

Kazimierz Kłósak

"Przyrodnicza" definicja duszy ludzkiej, jej uprawnienie i granice użyteczności naukowej

Studia Philosophiae Christianae 2/1, 173-204

1966

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KAZIMIERZ KŁÓSAK

**„PRZYRODNICZA” DEFINICJA DUSZY LUDZKIEJ,
JEJ UPRAWNIENIE I GRANICE UŻYTECZNOŚCI
NAUKOWEJ**

W studium *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*¹ zwróciłem uwagę, że zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej może nam się przedstawić w dwa jakościowo odrębne sposoby w zależności od tego, czy za punkt wyjścia naszych wywodów bierzemy „przyrodniczą” definicję tej duszy, czy też jej definicję filozoficzną, dokładniej — definicję metafizyczną. Jak okazuje się z art. Ryszarda Śliwińskiego o *Teoria ewolucji a pochodzenie duszy ludzkiej (Uwagi na marginesie wypowiedzi Ks. K. Kłósaka)*², pierwsza z wymienionych definicji, definicja „przyrodnicza”, domaga się dalszych analiz, żeby uznanie ze strony neoscholastycznej jej prawomocności naukowej nie budziło oskarżeń o przejście na pozycje bliskie neopozytywizmowi. Chcąc w jakiejś mierze zaradzić tej potrzebie, rozpatrzę obecnie bardziej szczegółowo, niż to zrobiłem poprzednio, zawartość noetyczną oraz uprawnienie i granice naukowej użyteczności „przyrodniczej” definicji duszy ludzkiej, to zróżnicowanie, które nie dla wszystkich autorów neoscholastycznych jest widoczne, a przynajmniej dostatecznie widoczne.

1. Przy „przyrodniczej” lub, jakbyśmy wyrazili się w ter-

¹ „Znak”, r. XIII, nr 87 (1961), s. 1181—1200.

² „Ateneum Kapłańskie”, r. 53, t. 63 (1961), s. 255—259.

minologii Stefana Strassera³, przy „empirycznej” definicji duszy ludzkiej, chodzi o zespół wszystkich zjawisk psychicznych, jakie dają się wyodrębnić u poszczególnych jednostek ludzkich — a więc o zespół zjawisk psychicznych, charakterystycznych dla gatunku ludzkiego jako takiego.

Pomijając w tej chwili kwestię rozumienia treści terminu „zjawisko”, chciałbym zaznaczyć w przedmiocie przytoczonej definicji duszy ludzkiej, że zupełnie nie widać, jak w płaszczyźnie psychologicznych nauk szczegółowych można byłoby z kolei zdefiniować ludzkie zjawiska psychiczne jako psychiczne⁴. Nie znamy przecież takiego układu pojęć z obrębu ostatnio wymienionych nauk, z pomocą którego moglibyśmy w ramach równościowej definicji realnej określić, czym jest aspekt psychiczności. W tej sytuacji, która nie pozwala nam wyjść poza empiryczne stwierdzenie „fenomenologicznej” odrębności zjawisk psychicznych od fizycznych, pojęcie tego, co jest psychiczne, będziemy uważali definitywnie, a nie tylko umownie, za pojęcie pierwotne, tak właśnie, jak to czyni Mieczysław Kreutz⁵. A w dalszej konsekwencji będziemy twierdzili, że właściwe dla gatunku ludzkiego zjawiska psychiczne możemy tylko opisać pod względem tego, co je łączy z całym światem obiektywnym (jak się to dziś niejednokrotnie mówi), a poza tym jak najbardziej niespecyficznym opisem nie jesteśmy już w stanie ich ująć inaczej jak od strony relacji, w jakich pozostają do przeżywających je jednostkowych pod-

³ *The soul in metaphysical and empirical psychology*, Pittsburgh 1957, s. 9.

⁴ Zostawiam otwartą kwestię, czy te zjawiska nie dają się zdefiniować ze stanowiska jakichś innych nauk niż psychologiczne nauki szczegółowe.

⁵ *Podstawy psychologii — Studium nad metodami i pojęciami współczesnej psychologii*, Warszawa 1949, s. 351. Swoje rozumienie pojęć pierwotnych Kreutz przedstawia na s. 348.

miotów i do tak czy inaczej transcendentnych⁶ przedmiotów, do których się w jakimś sensie odnoszą.

O rzeczonych zjawiskach możemy najpierw powiedzieć ze stanowiska najogólniejszego ujęcia opisowego, gdy do szczegółowych badań psychologicznych wprowadzamy punkt widzenia realizmu epistemologicznego i metafizycznego, że te zjawiska są pewną grupą przedmiotów realnie istniejących. Mówiąc tu o przedmiotach, biorę je w tym znaczeniu, w jakim je wzięli Kazimierz Twardowski⁷, Jan Łukasiewicz⁸, Tadeusz Kotarbiński⁹ i Kreutz¹⁰. Przedmiotem jest zatem dla mnie „to, co można sobie w jakikolwiek sposób przedstawić, co zatem nie jest niczym, tylko czymś”¹¹, czyli bytem¹². Gdy ludzkie zjawiska psychiczne określam jako pewną grupę przedmiotów realnie istniejących, chcę zaznaczyć, że wskazane zjawiska są „częścią obiektywnej rzeczywistości, niezależną od

⁶ Mam tu na uwadze dwa rozumienia transcendencji, o których pisał Kazimierz Ajdukiewicz w *Zagadnieniach i kierunkach filozofii*, [bmw] 1949, s. 78—81.

⁷ *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, Wien 1894, s. 37—38.

⁸ *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny* („Przegląd Filozoficzny”, IX (1906), s. 163—164; *Z zagadnień logiki i filozofii — Pisma wybrane*, Warszawa 1961, s. 53).

⁹ *Wybór pism*, t. II: *Myśli o myśleniu*, Warszawa 1958, s. 106, 114.

¹⁰ Dz. cyt., s. 349—350.

¹¹ Są to słowa Łukasiewicza (studium cyt., l. c.). Nie można zgodzić się z Kreutzem (dz. cyt., l. c.), że termin „przedmiot”, wzięty w filozoficznym znaczeniu, wyraża najogólniejsze pojęcie, które nie posiada żadnych cech. To pojęcie przedstawia jedną cechę, lub poprawniej się wyrażając: jeden aspekt, mianowicie aspekt bycia czymś istniejącym, niezależnie od tego, czy chodzi o istnienie realne, aktualne lub możliwe, względnie tylko idealne, intencjonalne.

¹² Od strony epistemologicznej można przedmiot tak szeroko rozumiany określić za Strasserem następująco: ... *any reality which a priori is capable of becoming the pole of an intentional orientation for a subject.* (Dz. cyt., s. 92.)

podmiotu poznającego”¹³. Przypisując tę cechę właściwym dla nas zjawiskom psychicznym, przeciwstawiam je przedmiotom idealnym, istniejącym jedynie dla jakiegoś umysłu.

Z kolei określimy ludzkie zjawiska psychiczne w relacji do ich jednostkowych podmiotów.

To, co możemy powiedzieć najbardziej zasadniczego o tych zjawiskach, jest to stwierdzenie w drodze indukcji z poszczególnych wypadków doświadczenia osobistego każdego z nas, że mogą istnieć tylko jako treści czy jejs jednostkowej świadomości, tzn., jak wyjaśniał Kazimierz Ajdukiewicz¹⁴, „o tyle tylko, o ile ich ktoś świadomie doznaje lub je świadomie przeżywa”, podczas gdy zjawiska fizyczne mogą wprawdzie, jak zauważył ten sam autor¹⁵, „stać się przedmiotami świadomości, tj. tym, do czego się w naszych myślach świadomie zwracamy, ale nigdy nie mogą się stać treściami świadomości, tj. tym, co świadomie przeżywamy”¹⁶. Taką najistotniejszą właściwość przyjął dla wszystkich ludzkich zjawisk psychicznych Sergiusz L. Rubinsztein. Był on zdania, że „żadne zjawisko psychiczne nie może istnieć całkowicie poza świadomością człowieka”¹⁷.

Jaki jest dokładny sens twierdzenia, że ludzkie zjawiska psychiczne mogą istnieć wyłącznie jako treści czyjejs jed-

¹³ Posłużyłem się tu słowami Kreutza (dz. cyt., s. 350). Autor ten słusznie utrzymuje, że tego, co wyraża określenie „realnie istniejący”, nie można zdefiniować. Inną jednak rzecz, czy przy tym określeniu chodzi o odrębne pojęcie, jak sądzi Kreutz, czy też mamy tu coś, co zostało spojęciowane w ramach pojęcia przedmiotu realnie istniejącego.

¹⁴ *Język i poznanie*, t. I, Warszawa 1960, s. 319.

¹⁵ Tamże, l. c.

¹⁶ W tej wypowiedzi nie chodzi, oczywiście, o wyłączenie przejawów świadomości spośród ludzkich zjawisk psychicznych. Wrażenie takiego wyłączenia, które może powstać w pierwszej chwili, usuwają w pewnej mierze dalsze wyjaśnienia Ajdukiewicza.

¹⁷ *Podstawy psychologii ogólnej*, tłum. Z. Danielska, M. Jędrzejewska, N. Łubnicki, T. Tomaszewski, M. Strawińska, K. Wiązowski, Warszawa 1962, s. 16.

nostkowej świadomości? Na pewno nie chodzi przy tym twierdzeniu o sprowadzenie istnienia ludzkich zjawisk psychicznych jako zjawisk do ich świadomego przeżywania lub doznawania przez jednostkowy podmiot. Taka redukcja byłaby wyrazem metafizycznego idealizmu subiektywnego. Tymczasem analizowane twierdzenie stoi całkowicie na gruncie realizmu metafizycznego, gdyż według niego, ludzkie zjawiska psychiczne istnieją jako zjawiska niezależnie od poznającego je umysłu. W naszym twierdzeniu chodzi jedynie o myśl, że, według tego, co zostało stwierdzone w sposób pewny lub prawdopodobny, ludzkie zjawiska psychiczne mogą istnieć jako psychiczne o tyle tylko, o ile są w jakiejś mierze dane czyjejs jednostkowej świadomości.

Przyjmując to, dołączamy do faktycznych podstaw egzystencjalnych ludzkich zjawisk psychicznych nie tylko takie poznanie bezpośrednie, przy którym ma miejsce dychotomia między aktem wewnętrznej obserwacji a tym, do czego on się zwraca. Prócz tej formy poznania bezpośredniego uwzględniamy jeszcze inną, wolną od wskazanej dychotomii. Jest to bezpośrednie poznanie określonych przejawów psychicznych przez samo ich dokonywanie się w nas. Bez takiego poznania istnienie ludzkich zjawisk psychicznych jako psychicznych byłoby w ogóle niemożliwe, gdyż sama pierwsza postać poznania bezpośredniego narzucałaby konieczność mnożenia w nieskończoność wymienionych zjawisk. Mianowicie pierwszy akt wewnętrznej obserwacji jakiegoś ludzkiego zjawiska psychicznego, sam będąc takimże zjawiskiem, domagałby się dla swego istnienia, jako zjawiska psychicznego, drugiego aktu podobnej obserwacji, ten trzeciego i tak w nieskończoność, a brak ostatniego elementu serii nie pozwalałby na pojawienie się jej elementu pierwszego¹⁸.

¹⁸ Sugeruję się tu w szerokim zakresie wywodami Ajdukiewicza (dz. cyt., t. I, s. 319—320) i Pawła Siwka SJ (*Le problème de l'inconscient*, „Actes du XI-ème Congrès International de Philosophie”, Bruxelles 1953, t. VII, s. 152, n. 5).

Trzeba jeszcze dodać, że gdy opowiadamy się za stałym powiązaniem ludzkich zjawisk psychicznych jako psychicznych z jakąś jednostkową świadomością, bierzemy pod uwagę wszystkie możliwe jej stopnie. Na podnoszony z wielu stron zarzut, że ludzkie zjawiska psychiczne mają niekiedy charakter całkowicie nieświadomy, trzeba najpierw odpowiedzieć, iż nazwa „nieświadome zjawiska psychiczne” jest nielogiczną. „Nie można nazwać zjawiskiem czegoś — zauważa Kreutz — co się nigdy nie zjawia, tj. nie jest dane w doświadczeniu”¹⁹. Od zarzutu podobnej nielogiczności są jedynie wolne wypowiedzi o stanach, kompleksach czy procesach psychicznych całkowicie nieświadomych. W wypowiedziach o takich stanach nie można ponadto dopatrzeć się żadnej sprzeczności logicznej. Jeżeliby ktoś mówił o takiej sprzeczności, przyjmowałaby z góry *gratis*, że stany psychiczne nie mogą bezwzględnie istnieć bez wszelkiej świadomości²⁰. Inna jednak rzecz, czy istnieją stany psychiczne, które nie byłyby związane ani ze świadomością jawy, ani nawet z jakąś postacią kryptoświadomości (podświadomości), na przykład ze świadomością mediumiczną. W ramach krytyk, jakie skierowano przeciw fizjologicznej teorii podświadomości, zdołano tylko ściśle udowodnić lub wysoce uprawdopodobnić odwołując się do takich faktów stwierdzonych w ramach psychologii normalnej i patologicznej, jak samorzutne, realizowane bezosobowo przejawy wyjątkowej twórczości, wskazujące niedwuznacznie na uprzednią umysłową pracę podświadomą, jak pomysły naukowe lub artystyczne powzięte podczas snu fizjologicznego, jak automatyzm ruchowy, a zwłaszcza wyższe jego formy w zakresie pisma i rysunku, czy jak twórczość rozwijana w stanach somnambulicznych, w tran-

¹⁹ Dz. cyt., s. 351.

²⁰ Wykorzystuję tu, *mutatis mutandis*, uwagi krytyczne takich autorów, jak Albert Dryjski (*Współczesne teore podświadomości*, „Kwartalnik Filozoficzny”, IX (1931), s. 149) i Siwek (*Psychologia metaphysica*, Romae 1944, s. 159; *Le problème de l'inconscient*, s. 149—150; *Psychologia experimentalis*, [bmw] 1958, s. 254).

sach mediumicznych i hipnozie, że pod progiem zwykłej, centralnej świadomości rozgrywają się procesy psychiczne objęte jakąś bardziej elementarną czy inną, ciemną formą świadomości²¹. Stąd też tezę o świadomościowych podstawach egzystencjalnych ludzkich zjawisk psychicznych na-

²¹ Zob. m. in.: Pierre Janet, *L'automatisme psychologique*, Paris 1889 (wyd. IX — 1921); Chabaneix, *Le subconscient chez les artistes, savants et les écrivains*, Paris 1897; B. Sidis, *Psychology of suggestion*, New York 1898; J. Jastrow, *The subconscious*, London 1906; G. Weingarten, *Das Unterbewusstsein*, 1911; Grasset, *Le psychisme inférieur*², Paris 1913; Carl Gustav Jung, *Das Unbewusste im normalen und kranken Seelenleben*, Zürich, wyd. I — 1916, wyd. III — 1926, wyd. V powiększone i poprawione pt. *Über die Psychologie des Unbewussten* — 1942; id., *La structure de l'inconscient*, „Archives de Psychologie”, XVI (1917), s. 152—179; id. *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, Darmstadt 1928, wyd. II — Zürich 1935, wyd. IV — Zürich 1945; Frédéric Paulhan, *Sur le psychisme inconscient*, „Journal de Psychologie Normale et Pathologique”, 1921; Charles Lalo, *Le conscient et l'inconscient dans l'inspiration*, tamże, 1926, s. 11—51; Montmasson *Le rôle de l'inconscient dans l'invention scientifique*, Paris 1928; Dryjski, studium cyt., jak wyż., s. 37—74, 111—152, 219—256; F. Kühler, *Beiträge zum Problem des Unbewussten*, Elberfeld 1936; W. Hellpach, *Die Bewusstseins — Unbewusstseins — Polarität der Seele. Ein Beitrag zur theoretischen Psychodynamik*, „Archiv für die gesamte Psychologie”, XCVI (1936), s. 221—239; A. Meiberg, *Is onbewust zieleleven mogelijk?*, „Studia Catholica” (Nijmegen), XIII (1937), s. 81—107. Varisco, *Conscienza e sub-conscienza*, „Archivio di Filosofia” (Roma), VII (1937), s. 3—11; I. Gr. Miller, *Unconsciousness*, New York — London 1942; Donald Brinkmann, *Problem des Unbewussten*, Zürich 1943; E. M. Chalfant, *Conscious and nonconscious mental function*, „Journal of Clinical Psychology” (Burlington), I (1945), s. 77—82; E. Spiess (Hgb), *Studien zur Psychologie des Unbewussten*, Olten 1946; Maurice Pradines, *Traité de psychologie générale*, I: *Le psychisme élémentaire*³, Paris 1948, s. 5—30; H. Wallon, *La conscience et la vie subconsciente*, w: *Nouveau traité de psychologie* par Georges Dumas, t. VII, ks. I, Paris 1949, s. 1—38; Jean-Claude Filloux, *L'inconscient*³, Paris 1952; E. Ringel und W. Spiel, *Zur Problematik des Unbewussten vom Standpunkt der Individualpsychologie*, „Psyche” (Heidelberg), VI (1952), s. 378—388).

leży tak formułować, by do tych podstaw została wprowadzona nie tylko świadomość jawy, ale także względnie oddzielona od niej w swym funkcjonowaniu taka czy inna postać kryptoświadomości²².

Gdy przyjmujemy, że ludzkie zjawiska psychiczne mogą jedynie istnieć jako treści czyjejś jednostkowej świadomości, musimy przyjąć w dalszej konsekwencji logicznej, że te zjawiska są dane bezpośrednio wyłącznie w granicach doświadczenia osobistego każdego z nas. Do tego przeświadczenia możemy dojść także niezależnie od wnioskowania, na drodze czysto empirycznej.

Kreutz sądzi obecnie²³, że istnieje jeden wyjątek od zasady, która głosi, iż „konkretne zjawisko psychiczne nie może (...) być przedmiotem doświadczenia dwu lub więcej osobników”. Oto, co utrzymuje psycholog warszawski: „Gdy człowiek mówi, zwykle proces ten nie przedstawia się tak, że najpierw myśli, co ma powiedzieć, a potem to wygłasza, ale równocześnie myśli i mówi. Swobodne przemawianie jest głośnym myśleniem; choćby ktoś świadomie kłamał, jednak to, co mówi, to są także jego myśli, chociaż uważa je za niezgodne z prawdą. Przemówienia zaś może słuchać równocześnie wiele osób; są to więc procesy psychofizyczne równie obiektywne jak procesy fizyczne”.

Te wywody trudno uznać za przekonujące. Dla osoby, która słucha przemówienia, dane konfiguracje dźwięków

²² Siwek nie uprawdopodobnił swymi wywodami (*Le problème de l'inconscient*, s. 153—154; *Psychologia experimentalis*, s. 254—256) istnienia aktów psychicznych całkowicie nieświadomych, ograniczonych zresztą do wrażeń, percepcji, asocjacji „mechanicznych” i wspomnień. A nie uprawdopodobnił dlatego, bo z tego, co przyjął, że pewne hipotetyczne akty psychiczne nie są dane dla świadomości jawy, nie wynika jeszcze, że nie są dane jakiejś innej, bardziej elementarnej formie świadomości. Racje, które prowadzą do odrzucenia fizjologicznej interpretacji podświadomości, domagają się dla niej nie tylko charakteru psychicznego, lecz również pewnej dozy świadomości różnej od świadomości centralnej.

²³ *Metody współczesnej psychologii*, Warszawa 1962, s. 27.

stają się wyrazem określonych myśli tylko z tej racji, że nauczyła się je asocjacyjnie wiązać z tymi konfiguracjami w ramach swego osobistego doświadczenia. W wypadku, w którym nie działałby tego rodzaju „mechanizm” asocjacji, ta osoba niczego nie będzie rozumiała, jak przy słuchaniu języka dla niej całkowicie nieznanego. Myśli przemawiającego są więc bezpośrednio dostępne jedynie dla niego, a nie dla jego słuchaczy.

Nie wydaje się również, by Włodzimierz Szewczuk zdołał dowieść, że ludzkie zjawiska psychiczne są bezpośrednio dostępne od zewnątrz dla obserwacji. Autor ten rozumie w ten sposób: „Zjawiska psychiczne są odzwierciedleniem obiektywnej rzeczywistości. Bez relacji do tej rzeczywistości nie istnieją i w tej relacji są obiektywnie dane. I w tych też relacjach psycholog je bada, w nich jest ono [sic!] od zewnątrz dostępne”²⁴. Gdy przy lekturze tej argumentacji pominiemy dla uproszczenia kwestię; czy rzeczywiście „zjawiska psychiczne są odzwierciedleniem obiektywnej rzeczywistości”²⁵, staniemy zaraz przed pytaniem: czy Szewczuk pisząc w drugim zdaniu o relacji wymienionych zjawisk do obiektywnej rzeczywistości, ma na uwadze dokładnie to samo, o czym jest mowa w pierwszym zdaniu, mianowicie odzwierciedlenie obiektywnej rzeczywistości? Ale, niezależnie od tego, czy w drugim zdaniu chodzi o to odzwierciedlenie, czy o jakąś inną relację²⁶, wskazane zdanie nie daje podstawy do końcowego twierdzenia, że zjawisko psychiczne jest „od zewnątrz dostępne” [bezpośrednio]²⁷. Wszak taka czy inna relacja nie może unicestwiać

²⁴ *Psychologia*, t. I, Warszawa 1962, s. 134.

²⁵ Na s. 96 Szewczuk wyraża się pełniej: *Psychika jest całokształtem wszystkich procesów odzwierciedlenia przez osobnika rzeczywistości i działania w niej.*

²⁶ Ściśle się wyrażając, nie odzwierciedlanie jest relacją, lecz jego większa lub mniejsza zgodność czy niezgodność z obiektywną rzeczywistością.

²⁷ Dodany w nawiasie przysłówki narzuca się na podstawie kon-

tego, co sam Szewczuk nazywa „subiektywnym charakterem psychiki” i co przykładowo przedstawia w ten sposób: „Ja widzę barwę niebieską, a osoba X czy Y widzi, że ja patrzę na niebieski przedmiot, ale — jak ja go widzę, tego ona nie widzi”²⁸. A jeżeli wysunięte zastrzeżenie jest słuszne, to czy ujęcie zjawisk psychicznych „od zewnątrz” może być w jakimś wypadku nazwane ich bezpośrednim poznaniem? Szewczuk tego nie dowiódł na gruncie swoich przesłanek²⁹.

Ludzkie zjawiska psychiczne pozostają, jak zaznaczyłem, nie tylko w relacjach do jednostkowych podmiotów, lecz również do określonych przedmiotów, które bądź realnie istnieją, bądź są jedynie pomyślane. Tę relację należy rozumieć w ten sposób, że wymienione zjawiska są zawsze wywoływane przez ściśle określone

tekstu wywodów Szewczuka. Gdyby temu autorowi nie chodziło o afirmację bezpośredniego poznania zjawisk psychicznych od zewnątrz, nie miałyby powodu do przeciwstawiania się ujęciu tradycyjnemu.

²⁸ Dz. cyt., s. 134. — Szewczuk jest najwidoczniej przekonany, że osoba, która przeżywa określone zjawiska, poznaje je bezpośrednio w innym aspekcie niż jednostki, które ujmują je bezpośrednio „od zewnątrz”. O jakie dokładnie chodzi dwa różne aspekty, tego nie można ustalić na podstawie tekstu podręcznika. Co do pierwszej części przekonania Szewczuka, nie widać, jak można byłoby ją pogodzić z tezą tego autora, że psychika jest czynnością *w znaczeniu specyficznej właściwości procesów nerwowych regulujących, w oparciu o strukturę łuków odruchowych, stosunki osobnika ze światem* (dz. cyt., s. 96). Przy takim rozumieniu psychiki nie daje się pomyśleć dla jej przejawów jakiś aspekt, który byłby bezwzględnie niedostępny w sposób bezpośredni dla osób postronnych.

²⁹ Nie będę rozpatrywał wartości twierdzenia Szewczuka, że założenie o niedostępności zjawisk psychicznych dla obserwacji zewnętrznej *jest elementem pochodnym tezy idealistycznej o samoistności i odrębności psychiki jako bytu niematerialnego* (dz. cyt., s. 133). Nie będę zaś rozpatrywał dlatego, że obecnie nie wychodzę poza dziedzinę psychologii jako nauki szczegółowej, a w tej płaszczyźnie o prawdziwości zdań decyduje nie poparcie ze strony tez metafizycznych, lecz doświadczenie.

przedmioty (bodźce), a pewne ich kategorie skierowują się w takim czy innym sensie do owych przedmiotów (intencjonalność w rozumieniu filozofii scholastycznej). Wydaje się jednak, że posunęlibyśmy się zbyt daleko, gdybyśmy twierdzili, że „każde zjawisko psychiczne różni się od innych i występuje jako pewne przeżycie dlatego, że jest przeżyciem czegoś” że „wewnętrzna natura zjawiska [psychicznego] ujawnia się w jego stosunku do przedmiotu zewnętrznego”³⁰. Wszak wiele zjawisk psychicznych, jak doznawanie wrażeń, przeżywanie określonych uczuć i stanów afektywnych, wykazuje pewne charakterystyczne właściwości immanentne, tak iż nie można o tych zjawiskach powiedzieć, że pod względem swej osnowy wyczerpują się bez reszty w określonej relacji do danego przedmiotu. Niemniej wszakże jest prawdą, że bez takiej czy innej relacji do przedmiotu nie byłoby żadnego zjawiska psychicznego, nawet najbardziej elementarnego. Rubinsztein ma niewątpliwie rację, gdy utrzymuje, że „jeżeli przynależność do jednostki, do podmiotu, jest pierwszą istotną cechą zjawiska psychicznego, to jego stosunek do przedmiotu niezależnego od psychiki, od świadomości — jest jego drugą, nie mniej istotną cechą”³¹. Tomista nie ma żadnej trudności z przyjęciem tej tezy, gdyż już Akwinata twierdził, że „moc” jakiegokolwiek władzy duszy jest zeterminowana do określonego przedmiotu (*cuiuslibet potentiae animae virtus est determinata ad obiectum suum*), a je-

³⁰ Rubinsztein, dz. cyt., s. 11.

³¹ Tamże, l. c. Oto, jak Rubinsztein sprecyzował bliżej swe stanowisko, gdy idzie o drugą istotną cechę zjawiska psychicznego: *Wrażenia, spostrzeżenia, wyobrażenia, tworząc jakby całokształt psychiki oraz odpowiednie procesy psychiczne, nie są tym, co pierwotnie sobie uświadamiamy, lecz tym, za pośrednictwem czego coś (przedmiot) sobie uświadamiamy. Pierwotnie świadomość nie jest wewnętrznym patrzeniem na wrażenia, spostrzeżenia itd., lecz patrzeniem przy ich pomocy lub za ich pośrednictwem na świat, na jego byt przedmiotowy... (Dz. cyt., s. 19.)*

zeli idzie o czynności poznawcze, to one skierowują się *primo et principaliter* do swoich przedmiotów, a do siebie zwracają się wtórnie, *per quamdam reditorem*³².

Uzupełniając myśl o przynależności zjawisk psychicznych do jednostkowych podmiotów twierdzeniem o takich czy innych relacjach tych zjawisk do przedmiotów, możemy razem z Rubinsztejnem powiedzieć, że świadomość, dokładniej: indywidualna psychika wzięta w swych uświadomionych przejawach, „jest jednością czynnika podmiotowego i przedmiotowego”³³. Ale tu zaraz nasuwa się pytanie, czy, wprowadzając to uzupełnienie, nie wchodzimy w konflikt logiczny z czymś spośród tego, co poprzednio zostało powiedziane o stosunku zjawisk psychicznych do ich jednostkowych podmiotów? Sądzę, że o żadnej sprzeczności logicznej nie może być mowy, jeżeli tylko czynnik przedmiotowy indywidualnej psychiki, zacieśniony do skierowania zjawisk psychicznych ku określonym przedmiotom, bierzemy w znaczeniu ścisłym. Narzuca się jedynie konieczność precyzyjniejszego sformułowania poprzednich tez w tym sensie, że bezpośrednio poznanie przez jednostkowy podmiot (i tylko przez niego) jakiejś jego czynności psychicznej potraktujemy jako coś uzależnionego od równoczesnego uświadomienia sobie przezeń przedmiotu tej czynności³⁴. Rubinsztejn był bar-

³² Zob.: *De veritate*, qu. X, a. 9; *Sum. theol.*, qu. LXXXVII, a. 3, corp. art. i ad 1.

Por.: M. Barbado OP, *Introduction à la psychologie expérimentale*, tłum. Ph. Mazoyer, Paris 1931, s. 165—166.

³³ Dz. cyt., s. 16. Por. jeszcze s. 22.

³⁴ Chodzi mi o myśl, jaką miał na uwadze św. Tomasz z Akwinu, gdy pisał o wzroku: *dum videndo colorem videt se videre* (*De veritate*, l. c.). Okazuje się więc, że ujęcie myśliciela średniowiecznego jest — by użyć słów Rubinsztejna (dz. cyt., s. 22) wypowiedzianych w innym kontekście — dalekie od sprowadzania świadomości do czystej, to jest abstrakcyjnej podmiotowości, przeciwstawiającej się zewnątrz wszystkim, co przedmiotowe. U św. Tomasza nie ma nic ze słusznie krytykowanego przez Rubinsztejna (*Byt i świadomość*, tłum. Ignacy Roman, Warszawa 1961, s. 9, przyp. 2, s. 92—94)

dzo bliski takiego ujęcia, gdy pisał, że „człowiek poznaje i uświadamia sobie własne przeżycie tylko za pośrednictwem stosunku tego przeżycia do świata zewnętrznego, do przedmiotu”³⁵. Mniej natomiast może zadławić inne twierdzenie tego autora, że „poznanie własnej psychiki za pomocą samoobserwacji, czyli introspekcji, zawsze do pewnego stopnia odbywa się pośrednio przez obserwację działania zewnętrznego”³⁶. Jest to twierdzenie, którego istotną myśl uwydatniają dopiero takie wypowiedzi Rubinsztejna, że „upada tradycyjne przeciwstawianie samoobserwacji, introspekcji, obserwacji zewnętrznej”³⁷, że samoobserwacja i obserwacja zewnętrzna stanowią jedność i wzajemnie przechodzą jedna w drugą³⁸. Tego rodzaju poglądy łączą się genetycznie z przejściem od ścisłego do szerokiego pojmowania aspektu przedmiotowego psychiki ludzkiej, wziętego w wyżej wskazanym zacieśnieniu. Chodzi tu o pojmowanie tego aspektu jako tego, co „przejawia się w życiu i działalności”³⁹ — co więc jest właściwie sensem życia człowieka i tego, co on czyni⁴⁰.

Dla uzupełnienia wyjaśnień dotyczących treści podanej wyżej „przyrodniczej” definicji duszy ludzkiej zaznaczę jeszcze, czego ta definicja nie obejmuje.

„egzystencjalizmu” psychologicznego Edwarda Bradforda Titchenera, tego, „egzystencjalizmu”, który twierdzi, że zjawiska psychiczne są bytem specjalnego rodzaju, istniejącym rzekomo bez związku z materialnym, obiektywnym światem.

³⁵ Podstawy psychologii ogólnej, s. 16. Por. jeszcze s. 26, 33, 49—50.

³⁶ Tamże, s. 46. Na s. 19 Rubinsztein wypowiada się podobnie: *Ponieważ zjawiska psychiczne, wewnętrzne, uzależnione są od swego stosunku do zjawisk zewnętrznych, dlatego nie są one „czystą”, tj. abstrakcyjną bezpośredniością, jak się je zazwyczaj przedstawia, lecz stanowią jedność bezpośredniości i pośredniości.* Por. jeszcze s. 21.

³⁷ Dz. cyt., s. 33.

³⁸ Tamże, s. 46. Por. jeszcze s. 47—50.

³⁹ Tamże, s. 19. Por. jeszcze s. 20, 22—26, 49.

⁴⁰ Sam Rubinsztein w ten sposób wyraża się na s. 36 cyt. dzieła: *treść wewnętrzna i istotny sens.*

Z racji jej typu epistemologicznego i metodologicznego nie bierzemy w niej zupełnie pod uwagę substancji duszy ludzkiej, o której, w takim czy innym znaczeniu, może mówić filozof, przypisując jej określoną istotę. Pomijamy także, w dalszej konsekwencji, władze tej duszy, pojęte jako jej przypadłości, mające stanowić dodatkowe udoskonalenie bytowe jej substancji⁴¹. Abstrahujemy również od sprawności duszy, które bezpośrednio udoskonalają działanie jej władz duchowych, rozumu i woli, a władz zmysłowych o tyle, o ile one podlegają wpływowi tych pierwszych⁴². Z duszy ludzkiej uwzględniamy przy jej „empirycznej” definicji wyłącznie jej aspekt zjawiskowy, a więc to, co jest dostępne dla epistemologicznego i metodologicznego empiryzmu, jaki za naukami przyrodniczymi podejmują w odpowiednim przystosowaniu te nauki psychologiczne, które są naukami szczegółowymi, niefilozoficznymi⁴³.

⁴¹ Eliminowanie przez psychologię eksperymentalną ze swego terenu nie tylko filozoficznego pojęcia substancji duszy, ale również i filozoficznego pojęcia jej władz, wiąże się z całkowicie uprawnionym dążeniem tej nauki szczegółowej do zdobycia czystości typu epistemologicznego i metodologicznego, charakterystycznego dla jej poznania. Gdy jednak taki Théodule Ribot pisał bez żadnych restrykcji w *Les maladies de la volonté* (w wyd. XXX s. 178, przyp.), że wola nie jest żadną władzą daną od samego początku, lecz jest nabytym stanem złożonym, rezultatem ewolucji — przechodził na teren sformułowań filozoficznych, dalekich od tego, do czego uprawniała go jego specjalność naukowa.

⁴² Co do znanego negatywnego ustosunkowania się Lindworsky'ego do tradycyjnej nauki o *habitus operativi*, wyrażonego w *Willenschule*, Paderborn 1923, s. 34—39, i w *Psychologie der Aszese — Winke für eine psychologisch richtige Aszese*, Freiburg i. Br. 1935, s. 7, 30—32, to nie mielibyśmy nic do zarzucenia temu autorowi, gdyby się był ograniczył — jako psycholog eksperymentator — do pominięcia tej nauki, wziętej w jej sformułowaniu metafizycznym. Lindworsky posunął się jednak dalej, bo — jak wynika z kontekstu jego wywodów — uznał za bezprzedmiotowe nawet funkcjonalne pojęcie sprawności.

⁴³ Stosunek tych nauk psychologicznych (wziętych w ich typie

2. Żebyśmy mogli utrzymywać, że „przyrodnicza” definicja duszy ludzkiej jest w obrębie psychologicznych nauk szczegółowych definicją całkowicie uprawnioną, a nawet jedyną dopuszczalną definicją, nie zawierającą w swej treści żadnego dowolnego zacieśnienia, musimy być przekonani, że wymienione nauki, podobnie jak nauki przyrodnicze, nie powinny wychodzić, jeżeli chcą pozostać wierne swoim metodom badania, poza analizę empiriologiczną swego przedmiotu, Mówiąc tu o analizie empiriologicznej, pojmują ją w zasadzie tak, jak ją pojmuje Jakub Maritain, mianowicie jako poznanie, które jest — w linii dowolnej formy rozumowania — zrelatywizowane do tego, co, jako takie, daje się, bezpośrednio lub pośrednio, w sposób ciągły lub nieciągły, zaobserwować względnie jeszcze zmierzyć. Mam więc na uwadze nie tylko poznanie, jakie wchodzi w grę przy opisie faktów i praw, które się uwzględnia w szczegółowych nau-

wyjaśniającym lub nomotetycznym) do dyscyplin przyrodniczych pojmuję w zasadzie tak, jak to zrobił Ajdukiewicz w rozprawie *Logiczne podstawy nauczania* (odb. z *Encyklopedii Wychowania*, Warszawa — Wilno 1938, s. 71—72, n. 63), w której uwzględnił psychologię uprawianą na sposób klasyczny. Sądzę więc, że gdy idzie o psychologiczne, nomotetyczne nauki szczegółowe, które mają za przedmiot człowieka, to ich metodologiczna odrębność w stosunku do nauk przyrodniczych polega na korzystaniu nie tylko z doświadczenia zewnętrznego, ale również z takich czy innych form wypowiedzi osób badanych (zob. roz. III), bo poza tą odrębnością, dotyczącą sposobu dochodzenia do sądów spostrzeżeniowych, rzeczony nauki psychologiczne mało różnią się pod względem metodologicznym od nauk przyrodniczych. Biorąc pod uwagę taki stan rzeczy, można by te nauki psychologiczne nazwać naukami przyrodniczo-humanistycznymi lub może trafniej: humanistyczno-przyrodniczymi. Musielibyśmy tylko nieco zmodyfikować podzielaną przez Ajdukiewicza zasadę podziału nauk ze względu na przyjmowane w nich ostateczne przesłanki (zob. cyt. rozprawę, s. 53—56, n. 45—49). Por. Józefa Pietera *Historię psychologii w zarysie*, Katowice 1959, s. 220.

kach realnych, lecz również poznanie, jakiego wyrazem są różnorakie teorie wysuwane ze strony tych nauk.

Zdania autorów neoscholastycznych są, jak to już niejednokrotnie podkreślano, podzielone co do tego, jak należy pojąć przedmiot tych nauk szczegółowych, w ramach których bada się przyrodę z człowiekiem włącznie. -

Maritain⁴⁴, Ferdinand Re noir te⁴⁵, F. X. Maquart⁴⁶, August Brunner SJ⁴⁷, Ferdinand Van Steenberghe⁴⁸, Frank Amerio⁴⁹, Józef Hellin SJ⁵⁰, Régis Jolivet⁵¹, Ignacy Bonetti CPS⁵², Jerzy P. Kluber-

⁴⁴ *De la notion de philosophie de la nature, (Philosophia perennis. Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart. Festgabe Josef Geuser zum 60 Geburtstag. Hrsg. von Fritz-Joachim von Rintelen. Bd. II: Abhandlungen zur systematischen Philosophie. Regensburg MCMXXX), s. 822—828; Distinguer pour unir, ou Les degrés du savoir*², Paris 1948, s. 50—53, 67—69, 77—78, 83—95, 110—111, 120—130, 269—341, 363—367, 379—386; *La philosophie de la nature — Essai critique sur ses frontières et son objet*², Paris [brw], s. 33—50, 55—63, 88—89, 91—92, 108—111, 117, 128—131; *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*², Paris 1956, s. 173—191, 217, 228.

⁴⁵ *Physique et Philosophie*, „Revue Néoscholastique de Philosophie”, XXXIX (1963) s. 52—61, 63; *Éléments de critique des sciences et de cosmologie*², Louvain 1947, s. 8—9, 37—41, 43—44, 96—98, 107—127, 134—138, 151—171.

⁴⁶ *Elementa philosophiae*, Parisiis MCMXXXVII, t. I, s. 197, 208, 230—241; t. II, s. 5—7.

⁴⁷ *La connaissance humaine*, Paris 1943, s. 351—355, 373, 377, 385—386, 402—403.

⁴⁸ *Epistémologie*², Louvain 1947, s. 251—254, 257—258.

⁴⁹ *Epistemologia*, Brescia 1948, s. 434—443.

⁵⁰ *Cosmologia*, w: *Philosophiae scholasticae summa*, t. II, Matriti 1955, s. 9—11.

⁵¹ *Traité de philosophie*, I⁴, Lyon — Paris 1955, s. 169—171, 182—183, 211—254.

⁵² *Per una definizione del concetto di scienza sperimentale*, „Sapientia Aquinatis. Communicationes IV congressus thomistici internationalis, Romae 13—17 septembris 1955. Bibliotheca Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis, t. I, Romae 1955, s. 26—32; dodatkowe uwagi tamże, t. II, Romae 1956, s. 245—246.

tanz SJ⁵³, Józef de Tonquédec SJ⁵⁴, Emil Simard⁵⁵, Robert Masi⁵⁶, Henryk Nicoletti⁵⁷ i inni jeszcze filozofowie, opowiedzieli się (przy położeniu nacisku na ujęcie realistyczno-eksperymentalne lub na ujęcie fenomenologiczno-eksperymentalne, względnie przy próbie połączenia obu tych stanowisk) za tezą, że rzeczona nauki szczegółowe nie wychodzą w charakterystycznym dla siebie poznaniu poza to, co z bytów cielesnych, lub szerzej rzecz ujmując, z bytów podległych ruchowi w znaczeniu ścisłym, jest dostępne dla ich metod badawczych, a więc poza sferę zjawisk i wiążących je relacyj, tak że pomijają ujmowalną czyisto intelektualnie konstytucję istoty rzeczy oraz przyczyny wzięte w tym znaczeniu, w jakim je bierze filozof, choćby to były tylko przyczyny bliższe. Natomiast tacy autorzy, jak np. Piotr Hoenen SJ⁵⁸, Benedykt D'Amore OP⁵⁹, Mikołaj Maria Loss SDB⁶⁰, Filip Selvaggi SJ⁶¹, Filip So-

⁵³ *The doctrine of St. Thomas and modern science*, „Sapientia Aquinatis...”, t. I, s. 98—103.

⁵⁴ *La philosophie de la nature*, cz. I: *La nature en général*, z. 1: *Prolégomènes*, Paris 1956, s. 66—80, 84.

⁵⁵ *La nature et la portée de la méthode scientifique — Exposé et textes choisis de philosophie des sciences*², Québec — Paris 1958.

^{56—57} *Cosmologia*, Romae 1961, s. 13—14. Gdy idzie o samego Masięgo, zob. jego art. *Metodo e struttura della fisica*, „Studi filosofici intorno all' «Esistenza», al Mondo, al Trascendente”, Relazioni lette nella Sezione di Filosofia del Congresso Internazionale per il IV Centenario della Pontificia Università Gregoriana 14—16 ottobre 1953, Romae 1954, s. 185—193, zwłaszcza s. 192—193.

⁵⁸ *Inquisitiones criticae in theoriam atomicam physico-chimicam eiusque valorem pro philosophia naturali*, I *De legibus stoechiometricis generalibus*, „Gregorianum”, VIII (1927), s. 237; *Cosmologia*⁵, Romae 1956, s. 1—2 (n. 2).

⁵⁹ *La struttura dello metafisica classica*, „Sapientia”, I (1948), s. 341—346; *La filosofia e i problemi delle scienze*, tamże, VII (1954), s. 282—283, 286; *Psicologia sperimentale e psicologia razionale*, tamże, XI (1958), s. 132—134.

⁶⁰ *Filosofia naturale e scienze empiriche nel pensiero di Jacques Maritain*, „Salesianum”, XII (1950), s. 117, 120—124.

⁶¹ *Distinzione e complementarità tra fisica e filosofia*, „La Civiltà

ccorsi SJ⁶² i Andrzej G. Van Melsen⁶³, wysunęli pogląd, że nauki szczegółowe nie ograniczają się do poznania samych zjawisk, lecz poprzez zjawiska i rządzące nimi prawa ujmują istotę czy naturę rzeczywistości materialnej, wziętej w jej bycie substancjalnym, i docierają do przyczyn bliższych zaistnienia zjawisk, chociaż to poznanie — jak twierdzi jeden z dopiero co wymienionych filozofów, mianowicie Soccorsi — jest na obu odcinkach jedynie poznaniem niedoskonałym, gdyż jest poznaniem częściowym, opiera się na analogiach i wiąże się z niejednymi elementami hipotetycznymi lub dającymi się uwzględnić tylko dysjunktywnie⁶⁴. Częściową zbieżność z autorami drugiej grupy znajdujemy u Aniceta Fernándeza — Alonso OP i u Celestyna N. Bittle'a OFM Cap. Filozofowie ci przyznają, że zagadnienie istoty czy natury ciał należy nie do dziedziny nauk przyrodniczych, lecz do dziedziny filozofii przyrody, „kosmologii”, niemniej jednak dają oni zupełnie niedwuznacznie do poznania, że — ich zdaniem — wymienione nauki posługują się jednym i tym samym „ontologicznym” pojęciem przyczyny, a tylko nauki przyrodnicze ograniczają się do bliższych przyczyn działających w obrębie wszechświata materialnego, podczas gdy filozofia przyrody bada jego przyczyny ostateczne⁶⁵.

Cattolica”, a. 100, vol. III, 1949, s. 141—146, 149; *Filosofia delle scienze*, Roma 1953, s. 55—56, 59—75, 157, 179, 186—187; *Fisica, cosmologia, metafisica*, „Studi filosofici intorno all' «Esistenza», al Mondo, al Trascendente”, s. 196—199; *Sostanza materiale e fenomeno fisico*, „Sapientia Aquinatis...”, t. I, s. 142, 145—150; *Cosmologia*, Romae 1959, s. 8.

⁶² *Quaestiones scientificae cum philosophia coniunctae: De physica quantica*, Romae 1956, s. 10, 12—14, 20, 46, 80—81, 84, 100—115, 253—276.

⁶³ *The philosophie of nature*², Pittsburgh 1959, s. 103—106, 254—256.

⁶⁴ Dz. cyt., s. 46, 113, 257.

⁶⁵ Fernánde z-Alonso, *Scientiae et philosophia secundum S. Albertum Magnum*, „Angelicum”, XIII (1936), s. 26—27, 33—34,

Mamy więc w neoscholastyce, najogólniej rzecz biorąc, dwie różne koncepcje charakteru epistemologicznego i metodologicznego nauk przyrodniczych względnie jeszcze psychologicznych nauk szczegółowych. Pierwszą można by nazwać koncepcją empiriologiczną, drugą — koncepcją więcej lub mniej ontologizującą⁶⁶.

Ten podział zdań odnośnie do charakteru epistemologicznego i metodologicznego wymienionych nauk jest analogiczny do tego, jaki daje się zauważyć również poza nurtem filozofii neoscholastycznej, gdzie, obok wielu dobrze znanych autorów, odpowiadających pierwszej, wskazanej przez nas grupie neoscholastyków — obok takich autorów jak np. Henryk Poincaré — mamy także uczonych więcej lub mniej paralelnych do drugiej grupy tomistów. Możemy tu wymienić m. in. Franciszka Severiego⁶⁷ i Fryderyka Dessauera. Ten ostatni utrzymuje⁶⁸, że tendencje nauk

49—52; Bittle, *From aether to cosmos — Cosmology*⁴, Milwaukee 1948, s. 10, 11—13, 15.

⁶⁶ Mówię o koncepcji więcej lub mniej ontologizującej a nie ontologicznej, gdyż jej zwolennicy zasadniczo uwzględniają przy niej wyniki analizy empiriologicznej przyrody a tylko w pewnym zakresie odwołują się do tego, co już jest rezultatem jej analizy ontologicznej w znaczeniu szerszym, skierowanej na byt podległy, w takim czy innym zakresie, ruchowi w znaczeniu ścisłym, ruchowi fizycznemu.

Uzupełniające wiadomości odnośnie empiriologicznej i więcej lub mniej ontologizującej koncepcji omawianych przez nas nauk szczegółowych można znaleźć w pracach: D'Amore, *Scienza e filosofia nei contemporanei neoscolastici*, „Sapienza”, I (1948), s. 167—185; id., «*Il problema della scienza*» al IX *Convegno di Gallarate*, tamże, VII (1954), s. 53—72, 314—335; Selvaggi, *Filosofia delle scienze*, s. 54—56, 318—319; id., *Discussione sulla natura della scienza*, „Gregorianum”, XXXV (1954), s. 664—676; Klubertanz, art. cyt., s. 96—98; Masi-Nicoletti, dz. cyt., s. 234—238.

⁶⁷ *La scienza e le soglie del mistero*, „Scienza e Mistero”, Roma 1948, s. 301—302. Zob. uwagi o stanowisku Severiego, jakie wysunął Selvaggi w *Distinzione e complementarità tra fisica e filosofia*, s. 144.

⁶⁸ *Naturwissenschaftliches Erkennen — Beiträge zur Naturphilosophie*, Frankfurt a. M. 1958, s. 217, 222.

przyrodniczych mają charakter ontologiczny, gdyż nauki te ześrodkowują swoje badania na bycie kosmosu, dokładniej: na strukturze tego bytu, tak iż nie można wskazać żadnej wyraźnej granicy między nimi a metafizyką, pojętą jako ontologia.

Która z dwu, uwzględnionych przez nas wyżej, grup autorów neoscholastycznych podziela trafny pogląd na przedmiot nauk przyrodniczych i psychologicznych nauk szczegółowych?

Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że autorowie pierwszej grupy dowiedli słuszności zajmowanego przez siebie stanowiska. O autorach tych trzeba najpierw powiedzieć, że liczą się z wyraźnie afilozoficzną dążnością, jaką w czasach nowożytnych zdecydowanie przeważa w obrębie wymienionych nauk nad próbami sporadycznego i na ogół dyletanckiego filozofowania — z tą afilozoficzną dążnością, którą podkreślają nie tylko przedstawiciele różnych odmian pozytywizmu, ale również przyrodnicy i psychologowie stojący jak najdalej od tego kierunku filozoficznego⁶⁹. Autorowie neoscholastyczni omawianej przez nas grupy liczą się także z faktem, że metody badań, które zostały przyjęte przez nauki przyrodnicze i psychologiczne nauki szczegółowe, nie pozwalają na poznawcze wyjście poza porządek empiriologiczny. Jedno i drugie jest widoczne np. w wywodach Renoirte'a odnoszących się do przedmiotu fizyki i jej metodologii — tych wywodów, które, jak łatwo dostrzec wertując pisma Piotra Teilharda de Chardin SJ i Pawła Chaucharda, można w szerokim zakresie rozciągnąć również na biologiczne i psychologiczne nauki szczegółowe o człowieku.

O stanowisku autorów neoscholastycznych pierwszej grupy musimy jeszcze zauważyć, że, wbrew temu, co utrzymuje np. Selvaggi⁷⁰, jest ono zasadniczo zgodne z arystotelesow-

⁶⁹ Zob. np. Lindworsky, *Experimentelle Psychologie*⁵, München 1931, s. 1.

⁷⁰ *Filosofia delle scienze*, s. 54; *Fisica, cosmologia, metafisica*, s. 196.

skim pojmowaniem nauki jako poznania przez przyczyny konieczne i powszechne. Wykazał to m. in. Bonetti⁷¹. Autor ten słusznie zauważył, że zjawiska występujące w naturze można tłumaczyć przyczynowo nie tylko przez odwoływanie się do istoty rzeczy, ale także w drodze odniesienia się do wyrażonego przez prawa porządku, jaki aktualnie panuje w obrębie przyrody, tego porządku, który, według św. Tomasza z Akwinu⁷², opiera się nie na naturze lub istocie rzeczy, lecz na wolnej woli Bożej, i stąd posiada tylko względną (tzn. „hipotetyczną”) konieczność⁷³.

Jeżeli tak jest, jak utrzymuje Bonetti, upada zarzut, któ-

⁷¹ *Per una definizione del concetto di scienza sperimentale*, s. 27—28.

Odwołując się do arystotelesowskiej koncepcji nauki jako poznania przez przyczyny konieczne i powszechne, nie możemy zapominać o tym, że ta koncepcja została w pewnym zakresie zdezaktywizowana przez rozwój nauk, jaki dokonał się zwłaszcza w nowszych czasach. Oto, co w tym przedmiocie pisze m. in. Jerzy Kalinowski: *La science d'aujourd'hui n'est pas seulement une connaissance qui découvre; elle est aussi bien une connaissance qui construit. Les sciences dites formelles, la logique et les mathématiques, prennent actuellement la forme de systèmes déductifs formalisés, pures constructions de l'intellect, qui ne prétendent à aucune connaissance du réel, encore moins à une connaissance par causes. (Esquisse de l'évolution d'une conception de la métaphysique, „Recherches de Philosophie”, VI, 1963, s. 113.)*

⁷² *Sum. theol.*, I, qu. CV, a. 6.

⁷³ Bonetti ma na uwadze koncepcję porządku natury dającego się stwierdzić w płaszczyźnie zjawiskowej, którą to koncepcję spośród współczesnych neoscholastyków przyjmuje także Bernard Lonergan SJ (*Isomorphism of thomist and scientific thought*, „Sapientia Aquinatis...”, vol. I, s. 120). Zastrzeżenia, z jakimi w stosunku do tej koncepcji zjawiskowego porządku natury wystąpił des Lauriers (tamże, vol. II, s. 34—35) trudno uznać za uzasadnione, gdy bierzemy pod uwagę argumentację, którą Józef de Vries SJ (*Quid secundum principia S. Thomae dicendum sit de indeterminismo microphysicali*, tamże, vol. I, s. 200—201) przedstawił za możliwością indeterminizmu tzw. fizykalnego.

ry, w oparciu o teksty Jana od św. Tomasza OP⁷⁴, wysunął Loss⁷⁵, że nauki indukcyjne — nauki ograniczające się do stwierdzeń empirycznych i określane skrótowo przez Maritaina⁷⁶ w ten sposób, w jaki je nazwali również m. in. E. Barbado OP⁷⁷, Maquart⁷⁸ oraz Gredt⁷⁹, jako nauki typu *quia*⁸⁰ — można uważać jedynie za zarodki nauk, a nie za nauki zupełne. Loss nie spostrzegł się, że odwoływanie się w tym wypadku do tekstów Jana od św. Tomasza jest poczynaniem nacechowanym wyraźnym anachronizmem, gdyż

⁷⁴ *Cursus philosophicus thomisticus, nova editio* a P. Beato Reiser OSB exarata, t. I, Taurini MCMXXX, Log. II p., qu. XXV, a. 4, s. 788 i 791.

⁷⁵ Art. cyt., s. 117.

⁷⁶ *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*², Paris 1926, s. 177—178, 190; *De la notion de philosophie de la nature*, s. 825; *Les degrés du savoir*, s. 67—69; *Science et philosophie*, „Acta secundi congressus thomistici internationalis invitante Academia R. S. Thomae Aquinatis Romae a die 23 ad 28 novembris 1936 celebrati. Acta Pont. Academiae R. S. Thomae Aq. et Religionis Catholicae”, nova series, vol. III, Taurini — Romae MCMXXXVII, s. 265.

⁷⁷ *De habitudine Psychologiae rationalis ad experimentalem*, „Acta primi Congressus thomistici internationalis, Romae, anno MCMXXV a die XV ad XX Aprilis habiti, Romae 1925”, s. 94—95.

⁷⁸ Dz. cyt., t. I, s. 197 (por. jeszcze s. 183); t. II, s. 5.

⁷⁹ *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*⁸, Barcelona 1946, t. I, s. 194, n. 236 (por. jeszcze s. 181—182, n. 224).

⁸⁰ Jak zauważa Maritain, nauki te (*pour autant du moins qu'elles restent purement inductives, ce qui n'est pas le cas de la physique et des sciences «expérimentales» des modernes...») ne vont de soi qu'à être des sciences de la constatation empirique (cas particulier de la connaissance dans la simple ligne du fait, *ὅτι ἐστιν, quia est*), et demeurent en deçà de l'explication proprement dite; elles nous font connaître les «causes» ou raisons d'être par les effets, et non en elles-mêmes, mais dans les signes qui en sont pour nous le substitut. Nous savons que la chaleur dilate les métaux, que les ruminants ont le sabot fendu, nous saisissons là d'une manière aveugle une nécessité dont nous ne voyons pas la raison, — une constance expérimentale bien constatée étant le signe d'une nécessité, et celle-ci le signe de quelque connexion essentielle. (*Les degrés du savoir*, s. 67.)*

wymieniony dominikanin kierował się symplistyczną i mocno już przestarzałą w jego czasach myślą, iż filozoficzne i przyrodnicze poznanie przyrody stanowi wprost lub redukcyjnie jeden i ten sam gatunek epistemologiczny, i z tej racji — pojawiwszy przedmiot poznania typu *quia* jako *prae-ambul et praesupposita ad scientiam*⁸¹, na którą, jego zdaniem, składa się poznanie tłumaczące przez przyczyny wzięte w rozumieniu filozoficznym, poznanie typu *propter quid* — utrzymywał, że poznanie dotyczące faktów jest *sicut embryo quidam scientiae deserviens scientiae principali ministerialiter*⁸². Tymczasem nie ulega wątpliwości, że w czasach nowożytnych rozwój poznania typu *quia* poszedł po linii jego pełnego uniezależnienia się od filozofii przyrody, w kierunku zdobycia autonomii empiriologicznej⁸³, czego następstwem było powstanie tak licznych nauk o zjawiskach jako takich. Licząc się z tym stanem rzeczy i przyjmując niesprowadzalność nowożytnych nauk typu *quia* do nauk typu *propter quid* — a nawet przecząc temu, co twierdzi Maritain⁸⁴, że nauki pierwszej kategorii, jako nauki mające sobie nie wystarczać z racji ograniczenia się do niedostatecznego tłumaczenia, ulegają z konieczności przyciąganiu ze strony nauk drugiej kategorii, takich jak filozofia przyrody i metafizyka lub nauki matematyczne⁸⁵ — możemy jednak, w pewnym

⁸¹ Dz. cyt., t. I, s. 788 b 42—44.

⁸² Tamże, b 40—42.

⁸³ Jest to wyrażenie Maritaina (*Les degrés du savoir*, s. 98, przyp. 1).

⁸⁴ *De la notion de philosophie de la nature*, s. 825; *Science et philosophie d'après les principes du réalisme critique*, „Revue Thomiste”, XIV (1931), s. 30, 44; *Les degrés du savoir*, s. 69, 81—84, 90—91, 129.

⁸⁵ Podobnie utrzymuje Maquart (dz. cyt., t. I, s. 197). Tezę Maritaina, wziętą w zacieśnieniu do fizyki nowożytnej, poddałem krytyce w art. *Zagadnienie współlistnienia filozofii przyrody z nowożytną fizyką teoretyczną*, „Roczniki Filozoficzne”, t. VII, z. 3 (1959), Lublin 1960, s. 24—26. Zasadniczo w tym samym sensie krytykował także Maritaina Loss (art. cyt., s. 119). Tu chciałbym jeszcze zwrócić uwagę na pewną jednostronność, jaka wystąpiła u Maritaina w pojmo-

przynajmniej zakresie, nawiązać pozytywnie do analiz epistemologicznych Jana od św. Tomasza, gdyż autor ten słusznie utrzymywał, że poznanie typu *quia*, rozpatrywane w sobie i jakby entyfatywnie, różni się gatunkowo od poznania typu *propter quid* ⁸⁶!

Jeżeli empiriologiczna koncepcja nauk przyrodniczych i psychologicznych nauk szczegółowych jest zasadniczo zgodną z arystotelesowskim pojmowaniem nauki, jak utrzymuje Bonnetti, to w takim razie, gdy idzie się (nie bez zastrzeżeń) po linii tego starego pojmowania nauki ⁸⁷, narzuca się jeszcze uwaga, że ograniczania wymienionych nauk szczegółowych do stwierdzeń empirycznych, pojmowania ich jako *les sciences de la constatation empirique* ⁸⁸ nie można nazywać se-

niu nowożytnych nauk typu *quia*, a która wiąże go synkretystycznie ze średniowieczną koncepcją nauki. Oto Maritain sądzi w gruncie rzeczy to samo, co epigon średniowiecznej koncepcji nauki — Jan od św. Tomasza, że przedmiotem doskonale naukowym jest tylko *quidditas et ea, quae ad quidditatem sequuntur*, i że nauka typu *quia* nie jest nauką doskonałą, gdyż *non attingit quod quid, sed an est.*) Zob. Jana od św. Tomasza dz. cyt., t. I, s. 788 a 32—35, b 15—17.) Tego, że nauki typu *quia* można oceniać także według ich wsobnej doskonałości, a nie tylko według tego, jak przedstawiają się w porównaniu z naukami typu *propter quid*, Maritain jakoś nie dostrzegł i stąd nigdy nie wyraził się, że poznanie typu *quia* może być w swoim gatunku epistemologicznym równie doskonałym poznaniem naukowym, jak w swoim gatunku epistemologicznym jest doskonałym poznaniem naukowym poznaniem typu *propter quid*.

⁸⁶ Dz. cyt., t. I, s. 788 b 37—39; s. 791 b 13—16, 23—24.

Jan od św. Tomasza podkreślał jednak, że poznanie typu *quia est diversae speciei imperfectae*. To twierdzenie, nie udowodnione ściśle, a nawet wysoce nejasne pod względem swej treści, było niewątpliwie funkcją znanego już nam u portugalskiego dominikanina pojmowania stosunku poznania typu *quia* do poznania typu *propter quid*.

⁸⁷ Mówiąc o zastrzeżeniach w stosunku do arystotelesowskiego rozumienia nauki, mam najpierw na uwadze konieczność zacieśnienia jego adekwatności opisowej do tych nauk, które dążą do poznania o charakterze odtwórczym. Chodzi mi także o zbadanie, czy nawet w stosunku do tych nauk, wziętych w ich obecnej postaci, arystotelesowska koncepcja nauki nie domaga się pewnych korektur.

⁸⁸ Jest to, jak już wiemy (zob. przyp. 80), określenie Maritaina.

mipozytywizmem, jak to czyni np. Klubertanz⁸⁹, według którego mamy tu pozytywistyczne rozumienie owych nauk szczegółowych przy braku postawy pozytywistycznej w płaszczyźnie myślenia filozoficznego⁹⁰. Dopatrywanie się pozytywizmu w ocenianym przez nas obecnie pojmowaniu nauk szczegółowych o przyrodzie i o człowieku nie ma sensu, skoro neoscholastyczni zwolennicy takiego pojmowania nie utrzymują, że teoria rzeczonych nauk jest teorią nauki w ogólności, i stąd nie twierdzą, że nie ma innej metody naukowej jak metoda tych nauk szczegółowych i że to, co jest niedostępne dla właściwej im metody, jest w sobie bezwzględnie niepoznawalne. Pozytywizm, wzięty w znaczeniu właściwym lub rozszerzonym⁹¹, jest pewnym minimalistycznym poglądem na całość poznania naukowego, na jego przedmiot i granice, i stąd obojętne z tego całościowego punktu widzenia zbieżności empiriologicznej koncepcji nauk przyrodniczych i psychologicznych nauk szczegółowych z zakładaną przez takiego Augusta Comte'a obowiązującą osnową każdej hipotezy fizykalmnej⁹² nie wystarczają do tego, by tę empiriologiczną koncepcję określać jako koncepcję pozytywistyczną, a jej neoscholastycznych zwolenników jako semipozytywistów. To zastrzeżenie odnosi się także w dużej mierze do Selvaggiiego, gdy ten pisze⁹³, że tacy autorzy, jak Maritain, Amerio i Renoirte, pozostają przy tradycyjnej doktrynie scholastycznej o naturze i o możliwościach filozofii, ale w odniesieniu do nauk szczegółowych idą w szerokim zakresie za krytyką pozytywistyczną i neopozytywistyczną ostatnich dziesięcioleci.

⁸⁹ Art. cyt., s. 97, przyp. 40.

⁹⁰ Sam Klubertanz opowiada się w gruncie rzeczy za tą koncepcją omawianych nauk, którą określili jako koncepcję semipozytywistyczną.

⁹¹ Zob. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*⁵, publié par André Lalande, Paris 1947, s. 773—774.

⁹² *Cours de philosophie positive*, édition identique à la première, Paris 1908, t. II, s. 226—236.

⁹³ *Filosofia delle scienze*, s. 55.

Co do nie uwzględnionych dotąd form argumentacji, które ze strony obrońców ontologizującej koncepcji analizowanych obecnie nauk wysunięto przeciw ich koncepcji empiriologicznej, to tych form argumentacji nie można również uznać za wywody przekonujące. Postaram się to uwidocznić przynajmniej w pewnym zakresie, rozpatrując rozumowanie Hoenena, jednego z najwybitniejszych tomistycznych filozofów przyrody, i jego byłego ucznia — Selwaggiego.

Hoenen przeciwstawiał się wysuwanemu przez Maritaina empiriologicznemu ujęciu fizyki powołując się na to, że taka np. doktryna atomistyczna Jana Daltona rzuca wiele światła na rzeczywistość fizyczną w sobie, na jej naturę⁹⁴. Profesor uniwersytetu gregoriańskiego nie spostrzegł się jednak, że to światło nie dotyczy konstytucji materii, rozpatrywanej przez filozofa przyrody w sposób czysto intelektualny w jej ostatnich zasadach „ontologicznych”, leżących u podstaw istnienia substancji cielesnej, lecz odnosi się do konstytucji materii wziętej przez fizyka w jej aspekcie zjawiskowym, do tej konstytucji, przy której chodzi o poddane opracowaniu fizyko-matematycznemu ostatnie istności przestrzenno-czasowe, jakie pozwalają na spoiste ujęcie obserwacji i pomiarów, dokonanych na ciałach w odniesieniu do skali atomowej⁹⁵. Na usprawiedliwienie Hoenena możemy

⁹⁴ Według Hoenena doktryna Daltona uczy, że ciała fizyczne — w przeciwieństwie do bytów matematycznych — nie mogą być dzielone w nieskończoność, oraz że nie mogą być dzielone na dowolne części, lecz na takie tylko, które zawierają jakąś liczbę całkowitą najmniejszych cząstek składowych (*minimorum*). Uczy dalej doktryna Daltona, jak sądził Hoenen, metody określenia ciężaru względnego tych najmniejszych cząstek, co znów prowadzi do lepszego poznania samych natur fizycznych, jak tego dowodzi układ naturalny pierwiastków i mieszanin. Zob. Hoenena *Inquisitiones criticae in theoriam atomicam physico-chimicam eiusque valorem pro philosophia naturali*, I *De legibus stoechiometricis generalibus*, s. 237.

⁹⁵ Na ten moment nie zwróciłem jeszcze uwagi, gdy w art. *Zagadnienie współistnienia filizofii przyrody z nowożytną fizyką teoretyczną*,

powiedzieć tylko tyle, że nie łatwo mu było dostrzec tę odrębności typu epistemologicznego, gdyż autor ten sądził, że nauki przyrodnicze i filozofia przyrody badają ten sam byt podległy ruchowi fizycznemu i przy próbie jego wytłumaczenia posługują się tym samym rozumieniem przyczyny, a różnią się między sobą tym jedynie, że gdy nauki przyrodnicze ograniczają się do poszukiwania przyczyn bliższych zjawisk rozgrywających się na podłożu wymienionego bytu, to filozofia przyrody pyta się o przyczyny ostateczne tego bytu⁹⁶.

Gdy idzie o Selvaggiego, to on broni ontologizującej koncepcji nauk empirycznych powołując się na to, że te nauki nie są przecież czystym dziełem zmysłów i instrumentów, lecz umysłu, który ze swej natury, a więc zawsze i z konieczności doszukuje się w materiale dostarczonym przez zmysły tego, co składałoby się na przedmioty poznawalne umysłowo i stanowiłoby samą substancję rzeczy⁹⁷. Ta argumentacja nie przekonywa nas jednak z kilku powodów. Selvaggi zakłada najpierw w swym rozumowaniu, że według odrzuca-

s. 23—24, starałem się zająć stanowisko wobec poglądów Hoenena.

Co do odrębności, jaka pod względem typu epistemologicznego zachodzi między ujęciem konstytucji materii przez fizyka a rozumieniem tej konstytucji ze stanowiska filozofii przyrody, zob. Maritain *Les degés du savoir*, s. 93 — 95, *Science et philosophie*, s. 263 i *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, s. 217. Maritain, za którym poszedłem w podanych wyżej sformułowaniach, dotyczących możliwości podwójnego, jakościowo odmiennego rozumienia konstytucji materii, doskonale dostrzega odrębność charakteru epistemologicznego tych dwu sposobów rozumienia, nie dostrzeżonych przez Hoenena a także przez Dessauera.

⁹⁶ *Cosmologia*, s. 1—2 (n. 2). Pomiąłem uwzględniane przez Hoenena rozróżnienie między przedmiotem materialnym i formalnym nauki, gdyż przy tym pominięciu lepiej uwydatnia się u holenderskiego kosmologa daleko posunięte zatarcie się granicy między poznaniem z zakresu nauk przyrodniczych a poznaniem właściwym dla filozofii przyrody.

⁹⁷ *Cosmologia*, s. 8.

nej przezeń koncepcji empiriologicznej nauki szczegółowe o przyrodzie ograniczają się do samych danych zmysłów, wziętych w przeciwstawieniu do tego, co jest poznawalne w sposób intelektualny⁹⁸. Tymczasem nikt ze zwolenników koncepcji empiriologicznej nie wystąpił z taką niedorzeczną interpretacją przedmiotu rozpatrywanych przez nas nauk. Ponadto Selvaggi nie dostrzega, że to, co jest poznawalne intelektualnie, nie musi być zaraz istotą, substancją i przyczyną, o których mówi filozof przyrody i metafizyk⁹. Występując z monizmem epistemologicznym typu ontologicznego, chce Selvaggi narzucić naukom empirycznym filozoficzny punkt widzenia, który one z powodu swych metod wykluczają ze swego obrębu. U włoskiego jezuitę znajdujemy więc jedną z dwu możliwych postaw tego, co Yves Simon¹⁰⁰ nazwał integryzmem ontologicznym (*l'intégrisme ontologique*)¹⁰¹.

⁹⁸ W ten sposób określa Selvaggi przedmiot wymienionych nauk w ujęciu empiriologicznym nie tylko w swej *Kosmologii*, ale również w *Filosofia delle scienze*, s. 55, i w *Fisica, cosmologia, metafisica*, s. 196, 198. Pod piórem Selvaggiego pojawia się w cytowanym dopiero co artykule (s. 196) jeszcze coś więcej niż *un puro sensibile*, bo *una realtà soggettiva*. Nie trudno zauważyć, jak profesor uniwersytetu gregoriańskiego ułatwił sobie krytykę koncepcji empiriologicznej, dokonawszy tak daleko posuniętej jej deformacji.

⁹⁹ O tym, jak Selvaggi nie liczy się zupełnie z granicami, które współczesny przyrodnik zakreśla dla swego poznania, świadczy najlepiej następujący tekst z art. *Fisica, cosmologia, metafisica*, wymierzony przeciw koncepcji empiriologicznej:... *attraverso gli accidenti e le operazioni noi definiamo la sostanza, con la misura e la legge scopriamo l'essenza e la causa, la descrizione, quindi, non si oppone alla spiegazione, ma è una via per questa*. (s. 197).

¹⁰⁰ *La science moderne de la nature et la philosophie*, „Revue Néoscolastique de Philosophie”, XXXIX (1936), s. 68—69.

¹⁰¹ Integryzm ontologiczny przejawia się, jak sądził Simon, albo w tej formie, że usiłuje się wcielić przemocą w obręb filozofii przyrody obce jej pod względem typu epistemologicznego formy poznania przyrodniczego, dochodząc w następstwie tej dążności do różnych pseudo-wyjaśnień filozoficznych w odniesieniu do przyrody — albo

Jeżeli nic nie stoi na przeszkodzie ze strony dostatecznie krytycznej filozofii neoscholastycznej, by — przy daleko idącej akceptacji dla nauk o charakterze odtwórczym arystotelesowskiego ideału nauki — zgodzić się na to, że psychologiczne nauki szczegółowe, tak samo jak i nauki przyrodnicze, nie powinny, z racji swych metod badań, wychodzić poza empiriologiczną analizę swego przedmiotu — to w takim razie, gdy neoscholastyk uprawia filozofię psychologicznych nauk szczegółowych, może przyznać, że w obrębie tych nauk „empiryczna” definicja duszy ludzkiej jest definicją w pełni uprawnioną, a nawet jest na ich gruncie jedynie dopuszczalną definicją.

3. Tego rodzaju definicji, o ile ona zawiera w sobie myśl, że zjawiska psychiczne są realnie istniejącymi przedmiotami w rozumieniu filozoficznym, neoscholastyk nie będzie zarzucał implikowania nieuprawnionych hipotaz, fikcji. Przeciwnie zdanie Kotarbińskiego, który, wychodząc z przeświadczenia o nie istnieniu cech¹⁰², utrzymuje w ramach swego reizmu i pansomatyzmu pojętego jako realizm radykalny¹⁰³, iż można mówić tylko o istnieniu ciał ludzkich obdarzonych życiem psychicznym, a nie o istnieniu ludzkich zjawisk psychicznych, „przebiegów”, „procesów” psychicznych, pojętych jako szeregi czy ciągi cech¹⁰⁴ — nie liczy się z tym faktem, że istnienie czegoś, nawet gdy się je bierze w jego

w tej formie, że filozofię przyrody uprawia się w całkowitej izolacji od szczegółowych nauk o naturze, zostawiając wyobraźni i innym niższym oraz utylitarnym funkcjom psychicznym ten świat, którego nie zamierza się badać. U Selvaggiego występuje pierwsza z tych dwu form integrizmu ontologicznego.

¹⁰² Dz. cyt., t. II, s. 14—16, 53—54, 75, 91, 104—105, 108—110, 115, 118—125, 127.

¹⁰³ Definicję reizmu podaje Kotarbiński *ibid.* na s. 75, 104—105, 109—110, 114, 117, 141—142, 144, a definicję realizmu radykalnego na s. 75, 97, 116, 153, 242.

¹⁰⁴ Tamże, s. 53—54, 56, 115, 128, 156—158, 163, 169, 174, 182, 198.

sensie podstawowym¹⁰⁵, nie zawsze jest istnieniem substancjalnym, istnieniem rzeczy lub osób, gdyż, obok istnienia substancjalnego, mamy także istnienie przypadłościowe, będące m. in. istnieniem cech¹⁰⁶. Jak się zdaje, przeoczenie tego drugiego sposobu istnienia wypłynęło u Kotarbińskiego pierwsiastkowo z błędnego przeświadczenia, związanego z rzutowaniem w sferę porządku ontologicznego tego, co w drodze abstrakcji może być tylko pomyślane, że jeżeliby cechy istniały, to, mimo przysługiwania od czasu do czasu rzeczom czasowym, musiałyby być przedmiotami bezczasowymi i bezprzestrzennymi, a, w następstwie tego, i niezmiennymi¹⁰⁷.

To więc, co ze stanowiska filozofii neoscholastycznej można by zarzucić danej „empirycznej” definicji duszy ludzkiej,

¹⁰⁵ O ograniczeniu się do „podstawowego” sensu przy rozumieniu słowa „istnieć” pisze Kotarbiński w dz. cyt., t. II, s. 145. Ten sens „podstawowy” znajduje bliższe wyjaśnienie, gdy Kotarbiński wyodrębni na s. 147 sens „wtórny”, przenośny, słowa „istnieje”, który, według niego, uwzględnia np. zdanie: *istnieje równość akcji i reakcji*, mające znaczyć: *ciało naciska inne ciało wtedy, kiedy samo jest przez tamto ciało naciskane*.

¹⁰⁶ W tym zasadniczo sensie argumentowali już Innocenty M. Bacheński OP (*Powszechniki jako treści cech w filozofii św. Tomaza z Akwinu*, „Przegląd Filozoficzny”, XLI (1938), s. 139—140) i Antoni Stępień (*Zagadnienie genezy duszy ludzkiej z materii*, „Zeszyty Naukowe KUL”, r. III, 1960, s. 116). Gdy jednak ten drugi autor utrzymuje (l. c.), że w konsekwencji reistycznego stanowiska Kotarbińskiego należałoby przyjąć, iż poszczególne jednostki ludzkie różnią się między sobą nieistniejącymi sprawnościami intelektualnymi, że zmiana kogoś pod względem psychicznym zasadza się na zmianie o coś, co realnie nie istnieje, że rozwój człowieka polega na nabywaniu nowych nieistniejących własności czy sprawności — argumentuje zbyt upraszczająco i nie dość ostrożnie, gdyż Kotarbiński wcale nie przeczy temu, że przekroje czasowe ciał ludzkich są, pod względem życia psychicznego, różne w różnych czasach.

¹⁰⁷ Niewątpliwie temu błędnemu przeświadczeniu daje wyraz Kotarbiński, gdy pisze: *I cechy nie istnieją, o ile tylko mają to być przedmioty bezczasowe i bezprzestrzenne, a więc i niezmienne, które jednak przysługiwają od czasu do czasu rzeczom czasowym*. (Dz. cyt., t. II, s. 14.)

to nie wprowadzanie nieuprawnionych hipostaz, lecz tylko brak pełnej adekwatności opisowej w stosunku do ludzkich zjawisk psychicznych. Ma to miejsce m. in. w wypadku Teilharda de Chardin, który ograniczył bezpodstawnie treść wymienionej definicji — głównie w ostatniej fazie swych poglądów — niemal wyłącznie do świadomości refleksyjnej, uważając wszystkie inne przejawy „aktywności wewnętrznej” człowieka za przejawy drugorzędne i o charakterze dwuznacznym, a przy tym zniekształcił nawet samo pojęcie naszej świadomości refleksyjnej, o ile włączał w jej konstytucję wszystkie zdobyte przez nas przedstawienia poznawcze, wszystkie nasze poczynania abstrakcyjne, formy rozumowania logicznego oraz osiągnięcia w zakresie poszczególnych dyscyplin naukowych i w ramach działalności artystycznej, a nawet wolny wybór i przejawy emocjonalne ¹⁰⁸.

Z punktu widzenia filozofii neoscholastycznej nie można także zgodzić się na twierdzenie inspirowane przez różne prądy pozytywistyczne, że „empiryczna” definicja duszy ludzkiej jest jedyną definicją, jaką można brać pod uwagę przy wszystkich badaniach naukowych. Neoscholastyk, który opowiada się za gatunkową odrębnością filozofii przyrody i metafizyki, będzie wskazywał na to, że w płaszczyźnie poznania z dziedziny tych dwu nauk są uprawnione definicje innego typu epistemologicznego. Są to definicje będące wyrazem analizy ontologicznej naszej duszy — analizy ontologicznej w znaczeniu szerszym, gdy ta w ramach filozofii przyrody ukazuje nam duszę ludzką w części charakterystycznego dla niej bytu, bo tylko *ut actum rei mobilis* ¹⁰⁹ — względnie analizy ontologicznej w ścisłym

¹⁰⁸ Niedostatkami „empirycznej” definicji duszy ludzkiej, jaką wywnęła Teilhard, zająłem się w art. *Natura człowieka w „fenomenologicznym” ujęciu ks. Teilharda de Chardin*, „Znak”, nr 77 (11), r. XII (1960), s. 1474—1479.

¹⁰⁹ Wyrażenie Jana od św. Tomasza (dz. cyt., t. I, Log. II p., qu XXVII, a. 1. s. 829 b 41).

tego słowa znaczeniu, gdy ta w płaszczyźnie metafizyki, która ujmuje byt jako oddzielony lub jako zdolny do oddzielenia się od materii, daje nam poznać pełnię bytu naszej duszy, odkrywając nam jej istotę duchową, przejawiającą się dla nas w czynnościach intelektualnych i woli-tywnych. O definicji duszy ludzkiej, która ukształtowała swą ośnowę w trakcie pierwszej lub drugiej analizy ontologicznej, a zwłaszcza drugiej, przedstawiciel filozofii neoscholastycznej powie nawet, że dopiero ta definicja wykraczająca poza aspekty zjawiskowe, a nie zacieśniona do nich definicja „przyrodnicza”, wiąże się z zajęciem określonego stanowiska światopoglądowego.