

Bożena Listkowska

**Gogacz – Judycki.
Dwie koncepcje indywidualności
osoby ludzkiej**

W pracy *Samoświadomość i unikalność osób ludzkich* Stanisław Judycki zwraca uwagę na dysproporcję w rozważaniach dotyczących indywidualności osób ludzkich. W dziejach filozofii często badano indywidualność osób na tle świata przyrody i niezwykle rzadko podejmowa-

no próbę odpowiedzi na pytanie, czym jest indywidualność osoby na tle świata innych osób ludzkich. Wezwanie „Gnothi seautum” (Poznaj samego siebie) umieszczone na świątyni w starożytnych Delfach zdaje się sugerować, że zagadnienie indywidualności towarzyszy refleksji filozoficznej od starożytności. Tak jednak nie jest. Właściwą intencją przytoczonej inskrypcji nie było nakłonienie człowieka do poznania samego siebie jako niepowtarzalnego indywiduum, lecz uświadomienie mu śmiertelności i niedoskonałości, którą przeciwstawiano nieśmiertelności i doskonałości Boga. Także Boecjańska definicja osoby nie oddaje znaczenia indywidualności, o którym chcemy tu mówić. W stwierdzeniu „Persona est rationalis naturae individua substantia” (Osoba jest indywidualną substancją rozumnej natury) termin *individua* został użyty w znaczeniu szczególności jako przeciwieństwa ogólności, tj. powszechnika, a nie niepowtarzalności. Zagadnienie indywidualności osoby rozumianej jako jej niepowtarzalność pojawiło się w średniowieczu, w filozofii scholastycznej, jednak nie stanowiło ono odrębnego problemu filozoficznego. Znacznie częściej podejmowano je w ramach rozważań teologicznych.

Bożena Listkowska (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy) – doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii; adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Przedmiot zainteresowań badawczych: współczesna filozofia polska, w szczególności antropologia filozoficzna i metafizyka.

Dzisiaj także o niepowtarzalności osoby częściej zdają się mówić teologia i psychologia niż filozofia¹.

Tezę, że każda osoba ludzka jest bytem indywidualnym zasadniczo różnym od wszystkich innych osób ludzkich zilustrujemy koncepcjami indywidualności powstałymi we współczesnej filozofii polskiej: Mieczysława Gogacza i Stanisława Judyckiego. Rozważania nasze będą spojrzeniem na problem indywidualności z dwóch różnych perspektyw filozoficznych: metafizyki tomistycznej i epistemologii fenomenologicznej. Odpowiedź na pytanie o indywidualność osoby ludzkiej jest szczególnie istotna dla tomizmu i fenomenologii, w których problematyka człowieka jako osoby stanowi jeden z centralnych punktów dociekań filozoficznych. Celem naszych rozważań jest pokazanie, że metafizyczna analiza osoby ludzkiej i epistemologiczny opis jej bezpośredniego doświadczenia są ujęciami w swoisty sposób się dopełniającymi. Refleksja tomistyczna poszukuje odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek jako byt indywidualny, refleksja fenomenologiczna próbuje odpowiedzieć na pytanie, jak człowiek doświadcza siebie jako indywiduum. Ujęcia te wnoszą do filozoficznej wiedzy o człowieku niesprowadzalne do siebie, lecz istotne treści.

1. Określanie indywidualności

Mieczysław Gogacz szuka podstaw indywidualności osoby ludzkiej w jej strukturze ontycznej. Problem indywidualności podejmuje przy okazji rozważań nad relacją zachodzącą między duszą i ciałem człowieka². Metodą, którą posługuje się, dochodząc do twierdzeń, jest identy-

¹ Por. S. Judycki, *Samoświadomość i unikalność osób ludzkich*, http://www.kul.pl/materialy-do-pobrania,art_19301.html, PDF: s. 7 (02.04.2014) oraz por. A. Kijewska, *Filozof i jego muzy*. *Antropologia Boecjusza – jej źródła i recepcja*, Kęty 2011, s. 108.

² „W europejskiej kulturze umysłowej pojawiła się najpierw problematyka człowieka. [...] Problematyka osoby rozwinęła się wraz z chrześcijaństwem. Rozumienie człowieka skomplikowała bowiem osoba Chrystusa, który według Objawienia chrześcijańskiego jest Bogiem i zarazem człowiekiem. Aby jaśniej przedstawić tę trudną do wyjaśnienia strukturę ontyczną [...], sięgnięto po problematykę osoby” (M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 14–15).

fikacja pryncypiów bytu. Twierdzenia uzasadnia, odwołując się do metody uniesprzeczniania, tj. wykazywania, że przyjęcie tezy przeciwnej prowadzi do absurdu.

Stanisław Judycki szuka podstaw indywidualności w analizie doświadczenia bezpośredniego. Pyta o rację obecności w ludzkiej świadomości „ja”, tj. podmiotu procesów świadomościowych. Uzasadniając twierdzenia, odwołuje się do konsekwencji tez uzyskanych na drodze dyskursywnej lub też wykorzystuje argumenty ze spójności treści. Korzysta z opisów i analogii, pełniących w jego rozważaniach funkcję ilustratywną³.

1.1. Tomistyczne określenie indywidualności

Gogacz, na określenie indywidualności używa terminów „indywidualny”, „niepowtarzalny”, „jednostkowy”. Stosuje je w odniesieniu do każdego bytu realnego – każdego istniejącego konkretnie. Odróżnia byty realne od „bytów” myślnych, czyli konstrukcji intelektu, wytworów techniki i sztuki. Na gruncie metafizyki poświęca uwagę wyłącznie bytom realnym. „Byty” myślnie i wytwory wyłącza z obszaru rozważań metafizycznych. Każdy byt realny – twierdzi – jest ukonstytuowany z aktu istnienia, będącego racją jego realności i istoty stanowiącej rację jego tożsamości. Wyjątek stanowi Absolut, byt ontycznie prosty, ukonstytuowany wyłącznie z aktu istnienia. Jako Samoistny Akt Istnienia, a więc byt nieuprzączynowany, jest on przyczyną sprawczą wszystkich bytów przygodnych. Samoistny Akt Istnienia nie stwarza bytów, lecz akty istnienia. Nie oznacza to, że istnienie bytu stworzonego bytuje oddzielnie od jego istoty. W porządku czasowym stworzenie istnienia dokonuje się równocześnie z powstaniem bytu jako całości. Jednocześnie z działaniem przyczyny sprawczej, stwarzającej istnienie bytu pochodnego, działają przyczyny celowe, będące racjami jego istoty. W przypadku człowieka są to rodzice jako przyczyny ciała oraz substancje duchowe

³ Por. S. Judycki, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań 2010, s. 11–12.

(substancje oddzielone) będące przyczynami duszy. Stworzony akt istnienia działa w powstającym bycie, urealnając go i aktualizując. Urealnianie polega na zapoczątkowaniu, urzeczywistnieniu bytu, a aktualizowanie na powiązaniu wszystkich pryncypiów z aktem istnienia, spowodowaniu ontycznej jedności⁴.

W porządku bytu istnienie jest aktem, a istota możliwością. Istota w relacji do aktu istnienia jest sumą specyficznych, tylko temu aktowi istnienia właściwych, uszczegółowień. Akt istnienia, aktualizując istotę bytu, aktualizuje w niej właściwą danemu gatunkowi formę, czyli duszę. Forma będąca aktem w porządku istoty, udziela określoności istotowej sferze możliwości. Gdyby akt istnienia nie zaktualizował w istocie bytu jego formy, byty byłyby pozbawione gatunkowej tożsamości i w konsekwencji byłyby jednakowe. Nie miałyby w sobie pryncypium powodującego bycie rośliną, zwierzęciem, człowiekiem. Do zaktualizowanej przez formę istotowej sfery możliwości należą możliwość materialna i możliwość niematerialna. Możliwość materialna wraz z przypadłościami materialnymi stanowi ludzkie ciało. W tradycji tomistycznej zwykło się przyjmować, że o jednostkowości człowieka, jego odrębności od wszystkich innych indywiduów tego samego gatunku, stanowi materia. Czy w związku z tym – pyta Gogacz – z chwilą śmierci, będącą rozłączeniem materii i formy, dusza ludzka traci swą indywidualność? Czy zniszczenie ontycznej struktury człowieka jest równoznaczne ze zniszczeniem jego osobowego trwania? Oto główny metafizyczny problem stojący u progu teorii indywidualności osoby ludzkiej⁵.

1.2. Fenomenologiczne określenie indywidualności

Każda jednostka żywa jest indywidualna. Czym innym jest jednak indywidualność jednostek nieosobowych, a czym innym indywidualność osób. Ta ostatnia jest czymś znacznie doskonalszym, jest

⁴ Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1998, s. 32.

⁵ Por. tamże, s. 31 oraz I. Ziemiński, *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej*, Kraków–Poznań 2013.

radykalną odmiennością „światów”, „metafizyczną unikalnością”. Jednostki nieosobowe można nazwać tylko „indywidualnymi”, jednostki osobowe – „unikalnymi”⁶. Przedmioty martwe i jednostki nieosobowe są indywidualizowane przez przestrzeń, czas i uposażenie własnościowe. W przypadku osób przestrzeń i czas indywidualizują „słabo”. Mogą być uznane za objawy indywidualności (*indicia individuationis*), lecz nie za zasady indywidualności (*principia individuationis*). Przestrzeń i czas różnicują osoby tylko formalnie. Podobnie rzecz się ma z uposażeniem własnościowym – znacznie bardziej indywidualizuje ono przedmioty martwe niż osoby. Dzieje się tak dlatego, że nawet bardzo skomplikowane „konstelacje własności”, czyli układy cech zarówno fizycznych, jak i нефizycznych, są powtarzalne, a także dlatego, że unikalność osób nie jest czymś, co nadbudowuje się nad ich własnościami. Przykładem jakości nadbudowanej jest melodia, która pojawia się na podbudowującej ją sekwencji dźwięków, stanowiąc jej nową jakość. Gdyby osoby były indywidualizowane poprzez układy własności, możliwe byłoby wielokrotne powstawanie tych samych osób⁷.

Jedynym czynnikiem adekwatnie indywidualizującym osoby może być jakość nienadbudowująca się nad żadnym zespołem własności, czyli jakość absolutnie prosta. Osoby ludzkie – twierdzi Judycki – różnią się od siebie tym, że każda z nich jest „unikalną jakością”. Unikalna jakość osoby nie jest „konstelacją własności”, lecz unikalną treścią. W konsekwencji poznanie osoby jest czymś zasadniczo różnym od poznania np. jej cech charakteru. Wiedza o cechach charakteru nie jest wiedzą o samej osobie, o jej „indywidualnej naturze”⁸. Poznanie osoby byłoby

⁶ „[...] chciałbym zarezerwować termin «unikalność» dla bytów osobowych, tzn. dla rozumnych wolnych i samoświadomych istot, natomiast termin «indywidualność» pozostawić dla wszystkich innych bytów. Będę starał się wykazać, że tylko osoby są bytami unikalnymi” (S. Judycki, *Samoświadomość i unikalność...*, s. 8).

⁷ Por. tamże, s. 9–10.

⁸ „[...] podmiot, którym jesteśmy nie identyfikuje się z żadną z cech swojego charakteru, jak też z żadnym z przedmiotów, które sobie uświadamia i w związku z tym chciałoby się powiedzieć za jednym z sławnych filozofów XX wieku, Edmundem Husserlem, że ten podmiot to «czyste ja i nic więcej». Gdyby tak jednak było, gdyby nasza samoświadomość i nasze poznanie siebie samych opierało się na czystym podmiocie, czyli na podmiocie bez własności, to tym bardziej pa-

możliwe tylko wtedy, gdyby udało się uchwycić jej jedyność. Czy jednak ogólny, pojęciowy, charakter ludzkiego poznania na to pozwala? W jaki sposób stwierdzić, czy to, co uznaliśmy za unikalność, faktycznie nią jest? Jak unikalność rozpoznać i odróżnić od tego, co nieunikalne? Oto najważniejsze trudności rysujące się w punkcie wyjścia rozważań epistemologicznych⁹.

Ja widać, tomizm i fenomenologia w odmienny sposób określają indywidualność osoby i stają wobec odmiennych trudności. Ujęcia tomistyczne i fenomenologiczne traktowane oddzielnie stanowią wycinki wiedzy o indywidualności osoby. Te dwa wycinki tworzą dwie różne perspektywy postrzegania indywidualności osoby ludzkiej. Tomizm sytuuje refleksję filozoficzną w perspektywie zewnętrznej, przedmiotowej, fenomenologia w perspektywie wewnętrznej, podmiotowej.

2. Podmiot indywidualności

2.1. Człowiek jako indywiduum

Akcentowanie indywidualności człowieka na gruncie metafizyki tomistycznej jest wykazywaniem zasadniczej odmienności jego struktury ontycznej od struktury ontycznej innych bytów dostępnych poznaniu zmysłowo-intelektualnemu, a więc roślin i zwierząt. Strukturę człowieka odkrywamy, analizując jego działania. Pierwszym rodzajem działań jest poznawanie świata i reagowanie na świat w sposób zmysłowy. Człowiek widzi, słyszy, odbiera wrażenia węchowe, smakowe, dotykowe, a także doznaje uczuć i przeżywa pragnienia. Działania te wskazują na obecność w jego istocie zmysłowych władz poznawczych i dążeniowych. Skutki ich działań obserwujemy w ciele. Przyjmujemy więc, że

łące są pytania: kim jesteśmy, za kogo siebie uważamy? W tej sytuacji mógłby ktoś próbować wrócić do punktu wyjścia i powiedzieć: «Przecież jesteśmy ludźmi, istotami cielesnymi, które posiadają rozum, które zdolne są do wytwarzania kultury, do działania». Wydaje się jednak, że nie byłaby to dobra odpowiedź, gdyż nadal nie byłoby wiadome, kim jest jako indywiduum, ta istota rozumna, która posiada ciało, która jest zdolna do wytwarzania dóbr kultury itd.” (tamże, s. 7).

⁹ Por. tamże, s. 6.

elementem istoty człowieka jest możliwość materialna wraz z zapodmiotowanymi w niej, ale już do samej istoty nienależącymi, bo ontycznie niekoniecznymi, przypadłościami materialnymi.

Drugim rodzajem ludzkich działań jest tworzenie pojęć, wydawanie sądów, przeprowadzanie rozumowań i podejmowanie decyzji. Ponieważ działania te i ich skutki są niematerialne, uznajemy, że podmiot ich także jest niematerialny. Jest nim możliwość niematerialna, dzięki której człowiek dysponuje władzą poznania, czyli intelektem, i władzą dążenia, czyli wolą. Możliwość materialna i niematerialna wymagają przyjęcia w istocie człowieka czynnika o charakterze aktu, wyzwalającego te dwa typy możliwości. Jest nim forma substancjalna, czyli ludzka dusza¹⁰.

Człowiek stanowi duchowo-cielesną jedność¹¹. Ani jego dusza, ani ciało nie są substancjami. Ciało nie jest substancją w żadnym znaczeniu. Nie jest też zrealizowaniem, tj. aktem i nie może samodzielnie istnieć. Jest możliwością, zespołem niezrealizowań, sumą uszczegółowień wewnątrz formy, czynnikiem nadającym duszy bytową niedoskonałość¹². Dusza jest substancją zupełną co do istnienia, lecz niezupełną co do gatunku. Nie istnieje przed zaistnieniem bytu jako całości. Jako forma ciała nie może bowiem zaistnieć bez wnoszącej w nią szczegółowość materii. Gdy już zaistnieje, trwa nawet po odłączeniu od ciała. Śmierć, pozbawiając duszę materialnej możliwości, „okalecza” ją, uniemożliwiając trwanie w ontycznej jedności z ciałem, ale nie niszczy. Ludzka dusza

¹⁰ Por. M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1978, s. 160–161.

¹¹ „Gdy duszę przenika ciało, jest ona od początku tym oto szczegółowym bytem. Można nawet z tej racji dość paradoksalnie stwierdzić, że nie ma duszy jako duszy, lecz od chwili urealnienia przez akt istnienia tej formy, którą uniedoskonala możliwość, jest już człowiek, tylko człowiek. Dopiero działania właściwe człowiekowi wskazują nam na jego duchowo-materialną strukturę, na swoiste złożenie, dzięki któremu człowiek nie jest absolutnym aktem w porządku istoty, ani czystym istnieniem w porządku realnego bytowania. Takie ujęcie jest pluralistyczne” (tamże, s. 168).

¹² „Jeżeli ciałem ludzkim nazwiemy tę widzialną strukturę o określonych kształtach, barwie, wymiarach, to znaczy, że na teren filozofii wprowadziliśmy pozytywistyczne pojęcie materii, utożsamionej z bytem o złożonej i pełnej, specyficznej dla danego bytu strukturze, bez której nie można istnieć jako coś określonego, jako ten oto byt. Według klasycznie uprawianej filozofii ciało ludzkie nie może być bytem substancjalnym i nie może być aktem. Musi być możliwością. [...] Ciałem będzie tylko to, co jeszcze się realizuje, co jeszcze się nie dokonało, co dopiero staje się w człowieku” (tamże, s. 161).

jest aktem duchowym, który jako taki nie podlega zniszczeniu, w przeciwieństwie do niematerialnych form roślin i zwierząt, tracących istnienie wraz ze zniszczeniem ich struktur cielesnych¹³.

Formy substancjalne zwierząt i roślin nie są duchowe, lecz tylko niematerialne i w związku z tym są słabiej związane z aktem istnienia niż forma rozumna. Gogacz przypisuje szczególną ontyczną rolę rozumności. Twierdzi, że dusza rozumna domaga się „[...] takiej różniącej ją od innych form struktury, w której niematerialność jest uzupełniona większym związaniem duszy z istnieniem niż z możliwością. Formy bytów poza duszą ludzką są jak gdyby przechylone w kierunku właściwej im możliwości, a mniej w kierunku istnienia. I gdy oddzieli się od nich akt istnienia, dzielają los materii, to znaczy giną, ponieważ materia, jako swoisty niebyt, ginie, gdy nie tkwi w jakimś podmiocie. Dusza przechylona bardziej ku istnieniu, gdy to istnienie traci człowiek, nie oddziela się od istnienia, lecz właśnie od swej możliwości, którą jest ciało”¹⁴.

Dusza ludzka trwa po śmierci człowieka, ponieważ jej cel nie wyczerpuje się w formowaniu ciała – aktualizowaniu materii. Jest zdolna do umysłowego poznania dzięki duchowym władzom poznawczym, jakimi są intelekt możliwościowy (*intellectus possibilis*) i intelekt czynny (*intellectus agens*). Jest także zdolna do akceptowania wyników swojego poznania dzięki duchowej władzy wyboru, czyli woli (*voluntas*). Dysponując duchowymi władzami poznania i decyzji, posiada „bogatszą strukturę ontyczną” niż dusze zwierząt i roślin. Ma własne wewnętrzne życie, różne od tego, które wnosi w nią ciało. Przenikające duszę ciało uniedoskonala ją, lecz nie pozbawia samodzielności, przeciwnie, samodzielność tę warunkuje. Stanowi źródło zapoczątkowujące poznawcze działania duszy. Samodzielność w działaniu duszy wyznacza jej trwanie po oddzieleniu od ciała¹⁵.

Filozofia bytu Gogacza jest metafizyką bytu indywidualnego. Sam autor nazywa ją bytowym pluralizmem. U jej podstaw leży teza o nie-

¹³ Por. tamże, s. 162–163.

¹⁴ Tamże, s. 163–164.

¹⁵ Por. tamże, s. 165.

powtarzalności pryncypiów bytu, z której wyprowadza on tezę o niepowtarzalności każdego realnie istniejącego indywiduum. W swoich pracach podkreśla całkowite przenikanie duszy i ciała, ich ontyczną jedność. Przyjmuje, że dusza ludzka ma radykalnie różną naturę od natury ciała, ale jednocześnie zdecydowanie odcina się od dualizmu. Określa go – podobnie jak monizm – mianem metafizycznego błędu. Za błędne uznaje więc koncepcje antropologiczne m.in. Platona i Kartezjusza¹⁶, ale nawet u św. Tomasza dostrzega ślady dualistycznego pojmowania człowieka. Twierdzi, że Akwinata nie zawsze wystarczająco mocno akcentuje całkowite przenikanie się duszy i ciała. Zauważa, że filozofowie chętnie odwołują się do dualizmu, w którym ciało pojmowane jest funkcjonalnie, jako narzędzie, którym posługuje się dusza w czasie ziemskiego życia, ponieważ na jego gruncie łatwiej jest uzasadnić istnienie duszy po odłączeniu od ciała¹⁷. Teoria pełnego przenikania duszy i ciała rodzi konieczność podania racji samodzielnego trwania duszy po śmierci człowieka. Tomiści, usiłując tę trudność przezwyciężyć, uciekają się do rozwiązania polegającego na słabszym akcentowaniu wzajemnego przenikania duszy i ciała oraz do teorii *commensuratio*¹⁸.

¹⁶ „Dualizm polega na paralelnym bytowaniu struktur czysto duchowych i struktur czysto materialnych. W tej postaci występuje – jak wiemy – u Platona oraz przede wszystkim u Kartezjusza. I ta właśnie platońska lub kartezjańska koncepcja dualizmu jest najczęściej stosowanym narzędziem w tłumaczeniu związku między duszą i ciałem. Traktuje się wtedy duszę jako niezłożoną strukturę i podobnie traktuje się ciało. Przypisuje mu się samodzielne bytowanie, paralelnie związane z duszą. Ten paralelistyczny dualizm nietrudno zidentyfikować i obalić, wykazując sprzeczność czystych wewnątrznie niezłożonych bytów poza Bogiem” (tamże, s. 167).

¹⁷ „W czystym dualizmie sprawa ta [uzasadnienie istnienia duszy po dołączeniu ciała – B. L.] nie stanowi problemu. Dusza jest tam bytem strukturalnie prostym i łączy się z ciałem, jako substancją także niezłożoną, w sposób właściwie pozorny, zupełnie zewnętrzny. Odłączenie duszy od ciała jest uzyskaniem przez nią właściwego jej bytowania, niewykłanego w niezrozumiałe ontycznie połączenie z ciałem. To niezrozumiałe połączenie Platon słusznie musiał tłumaczyć dodatkową teorią kary” (tamże, s. 169).

¹⁸ W tradycji tomistycznej powstała teoria *commensuratio animae ad hoc corpus* jako rozwinięcie idei św. Tomasza z Akwinu wyrażającej przekonanie o przystosowaniu duszy do konkretnego ciała. Dusza ludzka, istniejąc w ciele, jest jednostkowiedna przez materię. Śmierć stanowi rozerwanie naturalnej struktury człowieka, rozłączenie materii i formy, ciała i duszy. By uzasadnić jednostkową nieśmiertelność, św. Tomasz utrzymywał, że dusza ludzka jest nastawiona na ciało, z którym za życia człowieka stanowiła ontyczną jedność. Idea ta broniła nie tylko jednost-

Pierwszy element tego rozwiązania Gogacz całkowicie odrzuca, drugi reinterpretuje¹⁹.

2.2. Podmiot świadomości jako indywiduum

Działanie ludzkiej świadomości w naturalny sposób skierowuje człowieka do refleksji nad sobą jako indywidualną jednostką, skłania do postawienia pytania: kim jestem? Pytanie to rodzi się na kanwie doświadczenia własnego poznania i doświadczenia siebie jako poznającego. Te dwa rodzaje doświadczenia są konsekwencją dysponowania przez człowieka dwoma typami świadomości: świadomością prostą oraz samoświadomością. Świadomość prosta polega na reagowaniu na bodźce

kowej nieśmiertelności, ale też wyrażała przeświadczenie o niemożliwości wędrówki dusz, tj. reinkarnacji. Nastawienie duszy na konkretne ciało św. Tomasz rozumiał jako konsekwencję proporcji między duszą i ciałem, wzajemnego przystosowania. Nie używał *explicite* formuły *commensuratio animae ad hoc corpus*, ale terminu *commensuratio* (dostosowanie, symetria, współmierność), który stosował obok terminów: *habitus* (uwarunkowanie, warunkowanie) i *proportio* (proporcja). Określeniem *commensuratio animae ad hoc corpus* posługiwali się i nadal posługują kontynuatorzy idei Tomaszowych, m.in. Kajetan, S. Swieżawski, M. Krasnodębski i in. Idea dostosowania duszy do konkretnego ciała jest obecna w wielu tekstach Tomasza, tj. w: *De ente et essentia* (cap. 2), *De Veritate* (q. 2 a. of. 9–10, a. 5), *Scriptum super „Sententias”* (Lib. IV, d. 12, q. 1, a. 1, ad 3), *Expositio super librum Boethii „De Trinitate”* (q. 4, a. 2), *Summa contra gentiles* (Lib. I, cap. 21; Lib. II, cap. 81; Lib. IV, cap. 63) i *Summa theologiae* (I, q. 29, a. 3, ad 4; I, q. 75, a. 5; I, q. 85, a. 1; I, q. 86, a. 3 i in.). Por. M. A. Krąpiec, *Zagadnienie jednostkownienia bytów materialnych*, „Roczniki Filozoficzne” 1958 t. 6 z. 1, s. 106–108. W pracy *Summa contra gentiles* Tomasz ideę *commensuratio* wyraża m.in. w następujących słowach: „Multitudo igitur animarum a corporibus separatarum consequitur quidem diversitatem formarum secundum substantiam, quia alia est substantia huius animae et illius: non tamen ista diversitas procedit ex diversitate principiorum essentialium ipsius animae, nec est secundum diversam rationem animae; sed est secundum diversam commensurationem animarum ad corpora; haec enim anima est commensurata huic corpori et non illi, illa autem alii, et sic de omnibus. Huiusmodi autem commensurationes remanent in animabus etiam pereuntibus corporibus: sicut et ipsae earum substantiae manent, quasi a corporibus secundum esse non dependentes. Sunt enim animae secundum substantias suas formae corporum: alias accidentaliter corpori unirentur, et sic ex anima et corpore non fieret unum per se, sed unum per accidens. In quantum autem formae sunt, oportet eas esse corporibus commensuratas. Unde patet quod ipsae diversae commensurationes manent in animabus separatis: et per consequens pluralitas” (Thomas Aquinas, *Contra Gentiles. On the truth of the catholic faith*, Book Two: *Creation*, translated by James F. Anderson, New York 1955–57, <http://dhspriori.org/thomas/ContraGentiles2.htm#81> [02.04.2014]).

¹⁹ Por. M. Gogacz, *Istnieć i poznawać...*, s. 166–169 i 178–179.

i odzwierciedlaniu przedmiotów. Różni się ona radykalnie od prostej świadomości zwierzęcej. Jest bogatsza o informację semantyczną, dzięki której człowiek nie tylko odzwierciedla przedmioty, ale także rozumie, czym one są, odróżnia je od siebie, ujmuje poznawczo niezależnie od potrzeb praktycznych i odnosi do tego, co ogólne, tworząc pojęcia²⁰.

Działanie samoświadomości polega na odnoszeniu wszystkich danych do jednego centrum – „ja”. Posiada ona dwie postaci: nierefleksyjną i refleksyjną, czyli introspekcyjną, nazywaną doświadczeniem wewnętrznym. Samoświadomość nierefleksyjna towarzyszy zawsze świadomości prostej i polega na tym, że człowiek czuje się podmiotem swoich stanów świadomych, wie, że jest człowiekiem i wie, że różni się od wszystkich innych przedmiotów otaczającego świata, a także od innych ludzi. Samoświadomość nierefleksyjna może się przekształcić w samoświadomość refleksyjną, czyli refleksję podmiotu nad samym sobą²¹.

Czym zatem jest podmiot? Fundamentalna struktura podmiotu polega na tym, że jest on „refleksywną transcendencją”. „Refleksywna transcendencja” jest formalnym określeniem podstawowego „ruszowania” ludzkiej podmiotowości. „Transcendencja” oznacza tu wychodzenie w kierunku zewnętrznych wobec podmiotu treści przedmiotowych, natomiast „refleksywna” oznacza ich odzwierciedlanie. Podmiot nie składa się ze struktury refleksywnej transcendencji i jeszcze jakichś innych składników, lecz jest refleksywną transcendencją. Jego działanie polega na wychodzeniu „na zewnątrz” siebie, odzwierciedlaniu treści przedmiotowych i powracaniu „do siebie”, aby je asymilować. W trakcie tego procesu nie traci on swej tożsamości ani prostoty dzięki temu, że zachowuje dystans w stosunku do wszystkich przyjmowanych treści²².

Określając bliżej podmiot świadomości, Judycki zaznacza, że nie identyfikuje się on z żadnym następstwem stanów czasowych: ani ze stanami strumienia świadomości, ani ze stanami fizycznymi mózgu. Jest nieredukowalny do zawartości treściowej strumienia świadomości. Jest

²⁰ Por. S. Judycki, *Samoświadomość i unikalność...*, s. 4.

²¹ Por. tamże, s. 4–5.

²² Por. S. Judycki, *Bóg i inne osoby...*, s. 116–117.

też nieprzestrzenny. Nasze „ja”, nie rozciąga się w przestrzeni, nie ma długości, szerokości i głębi przestrzennej. Podmiot jest także atemporalny. Istnieje poza czasem, tzn. czas i jego zmiany nie „dotykają” jego trwania. Nie oznacza to, że jest on ponadczasowy, istnieje w czasie w tym sensie, że doświadcza czasu. Jest jednak w stanie go przetrwać, nie ulec rozgrywającym się w czasie zdarzeniom i procesom. Moje minione „ja” – stwierdza Judycki w duchu fenomenologii Romana Ingardena – są minione tylko pozornie, gdyż jest to zawsze jedno, identyczne „ja”, obecne w różnych okresach czasu. Podmiot jest ponadto unikalną jednością i prostotą. Nasze „ja” nie składa się z części, na które dałoby się podzielić²³.

Nieidentyfikujący się z żadnym następstwem stanów czasowych, aprzestrzenny, atemporalny, jednolity i prosty podmiot świadomości jest podmiotem substancjalnym. Jest on świadomy własnego trwania w zmianach i bycia podstawą zmian, które w nim zachodzą. Wobec tych zmian potrafi on zachowywać się w sposób bierny, ale potrafi też inicjować własną aktywność. Zdolny jest do recepcji danych i ich rozumienia oraz reagowania na to, co odzwierciedla. Judycki podkreśla aktywną rolę podmiotu w procesach świadomościowych. Doświadczenie podmiotowości dokonujące się w naoczności intelektualnej jest nie tylko doświadczeniem siebie jako „centrum aktywności”, ale wręcz „siły sprawczej”, zapoczątkowującej akty woli, akty myślenia, akty wydawania sądów i akty wartościowania²⁴.

Koncepcja unikalności osoby ludzkiej Judyckiego jest koncepcją unikalności podmiotu świadomości, tj. ludzkiej duszy. Człowiek jest tylko indywidualny. Unikalna jest jego dusza. Autor *Samoświadomości i pamięci* przyjmuje za Kartezjuszem, że człowiek „składa się” z fizycznego – biologicznego – ciała i duchowej duszy, które wzajemnie na siebie oddziałują. Swoją teorię nazywa „dualizmem antropologicznym typu interakcyjnego”. Jako otwartą pozostawia kwestię, czy człowieka konstytuują dwie substancje, czy tylko jedna, tzn. czy substancjalny charakter ma

²³ Por. tamże, s. 315–321.

²⁴ Por. S. Judycki, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin 2004, s. 315, 346–347, 367, 382–383.

wyłącznie niematerialna dusza czy także materialne ciało. Utrzymuje, że dusza jest substancją radykalnie heterogeniczną w stosunku do ciała i tego, co fizyczne, ale nie rozstrzyga, czy świat fizyczny istnieje substancjalnie. Przyjmuje możliwość, że dusze są jedynymi substancjami wśród bytów, a przedmioty fizyczne nie są w ogóle substancjami lub przynajmniej nie są substancjami w tym sensie, w jakim substancjami są dusze²⁵.

Konsekwencją uznania za unikalną osobę wyłącznie ludzkiej duszy jest pytanie o rolę ciała oraz relację duszy do ciała. Odpowiedzią na nie jest opis „metafizycznych narodzin” podmiotu. Judycki utrzymuje, że podmiot świadomości „zaczyna” istnieć wraz z pierwszym przyjęciem zawartości treściowej. Przyjęcie tej zawartości stanowi jego „metafizyczne narodziny”. Polega ono na prostym ujęciu treści (*simplex apprehensio*), które niejako wzbudza „mechanizm” refleksywnej transcendencji, i jest aktem, w którym dokonuje się „inkarnacja”, tj. ucieleśnienie podmiotu. Od tego momentu można mówić o istnieniu podmiotu i o doświadczeniu przez niego ciała. Na doświadczenie własnego ciała składa się doświadczenie ciała wizualnego, czyli przedmiotu, który obserwujemy w przestrzeni obok innych przedmiotów, doświadczenie ciała dotykowego, które powstaje w wyniku dotykania ciała wizualnego i dotykania nim przedmiotów, doświadczenie ciała kinestetycznego będącego efektem odczuwania specyficznych wrażeń ruchowych i doświadczenie ciała woli, czyli rzeczy fizycznej, którą w pewnych granicach możemy swobodnie poruszać²⁶. W rezultacie syntezy doświadczeniowej tych ciał powstaje „ciało fenomenalne” – doświadczenie „żywego ciała”²⁷.

²⁵ Por. tamże, s. 301.

²⁶ „Ciało woli najbardziej «styka» się z nami samymi jako myślącymi i wyposażonymi w wolę podmiotami. Dzieje się to w ten sposób, że doświadczenie «ja mogę» dotyczy sfery kinestetycznej, dotykowej i wizualnej, lecz odnosi się także do sfery pozacieleśnej: mogę nie tylko sięgnąć po pewien przedmiot, lecz także mogę przestać myśleć o czymś, a zacząć myśleć o czymś innym [...] itd.” (S. Judycki, *Bóg i inne osoby...*, s. 132).

²⁷ Por. tenże, *Świadomość i pamięć...*, s. 339–342. „[...] chciałbym stwierdzić, że doświadczenie «intymnej unii» pomiędzy podmiotem a jego ciałem jest doświadczeniem dwupromiennym: jeden promień zmierza do ciągle obecnej, jako aktualność i jako ciągle antycypowana potencjalność syntezy ciała kinestetycznego, dotykowego i wizualnego, drugi zaś odnosi się do sfery myślenia i sfery decyzji woli” (tenże, *Bóg i inne osoby...*, s. 132).

Ciało fenomenalne jest warunkiem wyrażania się podmiotu substancjalnego, jego „obecności” dla siebie i dla innych podmiotów. W pracy *Świadomość i pamięć* Judycki podkreśla, że ciało nie jest przeszkodą na drodze do samopoznania i komunikacji z innymi osobami, niemniej utrzymuje, że nie widać żadnych racji empirycznych i konceptualnych, aby sądzić, że ciało ludzkie jest adekwatnym i optymalnym środkiem wyrazu podmiotu substancjalnego. Jest czymś czysto kontyngentnym i niekoniecznym, że dusza ludzka pojawia się w ciele fizycznym. Co więcej, nie istnieją żadne rozumowe racje pozwalające na wykluczenie możliwości wyrażania się duszy nie w jednym, lecz w wielu ciałach (metempsychoza). Na gruncie filozoficznym – twierdzi Judycki – nie jest możliwe udowodnienie przyporządkowania duszy do jednego ciała. Jest to możliwe na płaszczyźnie teologicznej. Zasadniczą trudnością, jaka rysuje się w teorii Judyckiego, jest więc racja indywidualności osoby ludzkiej. Skoro ciało nie indywidualizuje osoby, a ona sama jest jakością prostą, w czym tkwi racja jej indywidualności?

Według Gogacza być indywiduum oznacza być realnym bytem ukonstytuowanym z niepowtarzalnych pryncypiów. Być indywidualnym człowiekiem oznacza być bytem duchowo-cieleśnym, ukonstytuowanym z indywidualnej, rozumnej duszy i tylko jej właściwego, konkretnego ciała, stanowić duchowo-cieleśną jedność.

Zdaniem Judyckiego być indywiduum to być istotą żywą, natomiast być unikalnym to być osobą – jakością prostą, punktem odniesienia czynności świadomych, podmiotem substancjalnym, siłą sprawczą poznania i działania, duszą powiązaną z ciałem, a w konsekwencji doświadczającą ciała i wyrażającą się w ciele.

3. Racja indywidualności

3.1. Racja indywidualności z perspektywy metafizyki tomistycznej

W tradycji tomistycznej – zauważa Gogacz – jednostkowość duszy ludzkiej po jej odłączeniu od ciała zwykło się tłumaczyć teorią

commensuratio. W myśl tej teorii dusza ludzka po śmierci człowieka pozostaje jednostkowa, ponieważ jest „skierowana” do ciała, „nastawiona” na ciało, od którego się odłączyła. Skierowanie duszy do konkretnego ciała rozumie się jako relację. Rozumienie to zawiera więc ukryte założenie, że ciało jest odrębną rzeczą, substancją, do której skierowuje się dusza. Substancjalizowanie ciała – twierdzi Gogacz – jest błędem, ponieważ ciało jako racja szczególowości bytu jest możliwością, sumą braków wymierzonych przez daną formę. Aby forma mogła te braki wymierzyć, musi być jednostkowa. Racją jej jednostkowości nie może więc być materia i nie zmienia tego fakt, że z punktu widzenia czasu działania formy na materię i materii na formę dokonują się jednocześnie²⁸.

Wyjścia z tych trudności Gogacz upatruje w modyfikacji teorii *commensuratio*, polegającej na odróżnieniu uszczegóławiania od jednostkowania. Twierdzi, że materia nie jest racją jednostkowości duszy, lecz jej szczególowości. W momencie aktualizowania ciała dusza jest już jednostkowa, a dzięki zaktualizowaniu go zyskuje szczególowość. Racją jednostkowości duszy jest więc coś innego niż ciało. Nie może nią być akt istnienia, ponieważ do natury aktu nie należy ograniczanie. Nie można też przyjąć, że racją tą jest Bóg, stwarzający duszę od razu jako jednostkową, ponieważ oznaczałoby to konieczność odrzucenia pluralistycznej tezy, w myśl której byt zawiera w swej strukturze ontycznej wszystko to, co go stanowi i w związku z tym „sam tłumaczy się z tego, czym jest”²⁹.

Racja indywidualności duszy, która czyni ją zdolną do indywidualnego trwania po odłączeniu od ciała, musi być elementem struktury ontycznej, musi znajdować się w samej duszy. Tradycyjnie rozumiane *commensuratio* jako relacyjne nastawienie duszy na ciało wyklucza obecność czynnika jednostkującego wewnątrz duszy, gdyż relacja jako byt przypadłościowy nie stanowi elementu struktury ontycznej. Jakie warunki musi zatem spełniać czynnik jednostkujący? Przede wszystkim musi być on możliwością, gdyż jego zadaniem jest ograniczanie. Możliwość

²⁸ Por. M. Gogacz, *Istnieć i poznawać...*, s. 185, 208.

²⁹ Por. tamże.

ta musi być konieczna, istotna, ponieważ musi być przez duszę nieutralna. Warunki te spełnia tylko jeden element struktury ontycznej duszy – intelekt możnościowy. *Commensuratio* – zdaniem Gogacza – należy rozumieć jako wewnętrzne jednostkowanie duszy przez intelekt możnościowy („kommensurujący”) przystosowujący duszę do przyjęcia szczególowości wnoszonej przez ciało, aby zrealizował się główny cel duszy, jakim są poznanie i wolny wybór³⁰.

Koncepcja intelektu możnościowego jako czynnika jednostkującego duszę uzasadnia potrzebę obecności w strukturze człowieka ciała. Dzięki ciału dusza może realizować ludzkie poznanie, mające swój początek w danych zmysłowych. Zmodyfikowana teoria *commensuratio* broni też indywidualnego trwania duszy po śmierci człowieka, czyli nieśmiertelności osoby. Gogacz – tak jak Judycki – utrzymuje bowiem, że osobą ludzką jest ludzka dusza³¹. Śmierć niszczy człowieka, lecz nie niszczy osoby, ponieważ do pryncypiów osoby nie należy ciało. Po śmierci

³⁰ Por. tamże, s. 193. Nasuwa się pytanie, jaką rolę w jednostkowieniu duszy odgrywają pozostałe władze duchowe, tj. intelekt czynny i wola. Gogacz utrzymuje, że racją jednostkowania jest tylko intelekt możnościowy: „Wydaje się, że spełnia tę rolę tylko właśnie możliwość konieczna. Z tego wynika, że nie wszystkie władze duszy jako jej możliwości tę duszę uniedoskonalają czy proporcjonalnie jednostkują. Dotyczyłoby to obok woli także intelektu czynnego. Akcentowałem jednak jako zasadę uniedoskonalającą duszę wewnętrznie tylko intelekt możnościowy, ponieważ jest on swoiście w duszy pierwotny. Wolna wola działa przecież już w oparciu o informację intelektu możnościowego, dla którego pracuje także intelekt czynny, przygotowujący treści umysłowo poznawcze. Wola więc i intelekt czynny zależąc w działaniu od intelektu możnościowego są wobec niego swoiście wtórne i w nim zapodmiotowane. Co do natury są, jak intelekt możnościowy, także możliwością, lecz jednak w działaniu wtórna, przypadłościową wobec niego, toteż on skierowuje duszę do ciała, aby możliwe było poznanie i oparty na tym poznaniu wybór dobra” (tamże, s. 198).

³¹ „Racja ontyczna osoby, zgodnie z substancjalistycznym pojmowaniem bytu, nie może znaleźć się poza osobą. Nie jest wbudowana w człowieka jako człowieka. Jest więc wbudowana w duszę. Z tego względu w sensie ścisłym osobą jest dusza rozumna. Inaczej mówiąc, warunkiem i nosicielem racji konstytuującej osobę jest byt duchowy, czyli byt w swoim istnieniu niezależny od obecności materii [...]. Takie ujęcie [...] [akcentuje – B. L.], że całą treść istotną dla danego bytu wnosi w określoną substancję jej forma substancjalna. Dlatego bowiem, że dusza jest osobą, także człowiek jest osobą. Teza, że forma rozumna wnosi w możliwościowe ciało całą gatunkową treść człowieka, jest podstawą przekonania, iż można uznać duszę za osobę w sensie ścisłym, człowieka za osobę w sensie szerszym” (M. Gogacz, *Wokół problemu osoby...*, s. 172–173).

człowieka trwa jego dusza pozbawiona ciała, strukturalnie na nie nastawiona i wyczekująca ponownego z nim zjednoczenia³².

3.2. Racja indywidualności z perspektywy epistemologii fenomenologicznej

Judycki odróżnia doświadczenie podmiotowości od doświadczenia unikalności. W kwestii doświadczenia podmiotowości jego stanowisko nie ulega zmianom. Twierdzi, że doświadczenie to jest dostępne w naczynności intelektualnej, czyli niezmysłowej. Natomiast w odniesieniu do zagadnienia unikalności jego stanowisko ewoluuje. W rozprawie *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego* z 2004 roku twierdzi, że doświadczenie unikalności dane jest podmiotowi w refleksji introspekcyjnej. Porównuje je do spostrzegania szczególnego odcienia barwy, dla której nie mamy nazwy językowej, chociaż potrafimy ją odróżnić od innych odcieni tej samej barwy. Podmiot doświadcza unikalności jako swoistej „barwy” świadomości siebie. Doświadczenie własnej unikalności jest bardzo ograniczone i niewyraźne, aby wyraźniej je ująć potrzebne byłoby posiadanie doświadczenia unikalności innych podmiotów. Takim doświadczeniem jednak nie dysponujemy. Inne

³² Także według S. Swieżawskiego i A. B. Stępnia teza, że dusza ludzka po odłączeniu od ciała nadal jest na nie nastawiona stanowi argument przemawiający za przyszłym zmartwychwstaniem ciała. Swieżawski pisze: „Zespolecie duszy z ciałem jest w człowieku tak bardzo naturalne, że śmierć jako rozerwanie tego hylemorficznego związku jest czymś tragicznym, jest gwałtem zadany naturze, i dlatego po śmierci człowieka dusza, bytując bez ciała, całą swą istotą pożąda na nowo zespolenia się z ciałem, oczekuje zmartwychwstania ciała. Dlatego też zmartwychwstanie ciała, o którym mówi nam Objawienie, jest właściwie nawrotem do pełni natury, choć jako fakt może się ono dokonać w sposób tylko cudowny, dzięki nadprzyrodzonej interwencji Boga” (S. Swieżawski, *Wstęp do „Kwestii 76”*, [w:] Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Suma teologii 1,75–89*, tłum. i oprac. S. Swieżawski, Kęty 1998, s. 80). Stępień myśl tę wyraża następująco: „Ten nowy sposób bytowania duszy ludzkiej jest czymś dla niej nienaturalnym, skoro z natury ma być formą substancjalną określonego ciała. Dlatego dusza odłączona przez śmierć od ciała naturalnie dąży do ponownego wcielenia. Stąd «zmartwychwstanie ciała» jest (filozoficznie rzecz biorąc) co najmniej prawdopodobne” (A. B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, s. 187).

podmioty są nam dane tylko poprzez zapośredniczenie, którym jest ich lingwistyczne i pozalingwistyczne zachowanie³³.

W pracach *Samoświadomość i unikalność osób ludzkich* z 2007 roku oraz *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej* z 2010 roku Judycki radykalizuje swoje stanowisko dotyczące możliwości wewnętrznego doświadczenia unikalności osoby. Nie twierdzi już, że jest ono niewyraźne, lecz uznaje, że w ogóle nie jest możliwe. Uzasadniając swoją tezę, wychodzi od analizy znaczenia terminu „osoba”. W starożytności oznaczał on maskę, wykorzystywaną przez aktorów w teatrze. Analogią teatru jest ludzka świadomość, prezentująca maskę własnej unikalności. Unikalność własna i unikalność innych osób ukryta jest pod maskami, do których należą m.in.: maska przeświadczenia, że podmiot, którym jesteśmy, jest czystym „ja”, pustym biegunem, do którego odnoszą się wszystkie dane i przeżycia, maska cech charakteru, maska materii, z której zbudowane jest nasze ciało i in.³⁴

Doświadczenie własnej unikalności i unikalności innych osób – zdaniem Judyckiego – będzie możliwe dopiero po śmierci. Dokona się ono dzięki „tansfiguracji”, tj. jakościowemu „skokowi”, ludzkiej świadomości. Wśród konsekwencji tej zmiany świadomościowej Judycki wymienia m.in.: zniesienie opozycji między zjawiskami a rzeczami samymi w sobie, pojawienie się zdolności do bezpośredniego doświadczenia i rozumienia sposobu realizacji ogółu w tym, co partykularne (a więc np. sposobu realizacji gatunku człowiek w indywidualnej jednostce ludzkiej), zmianę sposobu odniesienia do przestrzeni i czasu (przestrzeń zostanie „uwewnętrzniiona”, a czas zmieni swoją strukturę). Wszystko to – jak przypuszcza filozof – zostanie odniesione do zasadniczej przemiany,

³³ Por. S. Judycki, *Świadomość i pamięć...*, s. 366.

³⁴ Por. tamże, s. 368 i tegoż, *Samoświadomość i unikalność...*, s. 10 i 12. „Każda próba jakiegokolwiek przedstawienia sobie, czym jest unikalność każdej poszczególnej osoby, jest aż tak bardzo trudna, bo świat [w – B. L.] którym żyjemy, jest światem materii, a to oznacza, że jest światem, w którym przedmioty podlegają replikacji: istnieje wiele wiewiórek, wiele egzemplarzy obrazu Rafaela nazywanego *Madonna Tempi*, jest wielu podobnie wyglądających ludzi z podobnymi cechami charakteru. To materia «zakrywa» unikalność osób w wieloraki sposób” (S. Judycki, *Samoświadomość i unikalność...*, s. 12).

jaką będzie zobaczenie siebie. Nasza maska i maski innych osób zostaną zdarte, dzięki czemu uzyskamy bezpośrednie doświadczenie unikalności własnej i innych, poznamy natury poszczególnych osób i zobaczymy jak nasza i ich świadomość z tych natur wpływa³⁵.

Doświadczenie unikalności osób „[...] byłoby równoznaczne z olśnieniem, jakiego doznaliśmy widząc pierwszy w życiu wschód słońca, byłoby to doświadczenie tak osłepiające, jak spojrzenie w jądro wybuchu nuklearnego, i co więcej, intensywność tego doświadczenia nigdy nie podlegałaby żadnej schematyzacji, żadnemu przyzwyczajeniu itp.”³⁶. Na pytanie, czy doświadczenie to bardziej przypominałoby poznanie zmysłowe czy umysłowe, Judycki odpowiada, że prawdopodobnie byłoby ono podobne do doświadczenia piękna malarskiego, które jest jednocześnie zmysłowe i ponadzmysłowe³⁷.

Zmiana świadomości następująca z chwilą śmierci jest – zdaniem Judyckiego – jednym z elementów tego, co w religii chrześcijańskiej nazywa się „widzeniem uszczęśliwiającym”. Podstawowym składnikiem tego widzenia jest świadomościowe odniesienie się do Boga, oglądanie Go „twarzą w twarz”, a także uczestniczenie w życiu Osób Trójcy Świętej i osób ludzkich. Autor *Świadomości i pamięci* przypuszcza, że dostęp do tego życia nie dokona się natychmiastowo, w jednym momencie, lecz będzie procesem rozciągniętym w czasie, przy czym czas będzie miał zupełnie inny charakter niż ten, który obecnie znamy. Będzie to czas nieskończony, przemieniony, czas nieustannych zmian, nieustannie nowych doświadczeń i nieustanego, przepelnionego wzajemnym zrozumieniem dialogu, będącego odzwierciedleniem najgłębszych ludzkich pragnień³⁸.

Jeśli jednak w doczesnym życiu nie jest możliwe doświadczenie unikalności własnej ani innych osób, na jakiej podstawie przyjmujemy, że

³⁵ „Zobaczenie siebie będzie jednocześnie z ujrzaniem, w jaki sposób nasza świadomość jest pochodna od naszej indywidualnej istoty” (S. Judycki, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań 2010, s. 178).

³⁶ Tenże, *Samoświadomość i unikalność...*, s. 8.

³⁷ Por. tamże, s. 12.

³⁸ Por. S. Judycki, *Bóg i inne osoby...*, s. 220.

osoby są istotami unikalnymi? Odpowiedzi na to pytanie Judycki udziela na płaszczyźnie teologicznej³⁹. Utrzymuje, że racją unikalności osób ludzkich jest Bóg. Stwarza On unikalne osoby, ponieważ Jego zamiarem „[...] nie mogło być uszczęśliwienie jak największej liczby jednostek, które różniłyby się od siebie tak jak na przykład muszki owocówki są różne jedna od drugiej. Nie byłoby to dla wszechmocnego Boga trudne, lecz byłoby Jego niegodne”⁴⁰. Jeśli przyjmiemy, że celem osób ludzkich jest życie wieczne z Bogiem – twierdzi autor – to musimy też przyjąć, że Bóg nie chciał stworzyć „czystych podmiotów”, podmiotów pozbawionych unikalności, że do życia wiecznego przeznaczył byty niepowtarzalne. Ponadto, człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, który mimo że jest jeden, stanowi Trójęc unikalnych Osób. Szczęście Osób Boskich polega m.in. na trwaniu w nieustającej komunikacji. By podobna komunikacja była możliwa między osobami ludzkimi i by była tak pasjonująca, aby mogła stać się treścią życia wiecznego, konieczne jest, by osoby ludzkie były bytami unikalnymi⁴¹.

Jak wspomnieliśmy, racją indywidualności osoby ludzkiej (duszy) w pluralistycznej metafizyce Gogacza jest intelekt możliwościowy, wykryty metodą identyfikacji pryncypiów bytu. Tłumaczy on obecność

³⁹ Judycki pisze „[...] całość tego wywodu, oprócz charakteru czysto analitycznego, ma też aspekt konfesyjny, to znaczy, że obraca się w ramach treści uznawanych przez religię, teologię i filozofię chrześcijańską [...]” (S. Judycki, *Samoświadomość i unikalność...*, s. 11). Postępowanie to jest podporządkowane tematowi rozważań oraz ich celowi. W pracy *Bóg i inne osoby*, będącej rozwinięciem idei zawartych w *Samoświadomości i unikalności...*, Judycki posługuje się tą samą metodą. Stosowanie jej uzasadnia następująco: „«Bóg i inne osoby» jest próbą filozoficznego rozważenia i ugruntowania niektórych podstawowych przekonań z zakresu religii i teologii chrześcijańskiej. Filozoficzność tej książki polega m.in. na tym, że staram się sformułować racje na rzecz istnienia Boga, na rzecz konieczności Wcielenia [...], a racje te nie odwołują się do Objawienia chrześcijańskiego jako do tzw. kontekstu uzasadniania, lecz wyłącznie jako do kontekstu odkrycia. Podejmuję także zagadnienia filozoficzne dotyczące natury świadomości i natury duszy, żywego ciała ludzkiego, istoty komunikacji między osobami, życia wiecznego, wszechmocny, troistości Boga oraz dziejów osób ludzkich. [...] Jestem przekonany, że nie istnieje rzetelnie uprawiana filozofia, której efekty nie mogłyby mieć teoretycznej doniosłości dla zasadniczych kwestii z obszaru światopoglądu chrześcijańskiego” (S. Judycki, *Bóg i inne osoby...*, s. 11–12).

⁴⁰ S. Judycki, *Samoświadomość i unikalność...*, s. 2.

⁴¹ Por. tamże, s. 11.

w strukturze ontycznej człowieka ciała, a także „przyporządkowanie” duszy do jednego ciała i jej indywidualne trwanie po śmierci człowieka.

W epistemologii fenomenologicznej Judyckiego osoba ludzka (dusza) jest jakością prostą. Doświadcza ona siebie jako podmiotu, ale nie doświadcza siebie jako podmiotu unikalnego. Racja jej unikalności nie jest możliwa do wykrycia na terenie filozofii, lecz wymaga odwołania się do teologii. Jest nią Bóg stwarzający człowieka na swój obraz i podobieństwo.

4. Koncepcja osoby ludzkiej

W historii filozofii można wskazać dwa główne kierunki pojmowania osoby ludzkiej: substancjalistyczny i relacjonistyczny. Kierunek substancjalistyczny wywodzi się z filozofii Arystotelesa i opiera się na jego teorii substancji, czyli bytu samodzielnego, niewymagającego do swego trwania żadnego bytu znajdującego się poza nim. Kierunek relacjonistyczny stanowi kontynuację myśli Platona. Jego twórcy budują koncepcję osoby, odwołując się do jej relacji z innymi bytami: osobami ludzkimi (np. Martin Buber), Bogiem (np. Karl Rahner), społeczeństwem (np. Karl Marks), przyrodą (np. Pierre Teilhard de Chardin), kulturą (np. Claude Lévi-Strauss) lub z samym sobą, swoją egzystencją (np. Karl Jaspers). Istotą koncepcji substancjalistycznych jest uznanie osoby ludzkiej za ontycznie pełny byt, zawierający wewnątrz swej struktury ontycznej wszystkie stanowiące go pryncypia. Istotą koncepcji relacjonistycznych jest uznanie osoby za część większej całości, np. społeczeństwa, kultury, przyrody, a co za tym idzie – przyjęcie, że niektóre spośród jej pryncypiów znajdują się poza jej obszarem ontycznym⁴².

⁴² Por. M. Gogacz, *Wokół problemu osoby...*, s. 17. Podstawy podziału koncepcji osoby ludzkiej na substancjalistyczne i relacjonistyczne Gogacz wyjaśnia następująco: „Platoński sposób opisu osoby ludzkiej sprowadza się do twierdzenia, że to, czym jest dany człowiek, znajduje się poza nim. Osobę ludzką stanowi więc relacja do bytów znajdujących się poza terenem ontycznym, stanowiącym człowieka. Taki sposób charakteryzowania, kim jest osoba ludzka, można nazwać ujęciem relacjonistycznym. Arystotelesowski sposób opisu osoby ludzkiej wyraża się w twierdzeniu, że to, czym jest dany człowiek, wewnątrznie go stanowi. Ta wewnętrzna zawartość ontyczna

4.1. Tomistyczna koncepcja osoby ludzkiej

Koncepcja osoby Gogacza jest ujęciem substancjalistycznym, zbudowanym na fundamentach ujęć Arystotelesa, Boecjusza i św. Tomasa z Akwinu. Autor *Elementarza metafizyki* określa osobę mianem „samostnego bytu jednostkowego”, „jednostkowego bytu samodzielniego” i „subsystencji”. Inaczej niż św. Tomasz twierdzi jednak, że człowiek jest osobą w znaczeniu szerokim, natomiast w ścisłym znaczeniu nie jest nią człowiek, lecz ludzka dusza⁴³. Osobę określa on jako „[...] byt jednostkowy, którego istnienie przez swe przejawy wyzwała osobową relację miłości, wiary i nadziei, i zarazem w istocie tego bytu wywołuje rozumność. Inaczej mówiąc, osoba to jednostkowy byt rozumny, który zarazem kocha i ufa”⁴⁴. W przytoczonej definicji wśród pryncypiów osoby, oprócz aktu istnienia, zostaje wymieniona rozumność. Powiedzieliśmy, że jej racją jest obecny strukturze duszy intelekt możliwościowy. Miano bytu rozumnego przysługuje więc człowiekowi nawet wtedy, gdy nie może on lub nie potrafi tworzyć pojęć, sądów i rozumowań. Podmiotem tych czynności jest intelekt czynny, który stanowi niematerialną (duchową) przypadłość osoby. Nie jest on jednak przyczyną ewentualnego braku sprawności intelektualnej. Przyczyną tą są dysfunkcje ciała, uniemożliwiające prawidłowe działanie władz zmysłowych, mających swoje organy w ciele. Nieprawidłowe działanie władz zmysłowych uniemożliwia działanie intelektu czynnego, ponieważ – w myśl Arystotelesowskiej zasady – nie ma niczego w intelekcie, czego wcześniej nie było w zmysłach. Na gruncie koncepcji osoby Gogacza żadnemu człowiekowi nie można więc odmówić miana istoty rozumnej, a co za tym idzie miana osoby.

Zagadnieniu poznania indywidualności osoby Gogacz poświęca stosunkowo niewiele uwagi. Wyprowadzając konsekwencje z jego koncepcji

człowieka jest samodzielnym, wystarczającym sobie bytem nieabsolutnym, nazywanym substancją. Arystotelesowski sposób opisu osoby ludzkiej można nazwać ujęciem substancjalistycznym” (tamże).

⁴³ Por. przypis 31.

⁴⁴ M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1998, s. 9.

osoby i koncepcji relacji osobowych, można przyjąć, że drogę do poznania indywidualności osoby widzi on w obserwacji i analizie rzeczywistości zewnętrznej. Jako kontynuator filozofii św. Tomasza z Akwinu twierdzi, że nie mamy bezpośredniego dostępu poznawczego do własnej duszy, lecz znamy ją pośrednio, poprzez jej czynności. Inne osoby poznajemy, nawiązując z nimi osobowe relacje. Nawiązywanie relacji stanowi naturalną konsekwencję bycia osobą, jest wynikiem spontanicznego zareagowania osoby na osobę. Relacje osobowe charakteryzują się tym, że są dwukierunkowe i wspierają się na transcendentálnych przejawach istnienia⁴⁵. Na realności osób wspiera się relacja miłości, mająca postaci *amor* (miłość oblubieńcza), *caritas* (miłość rodzicielska), *agape* (miłość między Bogiem a człowiekiem) i *amicitia* (przyjaźń), na prawdzie – relacja wiary, będąca w aspekcie czynnym prawdomównością, zaś w aspekcie biernym zaufaniem, a na dobru – relacja nadziei, której aspektem czynnym jest świadczenie dobra, a biernym oczekiwanie dobra. Relacje osobowe są nawiązywane między osobami ludzkimi, a także między osobami ludzkimi a Bogiem.

4.2. Fenomenologiczna koncepcja osoby ludzkiej

W tradycji filozoficznej – zauważa Judycki – najczęściej definiowano osobę jako istotę świadomą i samoświadomą, rozumną, wolną, zdolną do reagowania na wartości i tworzenia kultury. Określenie to jest z gruntu poprawne, lecz niepełne, gdyż charakteryzuje osobę wyłącznie formalnie. Wskazuje na to, co jest wspólne dla wszystkich osób, nie mówi natomiast nic o ich unikalności. W ujęciu Judyckiego być osobą ludzką oznacza być jednostką unikalną, radykalnie różną od wszystkich innych

⁴⁵ „Oddziaływanie osób własnościami transcendentálnymi na transcendentalia innych osób dzieje się niezależnie od poznania i decyzji. Poznanie i decyzje tylko skłaniają do używania tych relacji, chronią je lub niszczą. Chronienie i niszczenie oznacza tu pogłębienie relacji osobowych, ich narastającą intensywność, a nie unicestwienie. Gdy byty istnieją i przejawia się ich istnienie, nawiązują się między bytami relacje istnieniowe, a między osobami relacje osobowe. Relacje osobowe wyprzedzają wszystkie inne relacje, gdyż całą zawartość bytu wyprzedza właściwy mu akt istnienia” (M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1998, s. 50–51).

ludzkiej jednostki. Na określenie osoby stosuje on terminy: „podmiot świadomości”, „refleksywna transcendencja”, „podmiot substancjalny”, „dusza” i „unikalna jakość”. Większość z nich stanowią określenia z pozycji poznania. Osoba ludzka w ujęciu Judyckiego jest unikalnym podmiotem świadomym i poznającym. W świetle koncepcji „refleksywnej transcendencji” można wręcz powiedzieć, że jest ona podmiotem ukonstytuowanym przez poznanie.

Teoria osoby Judyckiego stanowi syntezę ujęcia relacjonistycznego i substancjalistycznego. Wyrasta z filozofii podmiotu Kartezjusza, ale poprzez teorię substancji odwołuje się do filozofii przedmiotowej. Teoria substancji, którą posługuje się Judycki, nie jest teorią klasyczną. Autor *Świadomości i pamięci* modyfikuje Arystotelesowską definicję substancji, wprowadzając do niej elementy relacjonistyczne, wywodzące się z filozofii Platona i św. Augustyna. Za myślicielem z Hippony przyjmuje, że relacje łączące osobę z innymi osobami należą do jej istoty. „Osoba – twierdzi – jest czymś stabilnym, trwa w zmianach swoich stanów i jest podmiotem tych stanów, i w tym sensie jest substancją, lecz jednocześnie do jej istoty, a więc do jej substancji należy pozostawanie w relacjach. Samotna osoba nie mogłaby być osobą, a teologicznym dowodem tego stanu rzeczy jest Trójca Święta, gdzie relacje między osobami nie mają charakteru wyłącznie akcydentalnego, a więc niekoniecznego, lecz relacje te mają charakter substancjalny”⁴⁶.

Synteza relacjonistycznego i substancjalistycznego rozumienia osoby w filozofii Judyckiego stanowi konsekwencję poszukiwania odpowiedzi na pytanie o unikalność osoby ludzkiej w przeciwstawnych koncepcjach filozoficznych – w relacjonistycznych ujęciach Platona, św. Augustyna i Kartezjusza oraz substancjalistycznych ujęciach Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Werbalnym wyrazem tej syntezy jest stosowanie terminu „podmiot substancjalny” stanowiącego połączenie charakterystycznego dla filozofii relacjonistycznej terminu „podmiot” z typowym dla filozofii przedmiotowej terminem „substancja”.

⁴⁶ S. Judycki, *Samoświadomość i unikalność...*, s. 13.

Cechą wyróżniającą koncepcję osoby ludzkiej Judyckiego jest jej skoncentrowanie na zagadnieniu unikalności. Autor *Świadomości i pamięci* nie tylko pyta, czy istnieje możliwość doświadczenia unikalności i jak mogłoby ono prezentować się w świadomości, ale także podejmuje zagadnienie jej konsekwencji. Wyróżnia ich kilka. Pierwszą z nich jest brak granic w jakościowym zróżnicowaniu osób. Osoby ludzkie są radykalnie różne od siebie, choćby z naszego punktu widzenia były do siebie podobne. Biorąc pod uwagę wszystkie osoby, które żyły, żyją i te, które dopiero żyć będą, istnieje nieskończona liczba unikalnych osób. Drugą konsekwencją unikalności osób jest unikalność międzyosobowych powiązań. Ponieważ każda osoba jest istotą radykalnie unikalną, radykalnie unikalne są wszystkie budowane przez nią relacje. Trzecią konsekwencją jest nieskończoność poznawczego działania osób. Chociaż samoświadomy podmiot, odzwierciedlając różne przedmioty, w pewien sposób „staje się” nimi, poznanie nigdy nie „wypełnia” go tak, aby jego aktywność dobiegła końca. Podmiot przekracza każdorazowe dane, otwierając się jednocześnie na nowe. Te trzy konsekwencje unikalności osób ludzkich Judycki nazywa trzema „nieskończonościami”: nieskończonością unikalnych osób ludzkich, nieskończonością możliwych między nimi relacji i nieskończonością ich poznawczego działania⁴⁷.

Mimo że koncepcje osoby Gogacza i Judyckiego są zbudowane na odmiennych fundamentach, w kilku kwestiach zbliżają się do siebie. Obydwaj filozofowie przyjmują, że: 1. osoba jest bytem indywidualnym; 2. osobą jest ludzka dusza; 3. indywidualność osoby ma ścisły związek z jej intelektualnością (Gogacz wiąże ją z intelektem możliwościowym, Judycki z samoświadomością i sposobem poznania); 4. dusza ludzka jest radykalnie różna od ciała i nieśmiertelna; 5. nieodłączne od bycia osobą jest nawiązywanie i podtrzymywanie relacji z innymi osobami ludzkimi i z Bogiem. W ostatniej kwestii przedstawione koncepcje osoby wydają się sobie najbliższe. Zdaniem Gogacza to właśnie środowisko osób, a nie przyroda czy świat kultury są „prawdziwym światem człowieka”, światem, w którym jest on „u siebie”, w którym czuje się szczęśliwy

⁴⁷ Por. tamże, s. 12–13 oraz S. Judycki, *Bóg i inne osoby...*, s. 16–17 i 214.

i w którym przebywanie stanowi sens jego życia. Judycki zaś stwierdza: „To nie ludzie zostali powołani do istnienia przez świat, lecz świat został stworzony dla osób ludzkich”⁴⁸. Został on nazwany światem tylko dlatego, że istnieją w nim samoświadome istoty, budujące międzyosobowe relacje. Celem osób jest życie wieczne z innymi osobami. Fundamentem tego życia jest „egzystencjalna” komunikacja, będąca nie tylko przekazywaniem unikalnych treści, ale uczestniczeniem w życiu innych osób⁴⁹.

Zakończenie

Tomizm i fenomenologia badają odmienne typy doświadczenia, posługują się odmiennymi aparaturami pojęciowymi i odmiennymi metodami badawczymi. Ich analizy rodzą różne rodzaje problemów i zmuszają do stawiania odmiennych pytań. Celem rozważań było pokazanie, że te dwie różne perspektywy prowadzą do dwóch komplementarnych obrazów indywidualnej osoby ludzkiej: przedmiotowego i podmiotowego. Obrazów tych nie można w prosty sposób „dodać” do siebie, ale nie można też odmówić im swoistego uzupełniania się, na co zwracał uwagę i do czego w swojej antropologii filozoficznej odwoływał się Karol Wojtyła⁵⁰. Uzupełnianie się tomizmu i fenomenologii rozumiemy tu jako udzielenie odpowiedzi na pytania, na które wewnątrz jednego z tych dwóch kierunków filozoficznych odpowiedzię nie można. Przykładem tego są właśnie koncepcje Gogacza i Judyckiego. Na gruncie tomizmu

⁴⁸ S. Judycki, *Bóg i inne osoby...*, s. 17.

⁴⁹ Por. tamże, s. 154–155.

⁵⁰ Sposób, w jaki Wojtyła łączył refleksję tomistyczną z fenomenologiczną w rozważaniach dotyczących człowieka, określa się następująco: „Wedle Wojtyły raczej nie chodzi o to, by fenomenologicznie uzasadnić, w jaki sposób człowiek jest osobą, lecz o to, by z pomocą fenomenologii zobaczyć, w jaki sposób człowiek jest osobą, w jaki sposób struktury metafizyczne, charakteryzujące jego osobowe istnienie odzwierciedlają się w jego istnieniu świadomym. Metafizyczna antropologia tomistyczna jest tu więc cały czas niejako obecna jako wielka hipoteza fundamentalna, która jest weryfikowana poprzez analizę fenomenologiczną i która – z drugiej strony – nieustannie pilotuje tę analizę, pozwalając uzyskać jej większą głębię” (R. Buttiglione, *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu”*, tłum. T. Styczeń, [w:] K. Wojtyła, *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 15).

Gogacza nierozstrzygalne okazują się pytania o sposób doświadczania przez osobę siebie jako istoty poznającej, działającej, wyposażonej w ciało, a także o możliwy sposób doświadczania przez nią własnej indywidualności. Na gruncie fenomenologii Judyckiego nierozstrzygalne są pytania o rację indywidualności osoby ludzkiej i powód jej „inkarnacji”. Korzyści z rozpatrywania indywidualności osoby ludzkiej zarazem z perspektywy tomistycznej i fenomenologicznej wydają się warte rozważenia. Z punktu widzenia tomizmu Gogacza do najważniejszych z nich należy poszerzenie horyzontu rozważań o sferę doświadczenia podmiotu, a z punktu widzenia fenomenologii Judyckiego – pozostanie w granicach filozofii bez konieczności odwoływania się do rozważań teologicznych.

Porównanie koncepcji indywidualności osób ludzkich Gogacza i Judyckiego pokazuje, że poznawalność unikalności jest problemem filozoficznym. Czy rzeczywiście nierozwiązalnym? Zbyt mało jak dotąd powiedziano o unikalności osób ludzkich na gruncie metafizyki, by móc stanowczo rozstrzygać kwestię możliwości jej doświadczenia. Przedwczesne wydaje się więc stwierdzenie, że nigdy nie zdołamy dowiedzieć się, na czym ono polega. Rozważania nad unikalnością osób ludzkich warto podejmować, i to w różnych kierunkach filozoficznych. Obok pogłębiania analiz tomistycznych i fenomenologicznych, cenne mogłoby okazać się sięgnięcie do filozofii dialogu, filozofii języka, filozofii umysłu, do czego skłania akcentowanie w koncepcjach Gogacza i Judyckiego roli międzyosobowych relacji, a co za tym idzie komunikacji. Być może okaże się, że to, co trudne badawczo w jednym kierunku filozoficznym, z racji wykorzystania innej aparatury pojęciowej i metod badawczych, jest bardziej uchwytnie w innym. Pytanie o unikalność osoby ludzkiej warto stawiać, mimo że wydaje się ono „[...] jednym z najtrudniejszych pytań filozoficznych, jeśli nie najtrudniejszym”⁵¹. Dopowiedzmy, że z punktu widzenia antropologii filozoficznej jest ono jednym z pytań najbardziej interesujących.

⁵¹ S. Judycki, *Bóg i inne osoby...*, s. 177.

Bibliografia

- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2009.
- Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996.
- Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, tłum. G. Kurylewicz i M. Antczak, Kęty 2006.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kraków 1948.
- Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1998.
- Gogacz M., *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1976.
- Gogacz M., *Osoba jako byt jednostkowy*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 20 (1984) nr 2, s. 197–220.
- Gogacz M., *Prawdziwy świat człowieka*, „*Studia Pchilosophiae Christianae*” 19 (1983) nr 1, s. 43–51.
- Gogacz M., *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974.
- Gogacz M., *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1998.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1975.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. 1–2, Warszawa 1960–1961.
- Judycki S., *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań 2010.
- Judycki S., *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin 2004.
- Kijewska A., *Filozof i jego muzy. Antropologia Boecjusza – jej źródła i recepcja*, Kęty 2011.
- Krąpiec M. A., *Zagadnienie jednostkowania bytów materialnych*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1958 t. 6 z. 1, s. 97–148.
- Stępień A. B., *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964.
- Świeżawski S., *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy (Commensuratio animae ad hoc corpus)*, „*Przegląd Filozoficzny*” 44 (1948) z. 1/2/3, s. 131–191.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Suma teologii 1,75–89*, tłum. i oprac. S. Świeżawski, Kęty 1998.
- Wojtyła K., *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000.
- Ziemiński I., *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej*, Kraków–Poznań 2013.

Judycki S., „*Dusza – ciało*”: kilka podstawowych kwestii, http://www.kul.pl/materialy-do-pobrania,art_19301.html (02.04.2014).

Judycki S., *Samoświadomość i unikalność osób ludzkich*, http://www.kul.pl/materialy-do-pobrania,art_19301.html (02.04.2014).

Judycki S., *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, http://www.kul.pl/materialy-do-pobrania,art_19301.html (02.04.2014).

Thomas Aquinas, *Contra Gentiles. On the Truth of the Catholic Faith*, Book Two: *Creation*, translated by James F. Anderson, New York, 1955–57, <http://dhspriority.org/thomas/ContraGentiles2.htm#81> (02.04.2014).