

ANTONI SIEMIANOWSKI  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
Wydział Teologiczny  
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

## Problem duszy dzisiaj

---

The Problem of Soul Today

### I. CZY PYTANIE O DUSZĘ JEST DZIŚ ANACHRONICZNE?

Można się spotkać z taką opinią. Michał Bardel we wstępie do dyskusji na temat duszy mówi:

Kategoria duszy stała się kłopotliwa. Oczywiście, nie od dziś i nie od wczoraj – proces powolnego jej usuwania z języka nauki, mowy potocznej, słownika filozofów i teologów trwa już od kilku stuleci. Wszystko zdaje się wskazywać, że wkrótce jeśli nie zniknie zupełnie, pozostanie gdzieś na marginesie naszego myślenia jako szacowny i starożytny anachronizm. Mało komu potrzebny i – co gorsza – nie całkiem zrozumiały<sup>1</sup>.

Jest to niewątpliwie prawda. Zwłaszcza – zadziwiający to paradoks – we współczesnej psychologii, która, jak wskazuje jej nazwa, jest nauką o duszy, nie ma w niej miejsca na duszę; w nauce jako przedmiot ona nie istnieje. Jej miejsce zajmuje świadomość, psychika, psychizm, umysł, procesy neurofizjologiczne czy mentalne, jako wyższe czynności samoregulacyjne czy zachowania. Psychologia jako nauka zajmuje się opisem procesów psychicznych czy mentalnych, postaw, zachowań, decyzji, ale dla ich wyjaśnienia nie szuka żadnej niematerialnej duszy, zamiast duszy mamy takie konstrukty teoretyczne jak umysł czy osobowość. W związku z tym pisze Karl König:

---

<sup>1</sup> Zob. Miesięcznik „Znak” poświęcony tematowi duszy, nr 1 (2009), s. 1.

Współczesna psychologia, nie będąc w stanie uznać ludzkiej duszy, a równocześnie nie mogąc zaprzeczyć faktom wynikającym z jej istnienia, zastępuje słowo «dusza» innymi. Jedną z takich zasłon zakrywających obraz duszy jest słowo «osobowość». Mamy «cechy osobowości», «testy osobowości», «wymiary osobowości» i wiele innych podobnych niefortunnych określeń. Ukrywają one prawdę o duszy, aby zignorować fakt jej istnienia<sup>2</sup>.

Psychologia, jako nauka, od półtora wieku nie wie w ogóle, co począć z duszą, nie umie jej zdefiniować, co więcej, nie potrzebuje pojęcia duszy dla celów poznawczych. Bo czy można by za duszę uznać centralny układ samosterujący albo może neurofizjologiczny system odzwierciedleniowy? Określenie takie jak niematerialny pierwiastek ożywiający ciało uchodzi już za metafizykę, a tej psychologia, jako nauka, boi się jak ognia. Dlaczego? Od połowy XIX wieku bowiem programowo jako nauka usiłuje być psychologią bez duszy i dlatego w biologii i w wyższych procesach neurofizjologicznych szuka podstaw do wyjaśnienia wszystkich tzw. wyższych procesów psychicznych, które dawniej uważano za niematerialne.

## II. SKĄD SIĘ BIERZE TENDENCJA DO ELIMINACJI DUSZY Z NAUKI?

Utarło się mniemanie, że za eliminację duszy z nauki europejskiej w dużym stopniu odpowiedzialny jest Descartes i jego idee odnoszące się do uprawiania nauki, a jeśli chodzi o duszę, to jego rzekomo błędna filozofia podmiotu<sup>3</sup>. Trudno tu szerzej wyjaśniać spór o interpretację kartezjańskiego *cogito* i jego znaczenie jako punktu wyjścia w poszukiwaniu poznania absolutnie niepowątpiewalnego. Przecież formuła ta treścią swoją nawiązuje do św. Augustyna, który w akcie wątpienia szukał argumentu przeciwko sceptykom. Descartes był pilnym czytelnikiem pism św. Augustyna, a w akcie *cogito* dostrzegł jeszcze coś więcej niż św. Augustyn, bo – rzecz można – istotę subiektywności w ogóle<sup>4</sup>. W formule *myślę, więc jestem* wyraził prawdę o istocie subiektywnego aktu poznania: konieczny związek myślenia z podmiotem osobowym. Nie ma myślenia bez podmiotu. Owo słynne *myślę, więc jestem* nie jest pustym zdaniem, a jako wypowiedź nie jest rezultatem analizy samych słów ani jakimś skróconym sądem czy nawet sylogizmem. Związek podmiotu z aktem myślenia nie jest ani jakimś ulotnym stanem świadomości,

<sup>2</sup> K. König, *Dusza ludzka*, tłum. I. Nowicka, Warszawa 1995, s. 10.

<sup>3</sup> M.in. M. Heidegger „oskarża” Descartesa o tzw. intronizację podmiotu i detronizację prawdy (zob. M. Heidegger, *Der europäische Nihilismus*, Stuttgart 1967).

<sup>4</sup> Szerzej o roli i znaczeniu w filozofii nowożytnej kartezjańskiego *cogito* zob. A. Siemianowski, *Człowiek i prawda*, Poznań 1986, s. 106-155.

ani też realnym procesem psychicznym, wywołanym procesami zachodzącymi w mózgu. *Myślę, więc jestem* przedstawia stan rzeczy w sferze przeżyć świadomych. Taka jest struktura nie tylko aktu świadomości, ale w ogóle wszystkich przeżyć subiektywnych. Kto ten stan rzeczy widzi – czyli kto umie spojrzeć w siebie i w swoje przeżycia – ten dowiaduje się z całą pewnością, czemu nie może zaprzeczyć bez popadania w absurd – że w akcie myślenia, chcenia czy uczuć jest zawsze obecny jako podmiot osobowy myślenia, decyzji i uczuć, czyli jako Ja myślące, Ja chcące czy przeżywające uczucia. Akt myślenia i podmiot, będący źródłem przeżyć, stanowią swego rodzaju całość (stąd Descartes na określenie tej całości mógł użyć terminu filozoficznego *substancja*). Ten konieczny związek przeżyć z podmiotem Descartes zobaczył w intelektualnej intuicji jako konieczny związek aktu myślenia z podmiotem myślenia, w ogóle wszystkich przeżyć z podmiotem jako ich źródłem bytowym. Dlatego mógł napisać:

Bo to, że ja jestem tym, który wątpi, pojmuje, chce, jest tak oczywiste, że nie znajdzie się nic innego, co by w sposób bardziej oczywisty rzecz tę wyjaśniało<sup>5</sup>.

To intuicyjne poznanie jest absolutnie prawdziwe; jego prawdziwość jest oczywista dla przeżywającego je podmiotu i dlatego pewność, z jaką ten związek uznajemy, nie potrzebuje już żadnego dodatkowego potwierdzenia z zewnątrz przez inne podmioty. To Ja jako podmiot bezpośrednio wiem, że myślę, że chcę i że przeżywam uczucia; prawdziwości tego poznania nikt nie musi mi potwierdzać.

Descartesowi chodziło w zasadzie o źródło prawd absolutnie prawdziwych, których nie można zakwestionować i które jako takie są pewne w samym punkcie wyjścia. Ale widząc *jasno i wyraźnie* samo źródło tych prawd – podmiot osobowy – jednocześnie zobaczył coś więcej, bo jego *istotę, czyli pierwszoosobową strukturę* – rzecz by można – *ja osobowe w całości ze swymi uprawnieniami*. Przy tej okazji – jako *implicite* w tym widzeniu zawarte – odsłoniły mu się jeszcze (choć tego już tak wyraźnie nie wyartykułował) dalsze istotne rysy podmiotu osobowego, przede wszystkim jego rola i podstawowe uprawnienia w odkrywaniu prawdy i w ogóle w uprawianiu nauki; następnie wolność podmiotu i jego autonomia, ale także jego ograniczenia i kruchość. Nic więc dziwnego, że formuła ta mogła stać się „kamieniem węgielnym nowożytnej świadomości” (August Cieszkowski). W formule tej – jak pisze Ferdinand Alquié – Descartes:

---

<sup>5</sup> Kartzajusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, t. I, Warszawa 1958, s. 36.

Wydobywa na jaw w całym jej tragicznym oświeceniu sytuację człowieka nowożytnego, pana przedmiotu i poddanego Bytu. A zatem to przede wszystkim jako metafizyk może Kartezjusz nadal udzielać nam lekcji: jego aktualność to odwieczność sytuacji samego człowieka – ci, którzy chcieliby przekonać nas, iż można wyjaśnić go sobie [ja osobowe jako podmiot – p.m. A.S.] nauką i historią, zapominają zawsze, iż jest on również bytem, który podług swej wolności sądzi historię i tworzy naukę<sup>6</sup>.

*Cogito* Descartesa nie jest zatem żadną pomyłką, żadną iluzją, a już tym bardziej jakimś zamknięciem się w sferze własnych myśli i odwróceniem się od Bytu. Descartes nie zamknął się we własnym Ja, nie odciął się od świata, nie wątpił również we własne istnienie. Zatem nie uczynił żadnego kroku w błędną stronę z chęcią subiektywnego zapanowania nad Bytem czy z dążeniem do dyktowania – w duchu idealistycznych nastawień – subiektywnych prawd poznawanym przedmiotom. Alquie pisze, że pierwszeństwo *cogito* nie ma idealistycznego charakteru:

Nie jest to pierwszeństwo umysłu zdolnego do ukonstytuowania własnymi siłami samego świata albo nauki o świecie. «Cogito» jest ze wszystkich stron przekraczane przez byt, przez Byt Boga, który z każdą chwilą je stwarza, przez byt materii, który wstrząsa jego intelektem i ogranicza jego wiedzę<sup>7</sup>.

Wypowiedzi *cogito, ergo sum* nie można zatem uznać za akt subiektywizacji Bycia. Jest ono wyrazem swego rodzaju olśnienia samego Descartesa odkryciem ejdetycznej prawdy o poznaniu i jednocześnie prawdy o sobie jako podmiocie, że – jako podmiot myślenia – został powołany do samodzielnego odkrywania prawdy i do osądzania jej charakteru, czyli do stwierdzania, jak się rzeczy mają. To samodzielne myślenie i osądzanie jest często – i to częściej niż mogłoby się wydawać – żmudną i wręcz ciernistą drogą do prawdy; drogą, która wymaga zdecydowania i odwagi w wydobywaniu się z mielizn sceptycyzmu i zarazem wielkiej pokory w odkrywaniu prawdy, a jednocześnie krytycznej czujności, aby nie zagubić się w różnych opiniach i nie uznać za prawdę jakichś ideologicznych majaków. Wszelka prawda, której można być absolutnie pewnym, prawda w filozofii i w nauce – staje się udziałem człowieka tylko w drodze subiektywnie przeżywanych aktów: odkrywczego myślenia, pojmowania, określania i krytycznego osądzenia i potwierdzania własnych sądów lub wątplenia i zaprzeczania im – zawsze jednak w imię prawdziwości źródłowego widzenia różnych stanów rzeczy: zarówno w sferze przeżyć świadomościowych, jak i w strukturze bytu człowieka jako całości ontycznej, w świecie duchowym i materialnym. Rozumu i jego sądu nie

<sup>6</sup> F. Alquie, *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz Warszawa 1989, s. 156.

<sup>7</sup> Tamże, s. 133.

można odrywać od doświadczenia, ani też z drugiej strony doświadczenia pozbawiać krytyki rozumu.

Descartes w formule *myślę, więc jestem* wyraził absolutnie niepodważalną prawdę o koniecznym związku aktu myślenia z podmiotem, jednocześnie implicite ukazał twórczą rolę osobowego podmiotu w odkrywaniu prawdy, udział jego wolności<sup>8</sup> i autonomii w proklamowaniu odkrywanej prawdy, jego niezbywalne prawo do wątpienia i do wyrokowania o prawdzie oraz jego odpowiedzialność za proklamowaną prawdę. Te prawdy, zawarte w kartezyjańskiej formule, przemawiały do wszystkich jego następców bardziej – tak sądzę – niż sam wgląd w ejdetyczny związek myśli z podmiotem.

O doniosłości kartezyjańskiego aktu *cogito* w uprawianiu filozofii – w tym również w podejmowaniu problematyki duszy – pisze Louis Lavelle:

Prymat aktu «cogito» wyraża najgłębszy rys wszelkiej filozofii, która zamiast układać się w obiektywny system, ujawnia to zaangażowanie podmiotowego ja w byt, dzięki któremu może się ona sama stać wiedzą i mądrością. [...] Wszelkie wielkie filozofie, które odznaczają się nie przewrotem, ale tym, że są rozpoczynaniem na nowo – jak filozofia Sokratesa, Descartesa, Kanta – równocześnie odznaczają się one powrotem do podmiotu. I dalej: Wiekopomną chwałą Descartesa jest, że nas dokładnie wprowadził w tajniki bytu drogą wiodącą poprzez tajniki subiektywnego życia i to w ten sposób, iż owo «ergo» aktu «cogito» nie wyraża nic więcej jak tylko konieczność punktu, w jakim się znajdując możemy rozpatrywać doświadczenie w jego powszechnej i ontologicznej ważności, nie podejrzewając tego doświadczenia z tej racji, że ma ono wartość tylko jako subiektywne i jednostkowe<sup>9</sup>.

Descartes należy do koryfeuszy nowożytnego myślenia, który wytyczał nauce europejskiej drogi powrotu do korzystania z obserwacji i doświadczenia. Ale to nie uzasadnia wystarczająco opinii, że swoimi poglądami na ciało i sposób jego poznawania zainicjował proces eliminacji duszy z nauki. Faktem jest, że wprowadził do nauki o świecie materialnym, a zwłaszcza o ciałach żywionych, liczne metodologiczne uproszczenia. Nie wdając się w szczegóły, warto przytoczyć te jego sformułowania, które rzeczywiście stały się źródłem inspiracji w badaniach naukowych dotyczących człowieka. W *Rozprawie o metodzie* pisał m.in.:

---

<sup>8</sup> Samej wolności Descartes poświęcił wiele uwagi w związku z zagadnieniem uznawania sądów prawdziwych i fałszywych. Według niego wolność nie polega na samej zdolności wyboru pomiędzy dobrem a złem, lecz – a to było jego odkryciem – na „pozytywnej możliwości samookreślenia” wobec przedmiotu (zob. F. Alquié, dz. cyt., s. 277).

<sup>9</sup> L. Lavelle, *De l'ame humaine*, Paris 1951, s. 91 i 98.

[...] o wiele łatwiej jest pojąć, gdy przypatrujemy się [złożonym przedmiotom martwym czy żywym, rzeczom materialnym czy ciałom – p.m. A.S.], jak powstają, aniżeli wtedy, gdy rozpatrujemy je jedynie jako już ukończone<sup>10</sup>. Od opisu ciał nieożywionych i roślin przeszedłem do opisu zwierząt, a w szczególności człowieka [...] objaśniając skutki przez przyczyny, z jakich elementów i jakim sposobem natura winna je tworzyć, zadowolilem się przypuszczeniem, że Bóg ukształtował ciało człowieka zupełnie podobnie jak nasze, tak co do zewnętrznej postaci jego kończyn, jak też co do wewnętrznego układu jego narządów; że przy tym stworzył go wyłącznie z opisanej przeze mnie materii, nie wprowadzając weń początkowo żadnej rozumnej duszy ani nic takiego, co by w nim służyło jako dusza roślinna lub zmysłowa<sup>11</sup>.

Przyglądając się światu materialnemu z tej perspektywy, Descartes wpadł na pomysł, aby funkcjonowanie i budowę żywych organizmów przyrównać do maszyny.

Nie wyda się to zgoła dziwne tym, którzy wiedzą jak wiele różnych automatów, czyli poruszających się maszyn, ludzka przemyślność jest zdolna wytworzyć, posiłkując się bardzo niewielką liczbą części w porównaniu do wielkiej mnogości kości, mięśni, nerwów, tętnic, żył i wszystkich innych składników znajdujących się w ciele każdego zwierzęcia, będą oni uważali ciało za maszynę, która jako wykonana ręką Boga, jest nieporównywalnie lepiej urządzona i ma w sobie ruchy bardziej zadziwiające aniżeli jakakolwiek z maszyn wymyślonych przez człowieka<sup>12</sup>.

Była to swoista propozycja modelu badawczego. Uproszczone spojrzenie na złożone struktury żywych organizmów pozwoliło mu formułować proste wyjaśnienia. Lecz czy to już znaczyło, że Descartes lekceważył filozoficzne pytanie o duszę albo że jej pojęcie uznał za anachroniczne? Wręcz przeciwnie, pojęcie duszy uznawał za niezwykle ważne (błędne myślenie o duszy uważał za równe błędowi tych, którzy zapierają się Boga).

Jeśli chodzi o duszę duchową w bycie człowieka, to jej istnienie dla Descartesa było oczywiste. Odrzucał więc

wyobrażenie, że dusza zwierząt jest tej samej natury, co nasza, i że wskutek tego po tym życiu nie mamy się ani spodziewać, ani obawiać niczego więcej niż muchy lub mrówki; gdy wiemy natomiast, jak się one od nas różnią, rozumiemy o wiele lepiej racje, które dowodzą, że nasza dusza jest natury całkowicie niezależnej od ciała i wskutek tego nie podlega wraz z nim śmierci; a dalej, tym bardziej, że nie znajdu-

---

<sup>10</sup> W języku Arystotelesa oznaczało to poznanie konkretnej substancji, ukonstytuowanej przez określoną formę, gdyż tylko wtedy substancja była poznawalna.

<sup>11</sup> Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, s. 54-55.

<sup>12</sup> Tamże, s. 65.

<sup>13</sup> Tamże, s. 69.

jemy żadnych innych przyczyn, które by ją unicestwiały, skłaniamy się w sposób naturalny ku przeświadczeniu, że jest nieśmiertelna<sup>13</sup>.

Co innego, że trudność sprawiało mu – i to jedną z największych – wyjaśnienie połączenia duchowej duszy z materialnym ciałem podobnym do maszyny. Jednak przyjmując istnienie duchowej duszy i dowodząc jej nieśmiertelności, zakładał tym samym – jako prawdę pierwszą i podstawową – jej trwałość jako podmiotu myślenia, co więcej, duszy w strukturze ludzkiego bytu przypisywał doczesne i wieczne znaczenie. Gdyby bowiem dusza była tylko sumą aktów świadomości, a myśląc ją fikcją, to jaki sens miałyby filozoficzne poszukiwanie uzasadnienia nieśmiertelności duszy? Wtedy właśnie pojęcie duszy byłoby naprawdę zbędną fikcją.

Myślenie Descartesa o duszy szło jednak w zupełnie innym kierunku aniżeli sprawa eliminacji duszy z nauki. We wstępie do *Medytacji* wyraźnie pisał:

Zawsze sądziłem, że dwa są główne zagadnienia z rzędu tych, których dowód należy raczej do zadań filozofii niż do teologii: mianowicie zagadnienie Boga i zagadnienie duszy. Jakkolwiek bowiem nam, wierzącym wystarczy wyznawać na podstawie wiary, że dusza ludzka nie ginie wraz z ciałem i że Bóg istnieje, z pewnością jednak niewierzących nie będzie mogła – jak sądzę – przekonać o tym żadna religia ani chyba nawet żadna doskonałość moralna dopóty, dopóki przyrodzonym rozumem nie dowiedzie się im tych dwóch prawd<sup>14</sup>.

Myśl w tym fragmencie zawarta nie była żadnym kamuflażem czy jakimś stylistycznym zabiegiem, który miałby go zabezpieczyć przed oskarżeniami. Descartes szczerze wierzył w Boga Stwórcę człowieka i w zdolności poznawcze jego rozumu; dlatego ludziom wątpiącym czy w ogóle niewierzącym usiłował dostarczyć argumentów zarówno na istnienie Boga, jak i duszy, na jej niematerialność i nieśmiertelność.

Historyczne drogi oddziaływania poglądów Descartesa na rozwój europejskiej filozofii i nauki poplątały się wskutek różnych odmiennych interpretacji, nierzadko opacznych, a nawet całkowicie błędnych. Na Descartesa powoływali się wybitni filozofowie, jak Malébranche, Leibniz, Spinoza, Locke. Dla uczonych jego idee były natchnieniem, ale dla uczonych niewierzących czy niedowierzących, a zwłaszcza dla wszelkiej maści sceptyków filozoficznych i dla ludzi krytycznie nastawionych do metafizyki – stały się powodem kontrowersji. Jego pisma odczytywano wbrew jego intencjom, często na opak;

---

<sup>14</sup> Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. I, s. 3.

akceptowano z nich to, co komu odpowiadało. Niewierzący lub niedowierzący krytykowali lub odrzucali jego dowody na istnienie Boga, a sceptycy filozoficzni jego wypowiedzi, zwłaszcza te związane z *cogito*, interpretowali nie tyle krytycznie, co wprost opacznie. Uczonym i filozofom pokartezjańskim, zwłaszcza tym, którzy tworzyli tzw. sektę kartezjańską, jego pisma dostarczały argumentów na utrwalanie w nauce tendencji materialistycznych, monistycznych i antymetafizycznych. Ludzie nastawieni ateistycznie – a tych już wtedy w samym Paryżu było tysiące – odnajdywali w pismach Descartesa niezależny od religii *ludzki rozum* (którego nota bene tam nie było), ale na który się ustawicznie powoływali, wprost go ubóstwiają<sup>15</sup>. Dla nich Descartes, błędnie odczytany i interpretowany, stał się – wbrew swej woli – autorytetem i wyrocznią.

Descartes istotnie dostrzegał wielkość człowieka i jego rozumu, ale absolutnie go nie deifikował. Coś takiego było mu obce. Nie był też sceptykiem filozoficznym, który by pytania o prawdy pierwsze – a wśród nich pytanie o duszę – lekceważył. Nie był także ateistą, który w miejsce Boga stawiał człowieka. Jeszcze w rok przed śmiercią w liście do Tomasza Morusa pisał: „nasz umysł nie jest miarą rzeczywistości ani prawdy”<sup>16</sup>. Całe życie wierzył szczerze w Boga żywego. W stwórczym dziele Boga podziwiał trzy cuda: „Bóg uczynił trzy cuda: «creatio ex nihilo», Bóg-człowiek oraz wolna wola”<sup>17</sup>.

Koncepcje filozoficzne Descartesa nie były więc ani materialistyczne ani ateistyczne, a tym bardziej nie zmierzały do wyeliminowania pojęcia duszy z filozofii i z nauki. Kryły jednak w sobie nowe ujęcia metodologiczne, które stały się źródłem inspiracji dla nauki w przyszłości, przede wszystkim nowy model racjonalizmu naukowego. Liczne jednak wzbudzał kontrowersje. Dostrzegał to już Bossuet, gdy pisał w liście do Nicolas Malebranche’a:

Widzę... wielką batalię, która szykuje się przeciwko Kościołowi pod mianem filozofii Kartezjańskiej. Widzę, że z jej ducha i zasad – złe, jak sędzę, rozumianych – po-

---

<sup>15</sup> Racjoniści XVII w., a szczególnie ci, których zalicza się do tzw. sekty kartezjańskiej, głosili różne tezy podejrzane czy z gruntu fałszywe, powołując się na kartezjańskie kryterium pojęć jasnych i wyraźnych oraz na swobodny i krytyczny rozum. Doszli oni nawet do deifikacji człowieka, uważali bowiem, że postępując zgodnie z rozumem, jesteśmy zależni wyłącznie od siebie, przez co stajemy się niejako bogami; J.Ch. Edelmann proklamował boskość rozumu – *Die Göttlichkeit der Vernunft*. Zob. P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680-1715*, tłum. L. Palewicz, A. Siemek, Warszawa 1974, s. 141-145.

<sup>16</sup> Cyt. za: Z. Janowski, *Teodycea kartezjańska*, Kraków 1998, s. 232.

<sup>17</sup> To zdanie znaleziono w papierach Descartesa już po jego śmierci (zob. Z. Janowski, dz. cyt., s. 30).



wstaje niejedna herezja. I przewiduję, że ze względu na konsekwencje, które wyciągane są z niej przeciwko dogmatom utrzymywanym przez naszych Ojców, stanie się ona nienawistna i że stracone będą dla Kościoła owoce, których mógł od niej oczekiwać, by utwierdzić w umysłach filozofów boskość i nieśmiertelność duszy<sup>18</sup>.

Zamiast podsumowania zacytujmy opinię współczesnego badacza poglądów Descartes'a.

Mało kto z filozofów spotkał się z taką ilością oskarżeń jak Kartezjusz. Holenderscy filozofowie oskarżali go o bluźnierstwo i pelagianizm [...]; katolicy oskarżali go o deizm, zaś oświeceni filozofowie, którzy przejęli część jego koncepcji i użyli jej w walce przeciw Kościołowi, przypisali mu ateizm. [...] Kartezjusz, jaki wyłania się z podobnych opisów, sprawia wrażenie deisty lub ateisty, jego filozofia zaś zostaje zredukowana do tych wątków, które zrodziła jej koncepcja w procesie historycznym<sup>19</sup>.

Spory o właściwe odczytywanie myśli Descartes'a ciągnęły się przez wieki, utrwalając upraszczające schematy interpretacji jego poglądów. Spory te zniekształcały jego intencje. Faktem jest, że pisma Descartes'a – obok pism Francis'a Bacon'a i Galileusza – kryły w sobie idee przewodnie nowych czasów – czasów nowożytnych w całej kulturze zachodnioeuropejskiej. Wśród tych poglądów brzemienne w następstwa była idea zdecydowanej krytyki całego dorobku naukowego starożytności i średniowiecza, czyli *odejścia od utartych dróg* i poszukiwanie nowych dróg i sposobów poznawania, czyli *dążenie do źródeł rzeczy* poprzez stawianie nowych pytań i eksperymenty. Idee te ukształtowały charakter nauki europejskiej, zupełnie odmienny od średniowiecznego. Charakter ten wyraża podstawowe tendencje nowożytnej i częściowo współczesnej kultury zachodnioeuropejskiej, w której dusza przestała być istotnym dla człowieka problemem. Stało się to przede wszystkim w nauce – ale i częściowo także w filozofii – że *pojęcie* duszy utraciło swe podstawowe treści i dlatego eliminowano je jako *flatus vocis* – puste pojęcie.

### III. PROBLEM DUSZY W KULTURZE EUROPEJSKIEJ

W kulturze zachodnioeuropejskiej stało się tak – jest to fakt historyczny – że od półtora wieku psychologię jako naukę uprawia się *bez duszy*. Czy jest to może następstwo rozwoju racjonalności właściwej samej nauce? Być może, obecnie bowiem racjonalność nauki wyklucza pytanie o duszę. Wspierają w tym naukę pewne kierunki filozofii. Czyżby zatem nie było żadnych racji

<sup>18</sup> Cyt. za: P. Hazard, dz. cyt., s. 191.

<sup>19</sup> Z. Janowski, dz. cyt., s. 28-29. Obszerny historyczny materiał na ten temat zob. także P. Hazard, dz. cyt.

dla pytań o duszę? Czy pytania o duszę były naprawdę pytaniami pozornymi – jak to głosili zwolennicy „Koła Wiedeńskiego”?

Pojęcie „duszy” – duszy jako samoistnej substancji duchowej – uznano za fikcję i wykreślono z psychologii, ale wcale nie z powodu nowych odkryć naukowych jako faktów danych w doświadczeniu. Głównym powodem były nasilające się w nauce nowożytnej tendencje materialistyczne, monistyczne, a przede wszystkim antymetafizyczne<sup>20</sup>. Nurt antymetafizyczny w nauce zaczął się wyraźnie już w XVIII wieku, a potem w różnych odmianach pozytywizmu, który pojęcia metafizyczne uznawał za pozaracjonalne fikcje. Z tych samych powodów w XX wieku wykreślono z nauki *pojęcie* osoby jako zbędne, a *trwale ja jako osobowy podmiot przeżyć psychicznych* utracił swe fundamentalne teoretyczne znaczenie w opisie i w wyjaśnianiu subiektywnych przeżyć człowieka, nie tylko w psychologii, ale także w socjologii i w naukach humanistycznych. Subiektywną sferę życia człowieka uznano za epifenomen przeżyć neurofizjologicznych. Z tego powodu w człowieku nie dostrzegano już nic duchowego. Dlatego w miejsce człowieka-ducha pojawił się w nauce – w roli teoretycznego konstruktu – obraz człowieka zredukowanego do ciała, wyposażonego w „aparat psychiczny” (Freud). W strukturze ontycznej człowieka w miejsce duszy pojawił się mózg i system nerwowy. Życie duchowe zostało zredukowane do prostych pobudzeń i odruchów neurofizjologicznych. Dziś niejedni nawet proklamują, że całym życiem psychicznym człowieka rządzą „nieśmiertelne geny” i środowisko; że proste materialne mechanizmy decydują o całokształcie życia i zachowania człowieka.

Ten uproszczony model człowieka – człowieka-maszyny – w nauce europejskiej ma swoje pozanaukowe źródła, niejednoznaczne i zarazem niezwykle powikłane. Na pewno jedynym źródłem nie jest krytyka dorobku przeszłości, jaka się pojawiła u progu czasów nowożytnych (jednym z promotorów tej krytyki był Descartes). Nie są nim także dążenia reformatorskie w naukach przyrodniczych, jakie wysuwali Bacon czy Galileusz. Źródła tych należy się dopatrywać w całokształcie duchowych przemian, jakie na przełomie XIV-XVII w. zachodziły w całej kulturze europejskiej. Były to przede wszystkim nowe nastawienia poznawcze w nauce; akcentowanie eksperymentów i matematyzacja języka to jedne z charakterystycznych zjawisk. W filozofii, wraz z nastaniem czasów nowożytnych, dały o sobie znać nastawienia redukcjoni-

---

<sup>20</sup> W XVIII w. wyrazicielem i zarazem popularyzatorem tych tendencji był m.in. Voltaire. W *Słowniku filozoficznym* pod hasłem *dusza* pisał, że zagadnienia związane z przyczynami czynności życiowych i duchowych są „pytaniami ślepego o istotę światła zwróconym do innego ślepeca” (zob. przypis nr 1 w książce La Mettriego *Człowiek-maszyna*, tłum. S. Rudniański, Warszawa 1984, s. 22).

styczne; przestały obowiązywać dotychczasowe idee racjonalności poznania. Poznanie filozoficzne – jako czysto kontemplatywne – traciło stopniowo swoje znaczenie, natomiast znaczenia nabierało tzw. poznanie obiektywne świata natury jako najbardziej przydatne w opanowaniu rzeczy. Z tej racji użyteczność w nauce stała się naczelnym kryterium prawdy i przewodnim ideałem. Później, bo już w okresie Oświecenia doszedł do tego minimalizm poznawczy, naturalizm i silne wyżej wspomniane tendencje antymetafizyczne. Te ostatnie stały się niemal „pierwszymi prawdami” rozumu. Wszystko to w końcu doprowadziło – zwłaszcza w naukach humanistycznych – do kryzysu nauki w całości kształcie kultury europejskiej. Edmund Husserl kryzys ten nazwał „kryzysem europejskiego sposobu istnienia”. W latach dwudziestych pisał, że kryzys ten nie jest

ciemnym zrzędzeniem losu, nie jest nieprzeniknionym fatum, lecz staje się zrozumiałą i przejrzystą na tle dającej się filozoficznie odsłonić teleologii dziejów Europy. Założeniem tego rozumienia jest jednak to, że najpierw uchwycony zostanie fenomen «Europa» w swym centralnym rdzeniu istotnościowym. By pojąć całe zwyrodnienie obecnego «kryzysu», trzeba było wypracować pojęcie «Europa» jako historyczną teleologię nieskończonych celów rozumu, trzeba było pokazać, jak europejski «świat» narodził się z idei rozumu, tzn. z ducha filozofii. Można było wtedy wyraźnie zobaczyć «kryzys» jako pozorne fiasko racjonalizmu. Podstawy tego niepowodzenia racjonalnej kultury nie leżą jednak... w istocie samego racjonalizmu, lecz tylko w jego uzewnętrznieniu, w uwikłaniu się w «naturalizm» i «obiektywizm».

Istnieją tylko dwa wyjścia z kryzysu europejskiego sposobu istnienia: upadek Europy przez wyobcowanie ze swego własnego racjonalnego sensu życiowego, popadnięcie we wrogość wobec ducha i barbarzyństwo, albo też odrodzenie Europy z ducha filozofii przez heroizm rozumu przewyciężającego ostatecznie naturalizm. [...] wtedy z niszczącego pożaru niewiary, z wezbranego ognia wątpienia w ogólnoludzkie posłannictwo Zachodu, z popiołów wielkiego zmęczenia powstanie Feniks nowego uduchowienia i skierowania życia ku wnętrzu, jako rękojmia wielkiej i odległej przyszłości człowieka, gdyż tylko duch jest nieśmiertelny<sup>21</sup>.

Przedmiotem krytyki Husserla stały się płytki racjonalizm oraz naiwność nowożytnej nauki przybierającej postać różnych typów naturalizmu. Nauka, która w badaniach preferowała metody eksperymentalne i matematyzację języka, nie była w stanie – a ujawniło się to szczególnie w nowożytnej psychologii – dotrzeć do istoty aktów psychicznych człowieka, a tym samym do rzeczywistości ducha. Samowiedzę jako źródłowe poznanie ducha zdyskredytowano,

---

<sup>21</sup> E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 50-51.

uznając ją za subiektywną iluzoryczną drogę do uzyskania obiektywnej wiedzy o człowieku. Powszechnie uznawanymi za racjonalne stały się tzw. metody obiektywne, ale przy ich pomocy nie można było odkryć duchowej sfery. Dlatego wykreślono z nauki najpierw samo pojęcie duszy, a potem ducha w ogóle. Tym samym człowiek jako przedmiot poznania „spłaszczył” się, w całości swego bytu stał *zestawem* czy *składem* elementów materialnych. W ten sposób nauka zamknęła sobie drogę do poznania człowieka jako nosiciela ducha.

Jak niemal trzy tysiące lat temu Grecy, jak obecnie Husserl i wielu jemu podobnych – m.in. Carl Gustav Jung w psychologii<sup>22</sup> – w swej krytyce powracał do pierwotnych źródeł kultury europejskiej, w której odkrywał sens podstawowych pytań człowieka o samego siebie jako ducha. Tym samym zaczął wytyczać w filozofii nowe drogi do adekwatnego poznania pełnej natury człowieka – natury w jej jedności cielesno-psychiczno-duchowej, a więc jego ciała, duszy i ducha – tych rzeczywistości, które decydują o sensie człowieczeństwa w nas, o sensie naszej egzystencji w świecie i o naszym doczesnym i wiecznym przeznaczeniu. Bo jeżeli: „Człowiek ze swoją świadomością, ze swoją wiedzą i ideałami, zawsze jest i będzie jedynie krótkim błyskiem po miliardach lat istnienia...”<sup>23</sup> to już nie tylko pytania o duszę i ducha, ale wszelkie inne pytania o człowieka trzeba uznać za pozbawione sensu. Wtedy racjonalnymi pytaniami mogłyby być jedynie pytania o efekty i skuteczność działań owego „błysku”, jakim jest człowiek.

#### IV. CO ZNACZYŁO ODKRYCIE DUCHA W POCZĄTKACH KULTURY EUROPEJSKIEJ?

Wszystko, co w kulturze europejskiej wielkie i znaczące, zaczęło się w Grecji i to właśnie od odkrycia w człowieku duszy i jej boskiego logosu. Grecy dostrzegali swój związek z naturą jako całością istnienia; byli świadomi-

---

<sup>22</sup> Pisał on m.in.: „My współcześni powinniśmy przeżyć ducha na nowo, tj. doznać pierwotnego, podstawowego przeżycia. Jest to jedyna możliwość wyjścia z zaczarowanego kręgu procesów biologicznych. [...] Od niezliczonych tysiącleci inicjacje uczą narodzić się z ducha, a człowiek w zdumiewający sposób ciągle na nowo zapomina o tym akcie tworzenia. Nie dowodzi to szczególnej siły jego ducha, a skutki tego zapomnienia objawiają się jako neurotyczne usychanie, rozgoryczenie, ograniczenie, spustoszenie. Łatwo jest wygnać ducha, ale wtedy w pokarmie naszym brakuje soli: „soli ziemi”. A jednak duch na nowo ciągle dowodzi swej siły przez to, że jedno pokolenie podaje następnemu istotne nauki starych wtajemniczeń. Ciągłe na nowo pojawiają się ludzie, którzy zrozumieli, co znaczy, że „bóg jest ich ojcem”. W tej sferze zachowana została równowaga między ciałem a duchem”. C.G. Jung, *Psychologia a religia*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1970, s. 63 i 65.

<sup>23</sup> W. J.H. Kunicki-Goldfinger, *Znikąd donikąd*, Warszawa 1993, s. 260.

mi, że przez swoje ciało związani są ze światem materialnym. Co więcej, zdawali sobie także sprawę ze swego podobieństwa do zwierząt. Ale – rzecz znamienna – źródeł swego człowieczeństwa nie wyprowadzali ze świata zwierzęcego, nie czuli się krewnymi małp człekokształtnych i dlatego nie w zwierzęcości, nie w małpich zachowaniach widzieli początek swej ludzkiej egzystencji. Od początku postrzegali w sobie nowe jakościowo życie w jego wielorakich przejawach, które różnie określali: *psyche*, *thymos*, *noos*, a także *soma* – rozcłonkowane przestrzennie ciało. Przejawy te postrzegali w samoobserwacji życia w sobie, a nie w obserwacji świata zewnętrznego. Ta spontaniczna samoobserwacja *życia w sobie* dostarczała danych, które wyraźnie utwierdzały ich w przekonaniu, że są nosicielami innego życia niż pozostałe istoty żywe – *życia ducha*. Poprzez te przejawy duchowego życia Grecy czuli się spokrewnieni z bogami<sup>24</sup>. Dla ludzi pierwotnych jest charakterystyczne, że

każdy człowiek pierwotny uważa się za związanego z bogami, nie będąc jeszcze przebudzony do świadomości własnej wolności. Grecy złamali tę więź i dzięki temu położyli podwaliny pod naszą zachodnią kulturę<sup>25</sup>.

Odkrywając więc w sobie nowe życie, odkrywali jednocześnie w sobie *rzeczywistość ducha* i twórczą moc jego wolności. Oczywiście na początku – tzn. jeszcze w czasach Homera i przez następne wieki – w określaniu przejawów *duchowego życia w sobie* dużą rolę odgrywały obrazy i mity, słowa takie, jak wspomniane wyżej *psyche*, *thymos*, *noos*. Z biegiem czasu w świadomości Greków utrwalalo się coraz wyraźniej jednolite znaczenie słowa *dusza*. Nie było to jednak już *pojęcie* duszy, lecz raczej tylko jej *wyobrażenie*, lecz na pewno nie wyobrażenie czcze, jakieś senne mamidło. Bogatą i wieloraką – choć rzecz by „rozproszoną” – treść *dusza* miała już w czasach Homera, bo w ogóle określała *sens źródła ludzkiego życia*. Wprawdzie przez długi czas *duszę* i *ducha* Grecy pojmowali jako przeciwieństwo *ciała*, ale – aż do czasu wielkich filozofów – materialnego ciała nie rozumieli jako czegoś odrębnego i gorszego. Ciało – wraz z *psyche*, *thymos* i *noos*, podobnie jak w Biblii – było jedynie synonimem kruchości i przemijalności człowieka w świecie. Grecy bowiem, myśląc o duszy w sobie i o jej nieśmiertelności, nie błądzili w nieświadomości. Słowo *dusza* nie zrodziło się więc bezpodstawnie, z zupełnej niewiedzy co do sensu własnej egzystencji. Wręcz przeciwnie, poznając

---

<sup>24</sup> B. Snell, *Odkrywanie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego mylenia*, tłum. A. Onysymow, Warszawa 2009, s. 21n.

<sup>25</sup> Tamże, s. 49.

spontanicznie samych siebie, odkrywali duszę i ducha jako trwałą rzeczywistość w sobie samych, jako twórczą moc własnej wolności, czyli jako to, co wyróżnia ich w świecie i co jest podstawą ich dostojeństwa. Stąd potem *gnōthi seauton* – poznaj samego siebie – stało się motywem przewodnim, zawołaniem, które wzywało do zastanowienia się nad sobą, do refleksji. To uzasadnia także, dlaczego Grecy z tak wielką czcią i pietyzmem grzebali ciała swych zmarłych, budując dla nich wspaniałe miejsca pochówku, zwane *tolosami*. Grobowców tych nie traktowali jako miejsc na składanie spróchniałych kości; były to raczej mieszkania *dusz* zmarłych członków rodu, swoiste sanktuarium<sup>26</sup>. Wszystko to ze względu na *duszę*, która decydowała o wielkości człowieka, zwłaszcza dusza herosów. Tę bogatą treść słowa *dusza* – a raczej już *pojęcia* – pięknie lapidarnie wyraził Heraklit: „Granic duszy nie znajdziesz, choćbyś przeszedł wszystkie drogi. Tak głęboki jest jej logos”<sup>27</sup>.

Grekom dusza objawiała nieskończoną wartość człowieka, a świadomość tej wartości duszy znalazła później swój wyraz w idei jej trwałości, równocześnie kult i wiarę w jej nieśmiertelność. Wiara ta jednak nie miała w sobie nic z zawierzenia obietnicom Boga żywego, jak było w judaizmie i chrześcijaństwie. Była to raczej bliżej nieokreślona tęsknota ludzi rozczarowanych egzystencją w przemijającym świecie, rodziła się bardziej z pragnienia uwolnienia się od ziemskiej rzeczywistości i marzenia o powrocie do duchowego, boskiego stanu istnienia. Te rozczarowania i pragnienia w dużej mierze wspierały później spekulacje filozoficzne platońskie, stoickie, neoplatońskie<sup>28</sup>.

Pytania o duszę kryją w sobie pytania człowieka o samego siebie, o jego doczesne znaczenie i wieczne przeznaczenie. Nic przeto dziwnego, że filozofowie greccy przyjęli do wiadomości odkrycie ducha w człowieku, podjęli temat duszy i zaczęli go rozwijać, ale już nie tylko jako sam problem duszy, *ale jako problem natury człowieka*. Gdyby pojęcie duszy *duchowej* duszy było pustą fikcją, nieuzasadnioną żadną źródłową świadomością, to niewątpliwie filozofowie – jako krytyczni miłośnicy mądrości – odrzuciliby te wszystkie wyobrażenia o duszy i o duchu jako mityczne obrazy, bo przecież zrywali z mitami. Akceptacja i podjęcie tematu duszy świadczy, że w jej *pojęciu* dostrzegli coś doniosłego, nie tylko *wyobrażenie* boskiego życia, nie tylko bliżej *nieokreśloną świadomość ducha* w sobie, lecz rzeczywistą podstawę wiel-

---

<sup>26</sup> Zob. E. Rodhe, *Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, tłum. J. Korfanty, Kęty 2007.

<sup>27</sup> *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*. Teksty wybrał i wstępem poprzedził J. Legowicz, Warszawa 1968, s. 82.

<sup>28</sup> Zob. Rodhe, dz. cyt., s. 245-263.

kości człowieka i jego dostojności. Dostrzegli bowiem to, czego poszukiwali w rzeczach – *przasadę* życia, *arche* – czyli to, co pierwsze i podstawowe, co *kieruje całym życiem* człowieka, co człowiekowi nadaje sens jego człowieczeństwa. W ten sposób przekształcili *pojęcie* duszy jako *źródła życia* w *pojęcie zasady i formy* dla materialnego ciała człowieka. Wyraźnie dokonało się to w filozofii Platona i Arystotelesa (ale nie tylko tych dwóch myślicieli). W ujęciu filozofów greckich *dusza* stała się określoną kategorią ontologiczną i jako taka posłużyła do interpretacji natury i istoty bytu ludzkiego.

I tak Platon przyznawał boskiej duszy prymat w kształtowaniu bytu człowieka. Przyjął, że to dusza, sama w sobie prosta i niezmienna, wnosi w byt ludzki życie i moc kształtowania. Dusza sama, jako prosta i niezłożona, jest zasadą doskonałą, boską i zarazem nieśmiertelną. Natomiast materialne ciało, samo w sobie złożone i zmienne, jest niedoskonałe i jako takie śmiertelne. Dlatego ciało w bycie człowieka „największe kajdany nakłada na duszę”. Wszelkie bowiem niedoskonałości i ograniczenia, a zwłaszcza wszelkie złudzenia w poznawaniu, rodzą się ze zmysłów, z cielesnych uwikłań:

jeżeli kto z nas pragnie kiedy poznać coś w sposób czysty, musi się od ciała wyzwolić i samą tylko duszą oglądać rzeczywistość samą. Wtedy dopiero spełni się nam zapewne to, czego pragniemy, osiągniemy to, czego się zwiemy miłośnikami: mądrość. Dopiero jak pomrzemy, wedle tego toku myśli, a za życia nie” (*Fedon*, XI, D i E).

Konsekwencją takiego myślenia o człowieku było uznanie śmierci za wyzwolenie duszy z więzów niedoskonałego ciała; sama zaś śmierć jawiła się jako wydarzenie pozytywne, wręcz upragnione. Ale co stanie się z duszą po śmierci ciała? Czy może dusza to już cały, pełen i doskonały człowiek? Platon sugerował, że jeżeli dusza za życia była dzielna i przyozdabiała się

pięknem jej właściwym: panowaniem nad sobą i sprawiedliwością, i męstwem, i szlachetnością, i prawdą (*Fedon*, LXIII, E),

to po śmierci może w krainie idei kontemlować Dobro samo. Lecz taka interpretacja bytu ludzkiego jeszcze bardziej komplikowała odpowiedź na pytanie, kim właściwie jest człowiek. Platon w swym myśleniu „rozdarł” ludzki byt na doskonałą boską duszę i na niedoskonałe materialne ciało. Zatem jedność ontyczna człowieka byłaby pozorna. Kim więc mógłby być człowiek od swego urodzenia? Chyba jakimś przypadkowym zlepkiem doskonałej duszy i niedoskonałego ciała. Ale jeśli dusza jako boska i doskonała łączy się z materialnym ciałem, to człowiek wydaje być jakimś dziwnym tworem. Czym mogłaby być jego egzystencja tu w świecie? W *Gorgiaszu* słowami Sokratesa Platon formułuje następującą myśl:

Ba, ależ bo to i tak, jak ty mówisz, straszne życie. To też nie dziwiłbym się, gdyby Eurypides prawdę mówił, kiedy powiada: «Kto wie, czy życie to nie śmierć, a śmierć, czy nie jest życiem?» I może myśmy istotnie umarli; ja to już słyszałem od jednego mędrca, że nasze życie obecne to śmierć i ciało to nasz grób (XLVII, D).

Jakie może być znaczenie duszy? Jakie jej wieczne przeznaczenie? Jaki sens ziemskiej egzystencji człowieka?

Arystoteles szedł nieco inną drogą, ale jego myślenie podobne jest do myślenia Platona. W rozumnej boskiej duszy widział *zasadę życia, akt* ludzkiego bytu i *formę* organizującą *materię* jego ciała. Dusza sama w sobie jest boska, bo jest zdolna do poznania i kontemplowania prawdy. Jednak według odwiecznego i koniecznego porządku łączy się z materialnym ciałem jako jego forma, aby w ten sposób tworzyć całość ontyczną – jeden ludzki byt. Lecz po co? By człowiek mógł istnieć w pełni swej *entelechei*? Wydawałoby się, że tak. Lecz co dzieje się z duszą po śmierci człowieka? W chwili śmierci człowiek znika ze sceny życia, ale co z duszą? Na to pytanie, tak doniosłe dla człowieka, Arystoteles nie szukał odpowiedzi. W dziele *O duszy*, w którym przeprowadzał liczne analizy i dowody dla wykazania, że dusza jest formą i aktem ciała i że sama nie jest z materii ciała – w tej kwestii nie znajdował odpowiedzi, a na początku księgi wyznał, że „trudno przychodzi urobić sobie o niej jakiś sąd zdecydowany”<sup>29</sup>. Kim zatem jest człowiek? U Arystotelesa nie ma odpowiedzi na pytanie o człowieka, o sens jego egzystencji, o jego doczesne znaczenie i wieczne przeznaczenie<sup>30</sup>. Jest teoria bytu jako bytu, teoria substancji, ale nie ma odpowiedzi o sens duszy, o sens człowieka.

Filozoficzne pojęcie duszy jako *zasady bytu ludzkiego* stało się metafizycznym pojęciem aktu i formy ludzkiego ciała i przybrało sens ontologiczny. Jako takie funkcjonowało w toku dziejów i przybierało różne znaczenia. W ten sposób pojęcie duszy i pytania o nią stały się trwałym dziedzictwem filozoficznym na całe wieki, aż do naszych czasów, przybierając najczęściej postać pytania o duchową substancję i o formę kształtującą ciało człowieka. Zajmowali się nim wielcy filozofowie późnej starożytności, czasów chrześcijańskich, średniowiecza, czasów nowożytnych, a także naszych czasów współczesnych (mimo że neopozytywiści okrzyknęli go pseudoproblemem). Filozofowie różnych orientacji, którzy podejmowali problem duszy, często utożsamiali ją z *rozumem*, z *myśleniem*, z *umysłem*, z *intelektem*, ze *świadomością*.

<sup>29</sup> Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1972, s. 3.

<sup>30</sup> Szerzej na temat duszy jako pojęcia filozoficznego zob. G. Ravasi, *Krótką historia duszy*, tłum. A. Wojnowski, Kraków 2008, s. 127-176 n.



ścią. Niejedni w duszy widzieli nawet istotę człowieka. I wtedy słowo *dusza*, zarówno w swym obiegu potocznym, jak i w filozofii i w nauce, zachowując swoją bogatą treść antropologiczną, „obrasła” w niezliczone twory wyobraźniowe i baśniowe – w obrazy i mity<sup>31</sup>. W obiegu potocznym dusza stała się synonimem człowieka: człowiek to dusza, dusza to człowiek.

## V. BIBLIJNE ROZUMIENIE DUSZY

Obok wypracowanego w filozofii greckiej wzniesłego pojęcia duszy jako duchowej substancji i formy ciała człowieka, nieco uwagi musimy poświęcić rozumieniu duszy, z jakim spotykamy się w Piśmie św. Starego i Nowego Testamentu. Jest to o tyle ważne, że greckie słowo *psyche* za pośrednictwem Septuaginty utożsało się z biblijną nazwą *nefes*. Ale biblijne słowo *nefes*, powstałe w kręgu kultury semickiej, miało inne znaczenie niż greckie *psyche*. W momencie pierwszego spotkania się myślenia greckiego z Biblią i ze światem kultury hebrajskiej, greckie potoczne i filozoficzne rozumienie *duszy* – *psyche*, choć utożsało się z semickim słowem *nefes*, to jednak warto zwrócić uwagę na różnice, jakie zachodziły między biblijnym *nefes* a greckim *psyche*. A różnie te są dość duże. Biblijne *nefes* pochodziło z języka poetyckiego i nigdy nie przybrało charakteru ontologicznego. Okazało się to dopiero później, gdy chrześcijańskie przepowiadanie weszło w świat kultury helleńskiej. Ponadto Biblia opisywała człowieka także słowami *ruah* i *basar* – *duch* i *ciało*, które również czerpały swoje treści ze świadomości potocznej, a nie z systematycznej obserwacji i refleksji filozoficznej. Dlatego natchniony autor starożytnego tekstu Pisma św., w którym mowa o stworzeniu człowieka, przedstawił ten „fakt” w sposób prosty i obrazowy, zgodnie ze swoją wiarą w Boga Jahwe, w którego wierzył jako w stwórcę.

Tak stworzył Bóg człowieka na swe wyobrażenie na wyobrażenie Boga go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę (Rdz 1,27). Jahwe Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą (Rdz 2,7).

Jest to lapidarny opis, ale nie faktów, lecz wyraz wiary w Boga Stwórcę. Nie ma tu mowy o duszy jako formie ciała czy o ciele jako materii. Autor biblijny „mówi” w sposób poetycki obrazami; dlatego jest proch, ale ten proch znaczy jedynie, że nie ma nic; proch nie jest materiałem, którego

---

<sup>31</sup> Te procesy znakomicie ilustruje D. Czaja w swej książce *Anatomia duszy. Figury wyobraźni i gry językowe*, Kraków 2005.

Bóg tworzy ciało. I dalej, jest tchnienie jako dar życia, wskutek którego pojawia się w całości nowy byt – człowiek. Bóg jak artysta tworzy go na swój obraz i swoje Boże podobieństwo. Człowiek powstaje jako całość, w jedności swego bytu. Ravasi pisze:

Biblia przedstawia pewną «psychofizyczną jedność» osoby ludzkiej i odrzuca wszelkie wyraźnie dualistyczne rozróżnienia między duszą i ciałem.

I cytując angielskiego komentatora dodaje:

Według myśli greckiej w człowieku istnieje dychotomia, to jest zdecydowane przeciwieństwo: niematerialna dusza uwięziona i ograniczona w śmiertelnym ciele; te dwa elementy są we wzajemnej relacji jedynie w sposób czasowy i przypadkowy. Według myśli hebrajskiej dusza nie jest czymś innym niż osobą ludzką o tyle, o ile żyje w swym ciele. Dusza i ciało nie są między sobą rozdzielone, ale jedna jest zewnętrznym i widzialnym przejawem drugiej. Dlatego w świecie hebrajskim nie ma idei, że dusza mogłaby żyć niezależnie od ciała<sup>32</sup>.

Jest to niezwykle ważna myśl. Stary i Nowy Testament mało mówi o nieśmiertelności duszy, za to, ale znacznie później, ukazuje ideę nieprzemijającego życia – zmartwychwstanie jako nowy akt stwórczy. Właśnie uznanie i przyjęcie zmartwychwstania sprawiało ogromne trudności w przyjęciu Dobrej Nowiny ludziom żyjącym w kulturze helleńskiej (por. Dz 17,16-32). Powodem były różnice w rozumieniu duszy i jej związku z ciałem.

Wspomnieć trzeba o jeszcze jednej rozbieżności w rozumieniu człowieka w kulturze greckiej (i helleńskiej) i w świecie semickim. Chodzi tu o słowo *serce*. Słowo to było obecne w kulturze greckiej w czasach Homera, ale później przez filozofów zostało zepchnięte w sferę cielesnej zmysłowości<sup>33</sup>; pojawiała się tylko w poezji. Tymczasem w Biblii słowo *serce*, obecne niemal na każdej stronie, odrywa ważną rolę w wypowiedziach o człowieku; zawsze oznacza w nim duchowe życie. Biblijne serce to nie zmysłowość, nie irracjonalność pustych emocji; serce to rzeczywistość rozleglejsza i głębsza niż tylko sfera uczuciowa, oznacza całego człowieka, wskazuje na jego prawdziwą *ja osobowe*. Obejmuje bowiem wszystkie postacie życia duchowego człowieka, a więc życie umysłu, akty woli, najgłębsze zamysły i decyzje, cały wewnętrzny świat uczuć, a także sferę nieświadomości. Serce uobecnia całe ja człowieka od wewnątrz, który żyje *w-sobie-dla-siebie* pełnią swego ducha.

<sup>32</sup> Tamże, s. 83-84.

<sup>33</sup> O swego rodzaju zdegradowaniu serca w kulturze greckiej mówi D. von Hildebrand (zob. *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, tłum. J. Koźbial, Poznań 1985).

Ale rzecz znamienne – w Biblii serce nie charakteru ontologicznego, nie jest ani zasadą, ani formą człowieka. Oznacza niejako człowieka od wewnątrz.

Te dwa rozbieżne sposoby rozumienia duszy i ducha w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, po latach sporów i dysput, złąły się w jedno. W myśleniu starożytnych chrześcijańskich filozofów dusza stała się samoistną substancją duchową, która ożywia ciało, formą lub aktem ciała. Ciało nie było jednak więzieniem dla duszy, aczkolwiek jako materialny składnik ludzkiego bytu stało zawsze niżej. Niemniej jako należące do natury człowieka, ciało w momencie zmartwychwstania, według chrześcijańskiej wiary, zostanie przemienione czy raczej uduchowione. Takie spojrzenie na materialne ludzkie ciało dało w przyszłości impuls do nowego myślenia o człowieku i jego przeznaczeniu. Później przez całe wieki stanowiło trwałą składnik kultury europejskiej, od starożytności po czasy współczesne. Zapładniało i ożywiało – i nadal w jakimś stopniu ożywia – europejskie myślenie o człowieku. W kulturze tej słowa *dusza* i *duch* nie były – i miejmy nadzieję, że nie są – *flatus vocis*, przeciwnie, są słowami pełnymi treści, zarówno w teoretycznym myśleniu o człowieku, jak i w komunikacji potocznej. Z tej ostatniej zresztą nigdy nie zostały wyparte.

## VI. DUSZA JAKO PROBLEM WSPÓŁCZESNY

Nasze współczesne myślenie o duszy – potoczne i naukowe – jest niezwykle skomplikowane. Toczy się atmosferze licznych zaprzeczeń i uproszczeń, m.in. odrzucenia już nie tylko wartości, ale nawet możliwości bezpośredniego poznania duszy<sup>34</sup>, lekceważenia podstawowych pytań o człowieka. We współczesnym myśleniu i mówieniu o duszy przewija się mnóstwo wątków tematycznych: od różnych wyobrażeń tradycyjnych, od wprost bajkowych historii do poważnych problemów filozoficznych. Dlatego myślenie to jest niezwykle powikłane: marzenia senne i wyobrażenia mieszają się z treściami filozoficznymi, treści poznawczo doniosłe z elementami baśniowymi, ze snami, skomplikowane metody z prymitywnym sceptycyzmem. Nic więc dziwnego, że nasze współczesne myślenie o duszy jest uwikłane w cały kontekst historyczny, we własną przeszłość kulturową, w wierzenia i w mity, w dane religii pogańskich, w świat Starego i Nowego Testamentu, w skomplikowane

---

<sup>34</sup> Zob. także mój artykuł: *Rehabilitacja samoświadomości jako źródła ejdetycznego poznania człowieka*, w: *Człowiek i dzieło. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Kazimierzowi Popielskiemu*, red. L. Suchocka, R. Stembis, Lublin 2010, s. 105-123.

dzieje filozofii i teologii, w naukowe poszukiwania, w racjonalistyczną krytykę i w konstruktywne poszukiwanie nowego źródłowego sensu duszy w psychologii czy w filozofii. Tę sytuację powikłania i zamętu naszego myślenia o duszy – tego *co* i *jak* o niej myślimy i mówimy, jak ją sobie przedstawiamy – doskonale ilustruje wydana niedawno obszerna, a wspomniana już wyżej książka Dariusza Czai pt. *Anatomia duszy*<sup>35</sup>. Autor szeroko omawia zarówno potoczne rozumienie duszy, jak i filozoficzne jej rozumienie w wyobrażeniach, w słownictwie języka potocznego i w literaturze, a także w pismach naukowych i z pogranicza nauki i filozofii. W końcowych partiach książki ukazuje, że bardzo bogata treść słowa *dusza* rozplywa się szeroko, stała się niezwykle wieloznaczna, ale dusza wcale się nie ulotniła, wręcz przeciwnie, nie zatraciła także swojego znaczenia jako sposób pytania o człowieka w całości jego bytu.

O duszy ciągle mówimy i myślimy. Słowo *dusza* żyje przede wszystkim w języku potocznym, bez niego codzienna komunikacja nie może się obejść. Dlaczego? Niezwykle trudno określić, co mamy na myśli, gdy używamy słowa *dusza*. Co nas skłania do używania tego słowa? Jakie *bezpośrednie dane świadomości* uzasadniają i rozumnie usprawiedliwiają posługiwanie się tym słowem? Czy można by nie mówić o duszy? Co należy o niej myśleć? Jak myśleć o duszy poprawnie? Pytań jest wiele.

Słowo *dusza* w procesie komunikacji obarczone jest ogromną wieloznacznością m.in. dlatego, że samych siebie doświadczamy wielowymiarowo i wielostronnie, tym samym posługując się tak wieloznacznymi słowami zdajemy sprawę z tego doświadczenia. Patrząc na siebie od strony zewnętrznej doświadczamy siebie jako *ciała*. Ale czy tylko jako ciała? Od strony wewnętrznej – w aktach samoświadomości – doświadczamy samych siebie od wewnątrz jako *duszy* i *ducha*. Ale czy to nie ma związku z ciałem? Czy naszej *duszy* i naszego *ducha* możemy doświadczyć bez ciała? Czy to, co postrzegamy w sobie jako wewnętrzne, nie jest także czymś zewnętrznym, cielesnym, materialnym? Jak na przykład uśmiech czy spojrzenie? Nasze *ja osobowe* jest tylko w nas, przecież tylko w sobie doświadczamy *naszej podmiotowości*. Lecz czyż nie przejawia się ona na zewnątrz, w naszym ciele? Czyż *nasza duchowa moc* nie rozciąga się na rzeczy zewnętrzne i czy ta duchowa moc naszego ja nie bierze swego początku wyłącznie we mnie i ze mnie? Z mojego „ja tak myślę”, „ja tak chcę”, „ja tak czuję”, „ja to tak przeżywam”? Ale

---

<sup>35</sup> Obok książki D. Czai wymienić należy *Krótką historię duszy* G. Ravasio (Kraków 2008), znanego bibliisty. Autor w swej pracy łączy dane biblijne, filozoficzne, naukowe, literackie. Problemy poważne zamienia w opowieść (co nie jest zarzutem).

wszystko to przeżywam zawsze jako *moje* myślenie, *moje* chcenie, *moje* uczucie? Zarazem czy w tych przeżyciach nie czuję się tylko jakimś „*błyskiem*” zanikającym w świecie, ale kimś, kto trwa i żyje, kto działa, kto raduje się swoim życiem, ale i kto lęka się o siebie, kto ma nadzieję? Kto poszukuje komunii z drugimi na płaszczyźnie horyzontalnej, ale i ponad sobą z absolutnym Ty? Naprawdę głęboki jest *logos* owego życia w nas – *logos* naszej duszy i naszego ducha.

W pewnym pamiętniku czytamy o zawiązującej się przyjaźni:

Wśród młodych osób, z którymi zbliżył mnie przypadek, znajdowała się pani Sobolewska. Pociągała mnie ona żywo nadzwyczajną słodyczą rysów i zachowania. Była o kilka lat starsza ode mnie. Wyróżniała się zarówno charakterem, jak urodą, ale przejawiała przy tym tyle skromności i pokory, że powszechny aplauz, jakim się cieszyła, nie mógł budzić niczyjej zazdrości. Ona jedna wydawała się nim zdziwiona.

Rozumna i wykształcona, kiedy przełamała zaporę powściągliwości, za którą się kryła, była zachwycająca i niewiele widziałam kobiet tak miłych, kiedy ośmieliła się być miłą. Dusza jej nadawała wszystkim jej czynnościom coś wzniosłego i czystego. Czułam się lepsza, kiedy od niej odchodziłam. Pokochałam ją najpierw instynktownie, a kiedy umiałam już rozumować, kochałam ją, gdyż uważałam za doskonałą, i kochać ją będę całe życie, bo to uczucie stało się potrzebą i nawykiem mego serca. Nie tałam przed nią żadnej myśli ani uczynku i nigdy nie widziałam mnie lepszą, niż jestem w istocie. W sercu jej składałam moje troski i nadzieje, radości i żale, znajdując zawsze przyjaźń pobłażliwą, surową radę, dyskrecję wypróbowaną, stosunek do mnie niezmiernie miły i pełen słodyczy<sup>36</sup>.

Tekst ten zdaje sprawę z narodzin przyjaźni w toku wzajemnego „zauroczenia” między dwiema kobietami. Mówi o wyglądzie zewnętrznym, ale także o duszy, o jej promieniowaniu. Dusza nie jest tu jakimś *składnikiem* czy *elementem* ludzkiego bytu; po prostu jest w całości jego bytu, jest jego życiem jako osoby. Mamy tu do czynienia z kimś, kto jest obecny w całym swoim ciele, cały cielesny i zarazem cały uduchowiony. Z kimś, kto jest widoczny i dotykalny w swym materialnym ciele, ale zarazem z kimś, kto jest obecny wewnątrz swojego ciała, którego jednak nie można ująć fizycznie, jest bowiem obecny za „zasłoną” swego ciała. Czy ów *logos* zawiązującej się przyjaźni można by opisać bardziej adekwatnie terminami psychologii behawioralnej? Czy samą przyjaźń uznać za „wytwór” bliżej nieznanych bodźców czy za projekcję potrzeb biologicznych albo za „produkt” regulacyjnego działania neuronów, lub za „wytwór” dwóch ciał wyposażonych w odpowied-

---

<sup>36</sup> Anna z Tyszkiewiczów Potocka-Wąsowiczowa, *Wspomnienia naocznego świadka*, Warszawa 2010, s. 38.

nie mechanizmy psychiczne i oddziaływających na siebie? Jednak żadne wysoko zorganizowane organizmy biologiczne – a tym bardziej mechanizmy – nie zawiązują ze sobą tego rodzaju przyjaźni, nie poddają się wzajemnemu „zauroczeniu” tym, co w „intersubiektywnym języku” pewnej filozofii uchodzi za niesprawdzalne promieniowanie takich fikcji, jak dusza czy osobowość.

Powstaje jednak zasadne pytanie, czy myśląc i mówiąc o duszy, nie ulegamy jakiemuś bardzo pierwotnemu i nie poddanemu krytycznej refleksji dziedzictwu kulturowemu, wskutek czego wkleamy się ustawicznie w mówienie o duszy, o duchu, o umyśle, przeciwstawiając je ciału, mózgowi, procesom neurofizjologicznym? Czyż więc dziś, w epoce rozwiniętych badań naukowych, nie należałoby używać nowych terminów? Bo skoro – a wielu podnosi to do rzędu naukowych odkryć – nasza świadomość ma być wynikiem „regulacyjnego działania układów neuronowych”, to duszę trzeba siłą rzeczy uznać za przebrzmiały relikwyt przeszłości, a jej pojęcie za fikcję, za relikwyt epoki religijnej, słowem za fałszywy mit. Tak, ale jeśli jest prawdą, że w mózgu w miliardowych operacjach neuronowych pojawiają się takie fikcje, jak dusza i duch, to trzeba zapytać, po co? Dlaczego człowiek nie zadowala się tym prostym uznaniem, że jest tylko ciałem, tylko organizmem? Czy moje „ja myślę”, „ja sądzę, że jest tak a tak” mogłyby być tylko subiektywnymi wytworami mego mózgu? Angielskojęzyczna literatura posługuje się słowem *mind* i formułuje *mind-body problem*. Stanisław Judycki<sup>37</sup> proponuje zastąpić to wyrażeniem bardziej neutralnym: *to, co mentalne – to, co fizyczne*, uważa bowiem, że wyrażenie to jest bardziej uniwersalne i neutralne, gdyż nie sugeruje od razu sensów religijnych. Lecz czy wtedy, gdy odwołamy się do tak skonstruowanych naukowych terminów, lepiej możemy zrozumieć samych siebie?

Nasz sposób myślenia i mówienia o duszy dziś często przypomina wspinaczkę na bardzo wysoką górę – oczywiście po to, aby coś z jej szczytu zobaczyć. Przez cały czas tej wspinaczki musimy się przedzierać – jak przez zarosłe krzakami szlaki i ścieżki – przez gąszcz znaczeń, przez różne pojęcia i teorie, przez tradycyjne poglądy potoczne, przez pojęcia religijne i filozoficzne, a zwłaszcza przez tzw. niekonwencjonalne, śmiałe nowatorskie hipotezy, jakie formułują uczeni o redukcjonistycznych nastawieniach. Książki Dariusza Czai czy Gianfranco Ravasiego doskonale to ilustrują.

---

<sup>37</sup> S. Judycki, *Irracjonalność problemu dusza-ciało*, w: „Logos i Ethos”, 1 (1993), s. 55-66.

## VII. PERSPEKTYWY NA PRZYSZŁOŚĆ

Powstaje uzasadnione pytanie, co i jak należy myśleć i mówić o duszy? Jak dziś rozumieć duszę, ducha? Zarówno nasze potoczne myślenie i mówienie o duszy, jak i myślenie o niej terminami naukowymi i pojęciami filozoficznymi, kryje w sobie – czy tego chcemy czy nie – myślenie o nas samych. Rodzi podstawowe pytania o to, kim jesteśmy, jaka jest struktura naszego bytu. Co znaczy być sobą? Henri Bergson dodaje tu także pytania o nasze: *Skąd przybywamy? Co robimy na tym padole? Dokąd zmierzamy?* I uważa, że w filozofii pytań tych nie można przemilczać czy lekceważyć; jeżeli filozofia miałaby poprzestać wyłącznie na hipotetycznych argumentach w sprawie duszy, to nie jest warta godziny trudu<sup>38</sup>.

Tymczasem do języka antropologicznego weszło – czy może wkradło się – pojęcie *składania się* naszego bytu z duszy i z ciała. Rozumienie człowieka jako substancji złożonej z duszy i ciała stało się niemal pojęciem filozoficznym. Jakże często – w mowie potocznej i w języku filozoficznym – słyszy się, że człowiek składa się z ciała i duszy; że jako całość ontyczna *składa się* z ciała jako materii i z duchowej duszy jako jego formy. Lecz człowiek w całości swego bytu nie jest ani kimś przepołowionym na duszę i ciało, ani poskładanym; jest jedynie zróżnicowaną *całością, wielością w jedności*. Faktem pierwotnym i podstawowym w naszym ludzkim bycie jest *jedność ciała, duszy i ducha*. Można zatem powiedzieć: taka jest *natura* człowieka – takim się staje i takim pozostaje przez całe swoje życie – jest *ontyczną jednością ciała-duszy-ducha*. I ta ontyczna jedność naszego ludzkiego bytu jest pierwotnym *faktem ontologicznym*. Fakt tej jedności jest nam dany w naszym bezpośrednim doświadczeniu. Moje istnienie, moje bycie człowiekiem przeżywam i odczuwam jako jedność. Jestem całością ontyczną, która żyje myślami, procesami organicznymi i neurofizjologicznymi, która żyje duchem w ciele i ciałem w duchu. W tej pierwotnej jedności mego bycia sobą jestem tym, który istnieje, ale i tym, który myśli, pyta, zastanawia się, który określa siebie i który obiektywizuje swoją wiedzę, a raczej samowiedzę, wyniki swojej refleksji o własnej naturze, a w ostateczności także o własnym znaczeniu i przeznaczeniu. Ale zawsze w poczuciu jedności swego ja osobowego. Natomiast u podstaw naszego myślenia o sobie są pierwsze i najczęściej niewyartykułowane pytania: *Kim jestem? Co znaczy być człowiekiem?* Ale w obiektywizującym myśleniu o duszy – w myśleniu terminami naukowymi czy pojęciami

<sup>38</sup> Zob. H. Bergson, *Ruch i myśl, dusza i ciało*, tłum. P. Beylin i K. Bleszczyński, Warszawa 1963, s. 163-164.

filozoficznymi – dzieje się coś zaskakującego, co nie zawsze dostrzegamy, co się wymyka racjonalnemu myśleniu, a co jest jednak niezwykle ważne. A mianowicie, że gdy myślę o duszy jako o formie mego bytu, o duszy jako niematerialnej duchowej i nieśmiertelnej substancji, jako o *zasadzie* mego bytu, to muszę w końcu zapytać: A kimże ja jestem w całości mego bytu jako *żywe ja*, jako *podmiot osobowy*? Ja myślący, ja pytający, ja uwikłany w moje ciało, w moje dążenia, w moje pragnienia; ja „poskładany” z tych różnych zasad czy niepełnych substancji jako z elementów czy składników. Czy ja – ja jako osoba – jestem tylko zasadą czy tylko jakimś dodatkiem do duszy jako zasady? Co tu jest pierwsze: moja *dusza* czy *ja*? Jeśli powiem, że dusza, to ja jako podmiot byłbym tylko „doczepiony” do duszy. Jeśli powiem, że ciało jest pierwsze, to dusza i ja jako podmiot jesteśmy albo „doczepieni” do ciała, albo epifenomenami ciała. A może należałoby przyjąć, że to ja, jako podmiot i osoba, jestem ucieleśniony w *całości mego ludzkiego bytu*? Czy ukonstytuowany przez moją ludzką naturę jako niepodzielna całość? Ale wtedy transcenduję w świecie i ponad świat materialny nie tylko dzięki duszy, nawet nie tylko dzięki mojemu duchowemu życiu, ale transcenduję w całości mej ludzkiej natury, w jej cielesno-psychiczno-duchowej jedności. Pytając o duszę nie unikniemy pytań o naturę człowieka jako o podstawę ontycznej jedności jego bytu.

Widzenie i uznanie człowieka w jego jedności ontycznej jest chyba nawet bardziej zgodne z wiarą chrześcijańską, aniżeli widzenie ludzkiego bytu jako *złożonego* z duszy i ciała.

Zamierzamy tu odnieść się do tematu jedności osoby ludzkiej – pisze Gianfranco Ravasi – z jej duchowością i cielesnością, z jej ogólną transcendencją. Mimo pewnej płynności języka i pewnych początkowych wahań spowodowanych brzemieniem autorytetu kultury greckiej w myśli chrześcijańskiej widać pewność jedności psychofizycznej osoby, pewność umacnianą przez doktrynę biblijną, podtrzymywaną przez argumenty wypracowane w tomizmie, przypieczętowaną oficjalnymi stwierdzeniami kościelnego Urzędu Nauczycielskiego. To oczywiste, że dziś tradycyjne sformułowania typu: «Człowiek składa się z duszy i ciała», czy «Człowiek ma duszę i ciało» mogą być podawane zgodnie z nowymi językami antropologicznymi i różną wrażliwością. Mogą zostać zapisane w formułach typu: «Człowiek jest istotą duchową i cielesną» albo «Człowiek jest wcieleniem osoby». Można też uciec się do wzorców stwierdzeń typu egzystencjalnego, splatających ideę ograniczenia z ideą otwarcia na to, co nieskończone i wieczne. Przed teologiem otwiera się zatem perspektywa ponownego opracowania, w zakresie formy i treści, koncepcji duszy, prawdziwego pola zgłębiania myśli i języka. Poszukiwań i obwieszczeń. Przypadek pośmiertnych losów osoby ludzkiej... jest tu przykładowym paradygmatem<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> G. Ravasi, dz. cyt., s. 232.



Jeśli pytanie o duszę – czy w innej wersji pytanie o mnie jako o osobę – umieszczę w kontekście którejś dyscypliny naukowej – psychologii, fizjologii, biologii, socjologii – to wtedy pojawiają się przede wszystkim trudności typu metodologicznego i wpadam w gąszcz zawłości pojęciowych i pytań o rację uprawnionego przejścia od opisów i pojęć dotyczących faktów do konstruktów teoretycznych. I wtedy pojęcie duszy okaże się czystą konstrukcją światopoglądową. Albo okaże się zupełnie zbędne.

Jeśli zaś wyjdę od siebie jako żywego podmiotu osobowego, który czuje, myśli, działa, to otwiera się przede mną droga nowego filozoficznego myślenia, myślenia egzystencjalnego, poszukującego przede wszystkim prawdy o mnie i dla siebie, a więc prawdy subiektywnie doniosłej. Ale jeśli subiektywnie doniosłej, to przecież wcale nie znaczy, że prawda ta mogłaby być jakąś tylko przeze mnie skonstruowaną fikcją, nadającą sens mojej egzystencji. Prawda ta musi być ugruntowana w źródłowym poznaniu – jako światło rozświetlające moją egzystencję. Nie mogą to być sfingowane wyobrażenia o mnie – jakiś skonstruowany *obraz samego siebie* – ale prawda wypływająca z intuicji istoty mego bytu, z dociekań i analiz. Ale może to być także prawda wiary, prawda wypływająca z przemyśleń Objawienia, prawda nie tyle i nie tylko teologii, ale wiary myślącej, wiary, która nie stroni od logosu. W atmosferze duchowego życia, jaką stwarza dzisiejsza kultura, człowiek boi się obiektywnego logosu jako czegoś, co mogłoby być tylko *racjonalną konstrukcją*, ideologiczną doktryną, mitem. Stąd tak atrakcyjne zdają się być wszelkie dekonstrukcje. Człowiek ma opór przed wiarą w naukę, w mity, nawet w Boga doktryn i poglądów. Ale czy także w Boga żywego?

Czy do takiego myślenia o duszy, już nie jako *czegoś* we mnie, ale jako o tym, kto istnieje i żyje życiem duchowym, kto w zatroskaniu pyta o samego siebie, o swój własny byt – czy jest potrzebne w ogóle ontologiczne *pojęcie* duszy? Pojęcie pierwotne (uwikłane w wyobrażenia), tradycyjne czy wyprowadzone z nauk, z teorii naukowych? Nie sądzę. Bez ontologicznego pojęcia duszy można być człowiekiem sprawiedliwym, dobrym, można – jak mówi Pismo św. – chodzić drogami sprawiedliwości. I można być zbawionym niezależnie od dualistycznych czy spirytualistycznych poglądów. Jednak aby człowiek mógł adekwatnie rozpoznać istotę swego bytu, potrzebne są mu racjonalne kategorie.

#### ZAMIAST PODSUMOWANIA

1. Skąd się wzięło pojęcie duszy? Czy jest ono odkryciem istoty bytu ludzkiego czy tylko teoretyczną konstrukcją? Jeśli odkryciem (ugruntowanym

w intuicji istoty naszego bytu), to czego jest odkryciem? Inaczej: co to jest owa *dusza* w człowieku? Czy to jest ów *logos*, o którym mówił już Heraklit, że jest nieskończony? Jeśli zaś dusza to tylko konstrukt teoretyczny, to co ten konstrukt tłumaczy? Czy odsłania adekwatnie strukturę bytu ludzkiego czy tylko wskazuje na uwarunkowania procesów życiowych? Co pojęcie (a także już wyobrażenie) duszy mówi o człowieku, co wyjaśnia? A może raczej – co odsłania? Otóż na pewno odsłania wielkość i godność człowieka<sup>40</sup>.

2. Czy w myśleniu o duszy można iść w kierunku poszukiwania nowego, bardziej adekwatnego języka antropologicznego? Powiedziałbym – języka, który uniknąłby przede wszystkim trudności, jakie stwarza dualistyczne widzenia człowieka? Zdaje się, że nie tylko można, ale trzeba.

3. Nie mamy do czynienia z takimi fenomenami, które byłyby fenomenami samej duszy bez ciała czy ciała bez duszy. Inaczej, nie znamy fenomenów czystej duchowości i czystej cielesności człowieka. Zawsze są to fenomeny żywej całości ontycznej i jedności bytowej jako pierwotnego dla nich źródła. Nawet gdy bierzemy pod uwagę myślenie abstrakcyjne czy poznanie ejdetyczne, zawsze jest ono myśleniem uwarunkowanym, które nosi na sobie ślady cielesności i materialności, a ciało bez śladów ducha to ciało trupa.

4. Z tajemnicą człowieka mamy do czynienia nie tylko wtedy, gdy patrzymy w siebie i gdy odkrywamy w sobie sferę życia, które nazwalibyśmy *duszą*. Z tajemnicą człowieka mamy do czynienia już wtedy, gdy przyglądamy się naszemu ciału. Bo jak to jest, że moje ciało – ta potężna konstrukcja materialna, zbudowana z kości i mięśni, powiązana żyłami, zawierająca w sobie tyle różnych mechanizmów (serce jest przecież pompą ssąco-tłoczącą, a wątroba przetwórczą chemiczną wielkością fabryki). To ciało produkuje tyle płynów, z pośród których krew jest najbardziej zadziwiającym płynem, który zawiera w sobie mnóstwo mikroelementów wzajemnie się warunkujących w zadziwiających ruchach i przemianach. Czyż nie jest to cud nad cudami, że moje ciało wydobywa ze siebie coś takiego jak myśl abstrakcyjna, jak podziw dla tego, co piękne, jak miłość do drugiego człowieka, jak tęsknota za tym, co większe? To moje ciało „produkuje” także zadziwiający ruch pragnień, dzięki którym kieruje się ku Bogu lub się od Niego odwraca. Dla mojego bycia człowiekiem to nie są wcale jakieś wtórne (subiektywne) epifenomeny. Są to fenomeny pierwotnie i zasadniczo ważne, bez nich nie ma człowieka.

---

<sup>40</sup> Cytowana wyżej książka E. Rohdego *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków* doskonale to ukazuje. Wiara w nieśmiertelność duszy nie zrodziła się z lęków i majaków, ze snów i marzeń, ale z pierwotnej świadomości, że być człowiekiem to coś nieskończenie cennego.

Jeżeli byłbym tylko ciałem i niczym więcej, to skąd te upodobania w tym, co wyższe, co nieskończone? Skąd tęsknota za kimś drugim, skąd radości i zachwyty? Skąd modlitwa uwielbienia i adoracji? W ciałach zwierzęcych nic takiego się nie rodzi. Czy mogliśmy w naszej ludzkiej postaci wyjść ze świata zwierzęcego?

Adekwatnego myślenia i mówienia już nie tylko o duszy i duchu w nas, ale w ogóle *o człowieku w całości jego bytu*, musimy szukać i uczyć się na nowo. Człowiek to nie tylko dusza, nie tylko duch ani tym bardziej nie tylko ciało. Człowiek to przede wszystkim ja osobowe w całości swego bytu. Taki jest człowiek – tak z natury swej jest ukonstytuowany – że w swej jednolitej całości bytowej jest cielesno-psychiczno-duchowy. Nie ma innego człowieka. Zatem musimy dociekliwie pytać o *sens bycia* tej całości, o to, co w tej całości pierwotne i konstytutywne, a więc o samo człowieczeństwo w człowieku. O ideę człowieka w ogólności. A przede wszystkim o to, co naprawdę znaczy, że człowiek w całości swego bytu jest osobą? Bycie osobą nie jest bowiem jakimś dodatkiem do ciała czy do duszy, który „narósł” na jego zwierzęcości. W czym ontyczny związek *bycia osobą* z ciałem, duszą i duchem ma swoją podstawę. To zgłębianie natury człowieka nigdy się nie skończy. Cała nasza wielkość w tym, że pytamy siebie o to, kim jesteśmy. Bo ciągle: „Kim jest człowiek, tego nie wie nawet on sam” (św. Augustyn).

#### SUMMARY

The article is a short introduction into a discussion on soul. Not only in psychology, but in the so called empirical sciences the topic of soul is absent or omitted with embarrassment as a metaphysical problem. It is the result of a long process of materialistic and anti-metaphysical tendencies increasing in the European culture. The question about soul includes relevant questions concerning man. Thus we should pose them and search for answers anew in the context of essential questions on man, his nature and the sense of existence.

#### Key words:

soul, spirit, personal subject, nature of man