłania wypowiedź Akwinaty, która przypomina pewne sformułowania Teilharda.

⁵⁰ Dz. cyt., 344.

⁵¹ Tamże, 340.

⁵² Dz. cyt., 12—13.

Empiriologiczne pojęcie niematerialności jest w swej bezpośredniej treści neutralne z filozoficznego punktu widzenia. Mówię: w swej bezpośredniej treści, bo inna rzecz, jak przedstawiłby się epistemologiczny wydzwitek wymienionego pojęcia, gdybyśmy zaczęli rozpatrywać jego ontologiczne implikacje typu redukcyjnego. Kiedy abstrahujemy od tych implikacji, musimy przyznać, że omawianym pojęciem może także posługiwać się materialista dialektyczny, jeżeli chce być w pełni wierny faktom z dziedziny doświadczenia wewnętrznego. Przykładowo przytoczę Włodzimierza I. Lenina⁵³ i Władysława Krajewskiego⁵⁴, którzy doszli do przekonania, że — mimo swego stanowiska materialistycznego — mogą napisać, iż myśl nie jest materialna, to znaczy — jak można sądzić na podstawie kontekstu — że nie ujawnia w sobie zjawiskowych właściwości materii. W jakim stosunku pozostaje to twierdzenie z zakresu empirycznej fenomenologii „naukowej” do tezy filozofii marksistowskiej, że myśl stanowi funkcję⁵⁵ wysoko zorganizowanej materii, czy to twierdzenie nie zawiera czegoś więcej niż uznanie zjawiskowej odrębności myśli od procesów fizjologicznych dokonujących się w mózgu — tego nie potrzebuję obecnie badać, gdyż chodzi mi jedynie o zasygnalizowanie jakościowej różnicy, zachodzącej między empiriologicznym pojęciem niematerialności a metafizycznym pojęciem duchowości⁵⁶.

4. Osobnego podkreślenia domaga się okoliczność, że wysunięcie przez metafizykę tomistyczną tezy o czynnościach nieorganicznych człowieka nie łączy się z twierdzeniem o braku wszelkiego udziału mózgu przy ich realizacji.

Oto, co w tym przedmiocie pisał Tomasz z Akwinu: „O pojmowaniu (*intelligere*) trzeba powiedzieć, że jest własną czynnością duszy, jeżeli bierze się pod uwagę zasadę, z której wypływa [ta] czynność; nie wypływa bowiem z duszy za pośrednictwem organu cielesnego jak widzenie za pośrednictwem oka. Bierze jednak w niej udział ciało ze strony przedmio-

⁵³ *Materializm a empiriokrytycyzm*, tłum. z IV wyd. ros., przygotowanego przez Instytut Marksa—Engelsa—Lenina przy KC WKP (b), t. 14 *Dzieł Lenina*, Warszawa 1949, 279.

⁵⁴ *Materia i materializm w świetle fizyki współczesnej*, „Myśl Współczesna”, (1948), nr 6—7 (25—26) 332; id., *Materializm dialektyczny w świetle fizyki współczesnej*, Warszawa 1949, 11; *Ontologia (Główne zagadnienia i kierunki filozofii — Wykłady na Uniwersytecie Warszawskim 1957—1958)*, Warszawa 1962, 137—138, 144.

⁵⁵ Gdy idzie o znaczenie, jakie wiąże się z tym wyrazem w przytoczonej tezie materializmu dialektycznego, zob. Krajewskiego *Ontologię*, 134.

⁵⁶ Od tego ostatniego pojęcia różni się także w sposób zasadniczy pojęcie „duchowości”, z jakim wystąpił spośród autorów marksistowskich Sergiusz L. Rubinsztajn. Ten psycholog utrzymywał (*Byt i świadomość*, przeł. I. Roman, Warszawa 1961, 430), że poznawcze czynności psychiczne człowieka są „duchowe”, ale twierdził tak z tej racji, że wymienione czynności „zawierają w sobie, wchłaniają w siebie określoną treść *ideową*”, czyli że przysługuje im intencjonalność w klasycznym rozumieniu.

tu, gdyż wyobrażenia (*phantasmata*), które są przedmiotami umysłu, nie mogą powstać bez cielesnych organów⁵⁷.

Okazuje się, że chociaż według Tomasza żaden organ cielesny nie uczestniczy w akcie pojmowania, chociaż ten akt jest transcendentny w stosunku do wszystkich procesów dokonujących się w mózgu, to jednak wykazuje on ścisłą łączność z tymi spośród nich, które warunkują powstawanie wyobrażeń, będących materialem wyjściowym dla naszego życia myślowego⁵⁸. Przedstawiony stan rzeczy można wyrazić jeszcze mocniej tak, jak to zrobił Chauchard⁵⁹ pisząc, że myśl jest nieodzielna od funkcjonowania mózgu, bez którego nie miałyby przedmiotu, a przy jego braku nie mogłaby znaleźć urzeczywistnienia.

Biorąc naszą myśl łącznie z tym, co należy do jej nieodzownych uwarunkowań materialnych, powiemy, że dla Tomasza — jak to podkreślił Sertillanges⁶⁰ — nawet najwyższe przejawy psychiczne człowieka były kresem działalności mózgowej, były tym, do czego ta działalność w pewnych wypadkach ostatecznie prowadzi. Gdybyśmy chcieli to ujęcie o charakterze metafizycznym wyrazić precyzyjniej, powiedzielibyśmy, że — według myśliciela średniowiecznego — wskazane przejawy są w jedności psychofizycznej, jaką stanowimy, kresem (a nie skutkiem w rozumieniu ontologicznym) aktywności mózgu przy wejściu w grę duchowych uzdolnień.

W tych perspektywach nasza myśl przedstawia się nie jako myśl czystego ducha, ale jako myśl ducha wcielonego. Jest to spostrzeżenie Chaucharda, który twierdzi, że wszelka myśl ludzka jest równocześnie duchową i wcieloną (*incarnée*), dając się studiować bezpośrednio i od wewnątrz przez psychologię i metafizykę, oraz z zewnątrz i pośrednio (w swych mózgowych infrastrukturach biologicznych) przez neurofizjologię⁶¹. Za podmiot myśli ludzkiej, wziętej nie w jej samej rzeczywisto-

⁵⁷ *Quaest. disp. De anima*, a. 1, ad 11. W *Sum. c. Gent.*, lib. II, cap. LX, Tomasz w ten sposób przedstawił zależność od ciała umysłu tzw. biernego: „Operatio [...] intellectus possibilis indiget corpore; dicit enim Philosophus (de Anima, III, text. comm. 8) quod anima potest agere per seipsam, scilicet intelligere, quando intellectus est factus in actu per speciem a phantasmatis abstractam, quae non sunt sine corpore. Igitur intellectus possibilis non est omnino a corpore separatus”.

⁵⁸ Por. de Langre'a dz. cyt., 81—82.

⁵⁹ Dz. cyt., 80.

⁶⁰ *L'univers et l'âme*, 42.

⁶¹ Dz. cyt., 63—64. Por. jeszcze s. 77. — Chauchard utrzymuje również (s. 107), że wolność ludzka nie jest wolnością anielską, lecz wolnością wcieloną (*une liberté incarnée*). „Elle se manifeste” — pisze ten autor — comme [...] une possibilité offerte par l'organisme, le corps”. A nieco wcześniej Chauchard wyraża się: „S'il est métaphysiquement exact de rattacher le libre-arbitre à la nature de l'âme humaine et d'affirmer que c'est son insuffisance cérébrale qui empêche l'animal d'être libre, c'est cependant une erreur que faire du libre-arbitre une sorte de pouvoir transcendant, animant de l'extérieur la mécanique corporelle siège de déterminismes limitatifs de la liberté.” Por. jeszcze w tym samym dziele Chaucharda s. 109.

ści specyficznej, lecz łącznie z charakterystycznym dla niej uwarunkowaniem somatycznym, trzeba, oczywiście, uważać całego człowieka, to *compositum* psychofizyczne, jakie on stanowi.

5. Nie podejmując na razie kwestii prawdziwości tezy metafizycznej o nieorganicznym charakterze czynności intelektualnych i wolitywnych, chciałbym zbadać, czy ta teza, wzięta w swej obiektywnej podstawie, nie jest sprzeczną z tym, co przyrodnik utrzymuje na podstawie doświadczenia (i tylko na jego podstawie⁶²) o zależności wymienionych czynności od mózgu? Tak postawione zagadnienie nie zostało może sformułowane poprawnie (czy nie przeocza się tu odrębności epistemologicznych i metodologicznych poznania metafizycznego i przyrodniczego?), ale prowizorycznie biorę je za punkt wyjścia dalszych wywodów, gdyż w trakcie szczegółowych analiz sytuacja zapewne się wyjaśni.

Próbę rozwiązania wysuniętego zagadnienia zacznę od rozpatrzenia, czy nie ma sprzeczności między tezą, która głosi, iż przejawy myślenia i chcenia rozumnego są czynnościami samej duszy, a twierdzeniem metafizyki tomistycznej o ich somatycznym uwarunkowaniu. Zagadnienie to jest stosunkowo proste pod względem metodologicznym, gdyż występuje w ramach tego samego gatunku epistemologicznego. Natomiast wymieniony wpierw problem okazuje się bardziej złożony, gdyż jest problemem, który pojawia się — jak wydaje się w pierwszej chwili — na styku dwu odrębnych gatunków epistemologicznych, mianowicie metafizyki i nauk przyrodniczych. Stąd też problem ten łatwiej zapewne będziemy mogli rozwiązać po uporaniu się z pierwszym zagadnieniem, do którego teraz przystępuję.

Ze strony metafizyki tomistycznej przyjmuje się, że czynności psychiczne przedstawiane jako nieorganiczne są wewnątrznie niezależne od organów cielesnych, a zależą od nich tylko zewnętrznie. Tak bowiem należy zinterpretować to, co wyżej (n. 2 i 4) zostało powiedziane o stosunku wskazanych czynności do mózgu. Czynności te, w których dokonywaniu materia pierwsza nie uczestniczy z tytułu współpodmiotu, nie mogą być czynnościami żadnego organu cielesnego, lecz samej duszy, a to znaczy, że są wewnątrznie niezależne od jakiegokolwiek organu cielesnego. Ponieważ jednak potrzebują funkcjonowania mózgu, by mogły wejść w posiadanie swego przedmiotu, dlatego musimy powiedzieć, że są zewnętrznie zależne od organu czy organów cielesnych. Mówiąc o tego rodzaju zależności, nie wprowadza się w odniesieniu do nieorganicznych czynności psychicznych żadnych stosunków

⁶² A więc bez schodzenia na tory wywodów filozoficznych.

przestrzennych. Uwzględnia się nie coś spacialnie zewnętrznego w porównaniu z nimi, lecz tylko różnego.

Z przedstawionych wyjaśnień jest chyba dostatecznie widoczne, że gdy w metafizyce tomistycznej wysuwa się zdanie, iż przejawy myślenia i chcenia rozumnego są, jako czynności nieorganiczne, wewnątrznie niezależne od organów cielesnych, a zależą od nich wyłącznie zewnętrznie — nie wpada się w żadną sprzeczność logiczną. Utrzymuje się przecież, że pod innym względem wymienione przejawy psychiczne są wewnątrznie niezależne od organów cielesnych, a pod innym względem zależne.

Jeżeli tak jest, to w takim razie trzeba powiedzieć na obecnym, wstępnym etapie naszych badań, że nie musi zachodzić sprzeczność między metafizyczną tezą o nieorganicznych czynnościach psychicznych a tym, co przyrodnik głosi na podstawie doświadczenia o zależności myślenia i chcenia rozumnego od mózgu, a raczej — jeżeli dla zachowania ciągłości, jednolitości, a tym samym i sensowności myślenia filozoficznego chcemy pozostać w ramach tego samego gatunku epistemologicznego i metodologicznego — między tym, co składa się na obiektywne implikacje redukcyjne sformułowań z zakresu psychofizjologii. Przyrodnik nie jest w stanie rozstrzygnąć przy swych perspektywach pojęciowych i metodach badań, zacieśnionych do porządku empiriologicznego, jaka jest natura (typ, rodzaj) zależności naszych najwyższych funkcji psychicznych od mózgu. To zagadnienie odnosi się już do porządku ontologicznego (w znaczeniu szerszym) i z tej racji nie daje się rozwiązać bez świadomego posługiwania się pojęciami i metodami o charakterze metafizycznym. Otóż, gdyby wymieniona zależność okazała się faktycznie w świetle badań metafizycznych zależnością zewnętrzną (w przyjętym przez nas znaczeniu) — a jest to wypadek, którego z góry wykluczyć nie możemy — nie byłoby, jak wiemy, sprzeczności między metafizyczną tezą o nieorganicznych czynnościach psychicznych a wypowiedzią psychofizjologa, wziętą w jednej z jej możliwych implikacji metafizycznych typu redukcyjnego.

Możemy teraz przyznać, że nasze zagadnienie nie zostało początkowo sformułowane poprawnie. Okazuje się, że nie występuje ono na styku poznania metafizycznego i przyrodniczego, lecz zamyka się całkowicie w ramach pierwszego z tych dwu gatunków epistemologicznych. Musimy jednakże dodać celem bardziej adekwatnej charakterystyki badanego stanu rzeczy, że przy drugim członie dokonywanego przez nas porównania chodzi o ontologiczne implikacje redukcyjne sformułowań przyrodniczych.

Stwierdziwszy, że dają się pomyśleć takie ontologiczne założenia dla

wypowiedzi psychofizjologa o zależności myślenia i chcenia rozumnego od mózgu, przy których można podtrzymywać bez sprzeczności metafizyczną tezę o nieorganicznym charakterze wymienionych czynności, dochodzimy do wniosku, że w poglądach filozofii tomistycznej nie ma — jak można przypuszczać — nic takiego, co nie dałoby się zharmonizować z twierdzeniami przyrodniczymi o somatycznym uwarunkowaniu „fenomenologicznym” wszystkich, nawet naszych najwyższych przejawów psychicznych.

Jeżeli przyrodnik — powiemy — ogranicza się przy przedstawieniu wyników swych doświadczeń kliniczno-anatomicznych do zarejestrowania wskazanego uwarunkowania, którego filozoficzne implikacje z zakresu jego pozazjawiskowej natury pozostawia do odkrycia badaniom metafizycznym, ma prawo powiedzieć, że kora mózgowa i najwyższe ośrodki podkorowe są — w przysługujących im zakresach — narządem ludzkich procesów psychicznych. To jego twierdzenie nie przesądza tego, że zależność niektórych naszych aktów psychicznych od kory mózgowej może okazać się w trakcie analizy metafizycznej zależnością zewnętrzną. Tak jest dlatego, że przyrodnik posługuje się empiriologicznym pojęciem anatomicznego narządu funkcji psychicznych. Jest to pojęcie, które odnosi się do tego, co w świetle badań doświadczalnych składa się w odniesieniu do zjawisk psychicznych na ich czasowo wcześniejsze lub równoczesne uwarunkowania ze strony organizmu⁶³. To złożone pojęcie, wyznaczone w swej treści przez czysto empiriologiczne potraktowanie przyczyn i skutków, czyli — wyrażając się z pewnym uproszczeniem — przez dopatrywanie się w nich samych tylko antecedensów i konsekwensów zjawiskowych, obejmuje w swych implikacjach redukcyjnych — jak powiedzielibyśmy ze strony metafizyki — nie tylko narząd będący bliższą współzasadą jakiejś czynności psychicznej, ale również urządzenie anatomiczne, stanowiące w swym funkcjonowaniu *conditio sine qua non* pojawienia się danego aktu psychicznego wewnątrznie odeń niezależnego⁶⁴. Ponieważ ze współczesnych wypowiedzi o stosunku psychiki do mózgu nie można nigdy całkowicie wyeliminować empiriologicznego pojęcia jej anatomicznego narządu, dlatego nawet wtedy, gdy psycholog nadaje materialistyczny wydźwięk twierdzeniu, że świadomość jest funkcją (czynnością) mózgu, możemy mu przyznać część słuszności, mianowicie w tym, co w jego sformułowaniu jest wyrazem „fenomenologicznego” punktu widzenia.

⁶³ Jest to widoczne z wyjaśnień, jakie daje m.in. Chauchard (dz. cyt., s. 77, 87).

⁶⁴ Te dwa wypadki urządzeń anatomicznych nie dają się rozróżnić przy użyciu przyrodniczych metod badań.

Psychofizjolog może również utrzymywać, że — jak pisze Jan Mazurkiewicz — nie ma czynności czysto psychicznych, gdyż czynności przedstawiane za takie „mają swoje odpowiedniki w swoistych czynnościach korowych”⁶⁵. Wszak i tego rodzaju wypowiedź, ukształtowana w perspektywach psychofizycznej jedności człowieka oraz pod kątem widzenia dostępnych dla przyrodniczych metod badań somatycznych uwarunkowań aktów psychicznych, nie wyklucza z siebie tego, że — jak to wyrazi metafizyk — pewne czynności psychiczne, właściwe człowiekowi, zależą od kory wielkich półkul mózgowych⁶⁶ tylko zewnątrznie, bo ich wyłącznym podmiotem jest sama dusza ludzka, a nie dusza i ciało tworzące jedność substancjalną, jak to ma miejsce w wypadku czynności psychicznych wewnętrznie zależnych od organów cielesnych.

6. Czy to, co narzuca się przyrodnikowi z empiriologicznego punktu widzenia odnośnie somatycznych uzależnień świadomości ludzkiej, zwłaszcza wyższych czynności psychicznych, możemy nazwać materializmem „naukowym”?

Za wprowadzeniem takiego określenia opowiedział się — jak wiadomo — Chauchard. W książce *La foi du savant chrétien*⁶⁷ autor ten odciął się od materializmu „metafizycznego”, natomiast wyraził zdanie, że dogmat katolicki daje się pogodzić w przekonaniach jednej i tej samej jednostki z tym, co jest istotne dla materializmu „naukowego”, czy będzie chodziło o materializm takich racjonalistów jak Jan Rostand, czy o materializm teoretyków marksizmu. Podobne stanowisko, choć wyrażone znacznie ostrożniej, zajął również Chauchard w swej nowszej pracy *La pensée scientifique de Teilhard* (Paris 1965), w której utrzymuje, że uczeni wierzący jednomyślnie podejmują pozornie materialistyczną koncepcję swoich niewierzących kolegów, zacieśniając ją do ujęcia przyrodniczego i przestając ją brać za wyraz materializmu filozoficznego⁶⁸.

Ustosunkowując się do pierwotnej wersji poglądów Chaucharda trudno nie zauważyć, że nie ma materializmu „naukowego”, tzn. materializmu wyrażającego się poznaniem czysto przyrodniczym. Materializm pojawia się dopiero w płaszczyźnie pewnych interpretacji filozoficznych i do tej płaszczyzny noematycznej należy m. in. materializm teoretyków marksizmu. To zaś, co Chauchard nazwał u nich

⁶⁵ Wstęp do psychofizjologii normalnej, t. I: *Ewolucja aktywności korowo-psychicznej*, Warszawa 1950, 19—20. Por. jeszcze *ibid.*, 87, 144, oraz t. II: *Dyssolucja aktywności korowo-psychicznej*, Warszawa, 1958, 407.

⁶⁶ Nie wchodzę w kwestię, czy nie ma tu jeszcze zależności w jakimś sensie od trzonu mózgu.

⁶⁷ S. 9, 53—54, 58.

⁶⁸ S. 199—200. Por. jeszcze s. 201, 206, 213, 217.

materializmem „naukowym”, dającym się zharmonizować z dogmatem katolickim, jest to pewien wycinek antropologii fenomenologicznej. Przy obecnym stonowaniu, jakie Chauchard wprowadził do swego ujęcia, zbędność określania: materializm „naukowy” jest zupełnie widoczna, zwłaszcza gdy czytamy w *La pensée scientifique de Teilhard*⁶⁹, że ów materializm jest to po prostu „studium naukowe materii”⁷⁰.

THE PROBLEM OF THE SOUL IN PHILOSOPHY OF NATURE AND METAPHYSICS

S u m m a r y

According to the author, an immanence of the human soul, considered in relation soul — body, seems to be one the fundamental features of the soul examined from the standpoint of Thomistic philosophy of nature. This immanence denotes the property of being an inner principle of life and functions for a human body.

In epistemological perspectives of the philosophy of nature the problem of the soul can be considered inasmuch as the soul is an ontological co-element of a human body and an appropriate principle of the body constitution. This element can be distinguished, however, on a basis of purely experimental data (either common sense or scientific). It can be examined on the way of abstraction and an ontological analysis only (in the broad sense of the last term).

In Thomistic philosophy of nature the soul, because of its specific existential situation, cannot be regarded as an complete and exclusive object of sensitive life and physiological functions. Human body for which the soul is an substantial form should be regarded, however, as an similar object. On this way one not can investigate the immanence of the soul not only taking into consideration a structure of a human body but also examining some human functions.

In perspectives of Thomistic philosophy of nature there is no possibility to answer whether the human soul is completely immanent in relation to a human body animated by it. The mentioned discipline contains no principles enabling to solve the question of immanence in similar acts as acts of intellect and will. The study of the human intellectual soul, its nature, and its ontological essence is possible in perspectives of Thomistic metaphysics. The problem of relationship between a partial immanence of the soul and its transcendence (ensuing its immateriality) can be defined in this discipline too.

⁶⁹ S. 199.

⁷⁰ Podobnie Chauchard wyraził się już w *Notre corps, ce mystère* (s. 32—33, przyp. 4, s. 66, 72, 135, 138, 140), ale równocześnie posłużył się w tej pracy mało szczęśliwymi sformułowaniami: „tłumaczenie materialistyczne w sensie czysto metodologicznym” (s. 32, przyp. 4), „materializm fenomenologiczny fizjologii nowożytnej” (s. 51) i „materializm funkcjonalny” (s. 71) czy jeszcze „materializm dialektyczny i funkcjonalny” (s. 178).