



Ks. KAZIMIERZ KLÓSAK

TEORIA DUCHOWOŚCI DUSZY LUDZKIEJ W UJĘCIU ŚW. TOMASZA Z AKWINU

PRÓBA JEJ DALSZEGO ROZWINIĘCIA *

WSTĘP

Tym, dla których jest przeznaczony niniejszy artykuł, nie potrzebuję przypominać znanych im dobrze tekstów św. Tomasza z Akwinu, dotyczących duchowości duszy ludzkiej. Rozpatrzę natomiast te teksty pytając się o coś, co zawsze będzie więcej lub mniej dyskusyjne: czy i w jakim zakresie ujęcie Akwinaty można bardziej uściślić, poszerzyć, a zwłaszcza pogłębić? Uwagi krytyczne, jakie przedstawię w tym przedmiocie, będą miały charakter złożony, doktrynalny i metodologiczny, przy czym ten drugi charakter będzie nawet przeważał nad pierwszym.

Rozpocznę od wykazania, że w doktrynalnym wyrażeniu duchowości duszy ludzkiej nie można zasadniczo wyjść poza bardzo niedoskonałe sformułowania św. Tomasza.

Są to — jak nie trudno zauważyć — sformułowania o charakterze negatywnym, w których duchowość duszy ludzkiej znalazła określenie przez przeciwstawienie do materialności — a więc przez wskazanie tego, czym ta duchowość nie jest. Sformułowania te są zatem rezultatem poznania nieistotowego, przejawiającego się w twierdzeniach, że dusza ludzka nie jest ciałem i nie obejmuje elementu materialności, jaki uwzględnia się przy abstrakcyjnym pojęciu materii pierwszej¹. Nawet

* Artykuł stanowi przeredagowany tekst odczytu, jaki wygłosiłem na Sekcji Filozoficznej Kongresu Teologów Polskich, który odbył się w dniach 21—23 IX. 1971 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

¹ Zob. w *Sum. theol.*, qu. LXXV, a. 1 i 5.

teza św. Tomasza, że wymieniona dusza jest czymś samoistnym (*aliquid subsistens*), czymś, co samo przez się bytuje samoistnie (*quod per se subsistit*)², nie stanowi żadnego wyłomu w negatywnym, nieistotowym ujęciu jej duchowości. Św. Tomasz twierdził tylko tyle, że dusza ludzka posiada takie właściwości od niej nieodłączne, że, w ich następstwie, jest zdolna do samoistnienia, czyli do osobnego istnienia *per se*, a nie dzięki jakiemuś współczynnikowi. W zasadzie niczego się nie zmieni pod względem treściowym, gdy powie się, że duszy ludzkiej przysługuje samoistnienie z jej istoty. W tej nowej wersji mówi się tylko o sposobie istnienia duszy ludzkiej i o koniecznym jego powiązaniu z istotą tej duszy. Natomiast nic się nie mówi o tym, na czym zasada się jej istota czy natura. Wcale się nie twierdzi, że na tę istotę względnie naturę składa się samoistnienie. Wobec tego, gdy św. Tomasz przedstawiał duszę ludzką jako samoistną formę substancjalną, niczego pozytywnie nie twierdził o istocie lub naturze jej duchowości.

I. NIEMOŻNOŚĆ WYJŚCIA POZA NEGATYWNE, NIEISTOTOWE UJĘCIE DUCHOWOŚCI, PRZEDSTAWIONE PRZEZ AKWINATE

1. Wyjście, o którym jest mowa, dałoby się urzeczywistnić tylko wtedy, gdyby nasze bezpośrednie w jakimś znaczeniu poznanie zjawiskowych aspektów przejawów myślowych i wolitywnych oraz naszego tzw. czystego „ja” obejmowało takie treści dające się wyrazić w sądach, które w swoich implikacjach ontologicznych w znaczeniu szerszym z zakresu filozofii człowieka prowadziłyby redukcynnie, w trakcie ostatecznego w tej nauce tłumaczenia, do odkrycia istoty czy natury tego, co zostało wyodrębnione we wskazanej bazie wyjściowej.

Wyjaśniam, że w odniesieniu do wyższych przejawów psychicznych człowieka, uwzględnionych w pierwszej części przedstawionych warunków, wziąłem jedynie pod uwagę akty myśli i woli, a nie odpowiadające im przedmioty. Uczyniłem tak dlatego, ponieważ tradycyjne odwoływanie się do właściwości tych przedmiotów nie doprowadziło do pozytywnego, istotowego poznania naszej duchowości. Mając na uwadze zastaną sytuację postawiłem pytanie, czy jakieś znane tak czy inaczej bezpośrednio właściwości aktów myślowych i wolitywnych nie zawiodłyby nas do poszukiwanego przez nas poznania?

Co do drugiej części warunków rozstrzygnięcia naszego zagadnienia chciałbym zaznaczyć, że czystego „ja”, które w sobie odkrywamy, nie można zrównywać bez reszty z substancją naszej duszy, gdyż, postępu-

² Tamże, a. 2.

jąc w ten sposób, zrobilibyśmy z niej wyłącznie pierwszą zasadę życia psychicznego, zapominając o jej funkcjach biologicznych. Wymienione ego jest tylko częściowym aspektem substancji duszy ludzkiej. Ta okoliczność nie może jednak zamknąć nam drogi do odkrycia natury właściwej nam duchowości, jeżeli tylko to odkrycie jest możliwe przy uwzględnieniu zjawiskowych aspektów naszego czystego „ja”. Wszak z racji jedności substancji duszy ludzkiej posiada ona w całości charakter duchowy, a nie tylko w zakresie naszego ego, albo wskazanego charakteru zupełnie nie posiada.

Dla całkowitego wyrażenia branej przez nas pod uwagę metody naszej pracy badawczej byłyby jeszcze potrzebne wyjaśnienia dotyczące wyodrębnienia implikacji ontologicznych w znaczeniu szerszym, o których wspominałem. Jednakowoż, kierując się względem na harmonijną konstrukcję przedstawianego materiału, przenoszę te wyjaśnienia do drugiej części artykułu, w której rozwijam perspektywy poszerzenia bazy wyjściowej argumentacji św. Tomasza z Akwinu za duchowością duszy ludzkiej. Na razie może nam w jakiejś mierze wystarczyć znajomość ogólnej metodologii nauk w odniesieniu do form rozumowania redukcyjnego oraz to, co u nas pisano w przedmiocie możliwości posługiwania się nim w filozofii człowieka i Boga.

2. Badając realizację warunków ewentualnego dojścia do pozytywnego poznania duchowości naszej duszy musimy stwierdzić, że posiadamy jakieś bezpośrednie poznanie przejawów intelektualnych i wolitywnych oraz naszego czystego „ja” jako substancji w ujęciu Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, jednakowoż to poznanie nie obejmuje nic takiego, co mogłoby nas wyprowadzić poza negatywne ujęcie właściwej nam duchowości.

I tak, czynności naszego umysłu i woli poznajemy bezpośrednio przez same ich dokonywanie się w nas, a nie w drodze jakichś wywodów dyskursywnych. Ale to poznanie bezpośrednie, nie posiadające dotąd szerzej rozpracowanej teorii, na które zwrócili tylko okazjnie uwagę Albert Michotte³, Kazimierz Ajdukiewicz⁴, o. Korneliusz Fabro⁵ i w ja-

³ *Psychologie et philosophie*. „Revue Néoscholastique de Philosophie”, 39 (1936) 211—212.

Michotte mówił w trakcie wykładów, jakie miał w „Institut Supérieur de Philosophie” (Louvain) roku akad. 1938/39, że do wyodrębnienia bezpośredniego poznania form naszej czynności immanentnej przez same jej dokonywanie się w nas doszedł w następstwie doświadczeń, jakie prowadził z N. Prümem nad aktami wyboru (Zob. Michotte et Prüm, *Étude expérimentale sur le choix volontaire et ses antécédents immédiats*, „Archives de Psychologie”, Genève, 10 (1910, nr 38—39) 119—299). Spostrzeżeniu dokonанemu podczas tych doświadczeń Michotte nie przypisywał jednak żadnej oryginalności. Jego zdaniem przy omawianej postaci poznania bezpośredniego chodzi o to, co mieli na uwadze dawni autorzy *en parlant de réflexion (se replier) de l'âme sur elle-même*.

⁴ *Język i poznanie*, t. I, Warszawa 1960, 319—320.

⁵ *L'anima — Introduzione al problema dell'uomo*, Roma 1955, 26.

kiejś mierze Jerzy Dwelshauvers⁶, posiada charakter bardzo rozumowy. Nie obejmuje ono kontemplacji aktów intelektualnych i wolitywnych w ich cechach konstytutywnych, chociaż te akty jako takie, wzięte niezależnie od przyporządkowanych im przedmiotów, muszą mieć wskazane cechy, skoro są czymś rzeczywistym i aktualnym. Co więcej, to ich poznanie bezpośrednio realizuje się wtórnie, ubocznie, bo przy akcie intencjonalnego ujęcia ich przedmiotów. Jest to poznanie jakby w pewnym oddaleniu, stanowiąc doświadczenie jakoś szerzej rozumiane. Trudno to wyrazić w sposób w pełni adekwatny, bez żadnych przenośni. Jest natomiast dostatecznie widoczne, że omawiane poznanie bezpośrednio ogranicza się do rejestracji faktu występowania w nas aktów myślowych i wolitywnych oraz do empirycznego stwierdzenia ich bardzo formalnie potraktowanej, jakby w zewnętrznych konturach, „fenomenalnej” odrębności od siebie i od zjawisk fizycznych. Tak ramowe poznanie wskazanych czynności wewnętrznych, ograniczone do ujęcia niemal wyłącznie egzystencjalnego w płaszczyźnie zjawiskowej, nie dociera w tej płaszczyźnie do żadnych danych, które pozwoliłyby na pozytywne wyrażenie duchowości owych czynności, a także duchowości całego bytu duszy ludzkiej. Jest w szczególności rzeczą oczywistą, że do tego pozytywnego wyrażenia nie może doprowadzić ta odrobina treści esencjalnej, jaka wchodzi w grę przy bezpośrednim dostrzeżeniu przynależności danej wyższej czynności wewnętrznej do określonej grupy zjawisk psychicznych.

3. Sytuacja przedstawia się podobnie, gdy idzie o próbę pozytywnego określenia duchowości naszej duszy w oparciu o poznanie czystego „ja”, jako substancji w rozumieniu perypatetyczno-Tomaszowym.

To poznanie jest poznaniem bezpośrednim w tym znaczeniu, że odbywa się bez mediacji wywodów dyskursywnych⁷. Niemniej jednak nie stanowi ono pełnego i doskonałego pod każdym względem zwrotu poznawczego do nas samych. Raczej należy sądzić, że jest to dostrzeżenie czystego „ja” w roli wskazanej substancji dzięki intelektualnej świadomości refleksyjnej jakby z pewnej odległości, bo poprzez nasze (jakiegokolwiek, nie tylko intelektualne i wolitywne, ale nawet zmysłowe) czynności psychiczne i w tychże czynnościach. Taką drogę do poznania czystego „ja”, potraktowanego w swym całokształcie dość wyraźnie jako coś, co zdaje

⁶ *L'étude de la pensée — Méthodes et résultats*, Paris [brw], 14—16. — Wymieniając Dwelshauversa muszę podkreślić, że nie uświadomił on sobie jasno odrębności epistemologicznej omawianego poznania.

⁷ Wchodzi jednak w grę mediacja poznawcza pod postacią pojęć i ujęcia relacji zachodzących między czystym „ja” a aktami psychicznymi. Do obu form mediacji poznawczej dołącza się jeszcze proces abstrahowania. Zob. mój art. *Zagadnienie wyjściowej metody filozoficznego poznania duszy ludzkiej*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 1 (1965, nr 1) 120.

się zbliżyć do substancji w ujęciu Arystotelesa, przyjął Roman Ingarden, gdy w t. II *Sporu o istnieniu świata* (Warszawa 1961²) pisał, że podmiot przeżyć spełniając akty świadome dochodzi „do uzyskania samowiedzy, do odkrycia samego siebie bez specjalnych zabiegów refleksji”⁸, że ten podmiot „ujawnia się momentami zjawiskowymi w sferze «immanentnej» lub nieco inaczej się wyrażając, że „przejawia się w strumieniu przeżyć” momentami fenomenalnymi⁹. Podobnie utrzymuje Jakub Maritain w *Distinguer pour unir, ou Les degrés du savoir* ([bwm] 1963⁷)¹⁰ i w *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* (Paris 1956²)¹¹, przedstawiając czyste „ja”, nazwane przez siebie w drugiej książce „ja” absolutnym (*le soi absolu*)¹², jako częściowy aspekt naszej złożonej substancji, różnicującej się na duszę i ciało. Za hipotezą podjętą przez Ingardena i Maritaina przemawia okoliczność, że czyste „ja”, jak już na to zwrócił uwagę psycholog ks. Jan Lindworski SJ¹³, ukazuje się nam wyłącznie w naszych przeżyciach, dokładniej, w ścisłym zespoleniu z nimi, tak mniej więcej jak natężenie lub rozciągłość pojawia się tylko w przypadku wrażeń. Ale jeżeliby przypuszczenie wysunięte przez wymienionych wyżej filozofów było słuszne, w poznanie czystego „ja” wchodziłaby mediacja ontyczna, mimo braku mediacji z zakresu wywodów dyskusyjnych. I z racji mediacji ontycznej to poznanie należałoby określić jako bezpośrednie w znaczeniu szerszym. Zgodnie z późniejszymi poglądami Maritaina, ukształtowanymi pod wpływem krytyk wysuniętych przez o. M. D. Roland-Gosselina OP¹⁴, trzeba powiedzieć, że omawiane poznanie nie jest intuicją w ścisłym znaczeniu, lecz bezpośrednim, niejasnym poznaniem doświadczalnym. Ta jego niejasność jest aż nadto widoczna na kilku odcinkach. I tak, gdy nasze czyste „ja” bierzemy w łączności z zapodmiotowanymi w nim ostatecznie czynnościami psychicznymi oraz z ich przedmiotami, wów-

⁸ S. 505.

⁹ S. 509. — Dlatego napisałem, że czyste „ja” w ujęciu Ingardena zdaje się tylko zbliżyć do substancji w rozumieniu Stagiryty, gdyż polski fenomenolog nie twierdził jeszcze w t. II *Sporu o istnienie świata* o realnym istnieniu wymienionego *ego*. Utrzymywał jedynie o nim, że mu się w doświadczeniu wewnętrznym prezentuje jako coś realnie istniejącego. Por. uwagi, jakie Ingarden podał (tamże, 514, przyp.) na marginesie potraktowania przez siebie „władz” duszy jako „pewnych realnych sił”.

¹⁰ S. 879—883.

¹¹ S. 144—145, 148, 150.

¹² S. 146. — „Ja” absolutne Maritain przeciwstawia „ja” pozornemu (*le moi apparent*), ukształtowanemu ze zjawiskowych stron naszej osobowości empirycznej.

¹³ *Experimentelle Psychologie*, München 1931⁵, 201.

¹⁴ *Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans la philosophie thomiste?*, w: *Philosophia perennis — Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenstand. Festgabe Josef Geysers zum 60 Geburtstag*. Hrsg. von Fritz-Joachim von Rintelen. Bd. II: *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*, Regensburg MCMXXX, 724—730.

czas jego przynależność do sfery rzeczywistości aktualnej jest dla nas rzeczą w pełni oczywistą; ale gdy zaczniemy to „ja” w drodze abstrakcji wyosabniać od jego czynności i ich przedmiotów, wtedy może obudzić się wątpliwość, czy nie jest ono naszym wytworem intencjonalnym z racji swej osnowy mało uchwytnego doświadczalnie. Z tym stanem rzeczy łączy się okoliczność, że transcendencji czystego „ja” w odniesieniu do przejawów naszej świadomości nie oglądamy i nie przeżywamy *in concreto*, lecz uświadamiamy ją sobie tylko i to dość abstrakcyjnie. Również nie jesteśmy w stanie ująć pozytywnie i w całej pełni, czym jest nasze *ego*, o ile stanowi częściowy aspekt substancji właściwej nam duszy. Możemy to tylko niejasno odczuć intelektualnie.

Nie powinno dziwić, że takie niejasne poznanie nie stawia nas w odniesieniu do naszego czystego „ja” wobec aspektów zjawiskowych, które pozwoliłyby na pozytywne określenie jego duchowości, czy nawet duchowości całej substancji duszy ludzkiej. Jest bowiem tak, że część aspektów zjawiskowych wymienionego „ja” ujmujemy *negatywnie* twierdząc, że jest ono pozbawione rozciągłości stanowiącej jedną z cech charakterystycznych materii, że jest czymś niepodzielnym i nie dającym się dzielić, czymś całkowicie niezmiennym, czego trwania nie możemy pojąć jako trwanie w czasie¹⁵. Takie negatywne poznanie nie może, oczywiście, stanowić podstawy do pozytywnych sformułowań ontologicznych, których poszukujemy. Gdy znów idzie o *pozytywne* określenia fenomenologiczne naszego czystego „ja” — to, że jest ono czymś realnie i aktualnie istniejącym, że jest czymś transcendentnym w stosunku do przeżyć świadomości, że stanowi ostateczny podmiot naszych czynności psychicznych i ukazuje się nam przynajmniej w odniesieniu do pewnej ich kategorii jako czynnik sprawczy¹⁶ — to te pozytywne określenia mają charakter tak ramowy, tak mało wychodzą poza egzystencjalny aspekt wymienionego „ja”, że również nie mogą nas doprowadzić do pozytywnego ujęcia duchowości substancji naszej duszy.

4. Przeprowadzone badania prowadzą nas do wniosku, że nie jesteśmy w stanie wyjść poza Tomaszowe negatywne wyrażenie duchowości naszych czynności intelektualnych i wolitywnych oraz substancji właściwej nam duszy. Z naszych wywodów jest — jak sądzę — dostatecznie wiarygodne, że nie chodzi tu o niemożliwość względną, relatywną do obecnego stanu wiedzy filozoficznej, ale o niemożliwość *absolutną*, uwarunkowaną obecnym złączeniem duszy ludzkiej jako formy substancjalnej z materią pierwszą. Na odcinku naszych badań filozoficznych potwierdza się w całej pełni teza św. Tomasza z Akwinu, że „*intellectus [...] humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura*”

¹⁵ Zob. mój art. cyt. wyż., 110—111, 113—117.

¹⁶ Zob. tamże, 105—113.

in materia corporali existens”¹⁷. Ten stan rzeczy nie powinien nas jednak napawać jakimś pesymizmem, gdyż to jest dużo, że możemy stwierdzić, iż w naszej osobowości empirycznej jest coś, co nie posiada zjawiskowych właściwości materii. Zobaczymy to ustalając w drugiej części artykułu implikacje ontologiczne wskazanych stwierdzeń fenomenologicznych.

II. MOŻLIWOŚĆ POSZERZENIA BAZY WYJŚCIOWEJ DLA ARGUMENTACJI ZA DUCHOWOŚCIĄ DUSZY LUDZKIEJ I PERSPEKTYWY UŚCIŚLENIA TEJ ARGUMENTACJI

1. W naszej sytuacji poznawczej w odniesieniu do duchowości duszy ludzkiej dochodzą jeszcze dwa momenty pozytywne. Pierwszym z nich jest możliwość uwzględnienia w przypadku argumentacji za charakterystyczną dla nas duchowością szerszej „materialnej” (w sensie metodologicznym) bazy wyjściowej niż ta, jaką brał pod uwagę Akwinata i jaką rozpatrywano w czasach późniejszych. Drugim momentem pozytywnym jest to, że, korzystając z osiągnięć współczesnej ogólnej metodologii nauk, możemy obecnie argumentację za duchowością duszy ludzkiej sformułować ściślej niż to robiono w przeszłości. Na tych dwu płaszczyznach jest możliwe wyjście poza Tomaszowe opracowanie zagadnienia naszej duchowości. Daje to pewną kompensatę za konieczność ograniczenia się przy rozpatrywaniu problemu do ujęcia negatywnego.

Zanim ukażę możliwość poszerzenia wyjściowej bazy „materialnej” dla argumentacji za duchowością duszy ludzkiej, chciałbym przypomnieć, że u Akwinaty tę bazę stanowiły ujęte dzięki abstrakcji formalnej i obiektywnej własności przedmiotów naszego umysłu, zwłaszcza ich abstrakcyjność i ogólność. Te własności są czymś, co jest nam dane z „fenomenologicznego” punktu widzenia. Mówiąc o takim punkcie widzenia, mam na uwadze fenomenologię empiryczną w szerokim rozumieniu, fenomenologię nie abstrahującą od istnienia realnego, fenomenologię naukową w znaczeniu węższym, zakotwiczoną w rezultatach szczegółowych nauk o człowieku. Taka bowiem fenomenologia może stanowić „materialną” podstawę dla filozofii duchowości duszy ludzkiej. Jeżeli tak było w zasadzie dla św. Tomasza z Akwinu, to *a fortiori* musi tak być dla nas w następstwie współczesnego usprawnienia metodologicznego myślenia filozoficznego, usprawnienia zawdzięczanego tak czy inaczej pracom Edmunda Husserla i jego szkoły. Bez pójscia drogą empirycznej fenomenologii „naukowej” utknęlibyśmy na dowolnych sformułowaniach filozoficznych.

2. Wracając po tych wyjaśnieniach do przerwanej wątku zasadniczego, chciałbym zaznaczyć, że gdy „materialnym” punktem wyjścia

¹⁷ *Sum. theol.*, I, qu. LXXXIV, a. 7.

argumentacji za duchowością duszy ludzkiej stał się dla nas fenomenologiczny punkt widzenia w podanym znaczeniu, wówczas możemy brać pod uwagę nie tylko właściwości przedmiotów naszego umysłu, ale także całą resztę, jaka się narzuca z wymienionego punktu widzenia w odniesieniu do aktów myślowych i wolitywnych oraz naszego czystego „ja”. Chodzi tu o to, że wszystko to jest całkowicie nieogłądowe, pozbawione jakości zmysłowych, rozciągłości i lokalizacji w przestrzeni fizycznej, że jest — ściśle rzecz biorąc — niewymierne w jednostkach fizikalnych i przedstawia się jako coś niepodzielnego i nie dającego się dzielić — a więc jako coś, co, wzięte w sobie, jest pozaczasowe czy ponadczasowe. Ogólnie ujmując te dane powiemy, że stwierdzamy w ich ramach brak zjawiskowych właściwości materii, który to brak, potraktowany autonomicznie, prowadzi do empiriologicznego pojęcia niematerialności. To pojęcie pomija porządek ontologiczny, zatrzymując się bez reszty na jego zjawiskowym przedprożu, na tym, co można nazwać prawdą „fenomenologiczną”. Stąd też jest w swej bezpośredniej treści neutralne z filozoficznego punktu widzenia.

Ale stwierdzenie braku zjawiskowych właściwości materii posiada dla tomisty swoiste implikacje ontologiczne w znaczeniu szerszym i typu redukcyjnego¹⁸. Mówiąc o tych implikacjach nawiązuję w pewnej mierze do pojęcia implikacji testowych hipotez naukowych, jakim posługuje się Carl G. Hempel¹⁹, który kieruje się w stosunku do implikacji używanej w pracach z dziedziny logiki formalnej czymś zbliżonym do analogii atrybucji zewnętrznej. Dla wymienionego metodologa implikacją danej hipotezy naukowej jest zdanie, które z niej logicznie wynika. Nawiązując do jego rozumienia implikacji chciałbym zaznaczyć, że gdy Hempel ma na uwadze relatywne do porządku empiriologicznego implikacje typu dedukcyjnego, mnie chodzi o implikacje ontologiczne typu redukcyjnego, ustalone w trakcie wyjaśniania ostatecznego (ze stanowiska filozofii człowieka) wskazanych wyżej danych fenomenologicznych, odnoszących się do czynności intelektualnych i wolitywnych oraz naszego czystego „ja”. Trzeba jeszcze dodać, że omawiane implikacje są implikacjami ontologicznymi w znaczeniu szerszym, gdyż odnoszą się nie do bytu jako takiego, ale do tego typu bytu,

¹⁸ Implikacje, o których jest mowa, narzucają się zawsze w związku z rozleglejszą wizją filozoficzną, jaką się podziela. Będą przedstawiały się przynajmniej częściowo inaczej dla tomisty określonej orientacji i dla filozofa jakiejś innej szkoły filozoficznej. Stanowi to pewien moment względny wskazanych implikacji, które są wyznaczone nie przez same stwierdzenia „fenomenologiczne”, ale również, a nawet w pierwszym rzędzie, przez ogólniejsze twierdzenia o charakterze filozoficznym.

¹⁹ *Podstawy nauk przyrodniczych [Philosophy of Natural Science]*, tłum. Barbara Stanosz, Warszawa 1968, 17, 34—35, 49.

jaki jest właściwy duszy ludzkiej, wziętej w charakterystycznej dla niej strukturze.

3. Chcąc przejść do wyodrębnienia tego rodzaju implikacji, nie możemy brać bezpośrednio za punkt wyjścia empirycznej fenomenologii naukowej (w znaczeniu węższym) naszego życia intelektualnego i woli-tywnego oraz naszego czystego „ja”, gdyż ta fenomenologia obejmuje, zarówno od strony swego języka pojęciowego jak i od strony użytych metod, materiały heterogeniczne, „zewnętrzne” w stosunku do tego, co chcemy znaleźć w płaszczyźnie filozoficznego poznania duszy ludzkiej. Przejście od nich do filozofii właściwej nam duchowości jest możliwe jedynie przez zmianę empiriologicznej perspektywy pojęciowej na perspektywę ontologiczną w znaczeniu szerszym. Chodzi tu o ujmowanie duszy ludzkiej od strony przysługującego jej typu bytu, dokładniej — o traktowanie czynności intelektualnych i woli-tywnych jako przypadłości naszej duszy, a naszego czystego „ja” jako częściowego aspektu jej substancji. Dokonując takiej transpozycji filozoficznej poznania empiriologicznego, równocześnie zakotwiczymy mocno w naszym doświadczeniu przedfilozoficznym — naukowym, a w pewnej mierze przednaukowym — nasze dalsze sformułowania i wywody filozoficzne.

Sama pojęciowa transpozycja filozoficzna ma charakter złożony pod względem metodologicznym i może dokonywać się jedynie etapami. Okazuje się bowiem przy bliższej analizie, że ciemne mimo wszystko poznanie doświadczalne czystego „ja” i naszej aktywności psychicznej nie jest w stanie rozwiązać wszystkich wątpliwości, jakie nasuwają się w odniesieniu do tezy o bytowym zróżnicowaniu się duszy ludzkiej na substancję i przypadłość. Chcąc znaleźć dalsze jeszcze ugruntowanie dla tej tezy, musimy uciec się do wywodów dyskursywnych o charakterze redukcyjnym, przy których trzeba byłoby ustalić, czy są tylko więcej lub mniej prawdopodobne, czy też prowadzą do wyników pewnych.

Dokonawszy poszukiwanej pojęciowej transpozycji filozoficznej będziemy rozumowali w ten sposób, że jeżeli dusza ludzka w swych czynnościach umysłowych i woli-tywnych oraz w swym czystym „ja” wykazuje brak wszelkich zjawiskowych właściwości materii, to również i w swym bycie nie posiada charakteru materialnego, gdyż sposób przejawiania się czegoś idzie za sposobem jego bycia²⁰. Gdyby było inaczej, byt ludzki obejmowałby w sobie jakieś głębokie *irracionale* i należałby do świata magii i baśni, a nie, jak jest faktycznie, do świata będącego dziedziną badań rozumu. Kierując się przesłanką racjonalności (w podanym znaczeniu) bytu ludzkiego, trzeba

²⁰ Inspiruję się tu zdaniem, jakie św. Tomasz z Akwinu wysunął m. in. w *Sum. theol.*, I, LXXXIX, a. 1, że „modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius”.

powiedzieć, że tylko byt duchowy duszy ludzkiej może tłumaczyć brak zjawiskowych właściwości materii w zakresie naszych aktów intelektualnych i wolitywnych oraz naszego *ego*.

O wskazanym rozumowaniu mało byłoby powiedzieć, że prowadzi tylko do postulatu, będącego przedmiotem więcej lub mniej uzasadnionej wiary rozumowej²¹. Jest to niewątpliwie ścisła argumentacja we formie dowodu apogogicznego, w ramach którego dlatego przyjmujemy duchowość duszy ludzkiej za coś pewnego, gdyż jej odrzucenie prowadzi do odrzucenia racjonalności bytu ludzkiego, potwierdzonej istnieniem szeregu nauk o człowieku.

Trzeba jeszcze dodać, że punktem wyjścia przedstawionej argumentacji za duchowością duszy ludzkiej jest brak wszelkich zjawiskowych właściwości materii, a nie tylko niektórych spośród nich. U zwierząt akt poznawczy, który stanowiłby jakiś analogon do refleksyjnego przeżywania przez nas treści wrażeń i przejść zachodzących między nimi, musi być, jak u człowieka, czymś zupełnie nieoglądowym, i z racji tej nieoglądowości musi być również wolny od determinacji ilościowej, związanej z rozciągłością przestrzenną. A jednak tego aktu poznawczego, skierowanego na zmysłowy konkret, nie określimy jako nieorganiczny, jako niematerialny w swej istocie, gdyż znajdujemy w nim częściową tylko i w gruncie rzeczy nieskuteczną próbę emergencji ponad materię, bez totalnego przejścia do innego niż materialny porządku istnienia²². We wniosku naszkicowanej przez nas argumentacji za duchowością duszy ludzkiej chodzi więc nie tylko o to, że ta dusza nie jest materią, ale i o to, że w jej czynnościach myślenia i chcenia rozumnego nie uczestniczy z tytułu współpodmiotu złączona z nią materia pierwsza ludzkiego *compositum* (pewna autonomia w płaszczyźnie działania), i że jest w swym istnieniu wewnętrznie niezależną od tejże materii pierwszej (pewna autonomia pod względem istnienia)²³.

Od tego ujęcia duchowości, wyrażonego w relacji do hylemorfistycz-

²¹ Mówiąc o postulatcie mam na uwadze postulat w znaczeniu B, jakie wyróżnia *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, wyd. przez Andrzeja Lalande'a (Paris 1947³, 779): „Proposition qui n'est pas évidente par elle-même, mais qu'on est conduit à recevoir parce qu'on ne voit pas d'autre principe auquel on puisse rattacher soit une vérité qu'on ne saurait mettre en doute, soit une opération ou un acte dont la légitimité n'est pas contestée”. Jako szczególny przypadek takiego pojmowania postulatu można uważać kantowskie rozumienie postulatu czystego rozumu praktycznego. Zob. *Kritik der praktischen Vernunft*, Leipzig, Reclam, 170.

²² Bardziej szczegółową charakterystyką, fenomenologiczną i ontologiczną, wskazanego aktu poznawczego zwierząt zająłem się w art. *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*, „Roczniki Filozoficzne”, 8 (1960, z. 3), 85–89, 112–113.

²³ Wyrażenie o pewnej autonomii w zakresie działania i istnienia przejąłem od Michała de Langre'a (*Ame humaine et science moderne*, Paris 1963, 105–106).

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

Takie są najdalej idące implikacje ontologiczne w znaczeniu szerszym i typu redukcyjnego, które narzucają się dla tomisty po stwierdzeniu w czynnościach intelektualnych i wolitywnych oraz w naszym czystym „ja” braku wszelkich zjawiskowych właściwości materii.

THÉORIE DE LA SPIRITUALITÉ DE L'ÂME HUMAINE D'APRÈS S. THOMAS D'AQUIN — L'ESSAI DE SON DÉVELOPPEMENT

R É S U M É

Le but de cet article est de rechercher si et en quelle étendue la conception de la spiritualité de l'âme, telle que nous retrouvons chez S. Thomas d'Aquin, peut être rendue plus précise, plus élargie et surtout plus approfondue. Les remarques critiques présentées à ce sujet ont le caractère complexe: doctrinale et méthodique, ce deuxième prévalant même sur le premier.

1. L'auteur commence par faire preuve qu'en formulant la doctrine de la spiritualité de l'âme humaine, en principe, on ne peut pas dépasser les formules très imparfaites de S. Thomas. Ces sont les formules de caractère négatif où la spiritualité de l'âme humaine est formulée à travers l'opposition avec la matérialité, alors en démontrant en quoi cette spiritualité ne consiste pas.

Un dépassement de ces formules très imparfaites ne serait réalisable que si notre connaissance, en quelque sens directe, concernant les aspects phénoménals des actes intellectuels et volitifs et de notre „moi” pur, c'est-à-dire de notre „moi” comme sujet de ses actes, qui présente l'aspect partiel de la substance de l'âme, s'étendait également sur tels contenus, exprimables par les jugements qui, dans ses implications ontologiques au sens plus large du domaine de la philosophie de l'homme, aboutiraient, par voie de réduction, dans l'explication ultime de cette science philosophique, à découvrir l'essence ou la nature de ce qui a été détaché dans la base indiquée de départ.

En examinant la réalisation des conditions d'un cheminement éventuel pour arriver à une connaissance positive de la spiritualité de notre âme on constate que nous avons quelque connaissance directe des actes intellectuels et volitifs et de

notre „moi” pur, comme une substance conçue d'après Aristote et S. Thomas, néanmoins cette connaissance ne relève rien de ce qui nous permettrait sortir au-delà d'une conception négative de la spiritualité qui nous est propre.

Ainsi, nous parvenons à connaître les actes de notre intelligence et de notre volonté directement, à travers leur accomplissement en nous et non par l'intermédiaire d'un processus discursif. Cependant cette connaissance directe n'est pas une sorte de contemplation des actes intellectuels et volitifs dans leurs attributs constitutifs. En plus, cette connaissance directe se réalise secondairement, de manière incidente, parce que à l'occasion de l'acte de la saisie intentionnelle de leurs objets. C'est une connaissance comme si elle s'effectuait à une certaine distance. Il est même difficile de l'exprimer de manière adéquate sans aucune allégorie. Toutefois il est suffisamment évident que la connaissance directe, qui est en jeu, est restreinte à enregistrer le fait qu'ils paraissent en nous les actes intellectuels et volitifs et à constater empiriquement leur particularité „phénoménale” entre eux-mêmes et par rapport aux phénomènes physiques. La connaissance des actes intérieurs nommés, qui a lieu dans un cadre si limité, n'atteint, au niveau du phénomène, aucune des données qui permettraient exprimer positivement la spiritualité de ces fonctions et celle de tout être de l'âme humaine.

La situation est pareille quand on essaye de définir de manière positive la spiritualité de notre âme à la base de la connaissance du „moi” pur comme substance au sens indiqué plus haut.

Cette connaissance est une connaissance directe en ce sens qu'elle se passe de médiations des processus discursifs. Probablement, en ce cas-là, c'est une médiation ontique qui entre en jeu, parce qu'il y a, en effet, de certaines raisons qui parlent en faveur qu'il s'agit d'une saisie du „moi” pur, jouant rôle de la substance, à travers nos (quelles que soient, non seulement intellectuelles et volitives, mais aussi sensibles) fonctions psychiques et en elles-mêmes. Il s'agit donc d'une connaissance directe au sens plus large et en tout cas d'une connaissance expérimentale obscure.

Nous ne devons pas de nous étonner qu'une pareille connaissance obscure ne nous met pas, par rapport à notre „moi” pur, en face des aspects phénoménaux qui permettraient une définition positive de sa spiritualité ou même celle de toute substance de l'âme humaine. Il est, en effet, ainsi que nous saisissons une partie des aspects phénoménaux de ce „moi” de manière négative en affirmant qu'il est dépourvu de l'étendue qui constitue une des propriétés caractéristiques de la matière, qu'il est quelque chose de non-divisé et d'indivisible, quelque chose immuable dont la durée nous ne pouvons pas concevoir comme la durée dans le temps. Évidemment une telle connaissance négative ne peut pas constituer une base pour de positives formulations ontologiques dont nous sommes en recherche. Quand il s'agit des définitions positives de notre „moi” pur, — ce qu'il est réellement et actuellement existant, qu'il est transcendant par rapport aux vécus de la conscience, qu'il constitue le dernier sujet de nos fonctions psychiques et qu'il nous paraît, du moins par rapport à une certaine catégorie d'entre eux, comme le facteur effectif, — alors ces définitions positives ont le caractère d'un cadre si limité, ils dépassent si peu l'aspect existentiel de ce „moi” qu'elles ne peuvent pas, non plus, nous amener à une conception positive de la spiritualité de la substance de notre âme.

2. L'état des choses décrit ne doit pas nous impregner d'un pessimisme parce que c'est déjà beaucoup que nous pouvons constater que dans notre personnalité empirique il y a quelque chose qui n'a pas de propriétés phénoménales de la matière.

L'importance théorique de cette constatation apparaît au moment où l'on veut établir les implications ontologiques, au sens plus large et de caractère réductif, pour les données phénoménales indiquées par nous.

Nous pouvons raisonner de telle manière que si l'âme humaine dans ses fonctions intellectuelles et volitives et dans son „moi” pur fait preuve d'une absence de toutes les propriétés phénoménales propres à la matière, alors elle n'a pas non plus de caractère matériel dans son être, parce que le mode de paraître suit le mode d'être. S'il était autrement, l'être humain contiendrait en soi-même quelque *irrationale* et appartiendrait au monde de magie et de fable et non, comme il est de fait, au monde qui est le domaine d'une recherche de la raison. Suivant la prémisse de la rationalité (au sens indiqué) de l'être humain il faut dire que ce n'est que l'être spirituel de l'âme humaine qui peut expliquer l'absence des propriétés phénoménales de la matière à l'extension de nos actes intellectuels et volitifs et de notre *ego*.

Il serait trop peu de constater, au sujet du raisonnement indiqué qu'il ne conduit qu'à un postulat qui est un objet d'une foi rationnelle, plus ou moins fondée. Sans doute il constitue une argumentation stricte en forme d'une preuve apagogique où nous acceptons la spiritualité de l'âme humaine comme quelque chose de sûr de cette raison, car son refus aboutit à rejeter la rationalité de l'être humain, qui est confirmée par l'existence de plusieurs sciences sur l'homme.