

Bohdan Bejze

Aktualna problematyka antropologii filozoficznej

Studia Philosophiae Christianae 5/1, 5-61

1969

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.

BOHDAN BEJZE BP

AKTUALNA PROBLEMATYKA ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

1. Wprowadzenie. 2. Poglądy na temat poznawalności duszy ludzkiej.
3. Klasyfikacja przedstawionych poglądów. 4. O dalszy ciąg badań.
5. Skorowidz nazwisk.

1. Wprowadzenie

(1) Postawienie problemu

Problemem centralnym filozoficznej antropologii chrześcijańskiej jest istnienie i poznawalność ludzkiej duszy. Wprawdzie w ujęciu tej antropologii do istoty człowieka należą ciało i dusza związane substancjalnie, jednakże istnienia ciała nie trzeba dowodzić, natomiast wykazanie, że człowiek posiada duszę, wymaga osobnego dowodu — i w tym sensie istnienie i poznawalność ludzkiej duszy stanowi problem. W antropologii filozoficznej jest to problem centralny, ponieważ od stwierdzenia, że człowiek składa się z ciała i duszy — a nie z samego ciała — zależy określone rozumienie struktury oraz ontycznych i dynamicznych właściwości człowieka.

Równocześnie jest to problem nieustannie aktualny. Wszak filozoficzne koncepcje — także te, które w minionych okresach filozofii były podejmowane już niejednokrotnie — winno się rozpatrywać ciągle na nowo w powiązaniu z całokształtem rozwijającej się wiedzy filozoficznej, uzasadniać przy użyciu coraz precyzyjniejszej aparatury metodologicznej oraz wy-

razać w sposób komunikatywny dla ludzi danego czasu. Wobec tego zaś nigdy nie należałoby sądzić, że koncepcja człowieka, obejmująca również pogląd na ludzką duszę, została opracowana ostatecznie (czyli wyczerpująco i z wykluczeniem dalszych modyfikacji). Mówiąc najkrócej: filozoficzna koncepcja człowieka i jego duszy znajduje się wśród tych problemów, które wymagają ustawicznie badań twórczych i ulepszeń dydaktycznych.

Ale istnienie i poznawalność ludzkiej duszy to problem aktualny obecnie nie tylko dlatego, że aktualny jest zawsze. Aktualność tego problemu w naszych czasach staje się szczególnie wyraźna na tle uchwał Soboru Watykańskiego II. Do podjęcia pracy nad filozoficzną koncepcją człowieka, a więc zarazem nad problemem duszy, uchwały soborowe inspirują bezpośrednio i pośrednio.

Inspirację bezpośrednią stanowi następujące wskazanie — zawarte w Dekrecie *Optatam totius* (par. 15) — odnoszące się do wykładów filozofii w uczelniach kościelnych: „Nauki filozoficzne tak niech będą podawane, aby doprowadziły alumnów do zdobycia gruntownego i systematycznego poznania człowieka, świata i Boga w oparciu o wiecznie wartościowe dziedzictwo filozoficzne, przy uwzględnieniu też wyników badań filozoficznych nowszych czasów, a szczególnie tych, które w ich własnym narodzie wywierają silniejszy wpływ...”. Wskazanie to z całą pewnością winno zainteresować nie tylko profesorów odpowiedzialnych za intelektualną formację przyszłych kapłanów, ale wszystkich zajmujących się twórczo lub dydaktycznie filozofią chrześcijańską.

A na czym polega ta rola uchwał Soboru, którą nazwaliśmy inspiracją pośrednią do zajęcia się filozoficzną problematyką człowieka i jego duszy? Otóż doktryna soborowa obejmuje teologiczne i społeczne koncepcje człowieka w ujęciu zaktualizowanym. Ale teologia i nauki społeczne powiązane są ściśle z filozofią (korzystają z licznych pojęć, zasad, twierdzeń filozoficznych). I z tego względu — zmierzając do zharmonizowania ze sobą tych dziedzin wiedzy o człowieku, które nie są

dla siebie obojętne — należy również na nowo przemyśleć i współcześnie wyrazić filozoficzne ujęcie człowieka.

Oprócz przedstawionych dotychczas, istnieje jeszcze jeden, bardzo interesujący powód aktualności omawianego tematu: różnorodność poglądów dotyczących poznawalności duszy ludzkiej. Mówiąc dokładniej, chodzi o to, że nie tylko zwolennicy szeroko rozumianej filozofii chrześcijańskiej, ale również rzecznicy tomizmu i nurtów bliskich tomizmowi różnią się między sobą poważnie co do sposobu dowodzenia istnienia duszy. Rozbieżności te występują także w powojennych publikacjach polskich zajmujących się problematyką chrześcijańskiej filozofii człowieka. (Dodajmy w nawiasie, że również ta okoliczność, iż wspomniane publikacje są nieliczne, stanowi wystarczający powód, by zająć się jak najrychlej tematem człowieka i jego duszy).

W rezultacie powyższych stwierdzeń okazuje się chyba rzeczą bezsporną, że problem istnienia i poznawalności duszy ludzkiej należy nie tylko do problemów aktualnych ustawicznie, ale do problemów obecnie najbardziej palących. Powstaje więc — z kolei — pytanie o sposób zajęcia się tym problemem.

(2) Sposób realizacji zamierzonych badań.

Wydaje się, że badania nad postawionym problemem należałoby rozpocząć od szczegółowego sondażu głoszonych aktualnie poglądów, które problemu tego dotyczą. W tym zaś celu nie wystarczy studium samych publikacji. Wśród wykładowców filozofii chrześcijańskiej zajmujących się problematyką człowieka są znawcy tej problematyki, którzy drukiem niczego nie ogłaszają, a żywią przekonania — oparte o znajomość literatury przedmiotu i doświadczenia dydaktyczne, niekiedy wieloletnie — godne bacznej uwagi. Mając ten fakt na względzie, do wszystkich polskich specjalistów z zakresu chrześcijańskiej antropologii filozoficznej i dziedzin pokrewnych — zarówno do autorów prac drukowanych, jak i do wszystkich innych profesorów i wykładowców — przesłałem następujące pytania:

- I. Jaki argument na istnienie ludzkiej duszy (substancjalnej i niematerialnej) jest współcześnie najbardziej przekonujący? Czy argument ten znajduje się w powojennych publikacjach filozoficznych polskich lub przełożonych na język polski?
- II. Jakie problemy związane z poznaniem ludzkiej duszy są obecnie szczególnie aktualne?¹

Liczni respondenci, odpowiadając na powyższe pytania, podkreślili aktualną potrzebę zainicjowanych badań. Nade-

¹ W związku z treścią zacytowanych pytań — dwa wyjaśnienia:

A. Redagując odnośne pytania, liczyłem się z tym, że przeważająca ilość adresatów, do których je skieruję, uznaje za słuszne podstawowe twierdzenia chrześcijańskiej antropologii filozoficznej w ujęciu tomistycznym, a wśród nich twierdzenie, że dusza ludzka jest substancją niematerialną. Miałem jednak nadzieję, że również zwolennicy koncepcji bliskich tomizmowi a nawet zupełnie różnych od tomizmu, otrzymawszy kwestionariusz z moimi pytaniami, wyrażą swe poglądy na temat aktualnych problemów filozoficznej antropologii chrześcijańskiej. Myślałem nie tylko o tomistach, gdy w liście załączonym do kwestionariuszy z pytaniami powoływałem się na uchwały soborowe, pod których wpływem „należałoby zająć się m.in. centralną problematyką antropologii filozoficznej w ujęciu właściwym dla filozofii chrześcijańskiej”; uchwały te bowiem mogą inspirować wszystkich uczonych i myślicieli chrześcijańskich, nie tylko tomistów.

Nadzieja na otrzymanie wypowiedzi zarówno tomistów, jak nietomistów spełniła się, co stanowić powinno pomyślną zapowiedź dalszej współpracy rzeczników rozmaitych orientacji w szerokim nurcie filozofii chrześcijańskiej.

B. Pytanie o „argument na istnienie ludzkiej duszy (...) współcześnie najbardziej przekonujący” sformułowałem pod wpływem m.in. następującego przekonania. Kto uprawia filozofię w sposób rzetelny, ten stara się używać takich tylko argumentów, które są poznawczo wartościowe (czyli zawierają przesłanki uzasadnione i zbudowane są pod względem metodologicznym poprawnie). Jednakże ten sam argument poznawczo wartościowy posiada dla różnych ludzi (różnorodnie uwarunkowanych) niejednakową moc przekonywającą. Jaka argumentacja (rzecz oczywista: poznawczo wartościowa) na istnienie ludzkiej duszy posiada największą moc przekonywającą dla ludzi współczesnych? Oto problem postawiony w pierwszym z przytoczonych pytań.

słano wypowiedzi rozmaite — zarówno co do ich rozmiarów, jak i co do tematyki oraz przedstawionych koncepcji. Niektóre teksty mieszczą się na niecałej stronie maszynopisu, ale znalazły się również teksty kilkustronicowe; w wielu wypowiedziach zajęto się tylko problemami sformułowanymi w przytoczonych wyżej pytaniach, w pewnych zaś poruszono i inne problemy, które respondenci uważają za obecnie wyjątkowo ważne; w niektórych kwestiach różni autorzy głoszą poglądy takie same, lub zbliżone do siebie, ale w wielu sprawach niebłahych zajmują stanowiska odmienne.

Otrzymane wypowiedzi niniejszym publikuję. Niemal wszystkie podpisane są nazwiskami respondentów; jedynie kilka drukuję anonimowo na wyraźne życzenie ich autorów. Wszystkie wypowiedzi ułożone zostały alfabetycznie, biorąc pod uwagę nazwiska autorów, i kolejno ponumerowane; wydaje się, że dzięki temu publikowane materiały przedstawione są w sposób maksymalnie bezstronny. Teksty poszczególnych wypowiedzi w większości wypadków podzielone są przez autorów na dwie części — odpowiednio do postawionych pytań — i oznaczone tak, jak oznaczone zostały pytania; niektóre teksty nie są podzielone na odrębne części lub podzielone inaczej, niż pytania.

Do opublikowanych poniżej materiałów przydałby się zapewne komentarz. Jednakże — po pierwsze: wszystkich autorów zapewniłem, że wypowiedzi ich ogłoszę drukiem bez komentarza; a po wtóre: zebrane wypowiedzi — a raczej koncepcje w nich przedstawione — powinny stać się przedmiotem dyskusji, i to chyba zarówno żywej (przede wszystkim w zespołach specjalistów), jak i na łamach czasopism filozoficznych. W rezultacie dyskusji należałoby ustalić dalsze etapy badań. Co na ten temat można zaproponować już obecnie — gdy w naszym przedsięwzięciu uczyniliśmy dopiero pierwszy krok — rozważymy w punkcie czwartym niniejszego artykułu, noszącym tytuł „O dalszy ciąg badań”.

Teraz natomiast przejdźmy do punktu drugiego, w którym znajdują się nadesłane wypowiedzi.

2. Poglądy na temat poznawalności duszy ludzkiej

(1)

I. Substancjalność duszy ludzkiej i jej niematerialność. to dwa problemy różne, a jednak ze sobą mocno powiązane. Wynika to choćby z punktu wyjścia odnośnych dowodów.

Uważam bowiem, że punktem wyjścia argumentu na substancjalność naszej duszy są akty psychiczne wyższego rzędu, które zdaniem zwłaszcza empirystów i pozytywistów mają tworzyć to, co my nazywamy duszą ludzką. Analiza tych aktów doprowadza do uznania ich przypadłościowej mnogości, a to zmusza do przyjęcia substancji, w której tkwią: substancją zaś tą nie może być człowiek w całości wzięty (ponieważ coś choćby częściowo niematerialnego nie może być podmiotem czynności psychicznych wewnątrznie zupełnie niematerialnych); może zatem nią być pierwiastek formalny, determinujący istotę człowieka, tj. dusza ludzka.

Punktem zaś wyjściowym argumentu na niematerialność duszy ludzkiej, jako formy substancjalnej wewnątrznie niezależnej od materii, są również akty psychiczne właściwe człowiekowi, a mianowicie poznanie i pożądanie istot oderwanych od rzeczy materialnych, a nawet pośrednio (drogą rozumowania) poznanie i pożądanie rzeczy z natury swej niematerialnych, np. roztropności, dobroci, Boga. Analiza tych aktów i wskazanie przyczyny ich powstawania doprowadza do stwierdzenia niematerialności naszej duszy.

Ponieważ problematyką tą nie zajmowałem się *ex professo* od czasów wojny, mogę wskazać tylko na jeden z moich wojennych w tej materii artykułów pt. „Pierwiastki duchowe człowieka w świetle nauki św. Tomasza z Akwinu”, *Roczniki Filozoficzne*, 2—3 (1949/50) 60—84.

II. Z problemem duchowości duszy naszej jest związany problem jej nieśmiertelności i sankcji za nasze czyny moralne, która nie kończy się z naszą śmiercią.

Ks. Stanisław Adamczyk

(2)

I. Trudno wyczerpująco wypowiedzieć się w ankiecie na powyższy temat. Literatura polska tego zagadnienia poza podręcznikowa jest bardzo skąpa. Problem jest mało znany, co nie znaczy wcale, że nie nurtuje wielu ludzi. Widzę wręcz palącą potrzebę zajęcia się tym problemem. Na potwierdzenie tego mogę dodać, że w moich badaniach psychologicznych dotyczących usiłowanych samobójstw (Etiologia i motywacja usiłowanych samobójstw, Lublin 1968) m.in. były poruszane właśnie i te zagadnienia. Jakkolwiek prawie wszyscy badani deklarowali się jako wierzący, to jednak 64% z nich nie wierzyło w życie pozagrobowe, w istnienie duszy po śmierci. Ci natomiast, którzy uznawali jej istnienie, z trudnością uzasadniali swoje stanowisko jakimś argumentem rzeczowym. Dość często przytaczali jako argument postulat wyrównania sprawiedliwości po śmierci, lub zdanie: „bo tak uczy religia, ...Kościół”. Wynika z tego, że należałoby koniecznie problemem duszy zainteresować szersze kręgi wierzących, a także i niewierzących. Może byłoby dobrze sprowokować jakąś dyskusję na ten temat z udziałem ludzi świeckich, którzy omawiane tu zagadnienia mają niekiedy dobrze przemyślane i dysponują argumentami bardziej przemawiającymi do współczesnego człowieka.

Argumenty etyczno-psychologiczne: z analizy dążeń ludzkich, pragnienia szczęścia, poznania abstrakcyjnego, samo-refleksji — przemawiają do wielu, ale nie do wszystkich. Należałoby je przepracować i unowocześnić. Dotychczasowe argumenty filozoficzne stosowane były kiedyś powszechnie i przekonywały, obecnie przemawiają tylko do niewielu wtajemniczonych w arkania myślenia filozoficznego.

Argumenty z wolnej woli, z głosu sumienia jako wrodzonej oceny czynów dobrych i złych; dalej argumenty z tożsamości i ciągłości świadomości oraz poczucia odrębności od świata materialnego, wreszcie argumenty teologiczne ze źródeł objawienia — są nadal aktualne. Należałoby je spopularyzować,

a przede wszystkim przepracować w świetle nowszych osiągnięć psychologii, antropologii, teologii.

II. Wydaje się, że do szczególnie aktualnych problemów związanych z poznaniem duszy ludzkiej należą:

1. metoda poznania istnienia i natury duszy ludzkiej w świetle nauk przyrodniczych, filozoficznych i teologicznych. Byłoby dobrze na podstawie dotychczasowej literatury zagadnienia zebrać wszystkie argumenty, wybrać najlepsze i przedstawić w formie kompendium nauki o duszy. Potrzeba takiego opracowania wynika stąd, że w literaturze, a także w nauczaniu duszpasterskim, w katechizacji mówi się bardzo mało, a często błędnie, na ten temat — prawdopodobnie z powodu braku odpowiedniego opracowania zagadnienia duszy. Stąd zaś pochodzi brak przekonania w istnienie duszy.

2. Pochodzenie duszy, moment połączenia jej się z ciałem i w ogóle relacja duszy do ciała. Wszystkiego nie da się tu udowodnić i wyjaśnić, kroczymy bowiem po krawędzi rzeczywistości widzialnej-materialnej i niewidzialnej-duchowej, gdzie trudno o argumenty oczywiste. Ale trzeba to jasno i wyraźnie powiedzieć, gdzie chodzi o tajemnice; wskazanie takie jest też elementem pozytywnym dla ludzkich przekonań.

3. Los duszy po odłączeniu się od ciała, przeznaczenie duszy. Zarówno w oparciu o źródła teologiczne jak i przy pomocy filozoficznej wiedzy o naturze duszy dałoby się na pewno powiedzieć na ten temat więcej i lepiej, niż mówią różne dotychczasowe podręczniki.

4. Powiązanie duszy z funkcjami psychicznymi, w szczególności z procesami myślenia, świadomością, z poczuciem odpowiedzialności. Być może, iż problem ten w większym stopniu zostanie wyjaśniony po dokonaniu pierwszych udanych transplantacji mózgu.

Ks. Czesław Cekiera

(3)

I. W świetle mego skromnego doświadczenia uważam, że nowsze ujęcia problemów poruszanych zwykle w ramach psy-

chologii filozoficznej, mogące po odpowiednim spopularyzowaniu przemówić do mentalności współczesnej, znajdują się w następujących publikacjach w języku polskim:

Ks. K. Kłósa k, Teoria ewolucji a zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej, *Roczniki Filozoficzne*, 8 (1961) z. 3 (ten sam temat, za każdym razem nieco inaczej, omawia ks. Kłósa k także w *Tygodniku Powszechnym i Znak*) A. Stępień. Wprowadzenie do metafizyki, Kraków 1964 (s. 134—188) Ks. A. Słomkowski, Problem pochodzenia człowieka, Poznań 1957 (tu szczególnie ważne są zagadnienia: ewolucjonizm a dusza ludzka, o czym świadczy używanie narzędzi i in.) E. L. Mascall, Chrześcijańska koncepcja człowieka, Warszawa 1962 (r. I i II); R. Vancourt, Myśl współczesna a filozofia chrześcijańska, Warszawa 1966 (szczególnie cz. II, r. II); A.G. van Melsen, Filozofia przyrody, Warszawa 1963 (szczególnie doniosłe zagadnienie: Determinizm a wolna wola, s. 355 nn).

Na pewno istnieją jeszcze inne wartościowe publikacje w języku polskim. Wymieniłem jedynie te, które dotąd poznałem.

II. W moim odczuciu, szczególnie aktualne są następujące zagadnienia: „myślenie” zwierząt a myślenie ludzi, specyfika myślenia i chcenia ludzkiego, specyfika natury ludzkiej w porównaniu ze światem zwierząt, człowiek a teoria ewolucji, miejsce człowieka w kosmosie, ewolucja i pochodzenie człowieka a tomizm itp.

Ks. Edward Ewczyński

(4)

I. Uważam, że nie ma obiektywnie przekonujących dowodów na istnienie ludzkiej duszy. Można mówić najwyżej o racjach uzasadniających istniejące już przekonanie. Racje te wiążą się głównie z analizą człowieka w tym, co go różni od reszty przyrody. Analiza przedmiotu poznania i działania ludzkiego, świadomej, refleksyjnej i etycznej działalności, intelektu i wolnej woli, pozwala odkryć w człowieku jego specyficznie ludzkie, niematerialne cechy. Zasadnicza zaś jedność

psychiki ludzkiej przemawia za istnieniem jakiegoś stałego podłoża tych działań.

To nie są jednak argumenty, które mogłyby przekonać konsekwentnego materialistę, przyjmującego wtórność psychiki ludzkiej w stosunku do jej podłoża materialnego.

II. Podstawowa trudność argumentacji za istnieniem duszy ludzkiej polega na braku jasnego pojęcia materii i ducha. Przy rozróżnieniu dwóch podstawowych postaci materii: masy i energii, należałoby wykazać różnicę, jaka zachodzi między energią a duchem. Na bazie fenomenologii energii i w analogii do niej, należałoby opracować fenomenologię ducha jako niezbędny warunek dobrze pojętej filozofii duszy ludzkiej.

Ks. Roman Forzycki

(5)

Argumentu na istnienie substancjalnej i niematerialnej duszy ludzkiej nie można oderwać od filozoficznej teorii człowieka, a tym samym od ogólnej teorii bytu. Jeżeli dusza ludzka jest rzeczywistością, trzeba ją ujmować metodami właściwymi egzystencjalnej filozofii bytu, a więc metodami, przy pomocy których jest możliwe poznanie istnienia czegokolwiek. Należy więc najpierw opisać całą złożoność działań ludzkich i poszukiwać tłumaczących je racji. Okaze się, że nie wszystkie działania człowieka dadzą się wyjaśnić elementami materialnymi, że dla myślenia i wolnego wyboru trzeba przyjąć trwałą i niematerialną przyczynę. Ten fakt prowadzi do wykrycia złożonej struktury człowieka, do specyfiki jego intelektu, do zagadnienia związku duszy z ciałem. Ten związek staje się zrozumiały w pluralistycznej koncepcji bytu i domaga się szerszego zreferowania problemu różnic między monizmem a pluralizmem. Wśród odmian pluralizmu, gdy już wykaże się sprzeczności monizmu, zjawi się alternatywa realizmu i idealizmu. Wybrany realizm doprowadzi właśnie do egzystencjalnej teorii bytu, a w jej ramach do personalistycznej ujętej filozofii człowieka.

Ze względu na współczesne dyskusje, ważnym kolejnym za-

gadnieniem jest wyprecyzowanie różnic między naturalną i nadnaturalną rzeczywistością w człowieku. Dusza, oczywiście, różna od ciała, mimo ścisłego substancjalnego z nim związku, należy do porządku naturalnego. Duchowość, mimo że ma bezpośrednią przyczynę w Bogu, nie stanowi porządku nadprzyrodzonego. Należy do porządku naturalnego, lecz rozpoznanego metodami właściwymi metafizyce, ujmującej treściowe i egzystencjalne relacje między bytami. Porządek nadprzyrodzony polega na osobowych relacjach między Bogiem i człowiekiem. Różni się więc od metafizycznego przedmiotem przyczynowania.

Bóg jest zarówno przyczyną istnienia bytu, a więc także istnienia człowieka, jak również swej osobowej w człowieku obecności (łaski). Są to jednak inne porządki przyczynowania. Pomieszanie tych zagadnień prowadzi do niebezpieczeństwa gnozy, jak również do niebezpiecznego steologizowania dziełzin uprawianych rozumem ludzkim bez odwoływania się do Objawienia. Rozróżnienie tych dwu porządków przyczyn nie zmienia faktu, że człowiek jest swoistą jednością tych porządków, które jednak przez fakt stanowienia jednego podmiotu ludzkiego nie tracą przecież odrębności, właściwych ich naturze. Wychodząc od fenomenologicznego opisu złożoności działań ludzkich dochodzimy poprzez szereg zagadnień egzystencjalnej filozofii bytu do stwierdzenia specyfiki i swoistej jedności osoby ludzkiej, której niewystarczalność otwiera przed człowiekiem perspektywę nadprzyrodzonych szans jego poznania i jego miłości.

Trudności w przyjęciu duchowości duszy płyną z nieznamości filozofii bytu i zbyt psychologizacyjnego ujęcia problemu. Argumentu współcześnie najbardziej przekonującego nie uzyskuje się przez rezygnację z filozofii bytu. Ustępstwo na rzecz filozofii podmiotu może polegać tylko na fenomenologicznym punkcie wyjścia. Nie może jednak przejść w kierunku egzystencjalistycznych lub w ogóle subiektywistycznych ujęć. Dusza ludzka, jeżeli istnieje samodzielnie, czyli w sposób wewnętrznie niezależny od materii, musi być badana w egzy-

stencjonalnej filozofii. W polskiej literaturze filozoficznej ciekawe rozważania prezentują prace Antoniego B. Stępnia i ks. Kazimierza Klósaka.

Wobec ciągłego wciąż zafascynowania spirytyzmem, antropozofią, psychologią egzystencjalistyczną (wszystko to aktualne w środowiskach głównie technicznych) należy trafniej pokazywać naukową przewagę metafizyki duszy nad fenomenologicznymi, egzystencjalistycznymi i psychologistycznymi ujęciami.

Zakreślony tu, zresztą ogromnie pobieżnie, projekt wykładu dotyczy antropologii filozoficznej, w której wiedza o człowieku jest uzyskana w wyniku rozumowań przy pomocy metod właściwych klasycznie pojętej metafizyce. Osobnym zagadnieniem pozostaje ujęcie antropologii teologicznej, której programowanie pomijam.

Pragnę podjąć tylko jedną sprawę, którą przybliży książka Mascalla „Chrześcijańska koncepcja człowieka” (Warszawa 1962 r.). Mascall próbuje spojrzeć z pozycji teologicznych wprost na ujęcie człowieka wyznaczone przez nauki szczegółowe. Tendencja do pomijania filozofii bytu w wykładzie i naukowej interpretacji Objawienia jest dość częsta we współczesnej teologii. Zachodzi tylko obawa, czy zestawiając objawione informacje o rzeczywistości Boga wprost z naukami — które z racji przedmiotu i sobie właściwych metod nie zajmują się zagadnieniem uwarunkowania istnienia bytów — nie spowoduje się przesunięcia rozumowych uzasadnień wiadomości objawionych o człowieku na teren dowolnych wyborów. Pozostanie bowiem tylko wiara przyrodzona jako czynnik uzasadniający sensowność Objawienia. Ta wiara (jeżeli nie dysponuje się wiarą nadprzyrodzoną) jest subiektywnym, wprost prywatnym ujęciem. Rezygnacja z filozofii bytu jako dziedziny dostarczającej dowodów istnienia Boga stawia człowieka wobec niebezpieczeństwa fideizmu, ponieważ nauki szczegółowe nie są w stanie istnienia Boga uzasadnić. Oczywiście może wystarczyć człowiekowi wiara nadprzyrodzona, ale jesteśmy wtedy poza porządkiem nauki, a tym samym teologii.

Teologię bowiem jako naukę, głównie teologię dogmatyczną, uzasadnia przecież filozofia bytu. Z metodologicznego i rzeczowego punktu widzenia bez filozofii bytu nie jest możliwa ani teoria człowieka i argument na istnienie duszy ludzkiej, ani też teologia, jeżeli chce uniknąć wyłącznie fideistycznych uzasadnień.

Mieczysław Gogacz

(6)

I. „Moc przekonująca” każdego argumentu zależy nie tylko od stopnia uzasadnienia jego przesłanek i poprawności logicznej jego struktury, ale również i od jego aktualności. Mówiąc o aktualności argumentu mam na myśli przede wszystkim to, czy opiera się on na przesłankach budzących w danych okolicznościach zainteresowanie oraz to, czy uzasadnia określoną tezę od strony aktualnie najbardziej podważanej, czy zbija aktualnie wysuwane kontrargumenty, czy rozwiązuje podnoszone przeciw tezie zarzuty. Jeśli obecnie zarzuty przeciw twierdzeniu o substancjalności i niematerialności duszy ludzkiej wysuwane są głównie w oparciu o współczesne osiągnięcia filozofii, biofizyki czy nawet cybernetyki, to najbardziej przekonującą wydaje się być argumentacja na rzecz naszego twierdzenia licząca się w dostatecznym stopniu z wymienionego rodzaju zarzutami. Fragmenty takiej argumentacji spotyka się w polskich publikacjach filozoficznych, lecz nie jest mi znana żadna pozycja ujmująca rzecz dostatecznie szeroko, systematycznie i całościowo.

II. Oprócz potrzeby wyczerpującego opracowania argumentacji, o której wspomniano wyżej, szczególnie aktualne wydaje mi się:

1° sprecyzowanie metody obowiązującej w tomistycznej antropologii filozoficznej; ogólnikowe wypowiedzi w tej materii podawane w znanych u nas opracowaniach podręcznikowych są bardzo niezadowolające;

2° dobre zharmonizowanie ~~kręć~~ tomistycznej teorii pocho-

dzenia duszy ludzkiej z przyrodniczą teorią ewolucji obejmującą również organizm człowieka.

Ks. Józef Herbut

(7)

W związku z poruszoną tematyką chciałbym wyrazić sugestię dotyczącą jednego z ewentualnych empirycznych punktów wyjścia w poznawaniu duszy ludzkiej. Warto by mianowicie zastanowić się, czy owym punktem wyjścia nie mogłyby być m.in. pewne dane psychologii rozwojowej wieku dziecięcego i młodzieńczego?

Badacza inteligencji dziecka uderza fakt, że dziecko posiada umiejętność interpretowania znaków i symboli, czyli nadawania im bardziej bogatego sensu niż zawierają materialne elementy tworzące owe znaki i symbole. Przykładem mogą tu być symboliczne gry wieku przedszkolnego. Jak wiadomo, wiek ten jest par excellence wiekiem gier i zabaw. Spośród różnych rodzajów zabaw — naśladowczych, ruchowych, konstrukcyjnych — na szczególną uwagę zasługują gry symboliczne, zwane również tematycznymi. W trakcie takiej zabawy dziecko celem odtworzenia jakiegoś tematu zabawowego, w braku właściwych przedmiotów zabawkowych, posługuje się jakimikolwiek przedmiotami, które na czas zabawy zmieniają w oczach dziecka zupełnie swą postać. Zwyczajne krzesło potrafi być wtedy konikiem, lokomotywą, szańcem obronnym itd., zależnie od potrzeby chwili.

Otóż ta zdolność dziecka przypisywania zdeterminowanym przedmiotom dowolnych znaczeń sugerowałaby, że dziecko posiada jakąś duchową swobodę i giętkość, która mu pozwala przejść z płaszczyzny realistycznych ujęć zmysłowych na płaszczyznę wprawdzie fikcji, ale fikcji, którą cechują nowe ujęcia, niezdeterminowane uprzednim postrzeżeniem. Innymi słowy zdolność do dwupłaszczyznowego ujęcia — realistycznego i w razie potrzeby symbolicznego — zdawałaby się wskazywać na wewnętrzną duchową aktywność dziecka.

W realistycznym ujęciu dziecko, o ile jest pod względem psychicznym zdrowe, musi widzieć to, czym dany przedmiot

jest (determinizm ujęcia zmysłowego), zaś w ujęciu symbolicznym ów przedmiot staje się tym, czym dziecko chce go uczynić. To drugie ujęcie wydaje się być owocem duchowej aktywności dziecka.

Czy ta duchowa aktywność nie zakłada duchowej władzy, a w ostatecznym tłumaczeniu i duchowego podmiotu, który nazywamy duszą?

Ks. Antoni Just

(8)

I. Współcześnie najbardziej przekonywającym argumentem na istnienie ludzkiej duszy (substancjalnej i niematerialnej) jest moim zdaniem argument psychologiczny. Niniejszym przedstawiam go na podstawie mej pracy „Zarys psychologii neotomistycznej”, Poznań 1958, s. 333—345.

Dusza ludzka przejawia się przez tzw. „jaźń psychiczną” i sprawia, że człowiek jest jedyną istotą na świecie rozumiejącą swą wielkość, mimo fizycznej małości wobec ogromu materialnego świata. Osobowości człowieka właściwa jest autonomia działania, dzięki której jaźń świadoma jest swej roli przyczyny i źródła czynności, stanów i zjawisk życia.

Głębie zagadnienia duszy rozumiał już Heraklit, kiedy głosił, że nie sposób wyrazić duszy słowami.

Uczony polski Jędrzej Śniadecki mawiał, że najuporczywszą władzą w człowieku jest wyobraźnia. Człowiek pragnie sobie wszystko wyobrazić, a gdy tego dokonać nie potrafi, gotów zaprzeczyć danej rzeczy tylko dlatego, że jest niewyobrażalna.

Fenomenizm na skutek fałszywego, zbyt przyrodniczego, fizycznego pojmowania substancji, redukował jaźń ludzką do asocjacji wyobrażeń.

Aktualizm psychologiczny nie tłumaczy jedności jaźni ludzkiej. Każdy człowiek, zastanawiający się poważnie nad tym zagadnieniem, uświadamia sobie, że jego jaźń — aczkolwiek związana z aktami psychicznymi i nieuchwytna w znaczeniu czystego, wolnego od aktów psychicznych podmiotu myślenia i chcenia — jest jednak odrębna od przeżyć psychicznych.

Jeśli ktoś odrzuci jaźń substancjalną, powstaje pytanie: czemu zawdzięczają akty psychiczne swe powstanie? Czy samym, sobie?

Grzechem głównym aktualizmu i fenomenizmu psychologicznego jest zgoła bezpodstawne przypisywanie scholastycznej idei substancji cech martwego, nieruchomego podłoża aktów psychicznych, gdy tymczasem tomistycznie pojęta substancja nie oznacza „klocka” myśli i chceń, czy nieruchomego pnia, na którym zawisły akty psychiczne, lecz samoistne podłoże czynności psychicznych. Substancja w ujęciu filozofii tomistycznej to nie synonim nieruchomości, lecz *samoistności*.

Nikt z rozumnych ludzi nie kwestionuje udziału mózgu w myśleniu, nikt jednak od czasów materialisty Epikura aż do naszych dni nie podał przekonującego dowodu, że myślenie ludzkie ogranicza się jedynie i sprowadza li tylko do działania mózgu. Mózg jest warunkiem myślenia, ale nie jego przyczyną.

Zmarły w 1942 r. psycholog Peterman, przedstawiciel witalizmu, nie waha się pisać, że znamieniem najnowszej psychologii jest uznanie w człowieku ośrodka aktywności, czyli własnego „ja” ludzkiego, które wytwarza akty psychiczne, myśli i chcenia i nimi kieruje. Podobnie wypowiadają się psychologowie R. Stumpf, A. Messer i in.

Nikt nie może odkryć w sobie „ja” odosobnionego, jakim jest czyste „ja” pojęciowe. „Ja” ukazuje się nam zawsze tylko w przeżyciach, podobnie jak natężenie albo rozciągłość pojawia się we wrażeniach. Jeśli mimo wszystko dochodzimy do „ja” odosobnionego, zawdzięczamy to naszej zdolności wyodrębniania z różnych przeżyć stale powracającego rysu „ja”.

Moje myśli są czynnościami mojego „ja”, są owocem mojego „ja”, są — jak mówi ks. Pastuszka — jakby liśćmi, które wyrastają na żywym pniu mego trwałego „ja”, są jakby częścią mego „ja”, zawsze działającego i czynnego. Myśli moje pochodzą ode mnie, należą do duszy, jej zawdzięczają swe istnienie, jak szybkość kuli wystrzelonej z armaty należy do ruchu

tej kuli. Związek ten jest wewnętrzny i nikt nie będzie rozsądnie twierdził, że istnieje szybkość, a nie istnieje ruch obdarzony tą szybkością.

Poznaję więc istnienie własnej duszy poprzez moje akty psychiczne. Przeżywając myśli, pragnienia, uczucia, przeżywam również wprost, bez rozumowania, bez wnioskowania moje psychiczne „ja”; nie potrzeba tu analizy, porównywania czy wysnuwania wniosków, by sobie uświadomić, że jeśli istnieje myśl, musi istnieć czynnik, który myśli.

Świadomość nasza nacechowana jest jednością, dzięki której wszystkie myśli czy akty woli są „moimi” aktami, wszystkie odnoszą do jednego ośrodka, do jaźni. Świadomość moja nacechowana jest poza tym trwałością, dzięki czemu akty minione i obecne odnoszą do jednej i tej samej jaźni.

Tego rodzaju fakty domagają się istnienia substancjalnego podmiotu aktów psychicznych — domagają się duszy.

Dlaczego?

Poszczególne akty psychiczne są w sobie zwarte i oddzielone od innych w treści i istnieniu. Jeden akt psychiczny może istnieć bez drugiego, czyli mają różne istnienie. W takim razie z wielu aktów psychicznych nie może powstać jedna trwała świadomość. Jest ona bowiem czymś immanentnym, nie potrafi wędrować z jednego aktu psychicznego do drugiego, nawet gdy te akty jeden po drugim następują. Gdy jeden akt przestał istnieć, drugi zaczyna istnieć. Jakże więc mogłaby być mowa o jedności i trwałości jaźni ludzkiej, jeśli poza aktami psychicznymi nie przyjmowalibyśmy istnienia substancjalnej duszy?

Nota bene:

Jestem bezpośrednio świadom moich myśli, wrażeń, spostrzeżeń, uczuć itd. Uważam je za własne, za moje myśli, moje wrażenia. Słowem, mam świadomość że jestem przyczyną moich aktów psychicznych, że one mnie właśnie zawdzięczają swe istnienie, że jestem ich podłożem. Nie posiadają one istnienia samodzielnego, nie są też anonimowe, zawieszane w próżni, przeciwnie: są życiowymi przejawami mojego samo-

istnego psychicznego „ja”, czyli mojej substancjalnej duszy.

Stąd mówimy: „ja myślę”. „ja słucham”, „ja chcę”, a nie: „myśli się”, „czuje się”.

Akty psychiczne przynależą do mego „ja”. Moich myśli i moich chcień nie może przeżywać ktoś drugi. A gdy mu je zakomunikuję, przeżywa je jako swoje. Moje „ja” nie jest biernym widzem moich myśli, ale ich twórcą: ono myśli, kieruje aktami psychicznymi, tworzy pojęcia, zestawia je, wyciąga wnioski, układa plany. Istnienie mojego „ja” jest rzeczywiste, bo rzeczywistymi są myśli i pragnienia, które od nich pochodzą.

A jednak moje „ja” nie utożsamia się z moimi myślami. Ono jest ich podmiotem, przyczyną. W tym znaczeniu mówimy nieraz, że człowiek „waży” myśli, że pisarz w wielkim trudzie dobiera słowa i rzeźbi myśli, którymi pragnie wyrazić treść utworu.

Patrzmy na szofera wyścigowego samochodu. Wobec zebranego tłumu dokonuje on zapowiedzianej jazdy. Ileż najrozmaitszych czynności spełnia ów szofer. Puszczą w ruch maszynę, steruje nią, omija przeszkody, mierzy ciepłość motoru i ciśnienie powietrza, oblicza zapas potrzebnej benzyny, baczy na całość motoru. Przypomina sobie dawniejsze doświadczenia i przygody. Cieszy się nadzieją dojścia do celu. Cała jego praca jednoczy się i ześrodkowuje w jego jaźni, która wszystkie jego uczucia, myśli, chcenia i ruchy oświeca światłem świadomości.

Podobnie bywa, gdy spełniamy inne czynności. Widzę wiele przedmiotów, słyszę, chodzę, mówię, pragnę, cieszę się lub smucę, a jednak świadomość moja się nie dzieli. Wszystkie te czynności mają w mojej jaźni stale tego samego świadka, który wie o nich, zdaje sobie z nich sprawę, kieruje nimi. Moje stany psychiczne nie tylko sprzęgają się razem — jak o tym mówi mi moja świadomość — lecz także wyrastają ze wspólnego podłoża. Zresztą, gdyby moja dusza nie była czymś jednym, czyli gdyby każda myśl posiadała swoją własną świadomość, jakże z tej wielości i mnogości mogłaby się zrodzić

jedność i trwałość życia świadomego, a więc to poczucie, że jestem kimś jednym, kimś zawsze tym samym, pomimo przeżywania nowych wrażeń i starzenia się.

Materializm, który głosi, że dusza to psychika ludzka, czyli zespół czynności psychicznych i nic więcej, nie umie wyłumaczyć owej jedności i trwałości jaźni.

Raz się cieszę, to znowu smucę, raz myślę o tym, to znowu o tamtym. Moje wczorajsze stany psychiczne nie są dzisiejszymi, a jednak widzę w sobie coś, co mimo zmian, pomimo zmieniających się komórek mózgu, trwa. „Ja”, które było wczoraj, utożsamia się z „ja” dzisiejszym. Tyle nocy przespałem, a jednak zawsze budziłem się i czułem, że jestem tym samym kimś, co wczoraj.

Oczywiście, mam przeświadczenie, że moje „ja” nie jest takie samo dziś, jak było dawniej. Zmieniło się przypadkowo, ale numerycznie jest tym samym.

Filozof hiszpański Balmes mówi: „Jeżeli nie ma jednego i tego samego „ja”, natenczas dzisiejsza myśl nie wiąże się z wczorajszymi myślami; są to wówczas dwie różne rzeczy, może sprzeczne ze sobą, istniejące w różnych czasach”.

Jeśli istnieją tylko zjawiska, np. dwie myśli bez spajającego je węzła, wówczas „ja” jest właściwie niczym i nie mam prawa powiedzieć: „ja myślałem”, lecz jedynie mam prawo mówić; „była myśl” lub „jest myśl”.

Bez ciągłości, trwałości i jedności jaźni nie mógłbym pamiętać ani przypominać sobie tego, co robiłem przed tygodniem, przed rokiem, przed kilkudziesięciu laty, bo to nie ja działałem wówczas.

A jednak nie tylko świeże fakty, ale i wypadki przeszłości stoją mi żywo przed oczyma. Mogę przypominać sobie mnóstwo szczegółów należących do mej wczesnej młodości. Żyje we mnie świadek, który patrzy na całe pasmo mego życia, myśli, pragnie, pracuje i wiąże wszystkie „obrazki filmu”, któremu na imię życie ludzkie.

Istnienie takiego podłoża myśli, chceń i pragnień, dowodzi właśnie, że dusza ludzka jest odrębną rzeczywistością, czyli,

mówiąc językiem filozoficzno-tomistycznym, jest substancją.

II. Za szczególnie aktualne uważam obecnie zagadnienie lokalizacji czynności psychicznych.

Jeśli chodzi o wyższe funkcje psychiczne, a więc umysłowe i wolitywne, to dokonują się one bezprzestrzennie i ponadczasowo. Szukanie w mózgu ośrodka myślenia czy ośrodka woli jest bezcelowe, co zresztą i praktyka potwierdziła. Żadnych takich ośrodków nie znaleziono, i nie można ich żadną miarą znaleźć, gdyż ich w ogóle nie ma. Pojęcia bowiem ogólne, powszechne, będące dziełem wyższej czynności psychicznej abstrakcyjnego myślenia, są — jako ponadczasowe i ponadprzestrzenne — ponadmaterialne i dlatego nie mogą posiadać swego miejscowego ośrodka w mózgu, od którego myślenie zależy jedynie zewnętrznie.

Bp Lech Kaczmarek

(9)

I. Wskazanie argumentu na istnienie duszy ludzkiej (substancjalnej i niematerialnej), który byłby współcześnie najbardziej przekonujący nie może stanowić rezultatu poglądów jednostki. Tylko odpowiednie badania socjologiczno-psychologiczne mogą doprowadzić w tej sprawie do uzasadnionej wypowiedzi. Postaram się jednak:

- 1° powiedzieć, jaki z argumentów we wspomnianej sprawie jest najbardziej przekonujący dla mnie;
- 2° wysunąć hipotezę (w oparciu o pewną znajomość sposobów przyjmowania przez dzisiejszego człowieka przekonań filozoficzno-światopoglądowych) co do tego, która z argumentacji powinna współcześnie najbardziej przekonywać.

1. Uważam, że największą siłą dowodową posiada argument na istnienie duszy (substancjalnej i niematerialnej):

- a) sformułowany w tzw. metafizyce szczegółowej (bądź antropologii filozoficznej bądź psychologii filozoficznej);
- b) opierający się na filozoficznej analizie świadomości, a w szczególności jej aktów i przedmiotu oraz jej charakteru (jedność, trwałość, dynamika, rola).

Chciałbym przy tym podkreślić, że główny tok argumentacji mieści się całkowicie w ramach tzw. filozofii klasycznej i tylko tej. Nie stanowi bowiem autonomicznego zabiegu uzasadniającego. W sposób zasadniczy korzysta między innymi z takich pojęć (i związanych z nimi tez), jak substancja, forma, materia, zależność istotna i akcydentalna, przyczynowość, prostota i złożoność, naturalna dążność — które występując jedynie w znaczeniu filozofii klasycznej nadają się do poprawnego i adekwatnego przedstawienia dowodu na istnienie duszy ludzkiej. Każdy inny typ filozofii współczesnej nie jest adekwatny do tej roli ze względu na niedość neutralny punkt wyjścia oraz — w konsekwencji — ze względu na przedmiot, cel i stosowaną metodę.

Niestety, nie znam powojennej publikacji w języku polskim, która w przedstawieniu omawianej argumentacji spełniałaby wszystkie zasygnalizowane wyżej postulaty w sposób zreflektowany i wyraźny. Dostępne mi uzasadnienia uwzględniają w jakimś stopniu główne kroki dowodowe, ale brak w nich uwyraźnienia ściśle filozoficznego toku myśli oraz uwzględnienia wszystkich potrzebnych przesłanek. Stąd dowody te okazują się nieadekwatne do wniosku będącego tezą ściśle filozoficzną oraz niezupełne.

2. Jeśli chodzi o to, jaka argumentacja powinna najbardziej przekonywać współczesnego człowieka, to przypuszczam, iż powyżej wskazany zabieg uzasadniający należałoby dopełnić oraz inaczej zredagować. Przede wszystkim trzeba najpierw usunąć wszelkie przeszkody do trafnego ujęcia filozofii klasycznej. Następnie położyć akcent na wykazanie zasadniczej odrębności działania ludzkiego w porównaniu z działaniem wszystkich innych typów bytów. Koniecznie przy tym należy obficie korzystać w tym przedmiocie z wyników naukowych. Podobnie same analizy świadomości należy wzbogacić opisami typu fenomenologicznego.

Trudno znaleźć tak opracowaną i zredagowaną argumentację w całości. Wymaga ona zresztą pracy zespołowej co naj-

mniej kilku specjalistów. Kierownikiem jednak takiej grupy musiałby nieodzownie być filozof.

II. Wydaje mi się, że obecnie szczególnie aktualne są następujące problemy związane z poznaniem ludzkiej duszy:

- 1° okazanie niepełności i nieadekwatności odpowiedzi nauk szczegółowych na pytanie, kim jest człowiek jako całość, zwłaszcza z uwagi na jego wielką (ogromna i stale rosnąca jego odpowiedzialność za losy świata) oraz trudną (kompli-kacje i kłopoty z ułożeniem godnego życia w cywilizacji współczesnej) rolę w rzeczywistości, w której żyje;
- 2° zbudowanie antropologii filozoficznej jako tzw. klasycznej metafizyki szczegółowej, która w języku ściśle filozoficznym w sposób ogólnie ważny i niepowątpiewalny odpowiedziałaby na pytanie: kim jest człowiek? Powinna ona, potraktować człowieka jako specyficzny typ bytu, ale w relacji do wszystkich innych typów bytu;
- 3° zespołowe opracowanie wszechstronnej charakterystyki umysłowego działania ludzkiego, zwłaszcza wykazanie jego istotnej odrębności w stosunku do działania zwierząt oraz rozmaitych komputerów. Chodzi tu ostatecznie o poznawcze ujęcie międzydyscyplinarne oraz o przeprowadzenie paralelnych do nich i ze względu na nie rozważań filozoficznych.

Ks. Stanisław Kamiński

(10)

Pytania tu postawione dotyczą koncepcji całej antropologii filozoficznej i dlatego nie wydaje mi się możliwa odpowiedź rzeczowa w kilku zdaniach. W ostatnim roku wykładalem antropologię na KUL i dlatego musiałem, w pewnym przynajmniej zakresie, przemyśleć koncepcję wykładanego przedmiotu. Jest ona w zasadzie zgodna z koncepcją antropologii podaną w artykule ks. prof. St. Kamińskiego „Antropologia filozoficzna a inne działy poznania” (w pracy zbiorowej „O Bogu i o człowieku”, Warszawa 1968).

Najogólniej rzecz ujmując, wychodzimy od tego, co może

być uznane za „moje” i poprzez analizę aktów pojętych jako „moje” dochodzimy do stwierdzenia „ja” i do wyjaśnienia charakteru tego „ja”. Fakt istnienia i działania „moich” aktów, zwłaszcza psychicznych, świadczy o istnieniu „ja”, a charakter i ontyczna struktura aktów „moich” pozwala odkryć ontyczną strukturę „ja”. W stosunku do tradycyjnych dowodów platońskich (z „Fedona”) trzeba przeprowadzić korekturę, przenosząc ciężar argumentacji ze strony „treści” przeżyć psychicznych, na stronę bytową, w której akt egzystencji odgrywa dominującą rolę. Operowanie bowiem analizą samej treści psychicznych przeżyć (ogólność, konieczność etc.) prowadziłyby do odkrycia takiego „ja” (duszy pojętej sensu largo), o jakim już nauczali filozofowie arabscy, a więc prowadziłyby do odkrycia „duszy ogólnej”. Korektura tradycyjnych argumentów wiąże się z całokształtem systemu filozofii ontycznego egzystencjalizmu. Ślady tej argumentacji już są uwidocznione w moim artykule „Człowiek w perspektywie śmierci” (w pracy „O Bogu i o człowieku”).

Poznawalność ludzkiej duszy, czy szerzej antropologia filozoficzna, wiąże się z bardzo potrzebnym fenomenologicznym opisem ludzkich czynności (specyficznie ludzkich), które mogą stanowić tzw. „fakt antropologiczny”, będący punktem wyjścia dla dalszych filozoficznych analiz. Dobrze przeprowadzenie fenomenologicznych rozważań na temat przeżyć psychicznych, zwłaszcza intelektualno-poznawczych i wolitywno-dążeniowych może zasadniczo ustawić całokształt problematyki antropologicznej. Oczywiście filozoficzna interpretacja „faktu ludzkiego” może dokonać się tylko w filozofii takiej, w której jej zasadniczym zrębem jest metafizyka. Co nie znaczy, by antropologia była tylko egzemplifikacją metafizyki. Antropologia filozoficzna jest chyba najważniejszą metafizyczną spartykularyzowaną dyscypliną stojącą u podstaw etyki, filozofii społecznej, filozofii prawa, filozofii kultury etc.

Mieczysław Albert Krąpiec OP

(11)

Zagadnienia, których ankieta dotyczy, pragniemy potraktować nieco szerzej. Centralna problematyka antropologii filozoficznej w ujęciu właściwym dla filozofii chrześcijańskiej zbiega się naszym zdaniem z postulatem programu antropologii teologicznej, której filozoficzna antropologia stanowić by musiała, zgodnie z charakterem filozofii chrześcijańskiej, integralną część. Jakkolwiek więc autonomia filozofii jest czymś oczywistym, a i względy dydaktyczne domagają się nauczania filozofii człowieka oddzielnie, wydaje się niezbędne projektować łącznie program obu dyscyplin. Nie sposób też omawiać dydaktyki „istnienia duszy ludzkiej” w oderwaniu od spojrzenia na całość tematyki antropologicznej.

Podstawowym błędem w wykładzie antropologii bywa skrajna „przedmiotowość” w traktowaniu miejsca człowieka w świecie oraz w omawianiu jego struktury, gdy przecież wiadomo, że są to zagadnienia bardziej niż jakiegokolwiek inne podmiotowo traktowane w refleksji, w odwołaniu się do naszych własnych doświadczeń. Jeśli do tego dodać apologetyczny ton wykładu o duszy zorientowany ku udowodnieniu, iż człowiek duszę posiada, otrzymujemy wykład odbierany przez słuchacza i czytelnika jako „nieważny”, nie obchodzący osobiście i niebezinteresownie interpretujący własne rozmyślenia o człowieku i własne ludzkie doświadczenia refleksyjne.

Program wykładu uwzględniający łącznie antropologię teologiczną i filozoficzną odpowie ściśle wskazaniom Dekretu *Optatum totius* (15) oraz znakom czasu, czyli autentycznym zainteresowaniom i potrzebom ludzkim: wskaże sens życia ludzkiego w świetle eschatologicznej realizacji zbawienia, a jednocześnie w świetle najlepiej rozumianych doświadczeń ludzkich.

Sądzymy, że w strukturze wykładu antropologii chrześcijańskiej nawiązać trzeba do tradycji wyjaśniania danych objawienia z pozycji filozofii bytu. Chcemy przez to powiedzieć, że zaakcentowanie we współczesnej filozofii człowieka dzie-

dziny przeżycia i dziedziny wartości nie wyklucza *ex definitione* filozofii bytu ludzkiego. Raczej przeciwnie, filozofia bytu ludzkiego w swych najklasycyźniejszych postaciach (np. u Tomasza z Akwinu) implikowała refleksję nad przeżyciem ludzkim i nad danymi w nim wartościami. Powiedzmy więcej. Refleksja nad przeżyciem i nad wartościami była i jest właściwą drogą do odkrycia specyfiki człowieka jako bytu danego refleksyjnie samemu sobie.

Wskazaliśmy na błąd w skrajnie przedmiotowym traktowaniu miejsca człowieka w świecie i struktury człowieka. Jeśli refleksja a więc moment podmiotowy znamionuje zarówno — formalnie — drogę do odkrycia specyfiki człowieka, jak i — materialnie — sam byt ludzki polegający na rozumieniu samego siebie, to dalecy będąc od „subiektywizowania” antropologii zwrócić jednak musimy uwagę na konieczność rewizji przeciwstawienia „subiektywny — obiektywny”, „podmiotowy — przedmiotowy” jako alternatywnego ujęcia problematyki antropologicznej.

Nowsze badania ujawniają sens danych antropologicznych biblijnych, „źródłowo-chrześcijańskich”, jak i zawartych w teologii Tomasza z Akwinu, nie dający się ująć w takich właśnie alternatywnych kategoriach. Sformułowanie pytań ankiety mogłoby sugerować skrajnie przedmiotowe rozumienie specyficzności człowieka (centralnego właśnie problemu antropologii!) jako kwestii istnienia duszy ludzkiej substancjalnej i niematerialnej. Przedstawimy obecnie zarys programu całości wykładu antropologii chrześcijańskiej w przekonaniu, że w tej perspektywie dopiero kwestię duchowości człowieka uda się postawić właściwie.

Wykład antropologii chrześcijańskiej rozpocząć trzeba od tezy o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże, które ustanowione w „pierwszym Adamie” podjęte zostaje na nowo i udoskonalone przez „drugiego Adama” — Chrystusa. Teza ta odnosi się nie tylko do człowieka wziętego indywidualnie, ale i do Ludu Bożego zapoczątkowanego w Adamie, utwierdzonego poprzez przymierze z Abrahamem, osta-

tecznie zrealizowanego, i to w odniesieniu do całej ludzkości, w Jezusie Chrystusie. Filozoficzną kontynuacją tych tez będzie przedstawienie problemu wyjątkowości człowieka rozumianego tak indywidualnie jak i społecznie. Drogą do tego przedstawienia stanie się omówienie indywidualności — faktu podstawowego, gdyż człowiek dany jest doświadczalnie zawsze w swej jednostkowości. Na tym fakcie opierają się relacje międzyludzkie stanowiące o wyjątkowości człowieka rozumianego społecznie. Na tej podstawie zarysować będzie można koncepcję osoby ludzkiej oraz wspólnoty międzypersonalnej.

W drugim etapie wykładu ukazać trzeba strukturę podstawowego faktu ludzkiego — osoby — w osobie Chrystusa, „który jest obrazem Boga niewidzialnego”. Postać Chrystusa, jak ją znamy z Ewangelii, jak i nauka Chrystusa świadczą o głębokiej jedności i harmonii strukturalnej faktu ludzkiego sprzęgającej ze sobą to, co myśmy nazwaliśmy duchowym i cielesnym wymiarem człowieka. Filozoficzna analiza strukturalnej jedności człowieka obejmuje wykład kontynuujący tezę św. Tomasza o jedności substancjalnej, która jest czymś specyficznym — stanowi znak duchowej głębi działań ludzkich. Analiza ta z kolei, oczywiście poprzez cielesne znaki i ich analizę, wskaże drogę do koniecznej interpretacji działań ludzkich z punktu widzenia ich nieograniczenia do *hic et nunc*, a więc z punktu widzenia ich duchowości, której stwierdzenie wynika z przeprowadzonej prawidłowo analizy faktów „dynamiki” ludzkiej w działaniach.

W trzecim etapie wykładu podjąć należy dokładniej problematykę działań ludzkich, a to przede wszystkim od strony działania w nas Ducha św. Duch św. prowadzi człowieka w wierze, nadziei i miłości uwydatniając jego wolność — ku jedności wewnętrznej i ku jedności rodziny ludzkiej. Realizuje się w ten sposób jedność poszczególnego człowieka i całej rodziny ludzkiej z Bogiem w Chrystusie. Kościół jawi swój charakter „sakramentu jedności z Bogiem” wolnych dzieci Bożych. Filozofia działań ludzkich znamionuje się wielością działań i władz odróżniających się stosownie do zróżnicowania

przedmiotów, przenikniętych jednakże swoistą jednością, na ile we wszystkich przedmiotach działań i w samych działaniach prawdziwie ludzkich, duchowych i cielesnych zarazem, uwikłane jest dążenie do podstawowych przedmiotów — i wartości — ludzkiego działania umysłowego, do prawdy, dobra oraz piękna. Tu miejsce dla szczegółowej analizy ludzkiego życia intelektualnego i ludzkiej wolności.

Ostatni etap wykładu stanowić będzie analiza zasadniczych dążeń ludzkich. Rozwój człowieka osobisty i społeczny i realizowany w ten sposób sens ludzkiej egzystencji otrzyma teologiczne oświetlenie ze strony interpretacji eschatologicznej wiążącej ostateczną sytuację ludzką znaną przez wiarę — ujawnienie zbawienia — ze znaną doświadczalnie sytuacją historyczną człowieka. Dochodzi się tą drogą do ujawnienia Królestwa Bożego w jego pełni, ku chwale Boga w Trójcy jednego, zamieszkującego w człowieku, wśród ludzi „w nowym Jeruzalem”. Filozofia dążeń ludzkich, rozwoju ludzkiego ku jedności w sprawiedliwości, miłości i pokoju, ku pełnej realizacji człowieka jako twórcy kultury przemieniającego świat, to rozdział we współczesnej antropologii filozoficznej konieczny, acz w tradycyjnej antropologii św. Tomasza jedynie zarysowany.

Jak widać, w przedstawionej tu koncepcji programu antropologii chrześcijańskiej partie filozoficzne stanowić mogą przedmiot odrębnego wykładu.

W świetle tego, co już zostało powiedziane, pragniemy raz jeszcze podkreślić, że zagadnienia istnienia duszy ludzkiej substancjalnej i niematerialnej nie można traktować wyłącznie przedmiotowo i w oderwaniu od całości refleksji człowieka nad samym sobą.

Nie widzimy możliwości wykładu o duszy jako odrębnego rozdziału w wykładzie antropologii. Ujęciu przedmiotowemu tego zagadnienia przeciwstawiamy koncepcję wykładu antropologii jako ludzkiego zrozumienia samego siebie. Człowiek zatem nie byłby traktowany jako byt wśród innych bytów, ale jako byt „par excellence”, mówiąc w terminologii tomi-

stycznej jako „główny analogat” bytu na ile dany jest on nam doświadczalnie.

Postulowany tok wykładu wskazuje na pewne reguły postępowania w prawidłowym prowadzeniu ludzkiej refleksji nad sobą. Nie zaczynając jej od elementów upodabniających człowieka do innych bytów ożywionych lub nie, lecz od tego, co w nas jest specyficznie ludzkie, nacisk położy się na duchowocieleśną jedność naszej osoby, jej działań i dążeń, z akcentem padającym zawsze na duchowość ujawniającą się przez znaki cielesne.

Istnienie w nas substancjalnej podstawy duchowych, a właściwie duchowocieleśnych działań i dążeń ujawni się w ten sposób i zostanie wyraźnie stwierdzone jako wynik konieczny refleksji nad sobą. Nieśmiertelność człowieka stwierdzi się niemniej wyraźnie bez prowadzenia dociekań sprawiających wrażenie, że niejako „normalną” sytuacją jest dusza oddzielona od ciała. Przy niewątpliwej potrzebie zarysowania teologii i filozofii śmierci jasne jest, że zarówno teologicznie jak filozoficznie problem „duszy oddzielonej” nie jest postawiony dobrze. Zmartwychwstanie człowieka — prawdę wiary i przedmiot badań teologii — ująć wypadnie również jako wynikający z refleksji ludzkiej postulat filozofii człowieka.

Ks. Leszek Kuc

Ks. Andrzej Zuberbier

(12)

Uwagi niniejsze dotyczą dowodzenia substancjalności i niematerialności duszy ludzkiej.

A. Substancjalność duszy

W dowodzeniu istnienia substancjalnej duszy ludzkiej niektórzy filozofowie² biorą pod uwagę pierwszoosobowy charakter zjawisk psychicznych. Akcentują ten fakt, że wszyst-

² Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, Warszawa² 1961, t. II, 500 nn; A. Stępień, *Zagadnienie genezy duszy ludzkiej z materii*, *Zeszyty Naukowe K.U.L.* 9 (1960) 109—117; tenże, *O metodzie teorii poznania*, Lublin 1966, 84—87.

kie zjawiska psychiczne zawsze są związane z jakimś „ja”, są „czyjeś”, a nie „niczyje”. Gdy zachodzą we mnie jakieś zjawiska psychiczne, wówczas uświadamiam sobie nie tylko zachodzenie danych zjawisk, ale i to, że te zjawiska są „moje”. To ja widzę, słyszę, myślę, chcę, cieszę się, lub smucę. Ten pierwszoosobowy charakter zjawisk psychicznych jest mi dany wprost, w samym przeżywaniu ich. Bezpośrednio uświadamiam sobie również to, że moje „ja” wychodzi poza zmienność czasową „strumienia” różnych przeżyć, i że to moje „ja” jako podmiot tych zjawisk, jest czymś stałym wobec zmiennych zjawisk. Świadomość tego, że każde przeżycie psychiczne odnosi się do mojego „ja”, że jest przeżyciem moim, jest bezpośrednio wzbogacana przez akty pamięci. Przypominając sobie dawne przeżycia, równocześnie uświadamiam sobie, że przeżywałem coś dawniej, ja ten sam, który teraz coś przeżywam. Również takie przeżycia, jak poczucie odpowiedzialności za popełnione czyny, wskazuje na bezpośrednio daną „rozciągłość” czasową mojego „ja”.

Inni filozofowie³ wyrażają pogląd, że do istnienia substancjalnej duszy ludzkiej można dojść przez bezpośrednie poznanie naszych czynności psychicznych poznawczych i wolitywnych, przez samo ich dokonywanie się w nas. To z kolei prowadzi nas do odkrycia czystego „ja”, jako ostatecznego i niezmiennego podmiotu przeżyć świadomości. Niezmiennność naszego czystego „ja” prowadzi znowu do stwierdzenia, że to nasze „ja” czyste, towarzyszące wszystkim naszym czynnościom psychicznym, ma inny sposób trwania, niż te psychiczne czynności. Trwanie tego czystego „ja”, wzięte w sobie, daje się przyporządkować scholastycznemu pojęciu „aevum”. Przyjąwszy na podstawie bezpośredniego doświadczenia, że nasze czyste „ja” jest w sferze bytu realnego ostatecznym podmiotem naszych czynności psychicznych, podmiotem tak nie-

³ Por. K. Kłósak, Substancjalność duszy ludzkiej ze stanowiska doświadczenia bezpośredniego, *Przegląd Powszechny* 230 (1950) 3—20; tenże, Zagadnienie wyjściowej metody filozoficznego poznania duszy, *Studia Philosophiae Christianae*, 1 (1965) 1, 75—125.

zmiennym, że jego trwanie daje się wyrazić jedynie przy pomocy pojęcia „aevum”, możemy powiedzieć, że wskazane czyście „ja” spełnia wszystkie warunki potrzebne do tego, byśmy je mogli utożsamić z niezmienną substancją i odnieść do duszy substancjalnej ludzkiej.

Według mnie argumentem najsilniejszym na istnienie substancjalnej duszy ludzkiej jest ten, który zwraca uwagę na jedność i niezmienność naszej świadomości, pomimo wielości i zmienności zjawisk psychicznych, stanowiących treść empiryczną tej świadomości, i stara się tłumaczyć tę jedność i trwałość naszej świadomości. W procesie myślowym dążącym do wykazania istnienia substancjalnej duszy dochodzimy najpierw do stwierdzenia istnienia ostatecznego i niezmiennego podmiotu zjawisk psychicznych poznawczych, wolitywnych i uczuciowych. Następnie do takiego podmiotu odnosimy nasze pojęcie duszy jako substancji niezmiennej.

Dowód ma: 1) bazę empiryczną i 2) bazę filozoficzną.

Bazą empiryczną dowodu są zjawiska psychiczne, stanowiące treść naszej świadomości. Cechuje je: a) wielość, b) różnorodność (poznawcze, wolitywne, uczuciowe, terażniejsze, przeszłe i przyszłe), 3) zmienność i ciągły przepływ (zjawiska poznawcze powodują powstanie wolitywnych, a te wywołują uczuciowe, i odwrotnie). Zjawiska terażniejsze przechodzą w przeszłe, wywołują przyszłe, a między przeszłością a przyszłością istnieje terażniejszość, która jest ciągle zmienna co do swej zawartości.

Pomimo wielości, różnorodności, zmienności i płynności zjawisk psychicznych, świadomość naszą cechuje jedność i trwałość. To samo moje „ja” jest podmiotem i sprawcą wszystkich zjawisk psychicznych.

Ta jedność i trwałość naszej świadomości domagają się tłumaczenia. Tłumacząc jedność i trwałość świadomości dochodzimy najpierw do stwierdzenia niezmiennej substancji, jako ostatecznego i niezmiennego podmiotu zjawisk psychicznych. Następnie do tego ostatecznego i niezmiennego podmiotu, odnosimy nasze pojęcie duszy substancjalnej.

Tłumaczenie trwałości i jedności świadomości dokonujemy przy pomocy zasad: 1) zasady racji dostatecznej i zasady niesprzeczności, oraz 2) zasady substancjalności, która głosi, że każdy byt realny, nie będący bytem substancjalnym, domaga się do swego istnienia bytu substancjalnego; zjawiska psychiczne są bytem niesubstancjalnym, i dlatego domagają się bytu substancjalnego do swego istnienia, w którym tkwiłyby jako w swym podmiocie. Zasady powyższe stanowią bazę filozoficzną dowodu.

B. Niematerialność duszy ludzkiej

Za najsilniejszy dowód filozoficzny na niematerialność duszy ludzkiej uważam ten, który wychodzi ze zjawisk psychicznych niematerialnych, t.zn. wolnych od określeń przestrzennoczasowych, i przy pomocy zasad racji dostatecznej, niesprzeczności i proporcjonalności, szuka ich wytłumaczenia.

Wychodząc z niematerialnych zjawisk psychicznych najpierw udowadniamy niematerialność władz, wywołujących te zjawiska, a następnie dochodzimy do ich niematerialnego podmiotu.

Bazą empiryczną dowodu są zjawiska psychiczne niematerialne, jako skutki. Najlepiej wyjść od pojęć: ich nieogładość, ogólność i powszechność oraz niezmienność najwyraźniej wskazują na ich niematerialny charakter.

Bazę filozoficzną dowodu stanowią zasady racji dostatecznej i niesprzeczności oraz zasada, a raczej adagium filozoficzne: „cokolwiek jest przyjmowane, na sposób przyjmującego jest przyjmowane”.

W świetle zasady racji dostatecznej okazuje się, że zachodzi potrzeba przyjęcia w człowieku takiego czynnika (władzy), który jest źródłem niematerialnych aktów psychicznych. Po uzasadnieniu, że człowiek posiada niematerialny intelekt i wolę, uzasadniamy pochodzenie tych władz. Tłumaczenie doprowadza do wniosku, że zarówno intelekt jak i wola pochodzą z takiego podłoża substancjalnego, które ma taką samą naturę jak one, a więc podłoża niematerialnego.

Gdyby się przyjęło, że intelekt i wola pochodzą z podmiotu

materialnego, wówczas stałoby się w kolizji z zasadą niesprzeczności. Wówczas bowiem trzeba by twierdzić, że z podmiotu materialnego pochodzi coś niematerialnego, czyli, że podmiot ten jest zarazem materialny i niematerialny, a takie twierdzenie byłoby wewnątrznie sprzeczne. Ponieważ skutek jest proporcjonalny do swej przyczyny, a w tym wypadku skutek jest niematerialny, więc i podmiot jego winien być niematerialny.

Ponieważ władze intelektu i woli nie są substancjami (nie istnieją w sobie i przez siebie), domagają się substancji, jako swego podmiotu, w którym by tkwiły. Ponieważ te władze mają naturę niematerialną domagają się proporcjonalnego podmiotu, a więc niematerialnego, bo tylko taki podmiot może je „pomieścić” w sobie (w myśl adagium, że cokolwiek jest przyjmowane, na sposób przyjmującego jest przyjmowane).

Streszczając powyższe należy powiedzieć, że jeżeli niematerialne są zjawiska psychiczne, to również niematerialne są czynności (akty) wytwarzające te zjawiska. A jeśli niematerialne są czynności (akty), to również niematerialna musi być władza (czy władze) wytwarzająca te czynności (akty). A jeśli niematerialne są władze, to również niematerialny musi być ich podmiot.

Ks. Stefan Michalak

(13)

I. Wiele modnych kierunków w psychologii (psychoanaliza, psychologia postaci, behawioryzm, psychologia materialistyczna) ujmujących psychikę człowieka fizjologicznie i mechanicznie pomijało problem jaźni ludzkiej. Jednak ostatnio — w uznaniu potrzeby ustalenia jakiejś jednoczącej zasady, czy też określenia podłoża dla osobowości — pojęcie jaźni lub „ja” (self) powraca do psychologii.

Analiza pojęcia „ja” we współczesnej teorii osobowości wiedzie ku problemowi istnienia ludzkiej duszy (substancjalnej i niematerialnej). Jest ono pojmowane jako:

1) Postrzeganie swego „ja” jako działającego podmiotu. — Czujemy się odpowiedzialni za swoje czyny, chlubimy się swy-

mi osiągnięciami i wstydzimy się swych niepowodzeń. To poczucie odpowiedzialności implikuje istnienie źródła naszej działalności. Ponieważ jesteśmy skłonni do myślenia przede wszystkim w kategoriach konkretnych, często utożsamiamy ten czynnik z naszym ciałem. Ciało ma swój udział w samoświadomości, ponieważ jest wrażliwe (m.in. cierpienia ciała są moimi cierpieniami) i ponieważ ma zdolność wykonywania różnych rzeczy (to ja np. rąbię drzewo); niebezpieczeństwa grożące memu ciału grożą i mnie. Lecz ja i moje ciało nie są jednym i tym samym. W pewnym sensie ciało należy do mnie i ja jako podmiot działający posługuję się nim. Wrażenie wysiłku, poczucie, że muszę zmuszać swoje ciało do wykonania tego, czego chcę, daje subiektywną podstawę do rozróżnień pomiędzy moim ciałem a mną. Jednym ze źródeł samoświadomości jest zatem odczuwanie „ja” jako czegoś, co odbiera wrażenia i rządzi sprawami ciała.

2) Postrzeganie własnego „ja” jako pewnej ciągłości. — Postrzeganie własnego „ja” jako czegoś ciągłego pozwala na refleksyjną samoocenę, która przenosi w terażniejszość obciążenia i zobowiązania z przeszłości oraz rzutuje na przyszłość. Człowiek staje się szczególnie świadomy siebie wtedy, gdy ma wątpliwości co do siebie, gdy jest niepewny siebie i nastawiony jest samokrytycznie. Ciągłość „ja” czyni je przedmiotem stałego zainteresowania jednostki.

3) Postrzeganie własnego „ja” w związku z innymi ludźmi. — Podobnie jak osobowość jest w znacznej mierze rezultatem stosunków interpersonalnych, społecznej interakcji z innymi ludźmi, tak i na postrzeganie samego siebie poważny wpływ mają inni ludzie. Oznacza to, że postrzeganie siebie w znacznej mierze kształtowane jest przez akceptację i dezaprobatę ze strony innych ludzi, aczkolwiek w „obronie własnej” możemy zaprzeczać temu, co inni sądzą o nas. Dobrze zdrowie psychiczne wymaga, aby nasz pogląd na siebie w ogólnych zarysach był zgodny z tym, jak widzą nas inni; w chorobach psychicznych zawsze występują zaburzenia samooceny.

4) Postrzeganie własnego „ja” jako ucieleśnienia wartości

i celów. — Zastanówmy się, co rozumiemy przez ambicję, zazdrość, próżność, prestiż, wstyd, winę. Wzgląd na siebie samego zdaje się tu odgrywać ważną rolę. W oderwaniu od postrzegania własnego „ja” słowa te nie mają żadnego znaczenia dla danej jednostki. System wartości i postaw jest zbudowany wokół sytuacji, które są istotne ze względu na cele jednostki i które mają wzbudzić uczucia samowywyższania się lub samoponizania. Wytwarza się „ja” idealne, które pragniemy osiągnąć i każdy osądza swoje rzeczywiste postępowanie przez porównanie z tym ideałem. Dzięki temu postrzeganie siebie zajmuje w motywacji społecznej główne miejsce.

Jaźń we współczesnej psychologii staje się obiektem o pierwszorzędnej wartości, jakkolwiek pojęcie jaźni lub „ja” jest pojęciem trudnym, i jeszcze nie w pełni przyjętym w nauce psychologii.⁴

W licznych pracach z psychologii problem duszy ludzkiej poruszany jest w różnych aspektach. Wydaje się, że spośród rozmaitych argumentów na istnienie duszy najbardziej trafia do przekonania dowód z analizy aktów świadomości,⁵ o których psychologia osobowości mówi bardzo wiele.

II. W wykładach psychologii należy omówić również następujące problemy, które łączą się z zagadnieniem duchowości duszy ludzkiej:

- 1) Fakty psychiczne a zjawiska fizjologiczne.
- 2) Fizjologizm pawłowizmu.
- 3) W zagadnieniu fizjologicznych podstaw życia psychicznego jasno odróżnić psychofizjologię od życia psychicznego człowieka, które jest złożone i nie da się sprowadzić do psychofizjologii, co czyni pawłowizm i psychologia materialistyczna (Wygotski, Kornilów, Rubinsztejn, Smirnow, Tiepłow, Łuria i inni).
- 4) Omówić psychologię potrzeb natury kulturalnej i dialo-

⁴ E. R. Hilgard, Wprowadzenie do psychologii, Warszawa 1967, 690—731.

⁵ Ks. J. Pastuszka, Psychologia ogólna, Lublin 1961, 458 nn.

- gicznej, religijnej, które ma człowiek; ideały, w które wierzy i którym mógłby poświęcić swoje życie; poczucie sensu życia.
- 5) Śmierć — problem biologiczny czy moralny? Dyskusyjna definicja śmierci biologicznej.

Ks. Marian Mielczarek

(14)

I. Ponieważ w tomistycznej psychologii filozoficznej nie uzasadnia się wprost istnienia duszy ludzkiej (substancjalnej i niematerialnej) natomiast wykazuje się, że istnieje podłoże dla aktów psychicznych i że jest ono niematerialne, przeto poruszę argumenty a) na substancjalność podłoża i b) na jego niematerialność.

a) Substancjalność. Wydaje się, iż argumentem najbardziej przekonującym dla aa) wykładowcy zorientowanego metafizycznie i zapewne dla ab) słuchacza czy też czytelnika zorientowanego podobnie jest argument oparty na konieczności podłoża dla wszelkiego aktu psychicznego.

Występuje w nim założenie, iż podział bytu na substancję i przypadłość jest wyczerpujący i rozłączny.

b) Niematerialność. Chyba najbardziej przekonującym argumentem jest tradycyjne wykazywanie, że intelektualne akty psychiczne tłumaczą się ostatecznie — ze względu na swą treść — przez podłoże niematerialne.

Zastrzeżenie w słuchaczu (czytelniku) przygotowanym metodologicznie może budzić tłumaczący charakter rozumowania, które przedstawia pewną propozycję wyjaśnienia rzeczywistości psychicznej. Nie wykazuje się jednak czy jedyną.

Wspomniane argumenty należą do stałego zbioru uzasadnień w tomistycznych podręcznikach polskich i obcojęzycznych. Ścisłość argumentacji wymagałaby uzupełnień i poprawek. Próbę pewnych uściśleń podjął A. Stępień w publikacji: Zagadnienie genezy duszy ludzkiej z materii. *Zeszyty Naukowe KUL*, 9 (1960), 109—117.

II. a) Poznanie duszy ludzkiej pozostaje w związku genetycznym z poznawaniem wyższych zjawisk psychicznych —

intelektualnych i wolitywnych — dla których poszukuje się ostatecznego wyjaśnienia. Byłoby rzeczą potrzebną odróżnić dokładnie, co jest nam w tych zjawiskach dane, od tego, co jest ich różną interpretacją. Po dokonaniu takiego odróżnienia należałoby starannie przeprowadzić analizę filozoficzną tych zjawisk od strony treści i czynności. Dotyczyłoby to przede wszystkim przeżyć wolitywnych, których specyficzny charakter bywa niekiedy podawany w wątpliwość.

b) Byłoby też rzeczą konieczną wyraźnie wskazać problematykę psychologii filozoficznej. Dotychczasowa problematyka bowiem zawiera zagadnienia aktualne i przebrzmiałe historyczno-polemiczne (rozprawianie się ze średniowieczną koncepcją hylemorfizmu w odniesieniu do bytów duchowych, polemika z różnymi odmianami traducjanizmu).

c) Rozwiązywanie zagadnień z psychologii filozoficznej nie może obecnie pominąć strony metodologicznej tych rozwiązań. Przy zwróceniu uwagi na aspekt metodologiczny wymagałby uwzględnienia specyficzny charakter rozumowań stosowanych w filozofii i wartość poznawcza wyników osiągniętych przez ich stosowanie.

Ks. Marceli Molski

(15)

I. Jest niemałym paradoksem, że człowiek choć wyjątkowo wyposażony w narządy i zdolności do poznania świata i rozporządzający samopoznaniem, jest dla siebie samego problemem. Jaka jest natura jego życia psychicznego; czy w zespole różnorodnych sił życiowych, biologicznych i psychicznych należy szukać wytłumaczenia całej jego działalności, czy też pierwiastek życiowy, nazywany duszą, jest czymś odrębnym, różnym, od sił życiowych, choć z nimi jest zespolony i nimi kieruje? Czy on istnieje i jaka jest jego natura?

1. Za istnieniem takiego odrębnego pierwiastka życiowego w człowieku, czyli duszy, a tym samym za jej substancjalnością przemawiają następujące racje:

a) W człowieku istnieje „świadomość nadrzędna”, która

zdaje sobie sprawę z dokonywujących się w człowieku procesów biologicznych, oddziaływa na ich przebieg, porządkuje je i wartościuje, przenika je i przez nie jest poznawana, ale w nich się nie gubi i z nimi się nie utożsamia. Świadomość ta, nazywana „ja” ludzkim, albo duszą, towarzyszy nie tylko fizycznym i biopsychicznym czynnościom człowieka, ale przenika także czynności myślowe i wolitywne, kontroluje je, wprowadza w nie zmiany, wartościuje pod względem moralnym, psychologicznym czy logicznym. Nie zlewa się jednak z nimi, nie zatracą się w nich, ale zawsze zaznacza swą odrębność i swój charakter regulatywny i normatywny dla procesów życiowych, swe uprawnienia kierownicze, choć w pewnym stopniu te czynności uzależniają „ja” od siebie i na nim się odbijają. Jest to jednak tylko zależność zewnętrzna, a nie istotowa.

b) Ale kierownicze „ja” ludzkie, występuje nie tylko jako czynnik biomotoryczny, lecz również ontyczny, trwałe i niezmienny. Poprzez wartką falę procesów biopsychicznych człowieka, płynnych i zmiennych, przebija to samo „ja” niezmiennie, świadome dawnych i teraźniejszych czynów, dokonujące porównań i ocen poszczególnych etapów a samo jakby poza czasem i nie poddane zmianom. Ono czuje się odpowiedzialne za swe minione i obecne czyny, a jednocześnie uzależnione od wyższego świata duchowego, od Boga. Te empiryczne przeżycia, wspólne wszystkim ludziom, podsuwają wniosek o istnieniu duszy ludzkiej, jako substancji odrębnej od przeżyć, jako ich podmiotu i przyczyny. Wątpliwości wysuwane przez dawny czy współczesny materializm, behawioryzm, czy idealizm są następstwem błędnej interpretacji własnych przeżyć, interpretacji mających swe źródło w pewnych założeniach filozoficzno-światopoglądowych, a nie w danych doświadczenia osobistego.

2. Duchowość duszy jest prawdą, do której człowiek dochodzi również na drodze analizy własnych przeżyć, ale uznanie istnienia duszy jest jakby bezpośrednim stwierdzeniem jej odrębności od procesów psychicznych, gdy tylko zwrócimy

uwagę na ich dynamizm, natomiast duchowość duszy wymaga dalszego rozumowania, wnioskowania. Punktem wyjścia są również przeżycia psychiczne człowieka myślowe i wolitywne, które już nie noszą na sobie właściwości zmysłowych (cechujących wrażenia, spostrzeżenia i wyobrażenia), lecz są oderwane od materialności przedmiotu, nastawione na odtworzenie treści niematerialnych, nawet wówczas, gdy ich przedmiotem są rzeczy materialne. Dociekliwość intelektualna, drążąca przedmioty poznawalne w głąb, ku ich pierwszemu warstwowi ontycznemu; zdolność docierania do istoty rzeczy, co zakłada wybitne uzdolnienia abstrakcyjne i umysłowo-twórcze, pozwalające także na wytworzenie pojęć logicznych, moralnych i religijnych, nie mających materialnego odpowiednika w świecie zmysłowym i materialnym; w dziedzinie zaś dążeń przeżywanie wolności woli; stawianie sobie w życiu celów idealnych; zdobywanie się na czyny ofiarne, pełne poświęcenia, wyzbyte motywów utylitywnych i zmysłowych — wszystko to skłania człowieka do uznania swej duszy (ja) za byt duchowy. Dlatego człowiek „przeżywa” swą duchowość jako coś, co się świadomie narzuca, co nie wymaga szczególnego przygotowania naukowego, ale jest prawdą życiową, choć nie pogładową, lecz wydedukowaną z osobistego doświadczenia.

Inne „dowody”: z twórczości kulturalnej człowieka, z istnienia mowy ludzkiej — są tylko ilustracją i potwierdzeniem powyższych wniosków, lecz nie wnoszą do nich nic nowego.

Naszkiecowane wyżej dowody na istnienie i duchowość duszy znajdują się w powojennych podręcznikach polskich, choć może w innym układzie.

II. Najważniejsze zarzuty, wysuwane dziś przeciwko istnieniu i duchowości duszy, czerpane są z psychofizjologii; wyrażają się one w twierdzeniach, że czynności psychiczne dadzą się sprowadzić do zjawisk nerwowych, są procesami fizjologicznymi (materializm dialektyczny, behawioryzm, a zwłaszcza refleksologia), albo że znajdują wytlumaczenie w procesach podświadomości (psychologia głębi).

Współczesna problematyka naukowa duszy wyznacza jedno-

częściej sposoby i formy obrony istnienia i duchowości duszy. Badania winny iść w kierunku ustalenia zasadniczej różnicy i genetycznej odrębności zjawisk systemu nerwowego i zjawisk psychicznych, oraz wykazania, że świadomość nie jest jakąś funkcją materii, jakąś odmianą procesów systemu nerwowego, ale czymś zasadniczo innym. Wymaga to pogłębionej znajomości psychofizjologii człowieka, a zwłaszcza znajomości anatomii i fizjologii mózgu i zmysłów, aby przedstawić dowody o niesprowadzalności zjawisk psychicznych do zjawisk fizjologicznych, a zwłaszcza do czynności nerwowych.

Inny doniosły problem współczesny, związany z poznaniem duszy ludzkiej, to problem podświadomości, jaką zajmują się wszystkie odmiany psychologii głębi. Uwzględnia je w szerokim zakresie współczesna nauka o osobowości człowieka, która w pewnym stopniu zajęła miejsce dawnej nauki o charakterze. Psycholog katolicki musi się dokładnie zapoznać z trzema kierunkami psychologii głębi: psychoanalizą Freuda, psychologią C.G. Junga, oraz z nowoczesną katolicką psychologią głębi (Caruso). Psychologia głębi jest nie tylko modna, jej wkład do psychologii człowieka jest pionierski i — w pewnych punktach — wartościowy.

Ks. Józef Pastuszka

(16)

Zapoznanie alumnów z podstawową problematyką filozofii człowieka w ramach seminaryjnych wykładów jest niezmiernie ważne ze względu na doniosłość pytania (pojawiającego się we współczesnej kulturze nie tylko w filozofii czy w naukach szczegółowych zajmujących się człowiekiem, ale także w literaturze, w filmie, w poezji) o ostateczny sens bycia człowiekiem (a nie tylko o istnienie duszy). Od odpowiedzi na to zasadnicze pytanie zależy takie lub inne — m.in. materialistyczne lub niematerialistyczne — rozwiązanie zagadnień etyczno-moralnych i całej sfery praktycznych działań dotyczących samego człowieka (postęp techniczny, ingerencje w życie ludzkie, problem demograficzny). Zasadniczą podstawą teoretyczną

jakichkolwiek rozwiązań w tych dziedzinach badań i działania jest odpowiedź na pytanie, kim jest ostatecznie człowiek. Zbyteczne byłoby uzasadniać to obszerniej. W związku z tym nasuwają się jednak następujące uwagi.

1. Elementy filozofii człowieka winny być wykładane poza psychologią jako odrębna dyscyplina filozoficzna i to dopiero na IV—V roku studiów; na I—II roku słuchacze nie są jeszcze zdolni do zrozumienia doniosłości pytań filozoficznych dotyczących człowieka (nie przeżywają jeszcze sami tych pytań); nie dysponują także dostateczną znajomością historii filozofii i kultury, a przecież problematyka filozoficzna dotycząca człowieka jest bardzo trudna i wymaga już solidnej erudycji filozoficznej. Ponadto przesuając zagadnienia antropologii filozoficznej na lata późniejsze łatwiej można by ukazać zbieżności problematyki filozoficznej z teologiczną i osiągnąć postulowaną przez soborowy Dekret *Optatam totius* (par. 15) zgodność wiary i rozumu.

Jest dla mnie niezrozumiałe, dlaczego nowe „ratio studiorum” przewiduje tylko dwie godziny na wykłady psychologii tzw. eksperymentalnej i filozoficznej. Tymczasem samej psychologii tzw. eksperymentalnej powinno być więcej, i to również na wyższych kursach, zwłaszcza zagadnień potrzebnych dla duszpasterstwa. Może sytuacja ulegnie zmianie, ale jak dotąd jest to poważny „zamach” na nauki o człowieku.

2. Elementy filozofii człowieka powinny moim zdaniem obejmować następujące zagadnienia:

I. skrócony zarys zasadniczych koncepcji filozoficznych dotyczących człowieka: biblijne ujęcie człowieka, greckie i chrześcijańskie, następnie nowożytne i współczesne (wykłady z współczesnej historii filozofii traktowane są zwykle pobieżnie i nie obejmują zarysu współczesnych koncepcji antropologicznych);

II. problematykę egzystencjalną: charakterystyka i interpretacja istnienia człowieka (i tu widzę jedynie właściwe miejsce na omówienie dyskutowanego, a ciągle nie rozwiązanego zagadnienia pochodzenia człowieka);

III. ontologię i metafizykę osoby: istota bytu osobowego człowieka (chodzi tu o samą „ejdos” osoby przejawiającą się w fenomenach życia osobowego; tu byłoby właściwe miejsce na opracowanie podstaw teoretycznych dla psychologii eksperymentalnej);

IV. analizę fenomenu śmierci i podstawy „metafizyki nadziei”.

Dlaczego powstrzymuję się od udzielenia odpowiedzi na postawione pytania w ankiecie?

Przede wszystkim dlatego, że pytanie o istnienie duszy jest nietrafne, ponieważ zakłada już z góry dualistyczną koncepcję człowieka. Jeżeli zaś chodzi o duchowość „duszy” (a raczej o niematerialny charakter życia osoby), to ostatecznie przyjmują to nawet marksiści (u nas np. Krajewski), zakładając jednak jej pochodzenie z materii. Wykazanie, że życie duchowe człowieka jest niematerialne, nie rozwiązuje jeszcze problemu, tym bardziej, że najczęściej przyjmuje się „skok” w ewolucji. Nie tyle więc ważne jest poznanie duszy ludzkiej, co przede wszystkim samego człowieka, żyjącego życiem duchowym. I to winno być przedmiotem filozofii człowieka, a nie psychologii „racjonalnej”, bowiem podstaw filozofii człowieka należy szukać poza psychologią. Antropologia filozoficzna winna być teoretyczną podstawą dla psychologii.

Ks. Antoni Siemianowski

(17)

I. W przeciwieństwie do klasycznie pojmowanej filozofii bytu sprawa statusu epistemologiczno-metodologicznego filozofii człowieka (zwłaszcza jeśli chodzi o jej stosunek do metafizyki i nauk szczegółowych) wydaje się bardziej skomplikowana. Uwagi wstępne na ten temat poczyniłem w par. 29 „Wprowadzenia do metafizyki” (Kraków 1964), ale problem wymaga dokładniejszego przedyskutowania.

Odróżniłbym pytanie o wartość argumentu od pytania o jego siłę przekonującą? Przekonujący dla kogo? Jest to raczej zagadnienie psychologiczne lub socjologiczne.

Jeśli chodzi o wartość poznawczą argumentów na istnienie duszy ludzkiej (substancjalnej i niematerialnej), to w grę wchodzi argumenty oparte na analizie aktywności psychosomatycznej człowieka.

Trzeba przebadać (zwłaszcza od strony przesłanek) dowody nieśmiertelności duszy ludzkiej z niezłożoności duszy oraz z tendencji (naturalnej) człowieka do pełnej prawdy i pełnego dobra.

II. Cała problematyka antropologiczna jest obecnie żywa i aktualna. Filozofowie są odpowiedzialni za jej rozwijanie.

Antoni Stępień

(18)

Już nie tylko filozofowie, ale i prości ludzie spostrzegają, iż przekazane im wzorce i stereotypy są do aktualnego obrazu Świata niedostosowane i dla rozwiązywania stojących przed dzisiejszym człowiekiem trudności — mało przydatne. Stąd pochodzi powszechne dążenie, by na nowo i bardziej adekwatnie ująć poznawczo, czym jest człowiek wobec Boga i Świata. Interesuje wszystkich człowiek jako byt całościowy i autonomiczny, a nie jego części, jak np. przez anatomię opisywane narządy lub filozoficznym rozumowaniem wyodrębniana dusza.

Zgodnie z tą tendencją dawniejszą „psychologię spekulatywną” słusznie zastępuje się dziś „antropologią filozoficzną”. Sformułowanie pytań ankiety natomiast niemile nas zaskakuje. Zarówno bowiem są one wyrazem pozostawania przy dawnych koncepcjach „psychologii spekulatywnej”, jak i daleko odbiegają od tego, co dziś stanowi centralną problematykę antropologii filozoficznej.

Jeżeli nauki filozoficzne mają doprowadzić alumnów „do zdobycia gruntownego i systematycznego poznania człowieka, świata i Boga” — czego domaga się Dekret „O formacji kapłańskiej” (par. 15), to nie wystarczy poszukiwanie najbardziej przekonujących argumentów dla werbowania zwolenników raz ustalonych formuł. Działalność taka miałaby bowiem charak-

ter wyłącznie apologetyczny, w ujemnym tego słowa znaczeniu, a zatem prowadziłyby do wytworzenia przekonania, iż już się jest w posiadaniu pełnej i absolutnej prawdy, którą jedynie należy propagować i bronić. Za taką prawdę niekiedy bywa uważane jakieś sformułowanie werbalne. Przekonanie takie czyni z kolei człowieka zamkniętym i niezdolnym do spostrzegania oraz przyswajania zjawisk otaczającego świata, a szczególnie procesów społecznych. Uniemożliwia ono prowadzenie rozmów ze współczesnymi sobie ludźmi — czego domaga się wspomniany Dekret.

Zamiast tworzenia formacji dogmatyczno-apologetycznej, którą zdaje się suponować nadesłane pytanie o „przekonujący argument”, wydaje się raczej potrzebne budzenie u alumnów „umiłowania ścisłego poszukiwania prawdy” — co zaleca „Dekret” (podkr. moje), a zatem kształtowania postawy pełnej pokory wobec tajemnic Świata i udzielającego mu istnienia Boga.

Postawa poszukiwania prawdy z łatwością pozwala spostrzec, iż sformułowania słowne są jedynie przybliżonym, niedoskonałym i wyrażającym mentalność konkretnej epoki odzwierciedleniem Rzeczywistości. Zwłaszcza tradycyjne ujęcie filozofii i teologii człowieka, wobec współczesnej wiedzy oraz układu stosunków społecznych, okazuje się szczególnie nieadekwatne.

Ujęcie tradycyjne w mniejszym stopniu opiera się na Piśmie św., a przeważnie na filozofii greckiej. Zgodnie z dawniejszymi przekonaniem, zakłada ono statyczność porządku świata oraz istnienie odwiecznych wzorów, które człowiek jedynie niedoskonale odtwarza. Wiedza współczesna natomiast stawia człowiekowi przed oczy obraz świata ewolucyjno-dynamiczny, a jego samego czyni twórcą rzeczywistości nowej, oryginalnej, jaka dotąd nigdy nie istniała.

Koncepcja człowieka w ujęciu filozofii i teologii, a zwłaszcza praktycznego duszpasterstwa chrześcijańskiego, zasadza się na dualizmie platońsko-kartezjańskim, nawet jeżeli werbalnie powołuje się na Arystotelesa i św. Tomasza. Wysiłek dusz-

pasterski niejednokrotnie kieruje się ku udowodnieniu, iż istnieje jakiś czynnik pozaorganiczny, sterujący z zewnątrz procesami ustroju (zwłaszcza mózgu!), czynnik, któremu przysługuje niezniszczalne istnienie. Zgodnie z tą tendencją, nauka o zmartwychwstaniu znajduje się gdzieś na peryferiach zainteresowań obrońców kościelnej doktryny antropologicznej. Wszystko to jest reliktem kultury śródziemnomorskiej, nie mającym wiele wspólnego z Objawieniem. Współczesny wykształcony chrześcijanin, który nie ma wątpliwości, iż organizm ludzki w całym swoim działaniu (ale nie w istnieniu) jest autonomiczny, staje wobec trudnej sytuacji, gdy — zamiast w Ewangelię — każe mu się wierzyć w Platona.

Nie wydaje się więc celowe akcentowanie w nauczaniu kościelnym samoistności i odrębności duszy ludzkiej. Duszpasterska teologia winna raczej uwypuklać te momenty, które człowieka prowadzą do zbawienia, a zatem przedstawiać mu jego osobową godność istoty stworzonej na obraz i podobieństwo Boże, jego odpowiedzialność za czyny wynikające ze zdolności refleksji, a zarazem ograniczoność spowodowaną biologicznymi i społecznymi uwarunkowaniami. Nauka ta winna akcentować raczej — tylekroć podkreślany przez Ewangelię — związek życia wiecznego z uczestnictwem w zbawczym dziele Chrystusa, o czym pisze m.in. ks. W. Granat (*Dogmatyka Katolicka. T. 9: Synteza, s. 437*): „Bóg (...) chciał (...) aby ludzkość wiedziała, że jest śmiertelna, ale też że jest powołana do pełnej nieśmiertelności, zdobywanej w trudzie i w łączności z Chrystusem Odkupicielem, przez którego ludzie mają mieć przywróconą nieśmiertelność ciała”.

Pozwolę sobie zwrócić uwagę na książkę R. T. Francouer'a, *Perspectives in Evolution, 1967*, która dość dobrze referuje współczesne próby wypracowania ewolucyjno-dynamicznej antropologii, dokonywane przez teologów i filozofów katolickich. Książka ta ma być wkrótce wydana w języku polskim.

Jerzy Stojnowski

(19)

Nowe ujęcie antropologii filozoficznej i przedstawienie jej problematyki w sposób zrozumiały dla współczesnego człowieka wymaga — według mego zdania — zwrócenia szczególnej uwagi na sprawy następujące:

1. Czy stosować nazwę „antropologia filozoficzna” czy „psychologia filozoficzna”? Pytania ankiety sugerują to ostatnie. Wtedy jednak, mówiąc jedynie o duszy i problemach związanych z jej poznaniem, łatwo narazić się można na zarzut spirytualizmu czy nawet platonizmu i cała dyskusja schodzi na tory sporów ideologiczno — światopoglądowych. Natomiast antropologia filozoficzna winna ujmować człowieka w jego całości i substancjalnej jedności psychofizycznej.

2. Problematyka omawianej dyscypliny filozoficznej, obejmująca całego człowieka, nie ograniczona do rozważań wokół samego poznania duszy ludzkiej, zyska zrozumienie i uznanie pod warunkiem:

a) włączenia i odpowiedniego zużytkowania dzisiejszych zdobyczy neurologii, zoopsychologii i zwłaszcza antropologii naukowej; w tym wielką rolę odegrać powinny prace Teilharda de Chardin;

b) zastosowania w możliwie najszerszym zakresie współczesnej metodologii i logicznej aparatury pojęciowej dla dokładnego sprecyzowania i klasyfikacji terminów, podstawowych założeń, zasadności argumentacji i dowodzenia, konsekwencji itp. Tu wykorzystać można prace K. Kłósaka poświęcone problemowi duszy ludzkiej.

3. Odnośnie do zagadnienia duszy ludzkiej, jej istnienia, natury i pochodzenia — jako centralnej (ale nie wyłącznej) problematyki antropologii filozoficznej w ujęciu tomistycznym — należałoby całkowicie uwspółcześnić samą terminologię, obciążoną naleciałościami często nie mającymi wiele wspólnego z myślą chrześcijańską. Właściwy sens należałoby nadać zwłaszcza następującym pojęciom: istota (natura) duszy, substancja, ostateczne podłoże, władza psychiczna itp. Aby te i tym podobne pojęcia nie zostały nazwami pustymi, należy je

jak najdokładniej określić, uzasadnić, a niektóre, być może, zupełnie wyrugować.

4. Współczesne ujęcie argumentacji za istnieniem substancjalnej duszy ludzkiej winno być poprzedzone gruntowną analizą metodologiczną i merytoryczną niektórych tez marksistowskiej antropologii filozoficznej. Zwrócić należałoby uwagę np. na takie oto prace: A. Spirkin, Pochodzenie świadomości (tłum. R. Hekker), Warszawa 1966; M. Kolcowa, Obobsczenie kak funkcija mozga, Leingrad 1967. Analiza taka przyczyni się z jednej strony do właściwej oceny marksistowskiej koncepcji człowieka, a z drugiej stanowić będzie bodziec do rewizji tradycyjnego — w niektórych punktach zdeaktualizowanego — stanowiska tomistycznego.

5. Tradycyjne dowodzenie istnienia duszy substancjalnej co do meritum wydaje się przekonywające, natomiast forma jego winna być całkowicie zmieniona. Chodzi szczególnie o dostarczenie odpowiednio szerokiej podbudowy zaczerpniętej ze szczegółowych nauk psychologicznych. Najbardziej przekonuje tradycyjny dowód z analizy aktów świadomości które — ze względu na cechę czasowości i przemijania — domagają się oparcia o coś trwałego i świadomego zachodzących zmian. Poza dowodem wspomnianym i dowodami z jedności życia świadomego i z tzw. konsekwencji, należałoby szerzej rozbudować argumentację dodatkową, np. z zakresu psychologii osobowości, psychologii rozwojowej itd.

6. W zakres studium antropologii filozoficznej winna wejść filozoficzna analiza zagadnienia antropogenezy. W tym aspekcie domagają się nowego opracowania zwłaszcza problemy:

a) stanowiska człowieka w świecie istot żywych. Ocena krytyczna przedstawianych w tym zakresie teorii; konfrontacja ujęcia tradycyjnego z obecnym stanem nauk przyrodniczych;

b) systematyzacji oraz analizy krytycznej, w świetle filozofii, poglądów dotyczących zwierzęcych początków rodzaju ludzkiego;

c) kryteriów rozumnej natury form bezpośrednio poprzedzających pojawienie się gatunku homo sapiens;

d) adekwatności wskazywanych przez nauki przyrodnicze mechanizmów i czynników przyczynowych ewolucji istot żywych w kierunku pojawienia się człowieka.

Ks. Szczepan Ślaga

(20)

I. Nie widzę przekonującego argumentu uzasadniającego istnienie substancjalnej i niematerialnej duszy ludzkiej poza racjami wynikającymi z pogłębionej problematyki antropologiczno-filozoficznej i to o wyraźnym charakterze metafizycznym i realistycznym. Wydaje się, że w nowożytnej i we współczesnej literaturze przedmiotu został zagubiony jedynie — zdaniem moim — przekonujący sposób argumentacji wychodzący z analizy przedmiotu właściwego (lub adekwatnego, zależnie od używanej terminologii) naszego poznawania umysłowego. Chodzi o klasyczną argumentację, przebiegającą mniej więcej w sposób następujący:

- przedmiotem właściwym ludzkiego intelektu jest natura (istota) rzeczy cielesnych;
- władza poznawcza musi być pozbawiona jako składników konstytutywnych tych elementów, które są konstytutywne dla ich przedmiotów właściwych;
- podobnie więc jak w narządach percypujących dźwięki nie może być realnych jakości dźwiękowych, a w narządach percypujących barwy — realnych zabarwień, tak samo we władzy poznającej natury (istoty) rzeczy cielesnych nie może być realnej cielesności;
- stąd wniosek, że jest w nas nieorganiczna (niecielesna) władza poznawcza świadcząca o równie nieorganicznym jej podłożu bytowym (przypadłość — substancja), którego trwałość jest nienaruszalna w perspektywach *potentia Dei ordinata*.

Oczywiście, zagadnienie istnienia duszy, podobnie jak istnienie człowieka i wszelkich w ogóle rzeczy, opiera się na znacznie bardziej podstawowym zagadnieniu istoty i istnienia.

Problem więc istnienia, substancjalności i niezniszczalności

duszy ludzkiej jest zagadnieniem na wskroś metafizycznym — i dlatego właściwym terenem, na którym winien być rozpartzony, nie może być ani fenomenologia, ani egzystencjalizm, ani żadna odmiana dociekań psychologicznych. Kto nie przemyślał gruntownie problemów: aktu i możliwości, istnienia i istoty, ciała (materii) i duszy (formy), substancji i przypadłości, władz człowieka i władz duszy, stosunku duszy do jej władz — ten nie może uznać prawomocności przytoczonego argumentu.

Okazuje się, jak słuszne i konsekwentne było rozumowanie wielkiego metafizyka, jakim był Duns Szkot (którego poglądy znalazły oddźwięk np. u Kajetana): skoro przedmiotem właściwym naszego intelektu (wedle Szkota) nie jest istota rzeczy cielesnych, lecz byt, to nie może być mowy o filozoficznie przekonującym dowodzeniu istnienia niezniszczalnej duszy ludzkiej.

Wszelkie „dowodzenie” istnienia duszy substancjalnej i niematerialnej, nie uwzględniające jako zasadniczej podstawy tej problematyki metafizycznej jest, moim zdaniem, tanim, a w gruncie rzeczy nic nie wartym apologetyzmem.

Pod tym względem błądzi wielu współczesnych autorów.

II. Jak wynika z punktu I-go, jedynie pogłębienie znajomości metafizyki i przemyślenie jej głównych zagadnień może stworzyć podstawę dla właściwego postawienia problemu istnienia i nieśmiertelności duszy. Należałoby więc uczynić co tylko można, aby współczesnym i prostym językiem upowszechnić problematykę metafizyki.

Jako uzupełnienie, a czasem jako rozważania wstępne, należałoby przedstawić pewne tematy obrazujące zasadniczą różnicę między człowiekiem a zwierzęciem. Trzeba by w tym celu rozwinąć niektóre zwłaszcza rozdziały następujących dyscyplin: psychologii porównawczej, filozofii języka, etnologii, filozofii wytwórczości. Chodzi o podkreślenie niesprowadzalnej swoistości świata pojęć, sądów i rozumowań, mowy artykułowanej, wytwórczości narzędzi oraz dzieł sztuki, religii i mistyki.

Stefan Swieżawski

(21)

I. Najbardziej przekonującą drogę do rozwiązania tego zagadnienia stanowi analiza świadomości (życia psychicznego). Chodzi nie tyle o sformułowanie argumentu w postaci sylogizmu, ile o odkrycie w człowieku — przez analizę życia psychicznego — pierwiastka innego i wyższego od psychizmu zwierzęcego, mianowicie samoświadomego, wolnego i duchowego. Jest to zresztą tradycyjne ujęcie zagadnienia i zwykle tak jest przedstawiane (zob. np. ks. J. Pastuszka, *Psychologia ogólna*, Lublin 1961, 455 nn).

Problem ten należałoby jednak przedyskutować w ramach teorii ewolucji, w duchu bardziej teilhardowskim i przy uwzględnieniu w szerszym zakresie fenomenologicznej metody stosowanej w psychologii. (Rozumiem ją w tym sensie, w jakim ją przedstawiają np. H. Misiak — V. S. Sexton, *History of Psychology*, New York-London 1966, 405 nn. oraz A. Wellek, *Der phänomenologische und der experimentelle Zugang zu Psychologie und Charakterologie*, w: „*Perspektiven der Persönlichkeitstheorie*”, Bern-Stuttgart 1959, 219 nn).

II. Zgodnie z soborową Konstytucją *Gaudium et Spes* należałoby przedyskutować problem możliwości ewolucyjnej genezy duszy ludzkiej. Chodzi o przepracowanie w świetle teorii ewolucji pojęć substancji i stworzenia. Wydaje się, że istnieje możliwość zbudowania ortodoksyjnej, a więc uwzględniającej specjalną interwencję Bożą, filozoficznej ewolucyjnej teorii pochodzenia duszy ludzkiej z uprzedniego materialnego tworzywa. Myśli na ten temat przedstawiłem w referacie pt. „Problem ewolucyjnej genezy duszy ludzkiej”, wygłoszonym w maju 1968 r. na sympozjum naukowym z filozofii przyrody na KULu.

Ks. Tadeusz Wojciechowski

(22)

I. Trudno byłoby chyba odpowiedzieć na pytanie, jaki argument na istnienie duszy ludzkiej (substancjalnej i niematerialnej) jest współcześnie najbardziej przekonujący. Przekona-

nie jest bowiem sprawą dość indywidualną. Odpowiedzialnie mogę jedynie powiedzieć, który mnie najbardziej przekonuje. Zresztą argument obecnie najbardziej przekonujący (gdyby zrobiło się badania statystyczne) nie musiałby być argumentem najbardziej wartościowym i poprawnym obiektywnie. Przekonanie czyjeś nie zawsze jest przecież współmierne do racjonalnej wartości obiektywnej dowodu.

Współcześnie istnieje wiele teorii i argumentów, które mają za zadanie wykazać istnienie duszy ludzkiej substancjalnej i niematerialnej. Rozwiązanie właściwe w interesującej nas kwestii nie może ograniczyć się do wyboru jakiegoś argumentu, ale musi być rozpatrzone na szerszej płaszczyźnie.

Dwie sprawy wydają mi się tu zasadnicze:

1. Uświadomienie sobie, że współczesna filozofia i jej najbardziej dziś żywotne kierunki ukształtowały się pod wpływem poglądów Hume'a, Locke'a, Kanta, Comte'a, którzy wyrugowali substancjalność jako obiektywną kwalifikację bytu (a także przyczynowość). W tego typu filozofiach nie może być miejsca na przyjęcie istnienia duszy ludzkiej substancjalnej. Zrozumiałe jest również, że pozostające pod ich wpływem współczesne teorie psychologiczne negują substancjalność i niematerialność duszy. Wobec tego postępowanie argumentacyjne za istnieniem duszy musi być poprzedzone dyskusją z przeciwnikami doktryny o istnieniu duszy.

2. Zrozumienie, że nie można sformułować obiektywnie poprawnego argumentu w oderwaniu od całościowego filozoficznego ujęcia człowieka. Może się to dokonać na terenie filozoficznej antropologii i to — wydaje się — jedynie powiązanej ściśle z klasyczną filozofią bytu. Rozwiązanie interesującej nas sprawy suponuje więc uwzględnienie rozwoju całej dyscypliny filozoficznej. Brak poprawnych i obiektywnie wartościowych argumentów za istnieniem duszy substancjalnej i niematerialnej świadczy o braku w nurcie klasycznej filozofii antropologii filozoficznej, opartej o gruntowne poznanie człowieka (z wykorzystaniem doświadczenia nauk szczegóło-

wych), wolnej od ograniczeń właściwych dla współczesnych kierunków filozoficznych.

W ramach tak rozumianej antropologii argumentacja za istnieniem substancjalnej i niematerialnej duszy opierałaby się na gruntownej i wszechstronnej analizie psychicznego życia człowieka, a zwłaszcza na analizie działania specyficznie ludzkiego (poznanie intelektualne i chcenie).

Życie psychiczne (świadomość, specyficznie ludzkie akty poznawcze i wolitywne), wykazujące inne kwalifikacje niż zjawiska fizyczne i niż akty jakiegokolwiek innego bytu (np. zwierząt), postuluje istnienie bytu — podmiotu, sprawcy naszych aktów psychicznych, różnego od ciała ludzkiego, choć bardzo ściśle z nim złączonego; ten byt czy element bytowy nazywa się w tradycyjnej filozofii duszą substancjalną i niematerialną.

Obserwując i analizując działanie człowieka (specyficznie ludzkie) ustalamy więc jego charakter i pytamy o jego rację ostateczną. Nie może nią być ciało — materia, bo świadomość ludzka, akty psychiczne, posiadają cechy niematerialne. Wobec tego trzeba przyjąć istnienie w człowieku elementu różnego od materii, choć z materią powiązanego, jako racji tłumaczącej fakt ludzkiej świadomości i specyficznie ludzkiego działania.

Próbie wskazania na taki typ argumentacji za istnieniem duszy ludzkiej zawiera książka A.B. Stępnia: *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, r. VII „Z metafizyki człowieka”.

W ogólnym zarysie argumentacja taka posiada charakter podobny do argumentacji za istnieniem Boga (od skutków do przyczyny). I tu nie jest możliwe bezpośrednio lub wyczerpujące poznanie. Argumentacja ma więc raczej charakter negatywny (nie przyjmując istnienia duszy substancjalnej i niematerialnej, nie można ostatecznie wytłumaczyć ludzkiego działania i ludzkiej świadomości).

II. Wydaje się, że najbardziej aktualne obecnie problemy (poza budową całej antropologii powiązanej z filozofią bytu) to:

- 1° określenie niematerialności — co to znaczy, że dusza jest niematerialna, wiadomo przecież, że istnieją różne rozumienia materii i materialności i dlatego pojęcie niematerialności też nie jest jednoznaczne;
- 2° bliższe sprecyzowanie stosunku duszy do ciała, aktualne zwłaszcza w związku z nowymi problemami współczesnej medycyny (transplantacja mózgu itp.)

Zofia Józefa Zdybicka Ursz. SJK

(23)

Jeśli mamy znaleźć jakieś podstawy dla przekonania o duchowości i nieśmiertelności duszy, prócz tych, jakie nam daje objawienie chrześcijańskie, musimy ich szukać w naturze umysłu ludzkiego. Umysł ludzki posiada dwie zasadnicze cechy, które różnią się nie tylko co do stopnia, lecz i co do rodzaju od wszystkiego, co stwierdzamy u innych żywych istot. Pierwszą z nich jest zdolność do porównywania, klasyfikowania, abstrakcyjnego myślenia i czynienia tego punktem wyjścia do rozumowania, tworzenia pojęć i mowy. Zwierzęta nie posiadają zdolności do abstrakcji, w związku z czym nie wytworzyły mowy i języka.

Drugą cechą jest powszechne przekonanie, że ostateczna rzeczywistość, z którą człowiek musi się liczyć, znajduje się poza i ponad kruchym, przemijającym światem zjawisk zmysłowych. Człowiek uświadamia sobie, że istnieje, by trwać zawsze. Przekonanie to można wprawdzie przyćmić przez zarzucenie praktyk religijnych. Można je również odrzucić jako samoszukiwanie się, jak chciał Freud, i nazwać je „powszechną obsesją, neurozą ludzkości”. Niektórzy próbują w ten czy inny sposób zignorować lub spłycić sam problem. Lecz nie są to racjonalne rozwiązania problemu natury ludzkiej.

Rozwiązania tego problemu, według mego zdania, należy szukać w oparciu o metafizykę. Uważam, że najbardziej przekonujący argument na istnienie duszy ludzkiej jest zbudowany przy pomocy tezy metafizycznej, że sposób działania bytu stosuje się do jego sposobu istnienia. Chcąc mieć wszystkie

dane do rozwiązania postawionego problemu w oparciu o tę tezę, należy ustalić, jak przedstawia się natura aktu poznawczego relacji u zwierząt i u człowieka; a dalej: jaka jest natura bliższego podłoża tego aktu, czyli natura władzy poznawczej, oraz natura dalszego podłoża wymienionego aktu, czyli samej substancji duszy zwierzęcej i ludzkiej.

Temat ten został opracowany przez ks. prof. Kazimierza Kłósaka w artykule: „Problem pochodzenia duszy ludzkiej”, *Znak* 87 (1961) 1181—1234.

Uznawszy, że bezpośrednio poznanie relacji rzeczowych, do jakiego może wznieść się tylko człowiek (u zwierząt zachodzi pewnego rodzaju zmysłowe widzenie relacji wziętych tak, jak one mogą wyrazić się w obrębie zmysłowego konkretnego), jest czynnością nieorganiczną, duchową, musimy w dalszej konsekwencji logicznej przyjąć, że bliższe i ostateczne podłoże bytowe tej czynności, czyli odnośna władza poznawcza i substancja duszy ludzkiej, są nie tylko w swym działaniu, ale również i w swym istnieniu niezależne wewnętrznie od ciała ludzkiego, wziętego w znaczeniu przyrodniczym. Dlatego dusza człowieka tak rozpatrywana mimo okresowego złączenia substancjalnego z materią pierwszą ludzkiego compositum, może istnieć w niezależności od tej materii, tak, że śmierć organizmu ludzkiego nie zniweczy jej istnienia. Podkreślimy, że do przyjęcia duchowości duszy ludzkiej skłania nas przesłanka w formie tezy metafizycznej cytowanej powyżej.

Jest faktem, że młodzież zgłaszająca się do seminariów, wzrasta i kształci się w atmosferze urobionej przez nauki techniczne i przyswaja sobie metody rozumowania stosowne dla tych nauk. Dlatego tezy z dziedziny filozofii przyjmuje niechętnie. Z tego względu, moim zdaniem, zanim się sformułuje dowód na istnienie duszy ludzkiej duchowej i substancjalnej w oparciu o metafizykę (a tylko taki dowód jest możliwy) należy najpierw mówić o duszy z punktu widzenia zjawiskowego, właściwego dla nauk przyrodniczych. Należy wykazać, że takie pojęcie duszy na terenie nauk jest uzasadnione, lecz nie wyczerpuje całości problemu. Zachodzi zatem konieczność zej-

ścia na płaszczyznę filozofii, najpierw filozofii przyrody, a następnie metafizyki. Dopiero wówczas argument na istnienie duszy ludzkiej substancjalnej i duchowej nabierze rzeczywistości pewności.

Ks. Jan Zimmoch MSF

(24)

I. Sądzę, że najbardziej przekonują dziś argumenty opierające się na analizie aktów psychicznych człowieka oraz na poczuciu odpowiedzialności.

Pierwsza grupa (bardziej teoretyczna) ma wprawdzie nie-liczne, ale za to świetne pozycje, np. artykuł J. Iwanickiego: „Psychiczne”, „duchowe” w człowieku według materializmu dialektycznego i według tomizmu, *Studia Philosophiae Christianae* 1 (1965)1, 17—74 oraz wypowiedzi St. Świeżawskiego w Traktacie o człowieku, Poznań 1956 (zob. zwłaszcza Wstęp do Kwestii 75).

Argumenty z poczucia odpowiedzialności, sięgające w dziedzinę postępowania, można zbudować przy pomocy danych etyki czy pedagogiki.

II. Do problemów wyjątkowo aktualnych zaliczyć należy:

- a) zależność, i jej granice, między procesami fizjologicznymi a psychicznymi, między materią a duchem w człowieku;
- b) odrębność człowieka pod względem procesów poznawczych od zwierząt z jednej, a maszyn elektronowych z drugiej strony.

N N

(25)

I. Poważny zwrot w poglądach na człowieka we współczesnej medycynie na Zachodzie dokonał się pod wpływem rozwoju i osiągnięć psychoterapii i psychologii głębi. One to odkryły na nowo w człowieku duszę, sumienie i dążenie do transcencji, do Absolutu — jako pierwotne właściwości natury ludzkiej. Wydaje się, że szukając dowodów na istnienie duszy duchowej można i trzeba uwzględnić i wykorzystać te osiągnięcia psychoterapii i psychologii głębi.

Fakt rozpowszechnionych w dzisiejszej cywilizacji technicznej nerwic t.zw. noogennych (według statystyk z r. 1964, stanowiły one 20% ogólnej liczby nerwic) czyli powstałych z powodu wyparcia sumienia i dążeń religijnych, jest dla psycho-terapeutów i psychologów głębi dowodem, iż w człowieku musi istnieć pierwiastek duchowy. Nie liczenie się z jego ponadczasowo-przestrzennymi i ponadbiologicznymi dążeniami i prawami prowadzi człowieka do ciężkich kryzysów, a w dalszej konsekwencji do nerwicy, narkomanii i psychozy bądź do perwersyjnego i kryminalnego zwyrodnienia lub samobójstwa nawet w warunkach materialnego dobrobytu, jakie stworzył postęp techniki i ogromny rozwój przemysłu.

Począwszy od C. G. Junga, czołowi przedstawiciele współczesnych kierunków psychoterapii i psychologii głębi stwierdzają na podstawie swej długoletniej praktyki lekarskiej i pracy badawczej, że centralnym i najważniejszym dążeniem, zakorzenionym w naturze człowieka jest nie libido freudowskie i nie popęd mocy Adlera, lecz dążenie do Absolutu, do transcendentnych wartości, do metafizycznego sensu własnego życia, do tego, co dają człowiekowi wielkie religie świata, do Boga.

II. Odnośnie do poznania duszy ludzkiej nową perspektywę otwiera — wydaje się — koncepcja duchowego nieświadomego (das geistige Unbewusste) wprowadzona przez V. Frankla.⁶ Jest to tzw. duchowa głębia osoby (die geistige Tiefenperson), duchowe centrum człowieka, w którym kryje się to, co z czasem dochodzi do świadomości i ujawnia się jako sumienie. W duchowej głębi osoby ukryte jest także dążenie do transcendencji, do Absolutu, do Boga. Jest to tzw. nieświadoma religijność, która usiłuje ujawnić się w świadomości ale może być przez człowieka tłumiona, wypierana a nawet zepchnięta w sferę nieświadomości, co dziś spotyka się i stanowi podłoże nerwic noogennych.

⁶ Der unbewusste Gott, Wien 1949.

Wydaje się, iż warto będzie skonfrontować tę koncepcję duchowego nieświadomego z naszą, na filozofii tomistycznej opartą koncepcją duszy ludzkiej.

N N

(26)

I. Trudno dać obiektywną i wiążącą odpowiedź na pierwsze pytanie, bo:

1) siła przekonywająca argumentu w dużej mierze uzależniona jest od wielu czynników subiektywnych; znana jest rzecz, że co jednego przekonuje, innego wcale lub w małym stopniu;

2) inaczej jest oceniana siła argumentu przez wykładawcę, który tkwi w danej dziedzinie, a inaczej przez odbiorcę: słuchacza czy czytelnika (tu raczej chodziłoby o tego drugiego). I dlatego chcąc ocenić wartość dowodów na istnienie i nieśmiertelność duszy oraz ich zdolność przekonywania współczesnego człowieka, trzeba by zapoznać z nimi szersze kręgi społeczeństwa, uwzględniając ich wykształcenie, zawód, środowisko itd., a następnie przeprowadzić ankietę. Wynik ankiety dałby właściwą odpowiedź i jedynie w oparciu o wynik takiej ankiety można by mówić dopiero, jaki dowód jest współcześnie najbardziej przekonujący. Niestety ankiety tego rodzaju nie przeprowadzałem ani wśród świeckich, ani wśród duchownych (nawet alumnów).

Gdyby natomiast chodziło o moje osobiste zdanie, nie poparte wyżej wspomnianymi danymi statystycznymi, to wydaje mi się, że najsilniejszy argument wyrasta z gruntownej i wszechstronnej analizy aktów psychicznych, nie wyłączając przeżyć religijnych oraz naszej świadomości. Dobrze przeprowadzona analiza wskazuje na istnienie duszy i na jej naturę wraz z przymiotami.

Za nieśmiertelnością duszy przemawia do współczesnego człowieka, przy dużym obecnie zainteresowaniu sensem życia oraz uwrażliwieniu na wartości humanistyczne i moralne, zespół dowodów psychologicznych i moralnych. Z monograficz-

nym opracowaniem tego zagadnienia nie spotkałem się, występują natomiast mniej lub więcej obszerne wzmianki w podręcznikach i artykułach.

II. Do szczególnie aktualnych dziś problemów psychologicznych należy problem duchowego życia człowieka ze wszystkimi jego przejawami. To zagadnienie należałoby jak najbardziej i jak najszerszej rozwijać, by uwypuklić istotną różnicę między psychiką ludzką a zwierzęcą oraz odrębny i wyższy charakter człowieka i jego psychiki w porównaniu ze zwierzęciem; w tym zestawieniu w całej pełni wystąpi też problem duszy rozumnej i konieczność przyjęcia jej istnienia.

N N

Dokończenie
w *Studia Philosophiae Christianae*
5(1969)2

LA PROBLÉMATIQUE ACTUELLE DE L'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE

L'article se divise en: 1. Introduction. 2. Opinions sur la cognoscibilité de l'âme humaine. 3. Classification des opinions présentées. 4. Vers une continuation des recherches. 5. Index des noms.

Le texte présenté ci-dessus constitue la première partie de l'article. La deuxième partie sera publiée dans les *Studia Philosophiae Christianae* 5 (1969) 2. Un résumé détaillé de tout article sera donné, en français, à la fin de la deuxième partie.