



KS. KAZIMIERZ KŁOSAK

PRÓBA ARGUMENTACJI ZA SUBSTANCJALNOŚCIĄ DUSZY LUDZKIEJ

Oparcie tezy o substancjalności naszego czystego „ja” na samym bezpośrednim, ale mimo wszystko ciemnym poznaniu doświadczalnym, do którego odwoływałem się w studium *Zagadnienie wyjściowej metody filozoficznego poznania duszy ludzkiej*¹, nie jest w stanie rozwiązać wszystkich nasuwających się nam wątpliwości. Dlatego też, chcąc lepiej ugruntować naszą pewność, musimy w pewnym zakresie sięgnąć do wywodów dyskursywnych. Powiadam: w pewnym zakresie, bo pominięcie wszystkich danych naszego bezpośredniego doświadczenia wewnętrznego, nawet danych całkowicie bezspornych, uniemożliwiłoby zupełnie dalszą dyskusję.

Wszystko, co ze strony wywodów dyskursywnych można przytoczyć za realnym i aktualnym istnieniem w nas jednego ostatecznego i całkowicie niezmiennego podmiotu czynności psychicznych, będącego substancją w rozumieniu perypatetyczno-tomistycznym, daje się — jak przynajmniej obecnie sędzę — sprowadzić najogólniej do stwierdzenia, że istnienie tego rodzaju podmiotu jest warunkiem niezbędnym do tego, by człowiek mógł w działaniu przejawiać swe ludzkie oblicze, oraz by mógł sam siebie traktować i mógł być przez drugich traktowany jako człowiek. Wprawdzie na drodze takiej argumentacji istnienie wskazanego podmiotu może być dla nas, gdy w ramach filozofii przyrody czy antropologii filozoficznej abstrahujemy od istnienia Boga Stwórcy, jedynie postulatem będącym przedmiotem wiary rozumowej — niemniej jednak jest to postulat, za którego prawdziwością mocno przemawia realność przejawów specyficznie ludzkich. A kiedy uwzględnimy z pozycji teodycei

¹ „*Studia Philosophiae Christianae*”, 1 (1965, nr 1) 97—123.

istnienie Boga Stwórcy, wówczas możemy przejść w naszej kwestii od wiary rozumowej do ścisłego dowodu, pojętego za Janem Łukasiewiczem² jako specyficzna forma rozumowania redukcyjnego. Wszak jeżeli był realizowany w naturze ludzkiej wywodzi się od Boga Stwórcy pojmowanego tak, jak się to robi tradycyjnie, to ten był jest niezawodnie wyrazem logosu, jest bez reszty dziedziną badań rozumowych, a w następstwie tego musi w nas istnieć niezmienny podmiot substancjalny, bez którego był ludzki nie daje się sensownie pomyśleć.

Postaram się wykazać w sposób bardziej analityczny, że ów podmiot występuje rzeczywiście w założeniach głębiej rozumianego fenomenu ludzkiego.

1. Nasze życie psychiczne, które rozgrywa się w coraz nowym, konkretnym „teraz”, nie miałyby charakteru prawdziwie ludzkiego, gdybyśmy nie byli m. in. uzdolnieni do myślowego sięgania w naszą przeszłość i przyszłość. Bez tego uzdolnienia nie mielibyśmy żadnego doświadczenia, którym moglibyśmy uzupełniać i należycie naświetlać to, co aktualnie narzuca się naszemu poznaniu, nie moglibyśmy gromadzić żadnej wiedzy, gdyż zdobywane przez nas poznanie szłoby stale w niepamięć, nie mielibyśmy dla siebie własnej historii, która wznosiłaby nas ponad to, co nie jest obdarzone osobowością, nasze życie psychiczne byłoby pozbawione świadomie wybieranego kierunku i brakowałoby najmocniej dynamizujących je bodźców³.

Dając wyraz takiemu przeświadczeniu, nie wykraczam poza przed-filozoficzny, zjawiskowy punkt widzenia, który, o ile tylko nie wchodzi w grę jakieś teoretyczne uprzedzenia, stawia wobec tych samych danych umysły o najróżnorodniejszej orientacji filozoficznej. Jest rzeczą widoczną, że czy uwzględnimy w wypadku wysuwanej obecnie koncepcji życia psychicznego w pełni ludzkiego stanowisko realizmu gnozeologicznego i metafizycznego oraz potoczne, zaczątkowe pojęcia ontologiczne, czy nie — nie popełnimy w naszych wywodach dyskursywnych żadnego błędu *petitionis principii* wskazując, co musimy przyjąć w płaszczyźnie filozofii, byśmy mogli uważać tę *sui generis* fenomenologiczną koncepcję za ujęcie ugruntowane w rzeczywistości, za ujęcie całkowicie realistyczne.

Zacznijmy naszą analizę od zawartego w przyjętej przez nas koncepcji stwierdzenia, że nie moglibyśmy wieść życia psychicznego prawdziwie ludzkiego, jeżelibyśmy nie byli m. in. uzdolnieni do myślowego cofania się w nasze ubiegłe życie. Otóż, gdy idzie o uświadomienie sobie pewnych

² O twórczości w nauce [1912], w: *Z zagadnień logiki i filozofii — Pisma wybrane*, Warszawa 1961, 70.

³ Zob. Karola Blondela *La personnalité* w: *Nouveau traité de psychologie* par Georges Dumas, t. VII, ks. I, Paris 1949, 117—119.

naszych dawniejszych czynności psychicznych jako naszych, to nie miałyby ono żadnego uzasadnienia, gdyby poza serią czynności psychicznych nie istniał w nas realnie i aktualnie jeden całkowicie niezmienny i ostateczny ich podmiot. Wszak wymieniony akt świadomości ma sens jedynie przy założeniu, że jest w nas realnie i aktualnie coś numerycznie jednego i bezwzględnie niezmiennego, co będąc ostatecznym podmiotem naszych aktualnych czynności psychicznych, było kiedyś takimże podmiotem w stosunku do tych czynności psychicznych, które sobie przypominamy jako nasze dawniejsze czynności psychiczne⁴.

Nie zadowoli nas takie uzasadnienie sensowności rzeczowego aktu świadomości, które wskazywałoby na jakąś naszą aktualną czynność psychiczną czy na pewną grupę lub na cały zespół naszych aktualnych czynności psychicznych jako na ostateczny podmiot naszych dawniejszych czynności psychicznych. Uzasadniania tego typu, które pojawiło się u Williama Jamesa⁵ i Alfreda Bineta⁶, nie można przyjąć już choćby dlatego, że nigdy nasza aktualna czynność psychiczna nie ukazuje się nam jako czyste „ja”, lecz wręcz przeciwnie, każda z tych czynności przedstawia się nam od samego początku w normalnym doświadczeniu

⁴ Emil Peillaube pisał w studium *Ame-La spiritualité — Démonstration rationnelle d'après la philosophie de saint Thomas*, zamieszczonym w *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. I, cz. 1, Paris 1935, kol. 1030—1031: „Se souvenir, c'est reconnaître, identifier. Or, si l'on suppose que le moi varie à mesure que les phénomènes se remplacent, que celui qui se réjouit aujourd'hui n'est pas le même que celui qui se réjouissait hier, la reconnaissance, l'identification devient impossible. C'est une condition essentielle de la mémoire, que le moi qui perçoit et agit dans le présent se reconnaisse identique à celui qui a perçu et agi dans le passé”.

Wydaje się, że coś z tego rodzaju argumentacji występuje w następującym tekście Ingardena z drugiej wersji jego artykułu *Człowiek i czas*: „Istnieją swobodne i odpowiedzialne czyny, które spełniam w ciężkich chwilach życia — czasem w obliczu śmierci — a które niejako biją z najgłębszego wnętrza mego „ja”, jakim się ono stało w przeszłości i do dziś, do chwili czynu się utrzymuje. Dokonać ich można tylko o tyle, o ile ja, który stałem się niegdyś takim, nim do dziś pozostaję. Z tej w przeszłości zrodzonej i nagromadzonej siły, z wiar, które żywiłem, ukochań, którymi żyłem, z pragnień, które starałem się urzeczywistnić, rodzi się moc, która musi być we mnie żywa, jeżeli ma mi się udać dokonać czynu. W mej najgłębszej istocie, która mi się zresztą zwykle nie pojawia, a w tym czynie się wyładowuje, muszę pozostać takim, jakim się stałem w przeszłości, a czas, mimo wszelkich zmian, jakie we mnie wywołuje, nie może mi nic zrobić, jest wobec mej najgłębszej istoty bezsilny, spływa po mnie jak woda. Są takie czyny moje, których rzeczywistość świadczy o rzeczywistości mego trwałego „ja”. „Twórczość”, 2 (1946), z. 2 134—135. Warto byłoby uściślić to sugestywne rozumowanie, które w *Książeczce o człowieku* Ingardena (Kraków 1972) zostało przedrukowane na s. 69.

⁵ Dla tego autora „ja” tzw. głębokie była to myśl z chwili obecnej, różna wprawdzie od myśli bezpośrednio ją poprzedzającej, ale którą sobie przywłaszczyła z tym wszystkim, co na nią się składało. James nie uważał takiego rozumienia głębokiego „ja” za rozumienie ostateczne. Nie wykluczał on tego, że metafizyka i teologia udowodnią może istnienie „ja”, które byłoby duszą indywidualną i substancjalną względnie duszą wszechświata. Był jednak przekonany, że psychologia nie potrzebuje pojęcia takiego bytu metafizycznego. Zob. Jamesa *Précis de psychologie*, tłum. E. Baudin i G. Berthie, Paris 1929, 277—278.

⁶ *Dusza i ciało*, tłum. W. Bruner, Lwów 1912, 85—86.

bezpośrednim jako coś przynależnego do owego „ja”⁷. A jeżeli pominiemy tę trudność, to jeszcze z tego powodu nie będziemy mogli doszukiwać się w naszych aktualnych czynnościach psychicznych ostatecznego podmiotu naszych dawniejszych czynności psychicznych, że nie podobna zrozumieć, w jaki sposób czynności psychiczne, których już nie ma, mogłyby być przywłaszczone w sensie egologicznym przez oddzielone czasem czynności psychiczne, jakie się dopiero w nas dokonują.

To, co zostało powiedziane o warunkach sensowności dopatrywania się w niektórych przeżytych przez nas czynnościach psychicznych naszych dawniejszych czynności psychicznych, można powtórzyć, *mutatis mutandis*, o warunkach sensowności przypominania sobie każdej naszej dawniejszej czynności, w której nasze ciało, rozpatrywane na razie ze zjawiskowego punktu widzenia, brało wewnętrzny udział, dający się bezpośrednio dostrzec.

Gdy chodzi o sięganie myślą w przyszłość, to jeżeliby nie było w nas bezwzględnie niezmiennego „ja” substancjalnego, snucie planów, stawianie sobie jakiegoś celu do osiągnięcia i lękanie się o to, co nas może spotkać, nie miałyby żadnego sensu, gdyż to wszystko ma uzasadnienie wyłącznie przy założeniu, że w przyszłości, którą bierzemy pod uwagę, nasze czyste „ja” będzie numerycznie tym samym czystym „ja”, jakie znamy z naszego aktualnego doświadczenia wewnętrznego.

2. Istnienia w nas całkowicie niezmiennego podmiotu substancjalnego domagają się jeszcze inne właściwości związane z pojęciem człowieka, a nie tylko sama zdolność do poznawczego wykraczania poza teraźniejszość. W szczególności idea takiego podmiotu ostatecznego występuje w założeniach koncepcji człowieka jako jestestwa uzdolnionego do wolnego wyboru. Dlaczego?

W samym akcie wolnego wyboru nie możemy dostrzec bezpośrednio żadnej rozciągłości czasowej. Sądzymy nawet, iż byłoby nonsensem utrzymywać, że ten akt dopełnia się sukcesywnie częściami. Jesteśmy całkowicie pewni, że urzeczywistnia się on cały naraz, choć wiemy, że z jego powzięciem możemy nieraz długo zwlekać. I gdy bierzemy pod uwagę ponadczasowość realizowania się każdego aktu wolnego wyboru, nic nas nie zmusza do genetycznego wiązania go z jakimś trwającym w całko-

⁷ Jedynie, jak pisze Paweł Guillaume, „on peut, dans certains cas, rares et exceptionnels, avoir l'expérience d'états d'indifférenciation antérieurs à la distinction du moi et du non-moi. Koffka [*Principles of Gestaltpsychology*, New York 1935] s'appuie pour le montrer sur une observation de retour progressif à la conscience chez un alpiniste après une chute. Il y a d'abord «quelque chose [...], une clarté diffuse», mais pas de sujet qui la perçoit; plus tard une dissociation et une opposition s'établit; maintenant, le champ est polarisé; il comprend une chose et un témoin qui se font face, comme lorsqu'une figure s'organise autour de deux centres et non plus d'un seul. (*La psychologie de la forme*, [bmw] 1937, 116). Por. jeszcze Alberta Dryjskiego *Współczesne teorie podświadomości*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 9 (1931) 221—223.

witej niezmienności ostatecznym podmiotem. Ale, jak wiemy, wymieniony akt musi być przygotowany przez pracę myśli. Otóż, gdy idzie o tę pracę, to wprowadzie poszczególne jej przejawy, jak na przykład ujmowanie relacji, dochodzą do skutku w jednym niepodzielnym momencie, to jednak cała praca rozkłada się w czasie ze względu na wielość jej przejawów. Stąd też akt wolnego wyboru musi łącznie z warunkującą go pracą myśli objąć pewien okres trwania czasowego. I jeżeliby z tym okresem nie łączyło się istnienie ostatecznego podmiotu utrzymującego się w absolutnej tożsamości, wówczas akt rozumnej decyzji, a więc akt woli razem z poprzedzającą go refleksją, nie mógłby uchodzić za dokonanie jednej i tej samej osoby.

Również pojęcie odpowiedzialności moralnej ma sens jedynie przy założeniu istnienia w nas całkowicie niezmiennego podmiotu substancjalnego. Wszak gdyby decyzje woli były aktami bezosobistymi, nie tkwiącymi w żadnym niezmiennym podmiocie, jak głoszą z różnymi odmianami dla wszystkich przejawów psychicznych w ramach teorii asocjacionistycznych, teorii syntezy umysłowej lub teorii ciągłości życia psychicznego⁸, nie można by było nikogo obarczyć odpowiedzialnością moralną, nie można by było do nikogo skierować żadnej pochwały ani nagany lub oskarżenia, gdyż to wszystko ma przedmiotowe uzasadnienie tylko wtedy, gdy w chwili obecnej istnieje w danej jednostce to samo numerycznie czyste „ja”, które było ostatecznym podmiotem branych pod uwagę dawnych poczynań woli.

A dalej, gdyby u podstaw naszych czynności psychicznych nie było czystego „ja” substancjalnego, tego samego teraz co i w przeszłości, poczucie skruchy, żalu za popełnione winy oraz dążenie do zadośćuczynienia i reformy własnego charakteru nie miałyby uzasadnienia, ponieważ obecne bezosobiste czynności psychiczne nie mogłyby ponosić żadnej odpowiedzialności za dawne bezosobiste akty woli, które dokonały się całkowicie bez nich, bo przed nimi.

3. Przeciw słuszności przeświadczenia o istnieniu w nas jednego i całkowicie niezmiennego, substancjalnego podmiotu nie można wysunąć żadnych danych z zakresu nauki o chorobach psychicznych. „W psychopatologii — pisze Tadeusz Bilikiewicz — nie znamy takich stanów, w których by jaźń [pojęta jako „podmiot przeżywanego zjawiska psychicznego”, czyli jako czyste „ja”] ulegała rozpadowi czy rozszczepieniu. [Jedynie] w języku potocznym, nienaukowym, literackim, spotkać można często określenia w rodzaju „rozszczipienie” lub „rozdwojenie jaźni”. [Ale] popularne te określenia są błędne. [...] Wolno mówić tylko o roz-

⁸ Zob. cyt. studium Blondela, 128—133.

szczepieniu osobowości”⁹. Chodzi tu o naprzemienne lub o równoczesne jej rozszczepienie, czyli o te jej zaburzenia, które określa się jako jakościowe przemiany patologiczne. Zobaczmy, że faktycznie przy tych przemianach nie ma żadnego rozszczepienia czystego „ja”, chociaż niektórzy autorzy, jak na przykład Hans Jörg Weitbrecht¹⁰, używają wyrażenia: zaburzenia przeżycia „ja” (*die Icherlebensstörungen*).

Gdyby w przypadku naprzemiennego rozszczepienia osobowości powstało nowe czyste „ja”, realnie różne od poprzedniego, dana jednostka nie mogłaby bez informacji z zewnątrz wiedzieć, że stała się inną osobowością, ani też nie mogłaby bez tego źródła znać tej osobowości, którą być przestała. Tak byłoby dlatego, że życie psychiczne kogoś drugiego nie jest nam bezpośrednio dostępne, a w następstwie pojawienia się nowego czystego „ja” mielibyśmy — mimo tożsamości organizmu — nowego człowieka. Tymczasem, jak pisze Bilikiewicz¹¹, „wypowiedzi chorego w okresie zamroczenia nawiązują do okresu zdrowej osobowości, chociaż czuje się on zmieniony, inny, nie ten sam”¹², a u zdrowej osobowości, gdy ta zluzuje osobowość rozszczepienną, pozostają czasem z okresu zamroczenia „niejasne, zamazane, mgliste wspomnienia lub oderwane wyspy pamięciowe”. Wobec tego w takich przypadkach nie powstaje nowe czyste „ja”, lecz pojawia się tylko nowe „ja” osobowe (czyli pewien zespół nowych stałych właściwości wewnętrznych) i nierzadko także — w przekonaniu chorego — nowe „ja” społeczne.

A nawet wtedy, gdy jednostka, u której występuje *personalitas duplex alternans*, nic sobie nie przypomina po powrocie do zdrowej osobowości o przeżyciach swojej osobowości rozszczepiennej, nie może być mowy o powstaniu nowego czystego „ja”, jeżeli ta jednostka bez informacji z zewnątrz może przy swojej osobowości rozszczepiennej odnosić do siebie nie tylko dawne czynności tej osobowości z poprzednich okresów zamroczeniowych, ale również dawne czynności swojej osobowości

⁹ *Psychiatria kliniczna*, Warszawa 1957, 83. Por. Régis Jolivet, *Traité de philosophie*, II: *Psychologie*, Lyon—Paris 1955³, s. 648, n. 567; Kurt Schneider, *Klinische Psychopathologie*, Stuttgart 1959³, 118—119 (określenie przeżycia „ja” na s. 117).

¹⁰ *Psychiatrie im Grundriss*, Berlin—Göttingen—Heidelberg 1963, 44—45.

¹¹ Dz. cyt., 221.

¹² „W klinice Chorób Psychiczych Akademii Medycznej w Gdańsku obserwowaliśmy — pisze Bilikiewicz — przypadek gruźliczego zapalenia opon mózgowych, w przebiegu którego, po ustąpieniu ciężkiego zespołu amentywnego, pozostał jasny stan zamroczenia (*obnubilatio lucida*). Chory ten w tym stanie pamiętał początek i przebieg swojej zasadniczej choroby, wiedział, co mu było i że stan jego był coraz gorszy, i twierdził, że wreszcie umarł. Było dla niego zagadką, że w tej chwili żyje, nie umiał sobie wytłumaczyć, kim jest, bo przecież tamten on umarł; ze zdumieniem przyglądał się swojemu ciału. Po ustąpieniu zamroczenia przeżycia te pokryte były całkowitą niepamięcią”. (Dz. cyt., l. c).

zdrowej, jak to miało miejsce w przypadku Felidy X., badanej przez Azama¹³.

Jeżeli idzie o równoczesne rozszczepienie osobowości, to gdybyśmy mieli przy nim rzeczywiste podwojenie czy dalsze jeszcze uwielokrotnienie się czystego „ja”, jedno z tych „ja” nie mogłoby znać bezpośrednio drugiego z powodów wymienionych wyżej przy podobnej argumentacji. Tymczasem u psychopatów, o których obecnie mowa, ma miejsce taka wiedza bezpośrednia. „Chory czuje się Hitlerem [...], równocześnie jednak, nie odczuwając sprzeczności, podaje prawidłowo swoje personalia”¹⁴. Taką bezpośrednią wiedzę o dwu osobowościach, występujących jednocześnie w świadomości chorego, można sobie wytłumaczyć tylko tym, że istnieje u niego jedno tylko czyste „ja”, które żyje obu osobowościami.

Wrażenie o b c o ś c i własnych czynności psychicznych, własnych przeżyć, które są czasem przy rozpadzie struktury osobowości przypisywane innym jednostkom (przejawy transytywizmu i apersonalizacji), pochodzi niezawodnie z lokalnego spłylenia aktu świadomości refleksyjnej, z tego mianowicie, że ta świadomość ześrodkowuje się w takim czy innym zakresie na samych przejawach psychicznych, nie sięgając poprzez nie do ich ostatecznego źródła, jakim jest czyste „ja”. Tak powiemy ze stanowiska wysuniętej w niniejszym studium teorii poznania owego „ja”, gdy abstrahujemy od tłumaczenia podawanego ze strony psychopatologii, które, będąc podjęte w relacji do porządku empiriologicznego, nie może służyć bezpośrednio do wyświetlenia żadnego zagadnienia z zakresu filozofii czystego „ja”. Sugerowane przez nas zjawisko braku poznawczego dotarcia do tego „ja” jest zupełnie możliwe w wypadku patologicznego osłabienia zdolności umysłowych. Wszak do wyodrębnienia czystego „ja” w odniesieniu do określonych stanów świadomości potrzeba osobnych zabiegów, bo ingerencji abstrakcji intelektualnej, opartej na ujmowaniu stosunków¹⁵.

4. Z tytułu wstępnej i prowizorycznej orientacji w przedmiocie natury naszego czystego „ja” chciałbym zaznaczyć, że choć sama oko-

¹³ Azam dopatrywał się u podstaw objawów patologicznych Felidy choroby pamięci. „On peut soutenir — pisał — que chez Férida la mémoire seule est atteinte et que tous les autres phénomènes ne sont que la conséquence de l'altération de cette faculté”. (*Hypnotisme, double conscience et altérations de la personnalité*, Paris 1887, 225).

¹⁴ Bilikiewicz, dz. cyt., 222.

¹⁵ Zob. w przedmiocie zaburzeń osobowości: K. Haug, *Die Störungen des Persönlichkeitsbewusstseins und verwandte Entfremdunsergebnisse*, Stuttgart 1936; Honoris Delgado, *Psicología y psicopatología de la conciencia del yo*, „Anales del Instituto de Psicología” (Buenos Aires), 2 (1938) 135—176; T. Reih, *Psicología y despersonalización*, „Revista Psicoanalítica” (Buenos Aires), 2 (1945) 443—483; Blondel, studium cyt., 115—116, 120—122; Bilikiewicz, dz. cyt., 83, 219—224; Schneider, dz. cyt., 116—121; Kurt Kollé, *Psychiatrie*, Stuttgart 1961⁵, 68, 178; Weitbrecht, dz. cyt., 17, 30—31, 44—46.

liczność, iż to „ja” wyodrębnia się w naszej świadomości bezpośrednio od tego, co nazywamy ze stanowiska zjawiskowego naszym ciałem, nie upoważnia nas jeszcze do stwierdzenia, że tylko część naszej osobowości empirycznej jest bytem materialnym, to jednak całkowita niezmienność wymienionego „ja” zdaje się wskazywać na jego *n i e m a t e r i a l n o ś ć*. Dlaczego?

„Gdy weźmiemy pod uwagę ciało dziecka i młodzieńca i człowieka dorosłego i starca — pisał Bilikiewicz — to wszakże pod względem cielesnym każdy z tych stopni rozwojowych jest kimś zupełnie innym. Człowiek zmienia się [...] wielokrotnie w ciągu życia, zmienia się doszczętnie, z dawnego, pod względem cielesnym, nie pozostaje dosłownie nic [...]”¹⁶. Jeżeli tak jest, to trudno zrozumieć, w jaki sposób wymieniająca się ustawicznie skutek metabolizmu materia naszego ciała, a w szczególności materia tkanek ośrodkowego systemu nerwowego, mogłaby stanowić adekwatne podłoże dla przeżycia całkowitej niezmienności naszego czystego „ja”. Czynniki pamięci nie zdaje się usuwać wskazanej trudności¹⁷, gdyż ten czynnik zakłada chyba w swym działaniu posiadanie identycznego podmiotu¹⁸. Stąd też, jeżeli pominiemy szkopuł, na który w *Emancypantkach* zwrócił uwagę Bolesław Prus przez usta prof. Dębickiego, szkopuł dotyczący scalenia się czuć i świadomości poszczególnych atomów w jakieś gromadzkie „ja”¹⁹ — musimy powiedzieć, że gdyby przeżycie naszego czystego „ja” znajdowało oparcie w wymieniającej się ustawicznie materii naszego organizmu, mielibyśmy wrażenie wprost przeciwne do tego, jakie Maria Franciszek Gontier Maine de Biran wyraził w lapidarnym zdaniu: „Właściwie mówiąc, ja nie staję się, lecz rzeczywiście i bezwzględnie jestem”. (*À proprement parler, je ne deviens pas, mais réellement et absolument, je suis*).

Tymczasem doświadczenie nic nie mówi o stawaniu się naszego czystego „ja”, które musiałyby być rozwojem dokonującym się w czasie. Gdybyśmy uznali możliwość takiego rozwoju, paralelnego do rozwoju organizmu, „musielibyśmy — jak kiedyś argumentował Bilikiewicz — przyjąć cały szereg okresów, w których ten rozwój się odbywa. Idąc od końca (jako najlepiej nam znanego) ku początkowi drogą wstecz, trzeba by wówczas rozróżnić np. następujące etapy rozwoju: człowiek dorosły

¹⁶ *Dusza ludzka ze stanowiska przyrodniczego*, Kraków 1934, 5—6. Por. jeszcze tego autora *Psychiatrię kliniczną*, 83.

¹⁷ Do tego czynnika odwołuje się Bilikiewicz w swym podręczniku psychiatrii (I. c.). „Ciągłość [...] tożsamości [jaźni] — pisze profesor Akademii Medycznej w Gdańsku — od zarania jednostkowego bytu opiera się na danych pamięciowych. Czujemy się identyczni z sobą głównie dzięki pamięciowemu zjawisku ciągłości jaźni”.

¹⁸ Przyznać jednak trzeba, że gdy psychopatolog jako taki usiłuje wytłumaczyć świadomość tożsamości jaźni, nie może wyjść poza czynnik pamięci.

¹⁹ Zob. w wyd. „Książki i Wiedzy” z r. 1951 t. IV, 285.

posiada jedno całe „ja”, dziecko dwuletnie $1/2$ „ja”, niemowlę kilkumiesięczne $1/8$ itd., aż do noworodka lub płodu, które posiadają zero podmiotu. Przejście między tymi okresami jest przy tym całkiem powolne. Nedorzecznosc tu zawarta jeszcze łatwiej się unaoczni, jeśli wyobrazimy sobie porównanie między „ja” człowieka dorosłego i dziecka kilkulatniego pod względem swych wartości ilościowych. Człowiek dorosły rzekłby: Ja jestem mną, wobec czego dziecko musiałoby powiedzieć: Ja jestem tylko półmną, lub: Czuję w sobie tylko $1/2$ siebie, $1/2$ mego „ja”, itp. Stanu takiego nikt sobie nie jest w stanie wyobrazić. Jaźń jest zawsze, na każdym stopniu rozwoju u każdego psychofizycznego tworu elementem niepodzielnym, skończoną całością. Mówić o rozwoju i innych ilościowych modyfikacjach jaźni, znaczy to zdradzać kardynalne niezrozumienie istności podmiotu”²⁰.

Jeżelibyśmy przyjęli, że przeżycie czystego „ja” jest wyrazem uczucia i świadomości jakiegoś pojedynczego atomu w naszym mózgu, to ponieważ każdy taki atom musiałby w następstwie metabolizmu ustąpić miejsca innemu atomowi, dochodzilibyśmy co pewien czas do przeświadczenia, że staliśmy się zupełnie innym „ja”, odrębną osobowością. Tymczasem niczego takiego nie stwierdzamy w normalnym stanie.

Odwołanie się do moralnej tożsamości naszego organizmu na nic zapewne się nie przyda, bo wydaje się, że taka tożsamość mogłaby tylko stanowić osnowę dla wspartej o pamięć myśli abstrahującej od kolejnych odrębności naszego ciała, a nie dla jednostkowego przeżycia tożsamości aktualnie nam danego czystego „ja”.

Argumentując w ten sposób, trudno nam nie ulec w jakimś stopniu przeświadczeniu, że w naszej osobowości empirycznej jest coś, co nie jest ciałem. I choć jeszcze daleką mamy drogę do definitywnego utożsamiania naszego czystego „ja” z substancją duszy duchowej i zdolnej po oddzieleniu się od ciała do wiecznego życia myśli i woli — to jednak intuicja, która niekiedy wyprzedza jakoś rezultat mozolnych wywodów dyskursywnych, już teraz podsuwa nam w sposób mocno sugestywny myśl, że w wymienionym „ja” stykamy się z duszą duchową i nieśmiertelną, rozpatrywaną pod względem jej zasadniczego bytu.

²⁰ *Zagadnienie życia w świetle zasad psychologii porównawczej*, Kraków 1928, 49—50.

ESSAI D'ARGUMENTATION
POUR LA SUBSTANTIALITÉ DE L'ÂME HUMAINE

R é s u m é

L'appui pour la thèse de la substantialité de notre propre „moi” sur la directe, mais malgré tout peu claire, connaissance expérimentale, ne suffit pas à dissiper tous les doutes à ce sujet. C'est pourquoi, si nous désirons mieux affermir notre certitude, il nous faut recourir, de plus, aux diverses formes d'argumentation.

Tout ce que celles-ci nous apportent pour soutenir l'existence réelle en nous-mêmes d'un sujet ultime et absolument invariable d'activités psychiques — et qui est la substance au sens péripatético-thomiste — peut se réduire le plus généralement à constater que l'existence du sujet de ce genre constitue la condition indispensable pour que l'homme puisse montrer dans l'action son visage humain, pour qu'il puisse se traiter lui-même en homme, et pour que les autres puissent le traiter en homme. Il est vrai que, selon cette argumentation, l'existence du sujet mentionné peut n'être pour nous, si nous faisons abstraction de Dieu le Créateur, qu'un postulat étant l'objet d'une foi raisonnée — néanmoins, c'est le postulat dont la véracité est fortement confirmée par la réalité des manifestations spécifiquement humaines. Et quand nous tenons compte de Dieu le Créateur, nous pouvons alors, dans notre question, passer de la foi raisonnée à la stricte preuve conçue comme forme spécifique du raisonnement réductif. Or, si l'être réalisé dans la nature humaine provient de Dieu le Créateur conçu de façon traditionnelle, cet être, en ce cas-là, est indubitablement l'expression du „logos”, le domaine des recherches de la raison et en conséquence de cela il doit en nous exister un sujet substantiel invariable, sans lequel on ne peut raisonnementalement concevoir l'être humain.