

DUSZA LUDZKA - WSPÓŁCZESNE I TOMASZOWE PODEJŚCIE¹

Zespół zagadnień dotyczący duszy jest przedmiotem wielu dziedzin ludzkiego poznania. Stanowił on szczególny przedmiot zainteresowań filozofii i teologii na przestrzeni wielu wieków. Czasy nam współczesne poszerzają krąg zainteresowań o takie nauki jak np. psychologia i psychiatria. Ale dla każdego człowieka zarówno w czasach minionych, jak i obecnie problem ludzkiej duszy jest zawsze doniosłą i ważną sprawą. Sam św. Tomasz był teologiem i jego dzieła są zasadniczo natury teologicznej. Ale właśnie jako teolog musiał mieć rozwiązane prawidłowo dwa zagadnienia filozoficzne, bez których teologia nie może w żaden sposób racjonalnie funkcjonować; a mianowicie: metafizyczne rozumienie bytu jako bytu i bytu jako człowieka. Bez poprawnego rozumienia bytu i człowieka nie można bowiem racjonalnie mówić o Bogu i o człowieku – a więc o tym, co stanowi istotną ośnowę samej teologii. I rzeczywiście Tomasz z Akwinu zarysował bardzo wyraźnie także filozoficzne rozumienie bytu i człowieka. Można zatem prześledzić i zanalizować poglądy św. Tomasza w filozoficznej problematyce człowieka, a w tym, zwłaszcza, ludzkiej duszy.

Patrząc generalnie na problematykę człowieka i ludzkiej duszy, zarysowaną i rozwiązana przez św. Tomasza, oraz porównując ją ze współczesnym sposobem rozumienia można wyraźnie zauważyć dwa odmienne, przeciwstawne podejścia poznawcze, uwarunkowane rozumieniem zarówno samej filozofii, jak i założonej koncepcji nauki – racjonalnego, sprawdzalnego i skutecznego sposobu poznania. Najogólniej rzecz biorąc św. Tomasz stosował w tych dziedzinach poznania metodę, którą można by wyrazić hasłem „od faktów – do ich wyjaśniania i teorii” w przeciwieństwie do współczesnych myślicieli, którzy hołdują w rzeczy samej hasłu: „od teorii – do faktów i ich, rozumienia”. Wskutek tego spotykamy się u św. Tomasza z opisem ważnych „ludzkich faktów”, takich jak charakter ludzkiego działania, zwłaszcza poznania - zarówno sensorywnego, jak i intelektualnego – uczuć,

¹ M. A. Krapiec, *Dusza ludzka – współczesne i Tomaszowe podejście*, [w:] Zeszyty Naukowe KUL, R. 28, nr. 3-4 (111-112), 1985, s. 45-57.

aktów woliwanych miłości – i na tym tle dostrzegamy zarysowany proces wyjaśniania i uzasadniania (eksplanacji) dlaczego takie fakty istnieją i dlaczego są takie właśnie jakie są. Słowem, Tomasz zużytkowuje platońsko-arystotelesowską koncepcję naukowego poznania, kierującą się naukotwórczym pytaniem „DIA TI” – „dzięki czemu” coś jest? Oczywiście, aby dać prawidłową odpowiedź na tak generalnie postawione pytanie, trzeba wprawdzie ustalić niepowątpiewalne fakty, a następnie wyjaśnić, czyli ukazać czynnik, „dzięki któremu” dane fakty zaistniały i są takie, jakie są w naszym poznaniu spontanicznym lub zreflektowanym².

Natomiast współcześnie znajdujemy się w odmiennym klimacie naukowego poznania, odziedziczonym po wielkich systemach filozoficznych I. Kanta i A. Comte’a i wzbogaconym wielką, pełną sukcesów, praktyką nauk przyrodniczych, a zwłaszcza nauk fizycznych i technicznych³. Oddaliliśmy się daleko od starożytnego ideału poznania: „scire propter ipsum scire”, a raczej wyznajemy w nauce hasło praktyczne: „scire propter uti”. Na zapleczu dzisiejszego pojmowania nauki stoją dwie wymienione koncepcje naukowego poznania, związane z systemami filozoficznymi. Naukotwórczym pytaniem dla I. Kanta było: jakie są aprioryczne, subiektywne, warunki wartościowego poznania? Takim apriorycznym warunkiem jest nie tylko sam człowiek, ale i akt poznawczego mierzenia przez czasową lub przestrzenną miarę „metr”. Dla A. Comte’a naukotwórczym poznaniem (po odrzuceniu teologii i metafizyki) kieruje pytanie „jak” prawidłowo przebiegają fakty? Na pytanie „jak” można odpowiedzieć poprzez opisy, klasyfikacje, operacyjne definicje, mierzenia i wreszcie - wielkie ekstrapolacje pomiarów. Stąd współcześnie ideałem poznania skutecznego jest wiedzieć: „jak zużytkować poznawanie” przedmiotu – „to know how?”. W zużytkowaniu, czyli instrumentalizacji poznawanego przedmiotu, doniosłą rolę pełnią matematyczne funkcje, ujmujące niektóre relacje ilościowe, na podstawie których można skonstruować narzędzie lub też posłużyć się poznawanym przedmiotem jako narzędziem dla zamierzonych operacji, a więc technizacji rezultatów poznania. A dogodną i skuteczną, jak się okazało, drogą, która ku temu prowadzi jest hipotetyczno-dedukcyjna metoda, polegająca na dobieraniu (w oparciu o dotychczas ukazane skutecznie rezultaty

2 Szerzej na temat arystotelesowskiej teorii nauki por. S. Kamiński, M.A. Krapiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, s. 198-250.

3 Por. S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1981, s. 227-290.

poznawcze) odpowiednio zestawionych matematycznych funkcji, dla pokierowania eksperymentalnymi zabiegami i uzyskania zamierzonych rezultatów praktycznych. Hipotetyczno-dedukcyjna metoda została uznana nie tylko ze względu na skutecznie uzyskiwane rezultaty, ale nadto zyskała mocną teoretyczną podbudowę przez powiązanie z neokantyzmem i jego specyficznym aprioryzmem, usprawiedliwiającym właśnie hipotetyczność teoretycznych założeń w procesie poznawczym. Pozytywizm naukowy usiłował poszerzyć zaprzeczenie dogmatycznego empiryzmu, przez odrzucenie w nauce weryfikacjonizmu na rzecz falsyfikacjonizmu; przez osłabienie indukcji na rzecz dedukcji. Zaakcentował przy tym jeszcze mocniej hipotetyzm, który już nie miał ograniczać się tylko do teorii, ale także stosować się do doświadczenia. Stąd też wiedza utraciła stały punkt niewzruszonego odniesienia, a stała się raczej zwartą płynną masą poznawczą, jakby „pływającym okrętem”. A w swej ontologii Popper przyjął jeszcze tzw. „trzeci świat”, jako świat nauki i kultury żyjący własnymi prawami.

Współczesna sytuacja w nauce wskazuje ponadto na bazę w dotychczas nabudowanych przez zabiegi poznawcze osiągnięciach-sensach, i na jej wzbogacenia poprzez nowe interpretacje teoretyczne i eksperymentalne. Najogólniej rzecz biorąc, ten świat naukowych ustaleń-sensów mieści się w teorii ewoluującego bytu, zwłaszcza świata materii. Ewolucję wielu naukowców uznaje już nie za teorię, ale za fakt przesądzający rozumienie poszczególnych zdarzeń i struktur bytowych. A sama koncepcja ewolucji posiada swe mechanistyczne, dialektyczne i teologiczne sposoby rozumienia i interpretacji. I zasadniczo – odpowiednio rozumianą koncepcję ewolucji – rzutuje się jako swoiste „a priori” na doniosłe w świecie i życiu ludzkim fakty, jakimi są np. ludzkie poznanie, ludzkie działanie, ludzki psychizm i sama ludzka dusza. Jej rozumienie już jest – w dużej mierze – usytuowane w apriorycznej, w stosunku do samego faktu, teorii duszy. Teorię tę nakłada się, jako zwartą siatkę pojęć, na człowieka i jego psychiczne działanie, aby uzyskać rezultaty poznawcze koherentne z ogólną wizją rzeczywistości. Oczywiście wizję tę należy bogacić przez nowe interpretacje, przez kreacje nowych sensów, ale na tle siatki zastanych już i skutecznie funkcjonujących sensów. Niech to zilustrują koncepcje duszy i człowieka u Zygmunta Freuda,

Maksa Schelera i P. Teilhard de Chardin⁴.

* * *

Z. Freud – psychoanalityk i lekarz z wykształcenia – stosował nie tylko empiryczne obserwacje mające na celu wykrycie pozaracjonalnych determinantów osobowości zneurotyzowanej, ale przyczynił się znacznie do stworzenia samej metody psychoanalitycznej, a nade wszystko skonstruował teoretyczny system antropologiczny, a więc teorię mającą na celu wyjaśnienie całego człowieka i różnorodnych kierunków jego działalności. Próżno by jednak szukać w zarysowanym przez Freuda obrazie człowieka teorii duszy ludzkiej. Znajduje się on w materialistyczno-ewolucjonistycznym klimacie naukowym stosującym i redukcjonizm, i ekonomię myślenia. W oparciu o takie zasady zjawiska psychiczne wyższe, bardziej złożone usiłowano zredukować do prostszych, bardziej czytelnych i bardziej pierwotnych. Uważano, że lepszą jest ta naukowa teoria, która pozwala wyjaśnić skomplikowane sprawy poprzez prostą i niezłożoną strukturę. I dla Freuda było jasne, że w człowieku najważniejsze i jakby istotne jest to, co w ludzkim życiu pojawia się jako baza, jako w rozwoju pierwsze i czego modyfikacją i strukturalizacją są dalsze etapy rozwoju człowieka. Cóż zatem dziwnego, że za istotny w człowieku uznał rezerwuar sił biologicznych, który posiada w sobie siłę napędową dla dalszych faz rozwoju ludzkiego życia. Ów biologiczny rezerwuar, zwany ID, jest obdarzony rozwojowymi siłami, którymi są już to LIBIDO, już to LIBIDO i THANATOS jako zwalczające się – dialektycznie spięte – siły. One to są zdolne zgenerować w dalszych fazach rozwoju, ludzkie EGO, które nie jest w człowieku ani czymś pierwotnym, ani też nie stanowi jakiegoś punktu wyjścia w doświadczeniu i wyjaśnieniu ludzkich spraw. A nadto EGO jako cenzor ludzkiego działania i świadomości nie działa bez SUPER-EGO, które interioryzuje zastaną kulturę i społeczne obyczaje. Ludzki psychizm w takiej wizji człowieka w swojej zasadniczej i podstawowej części jest nieświadomy (przedświadomy), a świadomość w postaci EGO i posiłkującego go SUPER-EGO jest tylko szczytem góry lodowej i jakby

⁴ Szersze omówienia teorii Z. Freuda, M. Schelera i P. Teilhard de Chardin por. M.A. Krapiec, *Ja człowiek*, rozdz. 3, *I - Man. An Outline of Philosophical Anthropology*, New Britain Conn. Mariel Publication p. 39-89.

ekranem wyświetlającym ocenzurowane popędy człowieka. Cały ludzki psychizm i wszystko to, co w tradycji kulturowej nazywało się „ludzką duszą” zostało zredukowane do zasadniczo przedświadomych popędów biologicznych. One to wyznaczają kierunek ludzkiego rozwoju, a przez to wpływają na przekrój ludzkiej osobowości. I chociaż dopuszcza się możliwość tzw. „sublimacji” popędów poprzez dobrze ukierunkowaną interwencję EGO, właściwie cenzurującą popędy, to jednak zasadniczym czynnikiem determinującym działanie jest - w tej wizji człowieka - przedświadomy układ sił biologicznych (libido, resp. eros, thanatos), które podlegają zasadniczo chemii i fizyce. Próby uzyskiwania odpowiedniego profilu ludzkiej osobowości przy pomocy bodźców chemicznych (np. leków psychotropowych) zyskują w tej wizji człowieka całkowite usprawiedliwienie. Dlaczego bowiem czynniki kierujące społeczeństwem nie mogły by uzyskiwać pożądanego typu człowieka w sposób łatwy i zarazem naukowy, skoro jest taka właśnie struktura ludzkiego bytu? Albo dlaczego nie można wyeliminować z życia społecznego takich jednostek, które w żaden inny sposób (przy pomocy wyłącznie psychicznych oddziaływań) nie potrafią dostosować się do pożądanego przekroju ludzkich działań? A wszystko to znaczy uderzenie w człowieka jako człowieka, uderzenie w osobę i jej podstawowe prawo wolnego i świadomego kształtowania się „od wewnątrz”. Jeśli człowieka konstytuują siły przedświadome, czysto biologiczne, to wydaje się, że w takiej koncepcji jest racjonalne liczenie się zasadniczo z tym, co decyduje o człowieku, a nie z tym wszystkim, co jest tak lub inaczej nabudowane na czynnikach konstytutywnych. Nie ma w tej koncepcji racjonalnych powodów, aby nie decydowały tzw. naukowe osiągnięcia, które wskazują na to, że pierwotne, ważniejsze, silniejsze – bo determinujące – są siły materii związane z konstytucją biologiczną, aniżeli siły psychiczne jako pochodne jedynie od sił pierwotnych.

Już u Z. Freuda zauważamy początki teorii rozbudowanej przez Maksa Schelera o odwrotnej proporcjonalności wartości i siły. Już u Freuda akcent położony jest na biologicznej, a przez to w zasadniczym znaczeniu na materialnej, omnipotencji sił, które determinują życie psychiczne człowieka. Trzeba tylko przy pomocy psychoanalizy (bardzo zróżnicowanej) odsłonić nieświadome determinanty ID. Mimo że cenimy wartości psychiczne wyższe,

to siłę do ich wyzwolenia i ustrukturalizowania czerpiemy z biologicznych, a więc materialnych, popędów. A proces sublimacji jest wykorzystywaniem sił biologicznych do otrzymania zamierzonych psychicznych wartości.

Max Scheler w ostatniej fazie swej naukowej działalności, a więc w okresie pobytu w Kolonii, zainteresował się szczególnie możliwością stworzenia antropologii filozoficznej. W tym okresie Scheler odszedł i od chrześcijaństwa i od postawy fenomenologicznej z okresu monachijskiego. Przerwany przez przedwczesną śmierć cykl prac z zakresu antropologii został zapoczątkowany rozprawą „Die Stellung des Menschen im Kosmos” (Darmstadt 1928), oraz „Philosophische Weltanschauung” (Bonn 1929). W przeciwieństwie do Freuda, Scheler rozpoczyna analizę bytu ludzkiego od ludzkiego ducha, od jego „ego”. To właśnie w ludzkim duchu widzi Scheler różnicę istotną pomiędzy najwyżej rozwiniętym zwierzęciem a człowiekiem. Wprawdzie zwierzę posiada świadomość, ale nie posiada samoświadomości, która charakteryzuje tylko człowieka i tylko człowiekowi pozwala powiedzieć „ja”. Zwierzę zachowuje się w stosunku do swych popędów całkowicie „ekstacycznie”, zawsze popędy swe afirmuje. Jedynie człowiek może w stosunku do wszystkich popędów powiedzieć: „nie”; co więcej, może dobrowolnie skazać się na śmierć. Człowiek więc istnieje jako swoiste „centrum działania” zwane przez Schelera „osobą” wyniesioną ponad otaczający go świat (Umwelt) i ponad swój własny organizm. Ale osoba będąc właśnie duchem jest niezdolna do upodmiotowienia się. Albowiem duch jest tylko czystą aktualnością, czystą funkcją zdolną do ideizacji i uprzedmiotowienia, a nie upodmiotowiania. Dzięki ideizacji może pojąć i uprzedmiotowić wszystkie procesy jakie w człowieku i świecie zachodzą. Człowiek jako skupisko ducha jest tym jedynym miejscem w kosmosie, w którym spełnia się Bóg. On jest najwyższą wartością. Ale duch jako najwyższa wartość jest sam z siebie bezsilny, a jeśli ma moc, to czerpie ją tylko z sublimacji sił potężniejszych o wartościach niższych. Scheler twierdzi: „Mächtig ist ursprünglich das Niedrige, ohnmächtig das Höchste. Jede höhere Seinsform ist im Verhältnis zu der Niedrigeren relativ kraftlos, und sie verwirklicht sich nicht durch ihre eigene Kräfte, sondern durch die Kräfte der Niedrigeren”⁵. W tym miejscu Scheler zużytkowuje teorię Freuda, ale również

⁵ *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, s. 77.

nawiązuje do koncepcji Marksa bazy i nadbudowy. Wszelka nadbudowa żyje tylko z bazy. Ona jest fundamentalną siłą. W człowieku Maksa Schelera duch buduje sobie swoją „piramidę wartości”, która im bardziej wznosi się ku górze, tym jest szlachetniejsza, wartościowsza, ale zarazem tym bardziej bezsilna. Z trzech wyróżnionych form ludzkiej wiedzy *Leistungswissen*, *Wesenswissen* i *Erlösungswissen*, ta najwyższa, jako ukazanie się ducha osobowego jest bezsilna i żyje siłami niższych; ostatecznie siłami kosmicznej materii. Pomysły Schelera o ludzkim EGO jako osobie nie będącej upodmiotowanym duchem, ale czystą aktualnością sublimacyjnie spiętą z kosmicznymi siłami - takie poglądy przypominające dialektykę Hegla, Jakuba Böhma, Schellinga - są w gruncie rzeczy antropologiczno kosmicznym panteizmem.

Przecież sam Scheler pisał: „Wer am tiefsten wurzelt in der Dunkelheit der Erde und der Natur jener „natura naturans”, die alle Naturgebilde, die „natura naturata” erst hervorbringt und wer zugleich als geistige Person am höchsten hinaufreicht in seinem Selbstbewusstsein in die Lichtwelt der Ideen, der nähert sich der Idee des Allmenschen und in ihr der Idee der Substanz des Weltgrundes selbst - in der steten werdenden Durchdringung von Geist und Drang”⁶. A więc człowiek jest ostatecznie twórcą samego Boga, który się spełnia w ludzkim duchu...

P. Teilhard de Chardin przedstawia wizję człowieka i ducha na tle ewolucji sprzęgniętej z działaniem Boga. O swej wizji świata i człowieka sam pisze: „[...] to rodzaj empirycznego i pragmatycznego wyjaśnienia wszechświata, które powstało pod wpływem potrzeby pogodzenia w swoistym systemie naukowych poglądów na ewolucję [...] z wrodzoną skłonnością, nakazującą mi szukać pierwiastka boskiego nie w oderwaniu od świata fizycznego, lecz poprzez materię i niejako w łączności z nią”⁷.

Na tle przyrodniczej wizji kosmosu Teilhard dostrzega sens ewolucji powszechnej w przyjściu i wcieleniu się Boga-Chrystusa: „[...] Jak daleko wzrok sięga rozpościera się wokół nas gęsta sieć powiązań czasowych i przestrzennych, sieć nieskończona i nierozzerwalna, utkana tak ściśle, że nie ma w niej ani jednego węzła, który by nie był zależny od całości. Bóg nie zapragnął z osobna (i nie mógł stworzyć z osobna) słońca, ziemi, roślin,

⁶ *Philosophische Weltanschauung*, s. 194.

⁷ Por. P. Teilhard de Chardin, *Oeuvers*, T. 1-9, Paris 1955-69. Przekład polski: *Wybór Pism*, Warszawa 1966, s. 16.

człowieka. Zapragnął Chrystusa, a żeby mieć Chrystusa, musiał stworzyć świat duchowy (w szczególności ludzi), na którym mógłby Go zaszczyć. Aby zaś mieć człowieka, musiał uruchomić gigantyczne procesy życia organicznego (które zatem nie jest zbytkiem, lecz podstawowym organem świata. Aby zaś mogło powstać życie, trzeba było wywołać ruch w całym wszechświecie, a ta mnogość jako jedna masa, wznosiła się już ku duchowi pod działaniem przyciągającego Chrystusa Wszechświata, który się w niej rodził. Ten ruch w górę odbywał się powoli i z trudem, w męce, ponieważ już wówczas w mnogości jako takiej było coś złego”⁸.

W powszechnym „ruchu w górę”, czyli organizowaniu się i łączeniu sił kosmicznych, dochodzi wreszcie do punktu krytycznego pojawienia się człowieka, a wraz z nim i przez niego do pojawienia się myśli refleksyjnej. Z organicznego punktu widzenia był to proces coraz doskonalszego organizowania się mózgu. To „[...] dzięki oswobodzeniu rąk poprzez przyswojenie sobie dwunożnego sposobu poruszania się mózg stał się zdolny do rozwoju, a także oczy mogły zbliżyć się do siebie na zmniejszonej twarzy i w ten sposób zyskać możliwość koncentracji oraz „wbić się” w to, co ręce mogły uchwycić, przybliżyć i w każdym sensie tego słowa przedstawić – jest zewnętrzny przejaw refleksji”⁹. Z chwilą wyzwolenia się refleksji pojawił się duch. A „fenomen ducha nie jest czymś w rodzaju krótkiej błyskawicy rozjaśniającej noc, lecz odzwierciedla on stopniowe i systematyczne przechodzenie od nieświadomości do świadomości i od świadomości do samoświadomości. Jest to zmiana stanu w skali kosmicznej [...] między duchem i materią dokonuje się jak gdyby „odwrócenie znaków”, w następstwie którego powstaje pewnego rodzaju przeciwieństwo, jak to głosili dawni spirytualiści [...]”¹⁰. I chociaż Teilhard uznaje transcendencję Boga i Jego istnienie przed czasem, to jednak „[...] Bóg nie mógłby być pierwszym Poruszycielem („przyciągającym” od strony przyszłości), gdyby nie stał się Bogiem Wcielonym i Odkupicielem, innymi słowy, gdyby nie był Bogiem-Człowiekiem, historycznym Chrystusem. Chrystus zaś nie mógłby „usprawiedliwić” człowieka, gdyby równocześnie „nie przeistoczył”, nie

⁸ Tamże, s. 55.

⁹ Por. *Fenomen ludzki*, cyt. za: L. Mascall, *Chrześcijańska koncepcja człowieka*, Warszawa 1968, s.16.

¹⁰ Por. Teilhard de Chardin, *Wybór Pism*, s. 208.

odnowił całego wszechświata [...] Bóg jest szczytem wszechświata, który ma jednoznaczną strukturę kierunkową i podlega jeszcze nie zakończonemu procesowi ewolucji. Jeśli więc, jak powiada św. Paweł, „wszystko, co jest na ziemi”, ma się „pojednać w Chrystusie”, aby powrócił na łono Ojca jako „Ten, w którym wszystko trwa”, to nie wystarczy – jak się nam może zdawało – nadprzyrodzone uświęcenie dusz przez Chrystusa. Chrystus musi mocą stwórczego oddziaływania doprowadzić kosmiczną noogenezę do przyrodzonego spełnienia”¹¹.

Tak oto stopniowo wyłania się zjawisko powszechnej w kosmosie energii chrystianicznej zarazem unadnaturalniającej i unadczłowieczającej. „Świat jest ostateczną i rzeczywistą Hostią, w którą po trochu wstępuje Chrystus i zstępować będzie póki się czas nie spełni. Jedno słowo, jeden akt tworzą od początku powszechną więź rzeczy: „HOC EST CORPUS MEUM”¹².

Wizja człowieka Teilharda de Chardin jest wpisana w przyjętą – w stosunku do samego człowieka – aprioryczną teorię pan-ewolucjonizmu. Teorię tę traktuje się jako fundamentalny fakt, a nie tylko jako teorię uogólniającą zaobserwowane w paleontologii zjawiska. Jednak koncepcja ewolucji, jako naukowe „a priori”, wiąże się z religią, z religijnym, objawionym Bogiem, z Chrystusem i boskim działaniem. Ale przyjmując Boga z Objawienia zarazem nie uwzględnia również objawionego nadprzyrodzonego porządku łaski, którą zastępuje konieczną ewolucją, chcianą od początku przez Boga ze względu na Chrystusa. Wcielenie, w tej perspektywie, jest koniecznym kosmicznym faktem kierującym ewolucją. Następują też filozoficzne potknięcia: a) koncepcja henologiczna bytu, w myśl której o bycie decyduje jednoczenie się i jedność, a nie istnienie, które w tej koncepcji jest „wieczne”; b) negacja różnicy między duchem i nie-duchem, sprowadzonej jedynie do opozycji relatywnej jak znaki w matematyce. Słowem: mamy obraz ewoluującego świata nie według praw tożsamości i sprzeczności, ale dialektyki Hegla, do którego nawiązuje nawet w samych tytułach swych prac (fenomenologia ducha).

Zatem współczesne wizje człowieka narzucają na dany „ludzki fakt” aprioryczne teorie i w ich świetle starają się wyjaśnić sam „fakt bycia

11 Tamże, s. 38.

12 Tamże, s. 41.

człowiekiem”.

Jakże inaczej, bardziej metodycznie, sprawdzalnie i odpowiedzialnie, przystępuje Tomasz do wyjaśnienia „faktu człowieka”. Uwzględniając bardzo bogatą dyskusję na temat duszy i jej działania, zwłaszcza poznawczego, jakie pojawiło się i u starożytnych myślicieli: Platona, Arystotelesa, Aleksandra z Afrodyzji i zwłaszcza św. Augustyna, tudzież ustosunkowując się do wypowiedzi filozofów arabskich Awicenny i Awerroesa, Tomasz ustala najpierw bezsporne fakty w tej dziedzinie. Sięga do radykalnego typu poznania – jakim jest „doświadczenie” – poszerzając tradycyjne, arystotelesowskie rozumienie doświadczenia. Jeśli u Arystotelesa i tradycji Perypatu doświadczenie dotyczyło obecności rzeczy w poznaniu zasadniczo zmysłowym świata zewnętrznego, to Tomasz rozciąga koncepcję doświadczenia na psychiczne poznawcze przeżycie samego siebie: „experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit”¹³. W tymże samym artykule nieco dalej pisze: „ipse idem homo est qui percipit se intelligere et sentire”. Wyrażenia takie, jak „experientia sui”, „perceptio sui” (in actibus intellectus et sensus), są zwróceniem uwagi na bardzo podstawowy akt poznawczy, każdemu człowiekowi zawsze dostępny i obecny w każdym ludzkim działaniu. Jest to apelacja do poznania radykalnie bezpośredniego, jakie w życiu ludzkim jest możliwe i jest nam zawsze dane w „refleksji towarzyszącej” każdemu działaniu. Owo doświadczenie siebie jako poznającego intelektualnie i zmysłowo jest nam dane przy wykonywaniu naszych aktów poznawczych: „mens nostra per seipsam novit seipsam, in quantum de se cognoscit quod est; ex hoc enim ipso quod percipit se agere, percipit se esse: agit autem per seipsam; unde per seipsam de se cognoscit quod est”¹⁴. Podobnie akcentuje sprawę poznania swego istnienia w tekście „De Veritate”: „Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit vel sentit”¹⁵.

13 „Każdy doświadcza, że istnieje jako ten sam, który też intelektualnie poznaje”. S. Tomasz, *Suma Teolog.*, I q.76 s. 1 c.

14 „Nasz umysł sam przez się zna siebie o ile o sobie poznaje, że jest (że istnieje). Z tego bowiem samego, że doświadcza, iż działa, doświadcza, że istnieje. A działa sam przez się, stąd sam przez siebie poznaje, że istnieje”, *Contra Gent.*, I III c. 46.

15 „Nikt nie pozna, że poznaje intelektualnie, jeśli nie dokonuje aktu intelektualnego poznania. Albowiem czymś pierwszym jest intelektualne poznanie czegoś aniżeli intelektualne poznanie swego poznania. I dlatego dusza dochodzi do aktualnego ujęcia

Czytając uważnie teksty Tomasza można zauważyć wyraźne rozróżnienie pomiędzy poznaniem swego własnego istnienia – „se esse” „se vivere” – od poznania własnej natury, które jest późniejsze, uwikłane w teorię, a nie jest nam dane bezpośrednio w towarzyszącej refleksji naszym aktom poznawczym i naszym działaniu. Dlatego w cytowanym artykule (Verit.) znamienne pisze: „nullus erravit unquam ex hoc quod non perciperet se vivere, quod pertinet ad cognitionem qua aliquis percipit quid in anima sua agitur, secundum quam cognitionem dictum est, quod anima per essentiam suam cognoscitur in habitu. Sed error apud multos accidit circa cognitionem natu-rae ipsius animae in specie”¹⁶.

W swoich aktach działania, nade wszystko w działaniu poznawczym, człowiek poznaje, że sam istnieje jako podmiot wykonywanych aktów. Tomasz, pod wpływem św. Augustyna, nazywa to „poznaniem duszy”, albo też poznaniem siebie przez „mens”, ale równocześnie zwraca uwagę, że „mens” czy „anima” w swych aktach działania oznacza człowieka w jego najwyższych władzach działających, a więc w działaniu intelektu i woli. Stąd też wyrażenia Tomasza „seipsum esse”, „ipse idem homo est qui percipit se”, „mens nostra per seipsam novit seipsam” oznaczają człowieka jako bytowy podmiot wyłaniający ze siebie działanie. A zatem bezpośrednio, w refleksji towarzyszącej, doświadcza człowiek „siebie” jako podmiotu samodzielnie istniejącego, z którego tryskają akty ludzkiego działania. „Ja” – „Ego” – jako podmiot działania jest nieustannie doświadczany w refleksji towarzyszącej. Jest to poznanie bezpośrednie (niezapośredniczone przez pojęcie), ujawniające fakt istnienia „EGO”, które rejestrujemy zasadniczo od strony egzystencji, a nie od strony natury. Znaczy to, że nieustannie doświadczamy, że „JA” istnieję, ale nie wiem zarazem kim jestem. Na temat tego kim jestem, trzeba dowiadywać się na drodze okrężnej, na drodze analizy aktów „moich” wyłonionych z „JA”. Owo doświadczenie ludzkiego samodzielnie istniejącego podmiotu, od strony tego, że istnieje – jeśli osobę konstituuje (w myśli św. Tomasza) proporcjonalne do konkretnej natury rozumnej istnienie – nie jest niczym innym jak doświadczeniem bytu osobowego człowieka. Osoba

poznania siebie przez to, że poznaje intelektualnie lub zmysłowo”. Verit. q. 10 a. 8 c.

16 „Nikt nigdy nie pobłądził w tym, iż nie poznał, że żyje. Dotyczy to poznania, poprzez które poznajemy to, co się w duszy dzieje (że działa). O tym poznaniu mówiło się, że dusza stale (habitualnie) poznaje się w swym bytowaniu (u Augustyna poprzez swą istotę). Wielu natomiast pobłądziło w poznaniu samej natury duszy”, Tamże, ad 2.

nieustannie doświadczana byłaby „jaźnią natury rozumnej”. A zatem człowiek doświadcza siebie jako bytu osobowego, jako jaźni natury rozumnej obecnej, czyli immanentnej, we wszystkich aktach wyłonionych z „JA”, czyli aktach, które uważam za akty „moje”. Zarazem owo doświadczane „JA” nieustannie transcenduje te akty „moje”, albowiem doświadczam, że w żadnym akcie poszczególnym, ani też w sumie aktów moich, JA nie wyczerpuję się; doświadczam, że mogę działać inaczej i więcej niż to zrobiłem. I to jest podstawowa sytuacja „bycia człowiekiem”, wspólna dla każdego człowieka, dostępna w fakcie wewnętrznego doświadczenia, do którego apeluje św. Tomasz, gdy mówi „exsperitur homo”, „percipit homo se esse”, etc. Owa bazowa sytuacja faktu bycia człowiekiem zawiera zatem następujące stwierdzenia: 1) posiadamy podstawowe doświadczenie (w towarzyszącej refleksji) faktu istnienia siebie jako podmiotu, jako EGO samodzielnie istniejącego; 2) Ego jest nam dane zasadniczo od strony samego istnienia, co znaczy, że wiemy, iż istniejemy jako podmiot, ale nie wiemy kim jesteśmy, i dlatego na temat natury człowieka i duszy jest wiele teorii i błędów. Nikt się zatem nie myli w stwierdzeniu, że żyje, że istnieje; 3) Ego jako podmiot samodzielnie istniejący (a przez to samo jako byt osobowy) jest immanentny w aktach wyłonionych z EGO, albowiem doświadcza siebie jako sprawcy tych aktów i zarazem transcenduje te wszystkie akty, albowiem w aktach tych się nie wyczerpuje; 4) Św. Tomasz o EGO mówi w dalszych przypadkach gramatycznych, jako „se”, „seipsum”, „idem ipse homo”, itp. Niekiedy także, pod wpływem św. Augustyna, którego komentuje, zastępuje „Ego” wyrażeniem „mens”, a nawet „anima”, pojęta jako forma i w sensie arystotelesowskim „źródło działania”.

Jednak doświadczenie własnej „jaźni” nie jest w sensie ścisłym doświadczeniem własnej duszy, która będąc formą ciała, jest wprawdzie bytową racją działania, jednak nie jest bytem ludzkim. Mamy doświadczenie bytu ludzkiego jako podmiotu samodzielnie istniejącego i zarazem działającego; jest to metafizyczne „ego” (doświadczane od strony istnienia), różne od później (współcześnie) akceptowanego „self-u”, będącego już utreściowionym „ja”, będące – jak mówią Francuzi – „moi coloré”. Afirmacja duszy ludzkiej dokonuje się na tle analizy wyłonionych z „EGO” aktów zarówno fizjologicznych, jak i psychicznych wyższych, zwłaszcza aktów

intelektualnego poznania i aktów woli. Dusza jawi się w bycie jako źródło działania i zarazem jako podmiot aktów psychicznych wyższych, zwłaszcza intelektualnego poznania. Jeśli bowiem człowiek doświadcza, że jest tym samym bytem, który poznaje intelektualnie i sensorycznie, to istnieje „racja bytu” takiego działania, a nią jest w bycie tylko forma substancjalna, a więc forma dająca tożsamość bytu jako EGO. Skoro jednym i tym samym jest EGO poznające zmysłowo z istotnym udziałem materii i bodźców fizjologicznych i zarazem tym samym jest EGO poznające niematerialnie, bo intelektualnie, to racją bytową takiego działania jest forma będąca aktem organizującym wszystkie ludzkie potencjalności. Poznanie istnienia duszy i jej natury jest pośrednie, metafizyczne, jako „poznanie uniesprzeczniające” doświadczenie własnego istniejącego „JA-EGO” i tego co z EGO zostało wyłonione, jako akty „MOJE” – zarówno fizjologiczne, jak i akty psychiczne oraz akty czysto niematerialne, intelektualne.

Tak stwierdzona dusza ludzka posiada inną naturę aniżeli dusza w teorii Platona i Arystotelesa. Jest to dusza, która samodzielnie istnieje w sobie jako w podmiocie i istniejąc w sobie organizuje materię do bycia ludzkim ciałem. „Anima illud esse in quo subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse, quod est totius compositi, est etiam ipsius animae. Quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore, non autem aliae formae”¹⁷. Doświadczony bowiem fakt immanencji EGO w aktach zeń wyłonionych i fakt transcendowania przez EGO wszystkich aktów jest tylko wtedy niesprzeczny, gdy dusza ludzka jest zarazem i formą ciała (bo jest immanentna w aktach fizjologicznych doświadczanych jako akty „moje”) i samodzielnie niezależnie od ciała istnieje, skoro transcenduje akty moje i w żadnym akcie (ani ich sumie) się nie wyczerpuje. To świadczy o tym, że dusza nie powstała na drodze przemian organicznych jako rezultat tych przemian; istnienie uzyskuje nie w kontekście zmian naturalnych, kosmicznych, ale interwencji Bytu pierwszego, który „stwarza” duszę, czyli

17 „Dusza – owo istnienie, poprzez które samodzielnie bytuje – udziela materii – ciału; z niego i duszy rozumnej staje się jeden (byt) tak, iż owo istnienie całego bytu złożonego jest zarazem istnieniem samej duszy. A to nie występuje w żadnych innych formach (duszach), które nie bytują samodzielnie. I dlatego dusza ludzka zachowuje swoje istnienie po zniszczeniu ciała; inne natomiast formy nie”, S.Th I, q. 76, a. 1 ad 5.

udziela jej istnienia w niej samej jako podmiocie. A to wszystko znaczy, że koncepcja duszy Tomasza jest różna od koncepcji Platona, który nie uznaje immanencji duszy w aktach fizjologicznych i od koncepcji Arystotelesa, który przyjmuje istnienie duszy jako formy będącej rezultatem przemian materii, a przez to samo nie może uznać transcendencji „sensu pleno”.

Zatem baza doświadczeniowa oraz niepowątpiewalne i uniesprzeczniające metafizyczne wyjaśnienia faktu podstawowego doświadczenia stoją u podstaw i rozumienia człowieka u św. Tomasza i jego koncepcji duszy, koncepcji unikalnej w historii myśli ludzkiej, zgodnej z podstawowym doświadczeniem „bycia człowiekiem”. Charakter człowieka i ludzkiej duszy jako zasadniczego źródła ludzkiego działania ukazuje się na tle analizy i wyjaśniania aktów „moich” ludzkiej jaźni nieustannie immanentnej w tych aktach i te akty transcendującej. Stąd taki nacisk u Tomasza na analizę aktów intelektualnego poznania, aktów woli, aktów decyzyjnych, aktów uczuć itp., albowiem one pozwalają ujawnić charakter natury ludzkiej, w tym szczególnie charakter ludzkiej duszy.

Ogólnie zaś rzecz biorąc w teorii św. Tomasza: a) jasno wskazane są fakty w typie poznania doświadczalnego, a następnie jasno je ukazano; b) fakty zyskują metafizyczną interpretację, polegającą na ukazaniu jedyne go koniecznego czynnika uniesprzeczniającego ukazany fakt, stanowiącego wystarczającą „rację bytu” ukazanego faktu. Odrzucenie ewentualne takiego czynnika (który uniesprzecznia fakt) jest równoważne odrzuceniu samego faktu danego do wyjaśnienia.

Natomiast we współczesnych teoriach dotyczących ludzkiej duszy spotykamy się nie z próbą wyjaśnienia faktu, ale z ogólną, w stosunku do faktu aprioryczną wizją lub teorią, którą narzuca się na człowieka i szuka się w samym człowieku (jego duszy) momentów zgodnych z aprioryczną, zazwyczaj monizującą teorią naukową. Monizujące zaś teorie naukowe posiadają swe zaplecze w filozoficznych spekulacjach monizmu materialistycznego lub też dialektycznego. Powoduje to ostatecznie już to dowolność wniosków tzw. naukowych, już to ich niezgodność z podstawowymi faktami jak np. ze strukturą intelektualnego poznania, które przyjmuje się nie takie jakie jest, ale takie jakie powinno być, by było zgodne z apriorycznym monizmem filozoficznym i naukowym. Monizm zaś filozoficzny (czy to

mechanicystyczny, czy dialektyczny, typu Hegla) można uznawać za cenę zrezygnowania z obowiązywalności tożsamości i niesprzeczności, a więc podstaw racjonalnego porządku. Jeśli bowiem cała rzeczywistość (realny świat) jest ewolucją czegoś, co pierwotnie i istotnie samo w sobie jest absolutnie proste i niezłożone, to nie ma żadnej racji samego faktu ewolucji, czyli powstawania różnych złożań i licznych struktur. Wówczas bowiem tym samym byłoby niezłożenie, i złożenie, a więc niebycie i bycie. Ale to zarazem nie znaczy, że wszelka ewolucja jest niemożliwa. Jeśli ona - jako aktualizowanie się potencjalności - istnieje, to jedynie za cenę wewnętrznych uniesprzeczeń, czyli uznania inteligibilności bytu, a tym samym uznania, że tylko bycie może być racją dostateczną wszelkich ewolucyjnych przemian. Ale takie stanowisko jest równoważne usunięciu samych podstaw filozoficznego monizmu, a tym samym jest akceptacją bytowego pluralizmu. A bytowy pluralizm posiada swe konsekwencje i na terenie samej filozofii i także teorii naukowego poznania. Jest to jednak zagadnienie samo dla siebie do rozwiązania i ujaśnienia.

THE HUMAN SOUL – THOMAS' AND MODERN APPROACHES

Summary

When compared, Thomas and modern approaches to the problem of man represent two opposite cognitive understandings conditioned by different conceptions of philosophy and science. Thomas' method employed in this field is „from facts to their explanations and theories” using Platonic-Aristotelian conception of scientific knowledge which asks the question *DIA TI*.

The modern approach follows the route „from theory to facts and their understanding” and for scientific knowledge the question „How (properly are facts realized)”. The conception of soul and man developed by Z. Freud, M. Scheler and P. Teilhard de Chardin might serve as a good illustration of this statement.

For Freud the most important thing in man is what emerges as the basis. Further modifications constitute phases in his development. The fundamental factor which determines man's activity is the pattern of biological energy

subordinated to the rules of chemistry and physics. Psychic power is a derivative from the primary power. In contrast to Freud, Scheler's point of departure is human body. Man is a „person” raised above the surrounding world and above his own body, organism. However, his soul, his highest value is helpless when left alone. The soul derives its strength from the sublimation of greater powers but of lower value. In Teilhard de Chardin the vision of man is a part of an aprioristic theory of pan-evolution which is correlated with God's activity. The emergence of man and reflection is an inevitable result of the evolution-the more and more perfect organization of the brain. Thus, the modern visions of man impose on man and his psychic activity aprioric theories in order to obtain ontic results which are in accordance with the general vision of reality.

However, Thomas Aquinas takes into consideration the rich discussion on the soul and its activity which was raised by classics and makes experience (understood here as psychic cognitive experiencing of oneself) his point of departure. This experience includes the following statement: 1) I experience that I (ego) exist as subject; 2) However, I do not know who I am; I do not experience my own nature; 3) Ego as subject (personal being) is immanent in the act which revealed by itself, and transcending them at the same time. The affirmation of the soul is made on the basis of an analysis of the acts revealed by the ego, both physiological and psychic and particularly acts of cognition and will. Thus, it has not been created as a result of organic changes but in result of the intervention of the primary Being that „creates” soul i.e. gives it existence in itself as a subject.

In Thomas' theory we encounter clear pointing to the facts in experimental cognition and in their metaphysical interpretation.

Translated by Ryszard Sraszyński