

- **Aspekt metafizyczny**
- **Aspekt antropologiczny**
- **Z historii problematyki**

ACTIO — PASSIO (gr. ποιεῖν — πάσχειν [poiéin — páschein]; łac. actio — passio, działanie — doznawanie) — w języku potocznym a. oznacza jakąś czynność, zaś p. — wzruszenie, przeżycie, doznanie. W filozofii a. w szerokim sensie oznacza różnego rodzaju naturalne działania, natomiast p. usprawnienia i usposobienia. Zarówno a., jak i p. należą do kanonu arystotelesowskich kategorii, które pośrednio modyfikują podmiot-substancję. W sensie węższym a. — p. to specyficzne modyfikacje właściwe bytom psychofizycznym. Dlatego w antropologii a. związane jest z dziedziną działania (pożądania) umysłowego i zmysłowego, a p. z aktami tych działań, czyli uczuciami, afektami i wzruszeniami. W logice a. — p. oznacza jedną z kategorii orzekania akcydentalnego.

Aspekt metafizyczny. Problematyka a. i p. pojawia się wraz w filozofią Arystotelesa, który na tle aporii, czy prawdziwy byt jest tożsamy, niezmienny i zawsze doskonały dowodził, że prawdziwy byt, działając dla jakiegoś celu-dobra, doskonali się i jest doskonały, gdyż jest wewnętrznie złożony. W kontekście odkrytych złożzeń bytu z aktu i możliwości oraz wyróżnionych czterech typów przyczyn (materialnej i formalnej, sprawczej i celowej) Arystoteles ukazuje źródło działania bytu i jego rację, odwołując się do wewnętrznej celowości bytów. Ze względu na wyróżnione w bycie czynniki złożeniowe, Arystoteles ukazuje realny byt jako źródło działania i podmiot doznawania. Odkrycie złożeniowej natury bytów stanowiło pierwszy krok na drodze poznawania i wyjaśniania podstawy ich działania i doznawania, czyli dynamizmu.

A. (działanie) to jedna z jakościowych modyfikacji każdej substancji; skutkiem a. są różnego rodzaju przemiany bytu. W każdym bycie istnieje naturalne działanie (a.), którego celem jest dobro. Tego rodzaju a. jest nazwane w języku metafizyki miłością naturalną lub naturalną inklinacją. Kres naturalnego działania determinuje forma bytu, dlatego następstwem każdej formy jest określone a. Ponieważ istnieją różne formy bytu, dlatego występują różne a. A., będące następstwem poznania zmysłowego, którego przedmiotem są formy zmysłowe, nazywają się działaniami zmysłowymi, natomiast a. będące następstwem poznania intelektualnego, którego przedmiotem są formy niematerialne, nazywane są działaniami rozumnymi, czyli wolą. Naturalne działania są wyrazem wewnętrznej celowości, którą obdarzona jest każda realna rzecz. Przy a. naturalnym nie jest potrzebne poznanie przedmiotu, do którego dążymy, natomiast przy działaniu umysłowym poznanie przedmiotu dążenia jest konieczne (*De ver.*, q. 25, a. 1).

Działania, które wyprowadza z siebie podmiot-substancja, modyfikują sposób bytowania podmiotu. Tego typu modyfikacja, jaką jest działanie, obejmuje i dopuszcza różne przeciwieństwa i, jak wskazuje Arystoteles, „dopuszcza także stopniowanie. Bo ogrzewanie jest przeciwieństwem oziębiania, a być rozgrzanym jest przeciwieństwem bycia oziębionym; być wesołym jest przeciwieństwem bycia smutnym. Tak więc dopuszczalne są tutaj przeciwieństwa, a także stopniowanie: można bowiem ogrzewać w większym lub mniejszym stopniu, a także

bardziej lub mniej być ogrzewanym” (*Cat.*, 11 b 1). Wszelkie a. w ostateczności podporządkowane są jednemu celowi, którym jest doskonalenie bytu, czyli jego dobru.

A. odsłania naturę bytu, który działa. Byt, działając, aktualizuje się jako przyczyna sprawcza i ujawnia swoją naturę. Natura bytu ujawnia się bowiem poprzez działanie. Dlatego pytanie „czy i jak ktoś (coś) działa?” jest też pytaniem o naturę działającego bytu.

P. (doznawanie) jest jakościową modyfikacją podmiotu-substancji. Pytając, „jak ktoś (coś) odczuwa działanie?”, odkrywamy tę nową jakość bytu. P., podobnie jak a., obejmuje i dopuszcza przeciwieństwa. Można bowiem doznawać radości i smutku, przykrości i przyjemności itd. P. jest przyjęciem działania w siebie, a więc i odpowiedzią na działanie. Działanie powoduje wewnętrzną przemianę bytu, który doznaje działania, dlatego różnego rodzaju działania są przyczyną różnego typu doznań. A. i p. są wzajemnymi korelatami.

P. — wyjaśnia Arystoteles — „w jednym znaczeniu to jest sama jakość, co do której rzecz może ulec zmianie. Na przykład być białym lub czarnym, słodkim lub gorzkim, ciężkim lub lekkim i tym podobne. W innym znaczeniu doznaniem jest samo aktualizowanie się tych własności, a więc i zmiany w zakresie tychże. Doznanie to także pewien rodzaj takich zmian, a mianowicie tych, które sprawiają przykrość, a zwłaszcza które powodują ból. Doznaniem nazywa się też wielkie nieszczęście i ciężkie przeżycie” (*Met.*, 1022 b 15–21).

Za Arystotelesem rozróżnia się doznania w sensie ścisłym, czyli afekty i wzruszenia, jakości doznaniowe, takie jak słodycz, gorycz, gorąco i zimno, biel i czerń itp. Cechą charakterystyczną jakości doznaniowych jest wg Arystotelesa to, że rzeczy, „które je posiadają, są według nich określane. Tak więc miód jest nazywany słodkim, ponieważ zawiera słodycz; ciało nazywane jest białym, ponieważ zawiera białość” (*Cat.*, 9 a 28). Jakości te nie dlatego jednak nazywają się doznaniowymi, że coś, co je posiada, doznaje ich, bo na przykład miód nie doznaje słodyczy, a rzecz ciepła nie doznaje ciepła, lecz dlatego, że „każda z wymienionych jakości zdolna jest do wywołania wrażenia zmysłowego. Bo słodycz wywołuje pewne wrażenia smakowe, ciepło — wrażenia dotykowe” itd. (tamże, 9 a 28). Jakościami doznaniowymi są i te, które powstały wskutek jakiegoś doznania. Np., ktoś zawstydzony zaczerwienił się, a przerażony zbladł. Jakościami doznaniowymi będą określane tylko te, które „wynikły z pewnych stałych i trwałych afektów” (tamże, 9 b 19). Doznaniem w sensie ścisłym, czyli afektami lub wzruszeniami są także takie stany, „które powstają z przyczyn łatwo usuwalnych i szybko przemijających”, i nikogo nie określa się według nich (tamże, 9 b 19). Rumieniącego się ze wstydu nie nazywamy czerwonym, czy przestraszonego bladym. Mówi się raczej, że ktoś czegoś doznał. Tego typu doznania nazywamy wzruszeniami lub afektami.

Aspekt antropologiczny. Problematyka a.—p. jest szczególnie ważna dla rozumienia bytów ożywionych w ogóle, a człowieka w szczególności. W przypadku człowieka chodzi przede wszystkim o rozumienie jego życia woliwytwo-uczuciowego. Źródłem a. w człowieku jest jego rozum i wola, pojęte jako rozumne działanie, a wyrazem p., czyli przyjęcia w siebie działania, są uczucia, afekty i wzruszenia.

A. pojęte jako rozumne pożądanie, czyli wola, jest autonomiczne w stosunku do p., choć nie jest od niego odseparowane. Celem-motywy-źródłem ludzkich a. (działań) jest rozpoznane przez rozum i ukazane woli dobro. Dlatego w mocy człowieka, jako istoty rozumnej, leży nakazanie sobie odpowiednich a. Ze względu na jedność psychofizyczną bytu ludzkiego istnieje dość duża trudność przy oddzielaniu a. zmysłowych od umysłowych. Biorąc jednak pod uwagę treść i strukturę aktów tych działań, możemy ustalić różnicę, jaka pomiędzy nimi zachodzi. Działanie zmysłowe wiąże się z przemianą organiczną bytu ludzkiego. W strukturze zaś działania umysłowego (wolitywnego) przemiany organiczne tego typu nie zachodzą (chyba tylko przygodnie). Ponadto a. umysłowe, czyli wolitywne, zmierza ku dobru jako dobru w ogóle, zaś a. zmysłowe nakierowane jest na konkretne jednostkowe dobra (*De ver.*, q. 25, a. 1).

P. (doznanie) jest zdolnością przyjęcia w siebie działania. W przypadku bytów osobowych zawiera w swej strukturze element psychiczny i cielesny. Każde doznanie jest przyjęciem nowej formy działania, a utraty starej. Tego typu doznania nazywane są też wzruszeniami, afektami czy uczuciami, czemu odpowiada łaciński termin „*passio*” w sensie węższym. Także tu można dokonać rozróżnienia pomiędzy doznaniem (afektami, wzruszeniami) i jakościami doznaniowymi. P. (doznaniem) są takie stany, „które powstają z przyczyn szybko się zmieniających” (*Cat.*, 9 b 33), np. gdy ktoś doznał przykrości, jest rozdrażniony. Rozdrażnienie jest więc doznaniem z rodzaju afektów czy wzruszeń. Z jakościami doznaniowymi mamy do czynienia wtedy, gdy „usposobienie, z którym człowiek się rodzi, jest rezultatem pewnych niezmiennych afektów” (tamże, 9 b 33). Tak na przykład gniewliwość, wybuchowość należą do jakości doznaniowych, które powstają z przyczyn zasadniczo stałych.

P. aktualizuje się przy współudziale ciała i w ciele jako czynniku wchodzącym w strukturę doznania (*S. th.*, I-II, q. 22, a. 1). Doznanie musi być zawsze zapodmiotowane w jakimś organizmie psychofizycznym („*passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis*”, tamże, I-II, q. 22, a. 3). Dlatego w życiu uczuciowym człowieka dostrzegamy znaczną psychofizyczną determinację. Wynika to stąd, że utrata podczas doznawania formy poprzedniej doznania i przyjęcie nowej, pociąga za sobą pewne wytrącenie z dotychczasowej równowagi. Każde doznanie czy przeżycie wiąże się z utratą starego (starych form). P., które jest połączone z przemianami organicznymi, nazywane jest wzruszeniem lub uczuciem.

A. i p., jako jakościowe właściwości każdego bytu, prowadzą do różnego typu jego przemian i modyfikacji oraz ujawniają jego wewnętrzne uprzyczynowanie. Zarówno byt jako działający, jak i doznający działania, przekształca się i doskonali. Odkrywamy też, że każdy byt jest źródłem działania oraz podmiotem doznawania. A. odsłania byt jako przyczynę sprawczą określonych skutków, p. zaś ukazuje byt jako zdolny do wewnętrznej przemiany, czyli podmiot zdolny do przyjęcia w siebie działań.

Z historii problematyki. Zagadnienie a. — p. było różnie w historii interpretowane. Parmenides i Platon wyprowadzają wszelkie a. i p. poza prawdziwy byt. Byt doskonały nie może działać i doznawać działania. Tylko z tym, co niedoskonałe, wiąże się a. i p. Arystoteles problematykę a. — p. związał ze złożeniową strukturą bytu oraz z faktem wewnętrznego uprzyczynowania by-

tu. Wskazanie na a. i p., jako jakościowe modyfikacje bytu, pozwoliło odkryć byt jako autonomiczne źródło działania i podmiot zdolny do przyjęcia w siebie działania.

Odrzucenie wewnętrznej celowości i przyczynowania wewnętrznego oraz redukcja czterech przyczyn do jednej czy dwóch z nich, i to tylko zewnętrznych, w innym świetle stawia problem a. — p. Kartezjusz odrzuca przyczynowanie wewnątrzbytowe, a wszelkie przyczynowanie sprowadza do międzybytowego. Tak jak „res cogitans” oraz „res extensa” są czymś różnym i nie oddziałującym na siebie, tak zjawiska psychiczne i fizjologiczne są radykalnie różne i nie mogą na siebie oddziaływać. Tylko w przypadku człowieka łączą się razem, choć nie oddziałują bezpośrednio na siebie. Ciało może pośrednio wpłynąć na zmianę kierunku tego, co dzieje się w duszy, a dusza tego, co w ciele. Zmysły są potrzebne do życia, ale nie do poznawania. Uczucia, doznania czy afekty są przydane człowiekowi dla celów praktycznych, by sygnalizować, co jest dla niego właściwe, a co szkodliwe.

Wg Kartezjusza „działania i doznawania nie przestają być jedną i tą samą rzeczą, która ma te dwie nazwy ze względu na dwie różne osoby, do których można ją odnieść (*Namiętności duszy*, I 1). Kartezjusz redukuje wszelkiego typu a. do przyczynowania sprawczego, które — w zależności od punktu widzenia — raz może być pojęte jako bodziec (a.), a raz jako reakcja na bodziec (p.). Zatem a. i p. to nie wewnętrzne stany bytu, lecz reakcje na bodźce zewnętrzne. Są tylko a., nie ma zaś p., czyli stanów doznawania. Dotyczy to zarówno „res cogitans” (duszy), jak i „res extensa” (ciała). P., o których mówimy w przypadku człowieka, to nic innego, jak „ruch tchnień życiowych, który udziela się małemu gruczołowi znajdującemu się w środku mózgu” (tamże, II 51).

N. Malebranche, przeciwnie niż Kartezjusz, stoi na stanowisku bierności obu substancji („res cogitans” i „res extensa”). Ciało nie działa na duszę, a dusza nie działa na ciało. Obie substancje, ponieważ są stworzone, podlegają działaniu od zewnątrz. A. jest formą tworzenia, która jest właściwa tylko Bogu. Rzeczy nie są powiązane pomiędzy sobą, dlatego nie działają na siebie. Przyczyną wszelkich działań jest Bóg, a wszystkim bytom pozostaje tylko p. Rzeczy są okazjami działań Boga (okazjonalizm).

Powrót do problematyki a. i tylko a. nastąpił u T. Hobbesa w jego materialistycznej metafizyce. Wg Hobbesa istnieją tylko materialne substancje-ciała. A. zostało zredukowane do bodźca i reakcji. W momencie zetknięcia się dwóch ciał, działanie z jednego przechodzi na drugie. P. to tylko inna forma a. Dla B. Spinozy natomiast, który uznał istnienie tylko jednej substancji — Boga, wszystko co jest, a więc byty duchowe i materialne, jest tylko modusem substancji boskiej. Dusza i ciało nie oddziałują na siebie, lecz działają równolegle (paralelizm), są objawami jednej i tej samej substancji.

G. W. Leibniz, który w ramach swej monadologii przyjął, że mogą istnieć tylko substancje nierozciąglę i niematerialne, wykluczył wszelkie wzajemne oddziaływanie na siebie, a więc a. — p. Każda monada działa. Są tylko a., które identyfikuje on z siłami. Cieleśność nie jest substancją, lecz jest postacią, w jakiej monada zjawia się drugiej monadzie. Ciało, jako zjawisko, nie może być ani receptorem działań, ani samo nie może działać. W ten sposób redukuje on a. i p. do czysto zjawiskowej (to nie znaczy nierzeczywistej) strony rzeczywistości i odrywa je od substancji.

J. Locke i D. Hume odrzucają realność związków przyczynowych, redukując problematykę a. i p. do czysto subiektywnych zjawisk, odczuć, przeżyć, wrażeń, które mają podstawę w intelekcie, ale nie w rzeczy (Locke). Tylko w aktach woli doświadczamy działania siły, co jest czystym złudzeniem. To, czego doświadczamy, to wysiłek, a nie jakaś siła czy działanie (Hume). W miejsce a. i p. pojawi się nowy termin — „doświadczanie” czy „odczuwanie” (*Badania dotyczące rozumu*, II 17).

Subiektywizm ten zostanie doprowadzony do skrajności w krytycznej filozofii Kanta. Działanie i doznawanie, czyli a. — p., to czysto subiektywne kategorie porządkowania danych doświadczenia. Wg Kanta rozum jest tym, co wytwarza jedność zjawiska i jakości formy przedmiotów. J. G. Fichte uważa, że jaźń wytwarza same przedmioty, ich treść, i tworzy rzeczywistość. Z tej racji przedmiot i podmiot są tej samej natury. Tej samej natury jest też a. i p.

Wraz z pozytywizmem A. Comte'a i J. Milla powraca interpretacja a. i p. w kategoriach bodźca i reakcji, które są tej samej natury. Z fenomenologią E. Husserla problematyka a. i p. zredukowana jest do „stanu rzeczy” danego nam w poznaniu obok danych przedmiotowych. Te właśnie „stany rzeczy” są nie tylko przedmiotem naszych aktów poznawczych, ale i uczuć oraz pragnień. A. i p. są to „stany” aktów woli oraz aktów poznania.

Redukcja a. i p. czy to do bodźców fizycznych jednorodnej natury, czy do czysto subiektywnych aktów podmiotu, czy projekcji — zamiast przybliżyć, oddaliła prawdziwe poznanie i rozumienie natury świata osób i rzeczy. Stało się tak dlatego, że porzucono prawdę o wewnętrznym uprzączynowaniu bytów, dzięki któremu są one autonomicznym źródłem działania i podmiotem zdolnym do przyjęcia w siebie tego działania.

Bibliografia: D. Hawkins, *Being and Becoming*, Lo-NY 1954; A. C. Lloyd, *Activity and Description in Aristotle and the Stoa*, Lo 1971; Arystoteles, *Kategorie, Hermeneutyka*, Wwa 1975; D. Hume, *Badania dotyczące rozumu*, Kr 1977, II 17; M. F. Manzanedo, *La clasificación de las pasiones o emociones*, *Studium* 23 (1983), 371–374; R. Descartes, *Les passions de l'âme*, P 1955 (*Namiętności duszy*, Wwa 195xs8); Arystoteles, *Metafizyka*, I-II, Lb 1996; Krąpiec Dz XX; M. A. Krąpiec, *Filozofia co wyjaśnia?*, Lb 1998.

Andrzej Maryniarczyk