

Kazimierz Mikucki

Problem sposobu poznania duszy ludzkiej według Kazimierza Kłósaka

Studia Philosophiae Christianae 48/1, 5-41

2012

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.

WSPÓLCZESNE KONTROWERSJE WOKÓŁ DUSZY*

Studia Philosophiae Christianae
UKSW
48(2012)1

KAZIMIERZ MIKUCKI

Institut Teologiczny im. Św. Józefa Bilczewskiego, Lwów

PROBLEM SPOSOBU POZNANIA DUSZY LUDZKIEJ WEDŁUG KAZIMIERZA KLÓSAKA

Słowa kluczowe: natura duszy ludzkiej (jedność, substancjalność, duchowość, nieśmiertelność), pochodzenie duszy ludzkiej, związek duszy z ciałem

1. Wstęp. 2. Ogólna charakterystyka poznania natury duszy ludzkiej. 3. Problem poznania istnienia i istoty duszy ludzkiej. 3.1. Jedność i substancjalność duszy ludzkiej. 3.2. Duchowość i nieśmiertelność duszy ludzkiej. 4. Problem poznania genezy duszy ludzkiej. 5. Problem poznania związku duszy ludzkiej z ciałem. 6. Zakończenie.

1. WSTĘP

Długie dzieje myśli ludzkiej na temat naszej duszy¹ pokazują, że istnieją trzy zasadnicze sposoby jej poznawania. Odpowiadają one głównym typom wiedzy, jakie się wyróżnia ze względów metodologicznych i treściowych. Pierwszy i najwcześniejszy sposób poznania – dla niektórych myślicieli jedyny² – opiera się na bardzo licznych przekazach, przekonaniach i doświadczeniach religijnych, w których mówi się od

* Niniejszy dział zawiera artykuły przygotowane w związku z konferencją *Współczesne kontrowersje wokół duszy (Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata 14)*, która odbyła się 11 maja 2011 r. w Instytucie Filozofii UKSW w Warszawie.

¹ Por. C. Tresmontant, *Problem duszy*, tłum. z fr. J. Kowalczyk, Warszawa 1973, 5-169.

² Por. D. Hume, *Eseje z dziedziny moralności i literatury*, tłum. z ang. T. Tatarkiewiczowa, Kraków 1955, 230-239.

bardzo dawna o obecności w człowieku, obok ciała, „czegoś subtelniejszego i wyższego od materii, co nie zanika ze śmiercią ciała”³. Systematyczną wiedzę z tego źródła zaliczamy do antropologii teologicznej; jej przykładem jest antropologia chrześcijańska. Drugi sposób odkrywania istnienia duszy ludzkiej jest właściwy dla poznania filozoficznego, podejmującego problemy związane z istnieniem i istotą duszy na drodze czysto racjonalnej, na podstawie pewnych danych wyjściowych, najczęściej empirycznych. Wiadomo, że dzieje europejskiej myśli filozoficznej na temat duszy ludzkiej sięgają niemal początków tej filozofii, a refleksję na jej temat zalicza się dziś do antropologii filozoficznej. Historia ta pokazuje, jak w odmienny sposób można stawiać i rozwiązywać problemy związane z duszą; tylko jedną z propozycji w tym zakresie daje antropologia filozoficzna o rodowodzie arystotelesowsko-tomistycznym, której niniejszy tekst będzie dotyczył. Jeszcze inny sposób poznania jest charakterystyczny dla empirycznych nauk szczegółowych, szczególnie psychologii i neurobiologii. W związku z powstaniem i rozwojem tych nauk pojawiał się też temat duszy ludzkiej oraz ujawniały się – podobnie jak w filozofii – różne postawy wobec problemu jej istnienia. Grupa uczonych o nastawieniu scjentyistycznym i materialistycznym traktowała to pojęcie za właściwe tylko dla przednaukowego sposobu poznania, posługującego się mitami, wierzeniami religijnymi i legendami⁴. Inni uczeni z kolei albo przyjęli postawę neutralną w tej sprawie⁵, albo próbowali łączyć niektóre dane naukowe z tradycyjną refleksją filozoficzną na temat duszy ludzkiej, wykazując możliwość lub nawet konieczność jej istnienia⁶.

Ks. prof. Kazimierz Kłósak, którego poglądy na temat poznania duszy ludzkiej zamierzamy w zarysie przedstawić i ocenić, uwzględnił

³ J. Pastuszka, *Psychologia ogólna*, Lublin 1961, 455.

⁴ Por. T. Tomaszewski, *Wstęp do psychologii*, Warszawa 1963, 11, 13, 52-54.

⁵ Por. M. Kreutz, *Podstawy psychologii*, Kraków 1949, 13-14.

⁶ Por. J. Pastuszka, dz. cyt., rozdz. XXV-XXIX; T. Wojciechowski, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, Kraków 1985, rozdz. IV; J. Strojnowski, *Psychologia fizjologiczna*, Lublin 1989.

w swojej refleksji – ściśle rzecz biorąc – dwa sposoby jej poznania: filozoficzny i naukowy; odnośnie do poznania naukowego należy dodać, że nie pomijał on doświadczenia potocznego, o ile uważał je za trafne. Jako filozof reprezentował on w tym względzie zasadniczo poglądy filozofii klasycznej o orientacji arystotelesowsko-tomistycznej, choć otwartej na inne kierunki filozoficzne, szczególnie na fenomenologię. Cechą tej filozofii było to, że uwzględniała ona w pewnym zakresie i w pewien sposób dane empirycznych nauk szczegółowych o przyrodzie i człowieku. Podkreślimy, że liczne prace tegoż autora na poruszany temat pochodzą sprzed kilkudziesięciu lat i dlatego nie mogły siłą rzeczy brać pod uwagę tych rezultatów badań naukowych, jakie pojawiły się później na gruncie tak ważnych w tym przypadku neuropsychologii lub psychiatrii. Z tegoż powodu jego koncepcja poznania duszy ludzkiej wymaga – z dzisiejszej perspektywy – nowego opracowania.

Oczywistą jest rzeczą, że nie chodziło Klósakowi o odkrywanie istnienia duszy jako takiej. O jej istnieniu był on przekonany, miał też o niej określone pojęcie, takie, jakie sformułowała filozoficzna myśl chrześcijańska, szczególnie św. Tomasza z Akwinu⁷. Warto w związku z tym przytoczyć myśl Jana Pawła II z encykliki *Fides et ratio*, w której pisze m.in. o roli wiary w ludzkim poznaniu. Przypomina tam, że w naszym życiu więcej jest prawd, w które po prostu wierzymy, niż tych, które przyjęliśmy po osobistej weryfikacji. Nie jesteśmy bowiem w stanie jako pojedyncze osoby ponownie przejść tymi wszystkimi drogami ludzkich doświadczeń i przemyśleń, które złożyły się na skarby naszej mądrości i religijności⁸. Właściwym zamiarem ks. Klósaka było w tym przypadku przemyślenie najważniejszych tez przekazanych przez tradycję w świetle nowych interpretacji filozoficznych oraz danych doświadczalnych⁹, by z nieco z nowej perspektywy spojrzeć na

⁷ Por. K. Klósak, *Zagadnienie wyjściowej metody filozoficznego poznania duszy ludzkiej*, *Studia Philosophiae Christianae* 1(1965)1, 103.

⁸ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, par. 31.

⁹ Por. K. Klósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1980, 14; tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. I, Kraków 1979, 69.

tradycyjny problem poznania duszy ludzkiej. W niniejszym opracowaniu uwzględnimy najważniejsze wątki jego rozważań poświęcone temu tematowi. Całość szkicu zamkną ogólne uwagi do omawianych kwestii, w tym również te, które dotyczą konieczności nieco nowszego sposobu ujęcia poruszanego problemu, liczącego się ze współczesnymi badaniami naukowymi.

2. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA POZNANIA NATURY DUSZY LUDZKIEJ

Cechą charakterystyczną sposobu filozofowania Kłósaka było to, że kwestie o charakterze przedmiotowym były poprzedzane u niego nieraz dość obszernymi rozważaniami o charakterze metodologiczno-epistemologicznym. Uwaga ta dotyczy także problemu poznania natury duszy ludzkiej. Na temat jej poznania powiedzieliśmy już, że uwzględniał on w tym przypadku zasadniczo dwa sposoby refleksji: naukowy i filozoficzny. Jednak w sensie ścisłym, za właściwą metodę poznania duszy ludzkiej, jeśli chodzi o czysto racjonalne metody jej poznania, uważał metodę stosowaną przez filozofię, posługującą się typowymi dla siebie wywodami dyskursywnymi. Jakby jej rdzeniem jest rozumowanie redukcyjne, dokładniej mówiąc – tłumaczenie. Wnioski tegoż tłumaczenia określał za pomocą nazwy „implikacje ontologiczne typu redukcyjnego”. Poza rozumowaniem redukcyjnym uwzględniał również metodę abstrakcji (izolującej). Natomiast funkcja empirycznych nauk szczegółowych o przyrodzie i człowieku – podobnie jak i doświadczenia potocznego – miała charakter usługowy, pomocniczy względem filozofii. Ich rolą było dostarczenie tzw. danych wyjściowych, które po interpretacji filozoficznej mogły być – jako tzw. fakty filozoficzne – przesłankami rozumowania redukcyjnego; poza tym zadaniem tych nauk było dostarczenie treści potrzebnych do przeprowadzenia abstrakcji.

Pogląd Kłósaka, przyjmujący możliwość poznania duszy ludzkiej na drodze filozoficznej, a nie *stricte* naukowej, jest uzasadniony przez niego dwiema racjami. Pierwsza z nich ma związek z naturą omawianego tu bytu. Otóż duszy ludzkiej – tak jak się ją rozumie w tradycji

filozofii chrześcijańskiej – przysługuje pewna ontyczna transcendencja wobec świata fizycznego. Ten fakt powoduje z kolei jej niewątpliwą transcendencję w porządku poznania, tak że nie jest ona nam dana w naturalny sposób w jakimkolwiek oglądzie empirycznym, ani poprzez jakąś zaplanowaną obserwację zewnętrzną czy eksperyment, ani poprzez introspekcję; w ogóle narzędzia nauk szczegółowych okazują się w tym przypadku nieadekwatne do przedmiotu badań. W związku z powyższym Kłósak pisze, że dusza ludzka w rozumieniu Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu jest czymś niedosięglym dla metodologicznego i epistemologicznego empiryzmu, jaki jest właściwy dla aspektu badań nauk przyrodniczych oraz psychologii eksperymentalnej i teoretycznej¹⁰. Dopowiedzmy, że przedmiot, który jest transcendentny w sensie ontycznym wobec porządku fizycznego oraz transcendentny w porządku epistemicznym wobec poznania naukowego, należał tradycyjnie do zakresu badań filozofii.

Druga racja, dla której nasz autor włącza poznanie duszy ludzkiej do dziedziny poznania filozoficznego, jest pochodną jego koncepcji nauki. Koncepcja ta opierała się na założeniu, że szczegółowe nauki o przyrodzie i człowieku oraz filozofia stanowią jakościowo odrębne, w znacznej mierze autonomiczne sposoby refleksji pod względem przedmiotowym, metodologicznym oraz epistemologicznym. Pierwsze z nich uwzględniają – na podstawie własnych metod poznania – tylko tzw. zjawiskowy, fenomenologiczny, a filozoficzny punkt widzenia, ujmujący przypadłościową stronę rzeczywistości. Jeszcze inaczej mówiąc, w swym poznaniu i opisie nie wychodzą „poza sferę zjawisk i wiążących je relacji, tak że pomijają to, co mogłoby uchodzić za rozumianą filozoficznie istotę lub naturę rzeczy, oraz przyczyny wzięte w ujęciu filozoficznym, choćby to były przyczyny bliższe”¹¹. Dane tych nauk zawierają treść zrelatywizowaną do tego, co – jak pisze – „daje się bezpośrednio lub pośrednio, w sposób ciągły lub nieciągły, zaobserwować, względnie jesz-

¹⁰ Tenże, *Natura człowieka w „fenomenologicznym” ujęciu ks. Teilharda de Chardin*, Znak 12(1960)11, 1468.

¹¹ Tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, dz. cyt., 68-69.

cze zmierzyć”¹², co może być bezpośrednio lub pośrednio potwierdzone lub obalone na drodze doświadczenia. Takież ściśle naukowe dane mają charakter heterogeniczny, jakby zewnętrzny, indyferentny wobec rezultatów analizy filozoficznej¹³. Analiza filozoficzna zaś jest – ściśle rzecz biorąc – umysłowym sposobem badania. Stąd też formułuje się tu twierdzenia, które wykraczają poza dane jakichś aktualnych spostrzeżeń czy innych stwierdzeń empirycznych. Dotyczą one sfery substancji, istoty rzeczy, aspektów koniecznych, ostatecznościowych, jeśli chodzi o strukturę bytu i jego przyczyny. Jedynie więc filozofia jest zdolna do poznania przedmiotu transcendentnego w stosunku do doświadczenia konkretnego jako takiego, w tym też i przedmiotu z istoty duchowego. Teorię nauki, która w taki właśnie sposób przedstawia sposób i zakres poznania empirycznych nauk szczegółowych i filozofii, określał Kłósak za Maritainem jako teorię empiriologiczną¹⁴.

Do tej teorii, jeśli ją traktować w całej rozciągłości, zgłaszano wiele zastrzeżeń¹⁵. Wydaje się jednak, że gdy jest ona zastosowana do problemu poznania duszy ludzkiej, to nie powinna budzić większych obiekcji. Na przykładzie poznania tegoż bytu widać bowiem dobrze odmiennosć badań o charakterze naukowym i filozoficznym. Zauważamy, że to, co w przypadku poznania duszy jest najistotniejsze z punktu widzenia filozofii klasycznej – a więc jej istnienie i istota, źródło i sposób pochodzenia, związek z ciałem oraz los po śmierci ludzkiego organizmu – nie jest i nie może być faktycznie przedmiotem badań *stricte* naukowych.

¹² Tenże, *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, *Analecta Cracoviensia* 1(1969), 33, przyp. 8.

¹³ Tenże, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, t. I, Warszawa 1955, 238; Tenże, *Zasada „równoważności” masy bezwładnej i energii a ontyczna struktura materii*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*, t. II, red. K. Kłósak, Warszawa 1979, 173-216.

¹⁴ Tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., 14-41.

¹⁵ Por. K. Kloskowski, A. Lemańska, *Empiriologiczna teoria nauk szczegółowych*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*, t. 15, red. M. Lubański, S. Ślaga, Warszawa 1996, 183-226; A. Lemańska, *Filozofia przyrody a nauki przyrodnicze*, Warszawa 1998, 85-90.

Słuszność empiriologicznej teorii nauki ujawnia się – według naszego autora – w samym sposobie rozumienia terminu „dusza”, jaki się pojawia w próbach jej definiowania na gruncie nauk empirycznych i filozofii¹⁶. Otóż z punktu widzenia naukowego – gdzie w ramach opisu o charakterze zjawiskowym podaje się jej „przyrodniczą” lub „empiryczną” definicję – utożsamiana jest ona z psychiką ludzką lub psychizmem ludzkim. Ponadto definiuje się ją jako zbiór naszych zasadniczych funkcji psychicznych; jako zespół wszystkich zjawisk psychicznych właściwych dla gatunku ludzkiego; jako pewien specyficzny skutek ciała (w związku z tym, że w nauce stale stwierdzamy występowanie zjawisk psychicznych z określonym organizmem biologicznym jako swoją podstawą materialną)¹⁷. To są według niego jedynie możliwe i dopuszczalne sposoby jej definiowania w obrębie nauk empirycznych. Neoscholastyk natomiast nie poprzestanie na takich określeniach. Uwzględni jeszcze, oprócz płaszczyzny zjawiskowej, płaszczyznę poznania filozoficznego z dziedziny filozofii przyrody i metafizyki, które w ramach właściwej im analizy ontologicznej wypowiadają się o duszy w aspekcie jej istoty, podstawowych właściwości¹⁸. Najpierw z punktu widzenia filozofii przyrody określi ją jako formę substancjalną w stosunku do materii pierwszej, jako pierwszą zasadę życia, tzn. to, „od czego ostatecznie, choć nie bezpośrednio, wywodzą się genetycznie wszystkie przejawy witalne”¹⁹; filozof przyrody zdefiniuje ją jako pierwszy akt, czyli pierwszą doskonałość bytową w stosunku do tej potencjalności, jaką jest materia pierwsza²⁰. W swej

¹⁶ Por. K. Klósak, *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, *Analecta Cracoviensia* 10(1978), 29-47.

¹⁷ Tenże, *Antropogeneza w empiriologicznym ujęciu ks. Teilharda de Chardin*, *Zeszyty Naukowe KUL* 6(1963)4, 6, 11; Tenże, *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, *Znak* 13(1961)9, 1182-1186.

¹⁸ Tenże, *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, art. cyt., 29-47; Tenże, *Immanencja i transcendencja człowieka w odniesieniu do przyrody*, w: *O Bogu i o człowieku*, cz. I, red. B. Bejze, Warszawa 1968, 165-177.

¹⁹ Tenże, *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, art. cyt., 29.

²⁰ Tenże, *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, art. cyt., 1186-1187.

późniejszej pracy – nawiązując do myśli różnych współczesnych mu autorów – nazwie tę formę substancjalną „zasadą kwalifikacji i organizacji naszego ciała”, „ideą realną właściwej mu organizacji”, „jego ideą kierowniczą”, „planem idealnym jego konkretnego bytu”, „planem strukturalnym i funkcjonalnym wpisanym fizycznie w jego ciało, sztuką wewnętrzną jego osobniczego rozwoju, czynnikiem porządkującego w nim wpływu, tym, co stanowi o zawartej w nim ilości informacji, lub jeszcze inaczej – prawem jego konstytucji ludzkiej, prawem właściwym dla jego ciała, prawem istnienia sprawiającym, że jest człowiekiem”²¹. Tego rodzaju rozumienie duszy, immanentnej wobec ciała ludzkiego, powstaje – zwraca uwagę ten autor – nie na drodze doświadczenia potocznego lub naukowego, lecz jest rezultatem abstrakcji w ramach analizy ontologicznej w znaczeniu szerszym, tzn. analizy pozametafizycznej²². Natomiast z punktu widzenia metafizyki, która rozważa istotę intelektualnej duszy ludzkiej, należy do sformułowań z dziedziny filozofii przyrody dodać, że jest ona indywidualną substancją duchową, zdolną do życia bez końca²³. W ramach opisu jej struktury wymienia się tu pewne władze duszy (rozum i wolę), pojęte jako przypadłości, oraz mówi się o jej sprawnościach udoskonalających pośrednio działanie tych władz.

Powyższe dwie racje – odwołujące się do ontologii i teorii nauki – skłoniły ks. Kłósaka, by poznanie duszy ludzkiej w sensie ścisłym zaliczyć do kompetencji filozofii. Można spytać, co powodowało, że był on mimo wszystko rzecznikiem wykorzystywania w jakimś zakresie dorobku naukowego w refleksji filozoficznej na temat duszy ludzkiej? Otóż profesor ten uważał, że obie dziedziny poznania łączy podobny przedmiot materialny, czyli w gruncie rzeczy ta sama rzeczywistość realna. Różnica pomiędzy filozofią a naukami specjalnymi jest nie tyle

²¹ Tenże, *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, art. cyt., 32.

²² Tamże, 34.

²³ Tenże, *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, art. cyt., 29-31, 37; Tenże, *Substancjalność duszy ludzkiej ze stanowiska doświadczenia bezpośredniego*, *Przegląd Powszechny* 229(1950), 3; Tenże, *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, art. cyt., 1182-1183.

różnicą rzeczową, co przede wszystkim formalną, wyrażającą się w odmiennym aspekcie badań; stąd innym aspektem duszy ludzkiej zajmuje się filozofia, a innym nauki specjalne²⁴. Ów fakt podobieństwa przedmiotowego skłaniał naszego autora, aby w refleksji na temat duszy ludzkiej – jak też zresztą przy rozwiązywaniu większości innych problemów filozoficznych – wykorzystywać niektóre rezultaty szczegółowych nauk empirycznych, zwłaszcza nauk przyrodniczych i psychologicznych²⁵. Jego zdaniem, w rezultacie takiego korzystania z osiągnięć naukowych, filozofia uzyskuje dla siebie nową, o wiele szerszą i bardziej krytyczną bazę empiryczną niż w przypadku czerpania jedynie z danych doświadczenia przednaukowego. Ponieważ jednak możliwości poznawcze nauk empirycznych w kwestii poznania duszy są bardzo ograniczone, bo odnoszą się do jej jakby strony zewnętrznej, przypadłościowej, to i filozofia bazująca na takim doświadczeniu też nie aspiruje do roli poznania pełnego, doskonałego. Klósak będąc świadomym powyższych ograniczeń w zakresie poznania duszy ludzkiej w punkcie wyjścia badań, w swoich wnioskach filozoficznych na jej temat będzie wykazywał dużo wstrzeźliwości.

3. PROBLEM POZNANIA ISTNIENIA I ISTOTY DUSZY LUDZKIEJ

Bardzo ważny i złożony problem dotyczący poznania istnienia i istoty (natury) duszy ludzkiej traktuje ks. Klósak łącznie, ponieważ odnosi się on do dwóch niesamodzielných i korelatywných składników tegoż bytu. Istotę duszy rozumie zaś jako syntezę czterech jej bezwzględnych

²⁴ Tenże, *Zagadnienie punktu wyjścia kinetycznej argumentacji za istnieniem Boga*, *Studia Philosophiae Christianae* 4(1968)2, 96; Tenże, *Warianty argumentacji kinetycznej za istnieniem Boga*, *Analecta Cracoviensia* 17(1985), 91.

²⁵ Tenże, *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, art. cyt., 1181, 1182, 1183, 1186, 1188; Tenże, *Natura człowieka w „fenomenologicznym” ujęciu ks. Teilharda de Chardin*, art. cyt., 1464-1483; Tenże, „*Przyrodnicze*” i filozoficzne sformułowanie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej, w: *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*, t. I, red. K. Klósak, Warszawa 1976, 191; Tenże, „*Przyrodnicza*” definicja duszy ludzkiej, jej uprawnienie i granice użyteczności naukowej, *Studia Philosophiae Christianae* 2(1966)1, 186.

przymiotów. Są nimi: substancjalność, jedność, duchowość i nieśmiertelność. Wszystkie te przymioty ściśle się ze sobą łączą, szczególnie substancjalność z jednością, a duchowość z nieśmiertelnością, tworząc jakby ich dwie pary. W celu ich poznania należy – generalnie rzecz ujmując – wyjść od pewnego rodzaju poznania nas samych, przede wszystkim poznania bezpośredniego, w trakcie którego stwierdzimy istnienie i konstytucję określonych zjawisk, faktów psychicznych²⁶. Filozoficznie zinterpretowane za pomocą określonych pojęć i zasad o charakterze epistemologiczno-ontologicznym, stają się one punktem wyjścia filozoficznych rozważań na temat natury duszy ludzkiej.

3.1. JEDNOŚĆ I SUBSTANCJALNOŚĆ DUSZY LUDZKIEJ

Najbardziej podstawowym przymiotem bezwzględny duszy ludzkiej jest dla Kłósaka jej substancjalność, którą rozpatruje łącznie z jej jednością. Samemu zagadnieniu jej jedności, a tym bardziej indywidualności nie poświęca natomiast specjalnej uwagi. W myśl tej substancjalności, rozumianej przez niego zgodnie z koncepcją perypatetyczno-tomistyczną, zakłada, że dusza jest czymś jednostkowym, konkretnym, realnym, aktualnym; że jest ostatecznym podłożem dla różnych przypadłości; że jest czymś samoistnym (posiada istnienie w sobie, a nie wskutek obecności w innym bycie) oraz że jest podmiotem niezmiennym, zapewniającym tożsamość osoby ludzkiej w różnych okresach jej ziemskiego życia. Zgodnie z celem jego rozważań na ten temat, pytanie o substancjalność naszej duszy „sprowadza się, ściśle się wyrażając, do skrom-

²⁶ Tenże: *Immanencja i transcendencja człowieka w odniesieniu do przyrody*, art. cyt., 173-174; Tenże, *Przejawy współczesnego kryzysu klasycznej teorii duchowości duszy ludzkiej*, w: *Teologia i antropologia – Kongres Teologów Polskich*, Kraków 1972, 175-176; Tenże, *Teoria duchowości duszy ludzkiej w ujęciu św. Tomasza z Akwinu – Próba jej dalszego rozwinięcia*, *Analecta Cracoviensia* 4(1972), 93-94; Tenże, *Czy i w jakim zakresie Tomaszowe ujęcie duchowości duszy ludzkiej można bardziej uściślić, poszerzyć, a zwłaszcza pogłębić?*, w: *Teologia i antropologia – Kongres Teologów Polskich*, Kraków 1972, 180-181; Tenże, *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, art. cyt., 1205-1227; Tenże, *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*, *Roczniki Filozoficzne* 8(1960)3, 54-81; Tenże, *Zagadnienie wyjściowej metody filozoficznego poznania duszy ludzkiej*, art. cyt., 75-123.

nego pytania o istnienie w bycie ludzkim podmiotu, który realizowałby w sobie pojęcie niezmiennej substancji²⁷; podmiotu, który nie tkwi w jakimś jeszcze innym podłożu; podmiotu, który trzeba uznać za jedną i ostateczną podstawę dla przypadłości. W tym celu uczony ten całkiem świadomie odwołuje się wyłącznie do doświadczenia wewnętrznego, do zjawisk psychicznych, szukając na tym polu możliwości poznania substancjalności duszy ludzkiej. Ponieważ podstawą filozoficznej argumentacji są tu wyłącznie określone fenomeny życia wewnętrznego człowieka, dlatego też zasadniczą rolę w refleksji nad substancjalnością duszy ludzkiej odgrywa introspekcja, poznanie immanentne, które daje możliwość bezpośredniego wglądu w świat naszej psychiki²⁸. Jako dane tejsze psychiki, przydatne w tym przypadku, autor omawianej koncepcji przyjmuje tzw. wyższe czynności psychiczne – umysłu i woli. U ich podstaw znajduje poszukiwany podmiot. Jest nim tzw. czyste „ja”. Dodajmy, że nie jest ono „ja” empirycznym, czyli świadomym przeżywaniem zdarzeń odnoszonych do siebie, w których każda czynność jest jakoś z nami powiązana. To czyste „ja” – w odróżnieniu od opinii m.in. W. Jamesa – „spełnia wszystkie warunki potrzebne do tego, byśmy je mogli utożsamić z niezmienną substancją, wziętą w przyjętym przez nas znaczeniu”²⁹.

W odkrywaniu istnienia owegoż czystego „ja” oraz w jego opisie (fenomenologii) posługuje się on najpierw doświadczeniem bezpośrednim, ale rozumianym w znaczeniu szerszym³⁰. Wchodzą tu bowiem w grę dość złożone czynności poznawcze: nie tylko bezpośrednio dane świadomości dostępne praktycznie wszystkim ludziom, ale i czynności abstrakcji; uwzględnia się też tu niektóre dane z zakresu psychologii oraz fenomenologii, głównie w wersji R. Ingardena. Na temat rozpoznania

²⁷ Tenże, *Zagadnienie wyjściowej metody filozoficznego poznania duszy ludzkiej*, art. cyt., 103.

²⁸ Tenże: *Metoda badań natury duszy*, *Znak* 5(1950)1, 13-26.

²⁹ Tenże, *Zagadnienie wyjściowej metody filozoficznego poznania duszy ludzkiej*, art. cyt., 120.

³⁰ Tamże, 104-123.

czystego „ja” Kłósak zaznacza, nie jest ono poznawalne w jakimś konkretnym, istotowym oglądzie, od wewnątrz; raczej przeżywamy jego obecność, uświadamiamy go sobie w pewnych jego cechach, aspektach zjawiskowych, „powierzchniowych”. Skoro tak jest z poznaniem tegoż „ja”, to podobnie ma się rzecz z poznaniem substancjalności duszy ludzkiej: nie dostrzegamy jej pozytywnie jako takiej, w jej istocie; stąd też jej poznanie nie jest pełne, doskonałe, jest tylko patrzaniem na nią z od dali, poprzez czynności psychiczne i w tychże czynnościach. Uważa jednak, że z całą pewnością jest to „ja” realne, aktualne, a nie pewien sztuczny twór skonstruowany z naszych przeszłych doświadczeń, jak sądził na przykład Alfred Binet³¹. Realną obecność owego czystego „ja” dostrzega nasz autor w najrozmaitszych danych występujących w strumieniu świadomości, w naszych świadomych przeżyciach, z którymi jest ono wewnętrznie i organicznie powiązane, ale daje się formalnie od nich oddzielić w procesie abstrakcji izolującej. Na podstawie tej abstrakcji wyodrębnia się to „ja” jako element stały, a jednocześnie różny i transcendentny w stosunku do samych aktów psychicznych, jak też ich treści. Tę odrębność i transcendencję „ja” widać w samym sposobie jego realnego istnienia: nie ma ono natury chwilowych zdarzeń czy procesu, który powstaje i zanika, albo też rozwija się w czasie od fazy wcześniejszej do późniejszej, osiągając swoją pełnię i tożsamość po osiągnięciu końcowego etapu rozwoju. Jaźń jest od pierwszej chwili czymś trwałym, jednym, tym samym, całkowitym, co uprzytamniamy sobie w sposób spontaniczny na podstawie wspomnień, porównując ze sobą nasze aktualne „ja” z tym, które było obecne w dawnych przeżyciach, faktach. Pomimo ciągłego upływu przeżyć, stanów psychicznych, nie ulega ono zmianom ilościowym i jakościowym; przysługuje mu stała, absolutna forma istnienia, którą można określić jako „jest”, terażniejszość, *aevum* (wieczność w znaczeniu szerszym). Poza cechą stałości, całkowitej niezmienności, przysługuje mu funkcja pełnego podmiotowania w sposób ostateczny czynności psychicznych jako czynnika sprawczego, tak że nie widać już na podstawie bezpośredniego doświadczenia żadnego in-

³¹ Por. A. Binet, *Dusza i ciało*, tłum. z fr. W. Bruner, Lwów 1912, 87.

nego, dalszego podłoża dla tych czynności. Owe czynności psychiczne, nie mając samodzielnego istnienia, w tym „ja” znajdują pełne oparcie dla własnego bytu. Inną cechą, jaką uświadamiamy również bezpośrednio, jest pewna specyfika tegoż „ja” w stosunku do ludzkiego ciała, od którego się wyodrębnia. Z fenomenologicznego punktu widzenia „ja” stanowi coś innego i bardziej zasadniczego od ciała lub czynności organicznych. Ciało bowiem przynależy do „ja” jako coś, „co „mamy” (coś pośredniego pomiędzy „być” i „mieć”), co nie jest jako całość lub jakaś jego część (na przykład mózg) ostatecznym podmiotem czynności psychicznych. Ostatnia różnica w tym zakresie ujawia się w tym, że „ja”, w odróżnieniu od ciała, nie posiada rozciągłości (cech materialnych); w doświadczeniu istnieje jako coś niepodzielonego i nie dającego się podzielić, a więc jako coś niematerialnego.

Oprócz bezpośredniego – tzn. niedyskursywnego poznania tegoż czyścigo „ja” – istnieje u tegoż autora sposób pośredni, w postaci dowodu nie wprost, dowodu apagogicznego³². Przedstawia się on tak: czyste „ja”, jako numerycznie jedno, będące ostatecznym i całkowicie niezmiennym podmiotem naszych czynności psychicznych, należy przyjąć, ponieważ teza przeciwna czyni czymś niezrozumiałym wiele racjonalnych czynności i zachowań ludzkich. Chodzi tu najpierw o typowe dla człowieka akty świadomości na temat jego specyficznego, jednego i ciągłego trwania, rozciągniętego od przeszłości do przyszłości, pomiędzy którymi znajduje się terażniejszość. Następnie chodzi tu o procesy wybiegania aktami świadomości w przyszłość, podczas których z perspektywy terażniejszości dokonujemy jakichś planów na ową przyszłość, radujemy się już nią lub czegoś się już w tej przyszłości boimy. Chodzi tu również o rozłożony nieraz w długim czasie proces podejmowania przez naszą wolę jakiejś jednej rozumnej decyzji, na którą składa się mimo wszystko wiele różnych pod względem czasowym i treściowym aktów. W końcu należy wziąć pod uwagę tak typowe dla nas branie odpowiedzialności moralnej za dawne skutki własnych decyzji czy też poczucie

³² Por. K. Klósak, *Próba argumentacji za substancjalnością duszy ludzkiej*, *Analecta Cracoviensia* 7(1975), 511-520.



skruchy, żalu za popełnione dawniej winy oraz dążenie do zadośćuczynienia i poprawy swojego dotychczasowego życia.

Powyższe stwierdzenia z zakresu analizy fenomenologicznej na temat „ja” mogą stać się empiryczną podstawą do dyskursywnych wywodów filozoficznych na temat natury, istoty duszy ludzkiej. Dokonuje się to poprzez przejście z perspektywy fenomenologicznej na filozoficzną, ontyczną, przy wykorzystaniu w tym celu zasad, założeń o charakterze ogólnofilozoficznym i tomistycznym, przede wszystkim doktryny o zróżnicowaniu się duszy ludzkiej na przypadłości i substancję oraz tezy o ich realnej różnicy. Otóż fakt istnienia owego „ja” o takich a nie innych cechach staje się dla naszego autora zrozumiały na gruncie rozumowania redukcyjnego tylko przy założeniu, że poprzez nasze czynności psychiczne ujmujemy istniejącą w nas substancję duchową, jako ostateczny podmiot różny od naszego ciała, pozbawiony części ilościowych. Podmiotem tym jest istniejąca w nas niezmienna substancja duchowa, uzdolniona „do istnienia tak samodzielnie, że to istnienie nie jest już uzależnione od istnienia jakiegoś podłoża, lecz przeciwnie, stanowi oparcie dla istnienia jej dodatkowych doskonałości, jakimi są różne jej władze i akty, stanowiące byty jej bytu zasadniczego”³³. Tego typu wnioski nasuwa się tym bardziej, że inne wyjaśnienia nie wydają się zadowalające. Trudno bowiem przypuścić, jak uważa Kłósak, by zmieniająca się wraz z wiekiem na skutek metabolizmu materia naszego ciała, zwłaszcza tkanek ośrodkowego układu nerwowego, mogła być adekwatnym podłożem wspomnianego przeżycia. Czynniki pamięci też nie tłumaczy w pełni tegoż zjawiska, gdyż ta sama pamięć bazuje raczej na identyczności podmiotu. Także zjawisko tzw. rozszczepienia świadomości nie świadczy przeciwko niezmienności i identyczności czystego „ja”. Powołując się na prace T. Bilikiewicza, Kłósak interpretuje owo zjawisko jako rozszczepienie osobowości, jej wielorakie zaburzenia, a nie rozpad czystego „ja” i powstanie w wyniku tego rozpadu jego nowej formy. Nawet w przypadku takich zaburzeń zostaje zachowany

³³ Tenże, *Substancjalność duszy ludzkiej ze stanowiska doświadczenia bezpośredniego*, art. cyt., 4.

jakiś stopień świadomości o tożsamości tegoż „ja”. Wyrazem tej tożsamości jest pewna bezpośrednia wiedza (bez informacji z zewnątrz), jaką osoba chora posiada odnośnie do ciągłości swoich odmiennych stanów świadomości. Tym, co powstaje natomiast nowego, jest nowe „ja” osobowe (jako zespół właściwości wewnętrznych jakiegoś człowieka) lub nowe „ja” społeczne, a nie nowe czyste „ja”, nie „nowy” człowiek, zachowujący swoje dotychczasowe ciało.

3.2. DUCHOWOŚĆ I NIEŚMIERTELNOŚĆ DUSZY LUDZKIEJ

Innym podstawowym przymiotem duszy ludzkiej rozpatrywanym przez naszego autora jest jej duchowość. Z tego względu, że nie posiadamy zdolności oglądu ducha, poznanie tejże duchowości może być formą poznania pośredniego, a nie bezpośredniego. Z tegoż samego powodu nie formułuje on na jej temat pozytywnego pojęcia, tylko będzie się posługiwał raczej pojęciem negatywnym, utworzonym jakby w opozycji do tego, co jest fizyczne. Będzie to pojęcie czegoś, co jest różne od materialności; co jest odmienne od tego, co jest organiczne, co jest transcendentne wobec ciała.

Podstawą do sformułowania tezy o duchowości duszy jest znów fenomenologia danych z zakresu doświadczanych przez nas przejawów życia wewnętrznego. Na te przejawy składają się: poznanie właściwe człowiekowi (rozpatrywane w kontekście poznania występującego u zwierząt), czynności woli, których przedmiotem formalnym jest dobro w ogólności, oraz doświadczenie czystego „ja”³⁴. Dane z tego zakresu zjawisk mają świadczyć, że ich właściwą przyczyną sprawczą jest duchowa dusza ludzka, a nie czynnik cielesny człowieka. Argumentację na rzecz tej tezy Kłósak rozpoczyna od analizy wspomnianych trzech grup fenomenów, jakie są nam dostępne w wyniku introspekcji i wywodów

³⁴ Zob. na ten temat u K. Kłósaka: *Substancjalność duszy ludzkiej ze stanowiska doświadczenia bezpośredniego*, art. cyt., 3-17; *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*, art. cyt., 113-114; *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, art. cyt., 1204-1205, 1230-1232; *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, art. cyt., 40-41, 44-45.

dyskursywnych. Analizę tę określa jako tzw. empiryczną fenomenologię naukową³⁵. Pod względem metodologicznym rozumie on ją jako pewną formę poznania, w której ramach, nie abstrahując od istnienia realnego, dokonuje się syntezy rezultatów szczegółowych nauk o człowieku i przyrodzie, prowadzącej ostatecznie do odkrycia istoty badanego przedmiotu; istoty, która jednak ma charakter zjawiskowy, empiriologiczny, a nie filozoficzny. Otóż w przypadku refleksji nad duchowością duszy ludzkiej chodzi w tejże fenomenologii o ustalenie najważniejszych cech właściwych dla trzech grup fenomenów życia wewnętrznego, o jakich była mowa powyżej, by w końcu na podstawie tych cech określić jeszcze jedną cechę – im wszystkim wspólną. Otóż zgodnie z tą zasadą badania wychodzi on od analizy danych doświadczenia wewnętrznego, koncentrując się przede wszystkim na zjawiskach poznawczych, które zostały wyszczególnione głównie w psychologii eksperymentalnej J. Lindworsky'ego. Na tej podstawie stwierdza, że wspólnymi cechami wspomnianych zjawisk od strony ich aktów są: całkowita nieogładowość; brak w ich przypadku jakości zmysłowych, rozciągłości i lokalizacji w przestrzeni fizycznej; prezentowanie się jako coś niepodzielonego i niedającego się dzielić; co wzięte w sobie – a nie od strony zewnętrznej – jest czymś pozaczasowym czy ponadczasowym. Reasumując – wszystkie te cechy są niewymierne w jednostkach fizykalnych. Innym przykładem są treści poznawcze naszego umysłu w postaci pojęć. Charakteryzuje je bowiem abstrakcyjność i ogólność, przez co są w pewnym sensie czystymi formami, bo oddzielonymi od form ujednostkowionych w materii i przez materię. Podobnie jest w przypadku treści poznawczych w postaci sądów i operacji na sądach. Znamionuje je – obok wskazanych wyżej cech – zrozumienie pewnych relacji ujmowanych w tych sądach czy też towarzysząca temu zrozumieniu pewność. Ostatecznie może on więc powiedzieć, że cechą istotną (konstrytutywną, charakterystyczną) aktów psychicznych, ich treści, jak i naszego czystego „ja”, jest niematerialność, brak zjawiskowych właściwości materii, co ostatecznie

³⁵ Por. tenże: *Próba wykorzystania „fenomenologicznej” antropologii P. Teilharda de Chardin do uzasadnienia tomistycznej filozofii człowieka*, w: *W kierunku prawdy*, red. B. Bejze, Warszawa 1976, 486-492.

można wyrazić w ogólnej formule: „myśl nie jest materialna”³⁶. Tego typu pojęcie niematerialności określa jednak ów autor jako pojęcie empiriologiczne, autonomiczne, w swej bezpośredniej treści neutralne z filozoficznego punktu widzenia, sformułowane na gruncie empirycznej fenomenologii naukowej. Różni się więc ono pod względem jakościowym od tradycyjnego, metafizycznego pojęcia duchowości³⁷. Ale fakt, że wspólną cechą owych zjawisk jest niematerialność, może wykorzystać tomista posiadający określoną wizję z zakresu filozofii człowieka; wizję, na którą się składa doktryna o zróżnicowaniu się duszy ludzkiej na substancję, władze psychiczne i akty tych władz. Uczyni to poprzez dokonanie filozoficznej interpretacji wspomnianego poznania, ujmując je jako czynnościowy wyraz odpowiednio zdeterminowanej substancji, oraz posługując się tomistyczną zasadą, że sposób działania czegokolwiek stosuje się do jego sposobu istnienia (*agere sequitur esse*)³⁸. Jeśli więc w wyróżnionych wyżej czynnościach psychicznych nie możemy dopatrzeć się żadnej rozciągłości czy lokalizacji przestrzennej lub choćby samej rozciągłości czasowej, jeśli nie ma żadnego w nich momentu ilościowego, to nasuwa się wniosek, że nie może być tego momentu również w bliższym oraz dalszym bytowym podłożu tych aktów, ponieważ to, co pozbawione jest struktury ilościowej, w sferze czynności nie może pochodzić z bytu o charakterze kwantytatywnym. Z faktu więc, że czynności intelektualne i wolitywne są duchowe (nieorganiczne), należy wyciągnąć w dalszej konsekwencji logicznej wniosek, że bliższe i dalsze podłoża tych czynności (odpowiednie władze duszy i substancja duszy ludzkiej) – jako ich realny podmiot – są nie tylko w swym działaniu, ale i w swym istnieniu niezależne wewnątrznie od materii pierwszej ludzkiego *compositum*. Takie tłumaczenie nasuwa się jako jedynie do przyjęcia dlatego, ponieważ w innym przypadku istniałaby dysproporcja między skutkiem a przyczyną, świadcząca o jakimś głębokim *irrationale* w obrębie bytu. To *irrationale* zaś jest nie do przyjęcia dla ko-

³⁶ Tenże, *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, art. cyt., 41.

³⁷ Por. tamże, 40-41.

³⁸ Por. Tomasz z Akwinu, *Sum. theol.*, I, q. LXXXIX, a. 1; tamże, I, q. LXXXV, a. 2 i 3.

goś, kto opowiada się tezą, że byt jest wyrazem *logosu*, że ma charakter racjonalny, co w dobitny sposób potwierdza fakt istnienia nauki³⁹.

Teza o nieorganicznym charakterze czynności psychicznych człowieka, prowadząca do wniosku o duchowości duszy ludzkiej, nie oznacza u omawianego autora, że owe czynności nie dokonują się na bazie określonego organizmu biologicznego i nie zależą od jego stanu anatomiczno-fizjologicznego. Owa teza nie oznacza, że myślenie i chcenie rozumne nie zależą od mózgu, o czym mówi psychofizjologia⁴⁰. Otóż w wielu swoich czynnościach duchowa dusza ludzka jest uzależniona od ciała, a myśl jest nieoddzielna od mózgu. Bez mózgu nie ma materiału dla myśli, nie mogą powstać przedmioty umysłu – wyobrażenia, które są „materialem wyjściowym naszego życia umysłowego”⁴¹. Myśl jest więc nie myślą czystego ducha, ale ducha wcielonego. Jej podmiotem – uwzględniając te somatyczne uwarunkowania – jest cały człowiek jako *compositum* psychofizyczne. Tę prawdę wyrazi Kłósak w formie implikacji ontologicznej typu redukcyjnego, że wyższe czynności psychiczne są wewnątrznie niezależne od organów cielesnych, a zależą od nich tylko w sposób zewnętrzny. Tak sformułowana implikacja – jego zdaniem – nie stoi w sprzeczności z twierdzeniem przyrodnika, psychologa, że kora mózgowa i ośrodki podkorowe są narządami ludzkich procesów psychicznych. Ich wypowiedzi uwzględniają bowiem tylko fenomenologiczny, empiriologiczny, czysto doświadczalny punkt widzenia, są wyrazem antropologii fenomenologicznej. Tego typu stwierdzenia naukowe nie muszą być interpretowane w myśl materializmu filozoficznego, bowiem pozwalają na interpretację metafizyczną, która zakłada zewnętrzną zależność pewnych aktów psychicznych od ciała, tj. kory mózgowej. Antropologia fenomenologiczna dopuszcza interpretację, że wyłącznym podmiotem wspomnianych czynności psychicznych

³⁹ K. Kłósak, *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, art. cyt., 1231.

⁴⁰ Tenże, *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, art. cyt., 41-45.

⁴¹ Tamże, 42.

jest dusza ludzka⁴². Dodajmy, na co zresztą zwrócono wcześniej uwagę, że powyższe rozumowania i ich wnioski, prowadzące do stwierdzenia między innymi istnienia duchowej duszy ludzkiej, jej nieśmiertelności i stworzenia przez Boga, są tylko postulatem będącym przedmiotem więcej lub mniej uzasadnionej wiary rozumowej, o tyle uzasadnionej w formie dowodu apagogicznego, że „jej odrzucenie prowadzi do odrzucenia racjonalności bytu ludzkiego, potwierdzonego istnieniem szeregu nauk o człowieku”⁴³. Na koniec tychże rozważań trzeba wspomnieć, że pomimo tak wyraźnie zajętego stanowiska w sprawie bliższego i ostatecznego podmiotu czynności umysłu i woli, Klószak uważał tę kwestię za wciąż otwartą, jakkolwiek traktowaną w formie dysjunkcji. Pozostaje sprawą do wyjaśnienia – pisze – „czy przejawy myśli i woli, fenomenalnie odrębne od mózgowych przejawów fizjologicznych, wywodzą się genetycznie, jako ze swego bezpośredniego i pośredniego podmiotu (podłoża), z tego, co w nas jest z natury materialnej czy może niematerialnej”⁴⁴.

Innym istotnym przymiotem duszy ludzkiej, którym był zainteresowany ks. Klószak, jest jej nieśmiertelność. Przymiot ten dotyczy, jak wiadomo, tak ważnego aspektu istnienia i istoty duszy, który zakłada jej istnienie po śmierci ciała, niezależnie od tegoż ciała. Samemu problemowi nieśmiertelności duszy ludzkiej – w odróżnieniu od innych autorów⁴⁵ – nie poświęca nasz autor zbyt wiele uwagi. Czyni to zapewne z tego powodu, że problem ten z punktu widzenia filozofii teoretycznej nie jest problemem autonomicznym, oderwanym od całości rozważań na temat duszy ludzkiej. Bowiem fakt tej nieśmiertelności jest uzasadniany przez niego i przez innych autorów z tego kręgu filozofii na podstawie

⁴² Inni autorzy, także o tej samej orientacji filozoficznej, będą jednak inaczej interpretować ten fakt. Ks. Wojciechowski uważa bowiem, że funkcje duszy ludzkiej zależą od materii wewnętrznie. Por. T. Wojciechowski, dz. cyt., 108.

⁴³ K. Klószak, *Teoria duchowości duszy ludzkiej w ujęciu św. Tomasza z Akwinu – Próba jej dalszego rozwinięcia*, art. cyt., 96.

⁴⁴ Tenże, *Próba wykorzystania „fenomenologicznej” antropologii P. Teilharda de Chardin do uzasadnienia tomistycznej filozofii człowieka*, art. cyt., 493.

⁴⁵ Por. J. Pastuszka, dz. cyt., 504-512; T. Wojciechowski, dz. cyt., 108-119.

istnienia pozostałych przymiotów duszy ludzkiej – substancjalności, a szczególnie duchowości. W związku z tym posługuje się on tradycyjnym argumentem na nieśmiertelność duszy ludzkiej, określanym jako argument metafizyczny, który oparty jest na analizie substancji duchowej, niezniszczalnej z racji swej natury. Przypomnijmy tylko, że prawda o duchowości jest dla Kłósaka implikacją ontologiczną typu redukcyjnego w stosunku do tezy o niematerialności różnych przejawów umysłu, woli i czystego „ja”; przejawów, w których nie uczestniczy ciało, są one bowiem czynnościami nieorganicznymi. Dlatego kwestia istnienia duszy ludzkiej w niezależności od ciała nie jest tylko kwestią naszej przyszłości, ponieważ już teraz ta dusza istnieje w jakiejś mierze niezależnie od ciała, jest od niego oddzielona poprzez czynności jej umysłu i woli, które nie zależą wewnątrznie od żadnego organu cielesnego. Dodajmy, że jako formę tej nieśmiertelności pojmuje on nieśmiertelność naszego „ja”⁴⁶. Zatem głównym pytaniem jest w tym kontekście to, czy owo „ja”, które obecnie odczuwamy jako niezmienny podmiot naszych przeżyć, będzie istniało zawsze, także po rozkładzie naszego ciała wskutek śmierci, jako źródło naszego myślenia i rozumnego chcenia, a nie w formie na przykład jakiegoś bezosobowego strumienia zjawisk psychicznych. Przyjęcie zaś przez niego znanej tezy o substancjalności duchowej duszy ludzkiej prowadzi konsekwentnie do wniosku o nieśmiertelności owego „ja”; śmierć organizmu nie może zniszczyć, unicestwić jego istnienia.

4. PROBLEM POZNANIA GENEZY DUSZY LUDZKIEJ

Innym ważnym problemem podejmowanym przez Kłósaka w związku z poznaniem duszy ludzkiej jest jej geneza, czyli źródło i sposób pochodzenia⁴⁷. Problem ten nasz autor oceniał tradycyjnie jako ogromnie

⁴⁶ Por. K. Kłósak, *Zagadnienie wyjściowej metody filozoficznego poznania duszy ludzkiej*, art. cyt., 102, 103.

⁴⁷ Problem ten omawia ks. Kłósak m.in. w pracach: *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, art. cyt., 32-53; „*Przyrodnicze*” i *filozoficzne sformułowanie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej*, art. cyt., 191-236.

złożony i trudny, pomimo różnych prób jego rozwiązania. Interesował się nim głównie w kontekście teorii ewolucji, przyjmującej możliwość powstania duszy ludzkiej z psychizmu zwierzęcego, oraz w kontekście teorii kreacjonistycznych jej początków. Generalnie rzecz ujmując, wyróżniał dwa jakościowo odrębne sposoby wyjaśniania jej pochodzenia, jakkolwiek pozostające względem siebie w pewnej relacji, pozwalającej na jednolite ujęcie tej kwestii. Pierwszy sposób wyjaśniania odnosił do płaszczyzny poznania naukowego, a drugi – filozoficznego⁴⁸. Takie potraktowanie tegoż problemu było usprawiedliwione u niego tym, że posługiwał się przynajmniej dwojakim pojęciem duszy ludzkiej oraz dwojakim pojęciem przyczyny, kategoriami odpowiednimi dla nauki i filozofii. Dwojaka możliwość potraktowania omawianej sprawy wiąże się najpierw z samym pojęciem duszy ludzkiej. Odnośnie do tegoż pojęcia przypomnijmy tylko, że z punktu widzenia naukowego, zjawiskowego, oznaczała ona dla niego kolektywny zbiór zjawisk psychicznych lub psychikę ludzką. Natomiast z perspektywy filozofii – szczególnego rodzaju substancję o określonej istocie, zróżnicowaną dodatkowo ze względu na aspekt badań filozofii przyrody i metafizyki. Pochodzenie duszy ludzkiej można rozpatrywać więc z przynajmniej dwóch różnych punktów widzenia w zależności od tego, o jaką duszę nam chodzi.

Inny powód, dla którego można na dwa sposoby rozpatrywać rozważaną kwestię, wiąże się z pojęciem przyczyny. Klószak wyróżnił bowiem jej dwa podstawowe sposoby rozumienia: naukowy i filozoficzny (z zakresu filozofii przyrody i metafizyki)⁴⁹. Naukowy sposób rozumienia odniósł do sfery zjawisk, dostępnej naszemu poznaniu za sprawą intuicji zmysłowej i metod szczegółowych nauk empirycznych, przyrodniczych i psychologicznych. Jest to pojęcie przyczyny rozumiane czysto empiriologiczne, bez reszty oparte na doświadczeniu, jakby oczyszczone

⁴⁸ Tenże, *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, art. cyt., 1181-1234.

⁴⁹ Klószak pisze na ten temat m.in. w: *Kościół wobec teorii ewolucji*, Tygodnik Powszechny 13(27.12.1959), 3; *Z zagadnień filozofii przyrody ks. Teilharda de Chardin*, Zeszyty Naukowe KUL 3(1960)4, 13; „*Przyrodnicze*” i *filozoficzne sformułowanie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej*, art. cyt., 192-222.

z wszelkiej treści filozoficznej. Opisując przyczynę z takiegoż punktu widzenia, określił ją jako mniej lub więcej bezpośredni antecedens zjawiskowy, stan początkowy jakiegoś zjawiska, wcześniejszy człon relacji międzyzjawiskowej typu funkcjonalnego; rozumiał przez nią zjawisko, które jest stale koniecznym i wystarczającym warunkiem wystąpienia jakiegoś ściśle określonego albo mniej lub więcej prawdopodobnego następstwa (jako skutku). Skutek – w tym ujęciu – to pewien stały konsekwens zjawiskowy, stan końcowy tego samego zjawiska; przy czym pojawienie się w ramach określonej relacji konsekwensu zjawiskowego nie prowadzi jednoznacznie do określenia antecedensu. Związek przyczynowy zaś – zgodnie z tym, co sądził Dawid Hume – stanowi formę regularności, prawidłowości panującej pośród zjawisk nieodwracalnych, stanowi określony porządek ich sukcesywnego pojawiania się w czasie, co się wyraża poznawczo w prawach przyrody. Kłósak uważał, że czymś obcym jest mówienie na gruncie nauk empirycznych o przyczynowości jako pewnym fenomenie występującym w świecie, w którym jeden byt, szczególnie substancja (przyczyna), wpływa w realny i konieczny sposób na powstanie innego bytu, substancji (skutku). Przy tak pojętej przyczynowości nie występuje idea czynności przechodniej, pominięty jest moment działania pomiędzy jednostkowymi bytami (substancjami); nie chodzi tu o przyczynę realną, sprawczą, konieczną, jako absolutną własność przyrody, która wyznacza ściśle określony bieg jej procesów. Takie rozumienie przyczyny jest właściwe tylko dla filozofii. Dodajmy, że zróżnicowane jest ono jeszcze ze względu na aspekt badań metafizyki i filozofii przyrody. Jeśli weźmiemy najpierw pod uwagę metafizykę, to przyczyna zostaje tu utożsamiona z wszelkim *principium*, zasadą, „z której wypływa istnienie czegoś późniejszego”⁵⁰. Na gruncie filozofii przyrody chodzi z kolei o konkretny byt uzdolniony do ruchu w znaczeniu ścisłym, czyli do ruchu fizycznego; chodzi o byt istniejący w strumieniu czasu, który prowadzi do powstania innej postaci takiegoż bytu. Tak filozoficznie rozumiana przyczynowość jest dla Kłósaka określona interpretacją, implikacją filozoficzną (np. z zakresu filozofii przyrody)

⁵⁰ Tenże, *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, art. cyt., 1189.

w ramach tomistycznej ontologii; interpretacją, która jest wyrazem poznania pośredniego, a narzucającą się nam na podstawie empiriologicznej analizy zjawisk, określanych jako ich antecedenсы i konsekwensy. Taka interpretacja jest uzasadniona, „gdyż to, co nazywamy przyczyną i skutkiem ze stanowiska poznania empiriologicznego, stanowi dla tomisty aspekt zjawiskowy przyczyny sprawczej i skutku wziętych tak, jak są dostępne dla poznania z obrębu dopiero co wymienionej nauki filozoficznej”⁵¹.

W świetle powyższych wyjaśnień widać, że w przypadku genezy duszy ludzkiej może chodzić w istocie rzeczy o dwa różne problemy. Pierwszy sytuuje się w obrębie poznania ściśle naukowego, na płaszczyźnie zewnętrzno-zjawiskowej. Wówczas chodzi nie o pochodzenie substancji duszy ludzkiej, tylko o pochodzenie kolektywnego zbioru zjawisk psychicznych, charakterystycznych dla gatunku ludzkiego jako takiego, o pochodzenie coraz doskonalszych form życia psychicznego, prowadzących do powstania cech charakterystycznych dla pierwszych jednostek ludzkich. Wtedy przyczyną tak pojętej duszy są dla Kłósaka inne zjawiska, znane lub domniemane; są to mniej lub więcej bezpośrednie antecedenсы zjawiskowe o charakterze zewnętrznym, poprzedzające zjawiska psychiczne, ale nie w sensie „genezy bytowej wymienionych zjawisk”⁵². Tak rozumiane ze zjawiskowego punktu widzenia przyczyny i skutki składają się na skomplikowany, bardzo długi, zbiorowy proces zmian, prowadzący do narodzin psychiki ludzkiej, do hominizacji⁵³. O tym historycznym procesie pisze nasz autor, że czynnik psychiczny sprzężony jest tu zawsze z czynnikiem somatycznym, anatomicznym i fizjologicznym; że ów ewolucyjny proces doskonalenia się psychiki dokonywał się przede wszystkim w zakresie postępującego u zwierząt roz-

⁵¹ Tenże, *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, art. cyt., 44.

⁵² Tenże, „*Przyrodnicze*” i *filozoficzne sformułowanie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej*, art. cyt., 221.

⁵³ Tenże: *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, art. cyt., 1188; Tenże, *Spór o Orygenesisa naszych czasów*, *Znak* 12(1960)2-3, 266-268.

woju ośrodkowego układu nerwowego, szczególnie półkul mózgowych, co stało się możliwe dzięki zwiększeniu się objętości mózgowcaszki na skutek wzniesienia głowy ponad szyję przy pojawieniu się wyprostowanej postawy ciała. Do bodźców warunkujących rozwój ośrodkowego układu nerwowego – na poziomie egzystencji ludzkiej – należą zjawiska z zakresu postępującego uspołecznienia oraz z zakresu mowy, jaka powstała i doskonalila się dzięki wyprostowanej postawie i zbiorowo prowadzonej pracy. Tak więc uczony przyrodnik może do naukowego wyjaśnienia powstania psychiki ludzkiej wykorzystywać ustalenia nauk biologicznych i szczegółowych nauk psychologicznych, może stosować zasady teorii ewolucji biologicznej; może tej teorii używać nawet w stosunku do wytłumaczenia najwyższych przejawów tejże psychiki, czyli funkcji intelektualnych i wolitywnych⁵⁴. To czysto empiriologiczne ujęcie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej, zgodnie z analizami epistemologiczno-metodologicznymi omawianego autora, nie rozstrzyga jednak filozoficznych aspektów związanych z pochodzeniem owej duszy, a więc interpretacji genezy duszy ludzkiej albo w duchu filozofii materialistycznej, albo teistycznej. Filozoficzne aspekty tej genezy są natomiast pod względem treściowym czymś jakościowo odrębnym od ujęcia przyrodniczego⁵⁵. Dotyczą one bowiem istoty duszy oraz jej przyczyn sprawczych. Jedynie więc w filozofii można postawić i próbować rozwiązać interesujący i zagadkowy problem genezy bytowej duszy pierwszego człowieka lub pierwszych ludzi, ujętych jakby w całokształcie ich jednostkowego bytu. Dokładniej mówiąc, filozoficzny problem pochodzenia duszy ludzkiej należy w swej istocie nie do filozofii przyrody, lecz do metafizyki (antropologii filozoficznej). „Filozofia przyrody – pisze – nie tylko nie może dać pełnego rozwiązania zagadnienia jej

⁵⁴ Tenże: „*Przyrodnicza*” definicja duszy ludzkiej, jej uprawnienie i granice użyteczności naukowej, art. cyt., 188; Tenże, *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, art. cyt., 1188, 1195-1196; Tenże, „*Przyrodnicze*” i filozoficzne sformułowanie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej, art. cyt., 191.

⁵⁵ Tenże: „*Przyrodnicze*” i filozoficzne sformułowanie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej, art. cyt., 234-236; Tenże, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, t. II, Warszawa 1957, 93-97.

pochodzenia, ale nie jest w stanie zdobyć się na sformułowanie tego zagadnienia”⁵⁶. W gestii metafizyki (antropologii filozoficznej) są badania dotyczące pochodzenia duszy ludzkiej, ponieważ mamy tu do czynienia z bytem duchowym, którego wyrazem są specyficzne czynności umysłu i woli; czynności, „które dokonują się całe naraz, w sposób bezwzględnie niepodzielny, nie stanowią ciągu częściowych realizacji sukcesywnych tak charakterystycznych dla ruchu w znaczeniu ścisłym”⁵⁷.

Jakkolwiek kwestia pochodzenia duszy ludzkiej może być rozwiązywana według Kłósaka na dwa różne sposoby, to tym najgłębszym, ostatecznym jest ten, który sytuuje się na płaszczyźnie poznania filozoficznego, metafizycznego. Zgodnie z jego zasadą filozofowania, filozofia, w tym też i metafizyka, winny korzystać z pewnych danych empirycznych z zakresu niektórych nauk szczegółowych, tak aby wywody metafizyczne miały doświadczalną bazę wyjściową. Ponadto należy z tej bazy korzystać – jak wiemy – nie w sposób bezpośredni, ale pośredni, poprzez filozoficzną interpretację rezultatów nauk empirycznych. Dlatego też Kłósak łączy tu ze sobą dwa sposoby refleksji pod względem metodologicznym: pierwszy – o charakterze naukowym – polega na uwzględnianiu i analizowaniu niektórych danych z dziedziny psychologii, etologii, neurofizjologii i neuropsychologii; drugi – ściśle filozoficzny – składa się z etapu filozoficznej interpretacji owych danych doświadczalnych oraz z etapu rozumowań redukcyjnych, w trakcie których wyciąga ostateczne wnioski w interesującej nas kwestii. Pod względem przedmiotowym zaś w obszarze jego zainteresowań pozostają dwa byty: dusza zwierzęca oraz dusza ludzka. Te dwie formy substancjalne są przez Kłósaka poddane naukowo-filozoficznej analizie porównawczej, by w końcowym wniosku móc wyrazić swoje zdanie na temat możliwości powstania duszy ludzkiej z psychizmu zwierzęcego.

Punktem wyjścia rozważań naszego autora na temat pochodzenia duszy ludzkiej jest porównanie w ramach opisu fenomenologicznego istoty przejawów życia poznawczego zwierzęcia i człowieka; dokład-

⁵⁶ Tenże, *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, art. cyt., 1200.

⁵⁷ Tamże, 1199.

niej mówiąc – sposobu ujmowania przez nich stosunków rzeczowych, relacji. Uważał przy tym, że takie ograniczenie zainteresowań, przez pominięcie przejawów wolitywnych, jest wystarczające dla rozwiązania rozważanego problemu. Tym bardziej, że poznanie owych stosunków rzeczowych spełnia bardzo ważną rolę w naszym życiu umysłowym, szczególnie przy tworzeniu pojęć. Materiał zebrany w punkcie wyjścia badań, Kłósak traktował pod względem epistemologiczno-metodologicznym jako zewnętrzny wobec metafizyki; uwzględniał bowiem tylko zjawiskowy punkt widzenia oraz wymagał jeszcze metafizycznej analizy, za sprawą której poznaje się „naturę aktu poznawczego relacji u zwierząt i u ludzi, oraz naturę bliższego i dalszego podłoża tego aktu, tj. odpowiadającej mu władzy poznawczej i samej substancji duszy zwierzęcej i ludzkiej”⁵⁸. Ostateczne ustalenia w tym względzie poczynione, staną się wówczas podstawą wniosku na temat przyczyny i sposobu powstania duszy ludzkiej.

Punkt wyjścia jego wywodów stanowią – jak wspomnieliśmy wyżej – dociekania na temat istoty (ze zjawiskowego punktu widzenia) poznania relacji najpierw u ludzi, a potem u zwierząt. Idąc w dużym stopniu za badaniami Lindworsky’ego, Kłósak charakteryzuje ujęcie stosunków rzeczowych przez człowieka jako nieoglądowy akt wiedzy, wolny wewnętrznie od wszelkiej determinacji ilościowej (przestrzennej i czasowej). Jest to akt poznania bezpośredniego, w przeciwieństwie do ujęcia pośredniego „poprzez zmysłowy konkret i w ramach zmysłowego konkrety, jakie ma miejsce wtedy, gdy w sferze oglądowej widzimy na przykład indywidualne przedmioty podobne lub różne, nie uświadamiając sobie jeszcze podobieństwa jako takiego lub różnicy jako takiej”⁵⁹. Poza tym ten brak determinacji ilościowej dotyczy także treści, na którą ów akt jest skierowany. Niekwantytatywność tej treści wyraża się – w przeciwieństwie do wrażeń, wyobrażeń i uczuć – w jej abstrakcyjności i ogólności, w jej treściowej emergencji ponad konkretny stan rzeczy, ponad przedmioty lub cechy indywidualne. Dzieje się tak nawet

⁵⁸ Tamże, 1204.

⁵⁹ Tamże, 1211.

wtedy, gdy ta treść dotyczy stosunków przestrzenno-czasowych konkretnych przedmiotów realnych. Stosunki rzeczowe poznajemy tu jako takie, jako czyste formy wznoszące się ponad konkretne formy ujednostkowione w materii i ponad cechy indywidualne rzeczy. Korzystając następnie z zasady, że sposób działania czegokolwiek stosuje się do jego sposobu istnienia, wyciąga on kolejne wnioski dotyczące natury bliższego i dalszego podłoża czynności poznawania stosunków rzeczowych przez człowieka, tj. odnośnej władzy psychicznej i substancji duszy ludzkiej: są one nie tylko w swym działaniu, ale i w istnieniu niezależne wewnątrznie od materii pierwszej ludzkiego *compositum*, od ciała ludzkiego. Dusza ludzka jako podmiot bezpośredniego poznania stosunków rzeczowych ujawnia się zatem jako substancja duchowa. Taka a nie inna interpretacja poznania ogólnych i abstrakcyjnych relacji wydawała się temuż autorowi konieczna, ponieważ interpretacja odmienna od niej zakłada zasadniczą dysproporcję pomiędzy skutkiem a przyczyną, wprowadza jakies głębokie *irrationale* w obręb bytu, nieuzasadnione na mocy faktu istnienia nauki.

Inaczej z kolei wygląda istota (ze zjawiskowego punktu widzenia) poznania relacji u zwierząt. Odwołując się do wielu doświadczeń przeprowadzanych na pszczołach, ptakach, szczurach, małpach, Klószak opowiada się za niemożliwością tworzenia przez zwierzęta pojęć abstrakcyjnych, posiadania przez nie nawet najprostszych form świadomości refleksyjnej, a w efekcie ujmowania przez nie relacji jako aktu wiedzy, w którym zawarte są abstrakcyjnie ujęte ogólne informacje o relacjach jako takich. Sposób poznania relacji przez zwierzęta określa jako pośredni, apojęciowy, dokonujący się w ramach doświadczenia zmysłowego, w ramach konkretnie przedstawionych jednostkowych przedmiotów zjawiskowych. Określa to poznanie jako akt „pewnego rodzaju zmysłowego widzenia w dziedzinie oglądowej, realizowanego bez oparcia o jakieś pojęcie”⁶⁰; dlatego też taki sposób widzenia przez nie stosunku musi zakładać zależność ich aktu od determinacji ilościowej w postaci rozciągłości czasowej. Naturę takiego aktu zwierzęcego interpretuje Klószak

⁶⁰ Tamże, 1226.

w świetle filozofii przyrody jako przejaw o charakterze materialnym. Używając języka pojęciowego teorii hylemorfizmu, powie, że poznanie to jest wewnętrznie zależne od materii pierwszej zwierzęcego *compositum*, która jest podstawą własności ilościowych i stanowi wraz z formą substancjalną ostateczny podmiot tegoż poznania. W języku nauk przyrodniczych tę samą prawdę wyraża w ten sposób, że poznanie relacji u zwierząt jest czynnością organiczną, wewnętrznie zależną od jakiegoś organu cielesnego, jest „czynnościowym wyrazem odpowiednio zdeterminowanej i zorganizowanej materii”⁶¹. Po tych ustaleniach odnośnie do natury aktu poznania relacji u zwierząt, przechodzi omawiany autor do dalszych wniosków, korzystając ze znanej nam zasady, że sposób działania rzeczy odpowiada sposobowi jej istnienia. Na tej podstawie stwierdzi, że wewnętrzna zależność poznania relacji u zwierząt od organu cielesnego prowadzi do określonych konstatacji w sprawie natury bliższego i dalszego podłoża tego aktu: odnośnej władzy psychicznej i substancji duszy zwierzęcej. Władza ta i substancja są w swym działaniu i istnieniu zależne wewnętrznie od materii pierwszej zwierzęcia, od jego ciała. Dlatego też nie mogą one istnieć bez materii pierwszej, nie mogą egzystować po śmierci organizmu, w którym są zapodmiotowane. Taką duszę zwierzęcą uważał nasz autor za zmysłową, materialną.

Końcowe wnioski w sprawie natury duszy ludzkiej i zwierzęcej składają ostatecznie naszego autora do przypuszczenia, że dusza ludzka nie mogła wyłonić się z duszy materialnej ani w drodze cielesnego zrodzenia w pewnym momencie ewolucji biologicznej zwierząt jako efekt zmian w ich sferze somatycznej, ani też w rezultacie bezpośredniego pochodzenia od materialnej duszy zwierzęcej w drodze specjalnej interwencji Bożej, a tylko wskutek Bożego planu stworzenia w znaczeniu ścisłym, a więc z niczego⁶². Jej powstanie wiąże się więc z pojawieniem jej całego bytu u pierwszego człowieka, wiąże się z jej absolutnym początkiem za sprawą czynnika transcendentnego w stosunku do przyrody, jakim jest

⁶¹ Tamże, 1228.

⁶² Tenże, *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*, art. cyt., 121; Tenże, *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, art. cyt., 1232-1234.

wszechmocny Bóg (*creatio ex nihilo sui et subiecti*). Taki pogląd jest wyrazem kreacjonizmu bezpośredniego, w przeciwieństwie do idei powstania duszy wewnątrz ewoluującego kosmosu w drodze przekształcenia psychizmu przedludzkiego przez Stwórcę, co określa jako kreacjonizm pośredni (reprezentowany m.in. przez T. Wojciechowskiego)⁶³. Swój wniosek uzasadnia nasz autor tym, że teza przeciwna do wyżej przedstawionej byłaby przykładem dysproporcji pomiędzy skutkiem a przyczyną, której z kolei nie da się pogodzić z postulowanym przez naukę racjonalnym charakterem bytu. Nie widać – pisze Klósak – jak mógł dokonać się jakościowy skok ontyczny w postaci uczłowieczenia małpy, gdyby jego przyczyną były praca i mowa w świecie zwierząt. Pośrednie ujmowanie relacji przez zwierzęta jest dla nich osiągnięciem granicznym, nie pozwalającym na tworzenie mowy symbolicznej, wykorzystującej myślenie abstrakcyjne i ogólne. Natomiast wspólne nam i zwierzętom pewne cechy psychiczne tłumaczą się tym, że ciało ludzkie jest przetworzonym przez Boga ciałem zwierzęcym: dusza ludzka musiała za pośrednictwem tego ciała przejąć wszystkie dotychczasowe osiągnięcia duszy zwierzęcej w postaci różnych instynktów i uzdolnień.

Końcowy fragment wypowiedzi tegoż autora porusza problem stosunku Pierwszej Przyczyny Sprawczej duszy (Boga) do sprawczości przyczyn wtórnych, które są obecne i działają w naturze. Stanowisko św. Tomasza z Akwinu, przyjmującego w tym względzie jedynie przyczynowość sprawczą Boga, uznał omawiany przez nas autor nie za błędne, lecz za jednostronne⁶⁴. Dlatego też w sprawie pochodzenia duszy ludzkiej wykorzystuje Klósak ustalenia z zakresu empiriologicznej antropogenezy o historycznym uwarunkowaniu pierwszych przejawów psychicznych, specyficznie ludzkich, czynnikami biologicznymi⁶⁵. W konsekwencji przyjmuje podwójne ontyczne uwarunkowanie powstania tej duszy: ze strony przyrody oraz stwórczego aktu Boga.

⁶³ Tenże, *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, art. cyt., 36.

⁶⁴ Tamże, 32-33.

⁶⁵ Tamże, 45.

Godzi je w ten sposób, że „byt duszy ludzkiej pochodzi bezpośrednio ze stwórczej ingerencji Bożej, a przyczyny wtórne narzucają tylko owej duszy jej szczegółowe piętno (*tale esse*). Przy takim ujęciu przynajmniej interwencji stwórczej Boga w omawianym przypadku charakter immanentny, o którym można mówić dlatego, że zaistnienie duszy ludzkiej czyni się pod pewnym względem funkcją przyczyn wtórnych. To zaś, co tym przyczynom się przypisuje, nie przekracza ich możliwości, gdyż nie jest to byt duszy jako taki, lecz jej cechy indywidualne”⁶⁶.

Przy okazji formułowania tezy na temat niemożliwości powstania duszy ludzkiej na drodze ewolucyjnego przekształcenia się psychiki zwierzęcej warto wspomnieć, że stanowisko Kłósaka wobec idei stwarzania typu ewolucyjnego nie było jednorodne⁶⁷. Generalnie mówiąc, był pozytywnie ustosunkowany do teorii ewolucji. Dopuszczał bowiem możliwość ewolucyjnego powstania życia z materii nieożywionej, dzięki ustanowionej przez Boga aktywności sprawczej materii, wyposażonej w potencjalności witalne w postaci różnych sił i energii⁶⁸. Przyjmował również tezę o ewolucyjnym pochodzeniu ciała pierwszego człowieka od niższych form organicznych, zwierzęcych, dając tej tezie interpretację teistyczną. Uważał, że w tym przypadku nie potrzeba specjalnej interwencji Bożej; wystarczy to Jego działanie, jakie On sprawuje zwyczajnie, naturalną drogą rozwoju, poprzez stworzone rzeczy jako przyczyny wtórne oraz poprzez wcześniej ustanowione przez siebie prawa przyrody⁶⁹. W nadzwyczajny, wyjątkowy sposób ingeruje On w bieg przyrody tylko tam, gdzie do osiągnięcia pewnych skutków przyczyny naturalne są całkowicie bezsilne. Dotyczy to w jego ewolucyjnej wizji rozwoju kosmosu tylko tego momentu, w którym powstała duchowa dusza ludzka.

⁶⁶ Tamże, 53.

⁶⁷ Por. K. Kłosowski, *Filozofia ewolucji i filozofia stwarzania*, t. I, Warszawa 1999, 70-72.

⁶⁸ Por. prace ks. Kłósaka: *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, dz. cyt., 109-256; *Próba uwspółcześnienia Tomaszowej argumentacji za istnieniem Boga z przyczynowości sprawczej*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. III, red. B. Bejze, Warszawa 1977, 220-222; *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, dz. cyt., cz. II.

⁶⁹ Tenże, *Czy upadek ewolucjonizmu antropologicznego?*, *Znak* 4(1949)4, 300-307.

5. PROBLEM POZNANIA ZWIĄZKU DUSZY LUDZKIEJ Z CIAŁEM

Z duszą ludzką wiąże się jeszcze jeden bardzo ważny i trudny problem, podejmowany przez antropologię teologiczną, filozoficzną i przyrodniczą. Chodzi o jej związek z ciałem. Kłósak traktuje to zagadnienie bardzo ogólnie, ograniczając się do dwu podstawowych spraw.

Najpierw – jako przedstawiciel tomistycznej antropologii filozoficznej – opowiada się za przynajmniej domyślnie w niej zawartym twierdzeniem, że każdy człowiek stanowi jedną substancję w rozumieniu perypatetycznym, która jest równocześnie żyjącą substancją materialną, oraz substancją duchową, uzdolnioną do przejawów myśli i woli⁷⁰. Uważa, że ten najgłębszy, ontyczny związek elementu materialnego i duchowego w osobie ludzkiej nie jest poznawalny w drodze jakiegoś bezpośredniego doświadczenia naukowego. Można go jednak odkryć w refleksji filozoficznej, gdy wykorzystamy pewne dane o charakterze empirycznym w drodze przyjęcia dla tych danych implikacji ontologicznych typu redukcyjnego z zakresu filozoficznej koncepcji człowieka. Takimi przydatnymi danymi z zakresu fenomenologicznej antropologii mogą być ogólne stwierdzenia Teilharda de Chardin na temat jednostki ludzkiej, która rozpatrywana z takiegoż doświadczalnego punktu widzenia stanowi strumień zjawisk, stanowiących jedną całość. Na tę jedną całość składają się zjawiska, w których można wyróżnić dwa różne, aczkolwiek zsolidaryzowane aspekty, „oblicza”, „ogniska” (organizacji materialnej i ześrodkowania psychicznego), „bieguny” (materialny i psychiczny, duchowy)⁷¹; są to sformułowania, które można jeszcze rozwinąć na podstawie wyników nauk szczegółowych o człowieku. Jakkolwiek są one dla Kłósaka wyrazem pewnego rodzaju monizmu, to jednak jest to monizm typu czysto fenomenologicznego, antropo-

⁷⁰ Tenże, *Próba wykorzystania „fenomenologicznej” antropologii P. Teilharda de Chardin do uzasadnienia tomistycznej filozofii człowieka*, art. cyt., 492-493.

⁷¹ Tenże, *Próba wykorzystania „fenomenologicznej” antropologii P. Teilharda de Chardin do uzasadnienia tomistycznej filozofii człowieka*, art. cyt., 495-496; Tenże, *Immanencja i transcendencja człowieka w odniesieniu do przyrody*, art. cyt., 170, przyp. 21; Tenże, *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, art. cyt., 34-35.

logicznego, uwzględniający zjawiskową stronę człowieka (w odróżnieniu od koncepcji Iwana P. Pawłowa czy Barucha Spinozy, którzy reprezentują monizm filozoficzny). Dlatego można w związku z tym inaczej zinterpretować powyższe stwierdzenia Teilharda niż wspomniani autorzy. Zgodnie więc z własną metodologią Kłószak przechodzi najpierw z płaszczyzny poznania fenomenologicznego, naukowego na ontologiczną w znaczeniu szerszym (z zakresu antropologii filozoficznej), poprzez ujęcie owych danych fenomenalnych w aspekcie właściwego im typu bytu. Następnie, posługując się rozumowaniem redukcyjnym, poszukuje implikacji ontologicznej, która by względnie ostatecznie tłumaczyła zinterpretowane filozoficznie dane fenomenalne. Otóż taką implikacją ontologiczną typu redukcyjnego jest ta, która mówi, że fakt doświadczania naszej zasadniczej jedności w płaszczyźnie zjawiskowej jest zrozumiały, wytłumaczalny, gdy u podstaw tego faktu założymy istnienie scalającej w jedno substancji w rozumieniu perypatetycznym, która musi być czymś zasadniczo jednym. Inna supozycja, zakładająca istnienie w nas dwu substancji zupełnych, połączonych przypadłościowo, wskazanego doświadczenia jedności nie mogłaby natomiast tłumaczyć. Bez przyjęcia wskazanej supozycji ontologicznej, doświadczenie wspomnianej jedności byłoby dla nas czymś całkowicie irracjonalnym, niezrozumiałym. Z tego powodu owa supozycja może uchodzić za twierdzenie pewne. Dodajmy jeszcze, że wymieniona wyżej implikacja ontologiczna może być podstawą dalszych badań ontologicznych z dziedziny antropologii filozoficznej, w trakcie których wyodrębnimy w strukturze człowieka materię pierwszą i duchową formę substancjalną (duszę)⁷².

Oprócz zaakcentowania jedności substancjalnej, jaką stanowi człowiek, drugą podstawową sprawą poruszaną przez tego autora, jest podkreślanie specjalnego rodzaju tejże jedności. Chodzi tu bowiem o jedność dwóch w gruncie rzeczy odmiennych elementów, natur, struktur oraz poziomów istnienia i działania, które nie zatracają do końca własnej

⁷² Tenże, *Immanencja i transcendencja człowieka w odniesieniu do przyrody*, art. cyt., 165-177.

odrębności, pozostając wobec siebie w pewnej określonej relacji. Określając bardzo ogólnie tę relację i pozycję egzystencjalną duszy ludzkiej, autor nasz mówi o jej względnej immanencji i transcendencji wobec ludzkiego ciała⁷³, a tym samym o względnej immanencji i względnej transcendencji człowieka w stosunku do przyrody ożywionej. Z jednej strony więc – gdy kierując się abstrakcją patrzymy na duszę ze stanowiska tomistycznej filozofii przyrody – jest ona pod względem statycznym i dynamicznym elementem immanentnym wobec ciała, stanowi ontyczny współskładnik ciała. Nie jest ona rzeczywistością odrębną wobec ciała, ale powiązaną ze światem fizycznym, przez co stanowi ontyczny element wszechświata. Immanencja ta wyraża się w ścisłym związku duszy z ciałem; wyraża się w tej roli, jaką ona spełnia wobec tegoż ciała, o czym pisaliśmy już przy okazji opisu sposobu rozumienia duszy z punktu widzenia filozofii przyrody. Przypomnijmy tylko, że właściwie samo ciało organiczne jest rezultatem połączenia się materii pierwszej i formy substancjalnej jako aktu pierwszego, że dusza jest dla tej materii pierwszą zasadą życia, od której wywodzą się ostatecznie, genetycznie, chociaż nie bezpośrednio, wszystkie ludzkie przejawy vitalne. Z tej racji dusza nie stanowi wobec ciała odrębnej substancji zupełnej, z którym by się łączyła w sposób przypadłościowy; dusza i ciało nie są dwoma bytami oddzielnymi od siebie, z których jeden służy drugiemu. Ta immanencja duszy ludzkiej w ciele skłoniła omawianego autora nawet do stwierdzenia, że ciało ludzkie nie ma charakteru czysto materialnego, że posiada także jakiś charakter duchowy⁷⁴. Z drugiej natomiast strony – z punktu widzenia metafizyki tomistycznej, zainteresowanej duszą intelektualną – do powyższych sformułowań z zakresu filozofii przyrody należy dodać, że jest ona nie tylko immanentną, ale i transcendentną wobec ciała pojętego konkretnie, wykracza ona w pewnym stopniu poza porządek biologiczny. Mówi on o jej transcendencji w sensie mocnym, o jej jakby akosmicznym charakterze. Ten charakter wyraża się w tym, że będąc teraz w materii – bytuje ona do pewnego stopnia w sposób

⁷³ Tenże, *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, art. cyt., 37.

⁷⁴ Tenże, *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, art. cyt., 36.

samodzielny, niezależnie od ciała, jest w pewnej mierze od tego ciała oddzielona, ma sobie właściwą głębię; w swym istnieniu i działaniu dusza jest wewnątrznie niezależna od materii pierwszej, istnieje przez swoją własną naturę. W związku z powyższym Kłósak pisze, że dusza ludzka nie jest formą substancjalną „zatopioną” w materii pierwszej, nie jest całkowicie przez nią opanowana, wykazuje w stosunku do świata fizycznego „bytową niejednorodność i zasadniczą niesprowadzalność”⁷⁵. Na taką właśnie częściową, względną transcendencję duszy wskazuje jej duchowość.

6. ZAKOŃCZENIE

Sposób poznania duszy ludzkiej, z jakim się spotykamy u Kłósaka, staje się zrozumiały po przyjęciu zasad charakterystycznych dla filozofii klasycznej nurtu arystotelesowsko-tomistycznego. Dotyczą one najpierw tzw. pierwszych zasad bytu (szczególnie zasady niesprzeczności, specjalnie rozumianej zasady przyczynowości oraz racji dostatecznej), a następnie koncepcji bytu i teorii duszy ludzkiej. Tomistyczny rodowód ma także bardzo ważna teza, że sposób działania czegokolwiek stosuje się do jego sposobu istnienia, a także metodologiczna zasada, w myśl której poznanie duszy ludzkiej na sposób filozoficzny jest możliwe zasadniczo w ramach poznania pośredniego.

Cechą charakterystyczną filozoficznej refleksji Kłósaka nad duszą ludzką było powiązanie tej refleksji w jej w punkcie wyjścia z danymi naukowymi. Specyficzny jest też dla niego sposób wykorzystywania owych danych naukowych, związany z jego teorią nauki. Odpowiednio do tej teorii, dane naukowe są poddawane najpierw filozoficznej interpretacji za pośrednictwem abstrakcji i mediacji filozofii, w wyniku czego otrzymuje się tzw. fakty filozoficzne, konieczne dla przejścia z perspektywy poznania naukowego do filozoficznego oraz do przeprowadzania rozumowań redukcyjnych. Ten ostatni fakt ma z kolei swoje konsekwencje, jeśli rozważać problem wartości poznania filozoficzne-

⁷⁵ Tamże, 37.

go: wspomnianym faktom filozoficznym i implikacjom ontologicznym typu redukcyjnego przysługuje pewna względność. Tę względność wniosków filozoficznych próbuje się tu ograniczyć poprzez wykorzystanie różnych form dowodu apagogenicznego. Wydaje się jednak, że także i przy tego typu zabiegach pozostaje się w kręgu określonego sposobu interpretacyjnego, przyjętego w filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Świadomym tego stanu rzeczy był zapewne Kłósak, skoro ostatecznie sądził, że w sprawach kluczowych dla poznania duszy ludzkiej (jej duchowości, nieśmiertelności i stworzenia przez Boga) formułujemy tezy, których wartość poznawcza ma charakter wiary rozumowej.

Można sądzić natomiast, że sam kierunek badań duszy ludzkiej jest tu słuszny. Zakłada on bowiem, że dusza ludzka jest poznawalna w sposób pośredni, na drodze zawsze określonej interpretacji filozoficznej zjawisk życiowych i psychicznych, dostępnych w poznaniu naukowym lub ewentualnie potocznym. Właściwa wydaje się również metodologia, która przyjmuje konieczność uwzględniania w jak najszerszym wymiarze danych naukowych w rozważaniach filozoficznych na temat duszy ludzkiej. Uwagi krytyczne mogą tu dotyczyć zbyt ostrego chyba przeciwstawiania przez tegoż autora filozofii i nauk szczegółowych, sposobu rozumienia przyczynowości w obydwu dziedzinach poznania oraz zbyt radykalnego przeciwstawiania bytu materialnego duchowemu. Tego typu rozstrzygnięcia były z kolei podstawą m.in. jego sprzeciwu wobec ewolucyjnej teorii powstania duszy ludzkiej. W związku z tym zauważa się, że stawiając byt materialny w opozycji do bytu duchowego, zapomina się o pewnym zróżnicowaniu się bytów duchowych na byt duchowy Boga, aniołów i dusz ludzkich; w opozycji do bytu materialnego stoi jedynie byt Boski⁷⁶.

Słuszność wyboru doświadczenia naukowego jako punktu wyjścia rozważań filozoficznych na temat duszy ludzkiej potwierdza przykład, jaki znajdujemy u samego ks. Kłósaka. Otóż trafną okazała się ta jego hipoteza, która zakładała możliwość zapodmiotowania czynności umysłu i woli w czynniku materialnym. Natomiast nieprawdziwą okazała

⁷⁶ Por. T. Wojciechowski, dz. cyt., 94.

się teza o istnieniu w nas struktur i czynności, które mają być przejawem działania samej duszy, bez jej wewnętrznego związku z ciałem (związek ten miał być tylko zewnętrzny). Stąd też uważa się obecnie, że ze względu na powiązania mózgu z czynnościami psychicznymi należy w teorii duszy wziąć pod uwagę wiedzę z dziedziny neurobiologii⁷⁷. Dane z tego zakresu świadczą bowiem o uczestnictwie w czynnościach psychicznych warstwy fizycznej, jaką stanowi organizm, jego mózg, system nerwowy. Dziś nie można mówić o duszy ludzkiej na podstawie tylko doświadczenia wewnętrznego, faktów społecznych czy moralnych; mogą one prowadzić do błędnych wniosków. Należy przyjąć prawdę o jednym, wspólnym, substancjalnym podłożu dla „ja” oraz dla czynności fizjologicznych i psychicznych. W świetle tych uwag, nieco inaczej niż to uczynił Kłószak, winna też być współcześnie formułowana podstawowa nauka na temat duszy ludzkiej: jej substancjalności, duchowości, nieśmiertelności, pochodzenia i związku z ciałem. Konsekwencją takiego nowego podejścia będzie jednocześnie to, że owe tradycyjne prawdy na temat natury duszy ludzkiej staną się jeszcze trudniejsze do uzasadnienia na drodze czysto racjonalnej. Nawet „wiera rozumowa”, jaką podzielał ks. Kłószak odnośnie do wartości poznania tego bytu, znajdzie jeszcze słabsze podstawy w naturalnych zjawiskach fizyczno-psychicznych.

THE ISSUE CONCERNING THE MEANS FOR THE COGNITION OF THE HUMAN SOUL AS PRESENTED BY KAZIMIERZ KLÓSAK

Summary

Kazimierz Kłószak's concept of knowing the human soul is based on Aristotelian and Thomistic philosophical traditions. In accordance with the principles of these traditions, this cognition of the soul is attained by cognisance of the intermediary which is reductionist reasoning. This claim, in turn, is justified by the notion that the human soul is

⁷⁷ Por. S. Wroński, *Struktura człowieka, cz. II: Dusza i mózg w ujęciu filozofii*, Kraków 2001, 11, 12, 101, 102.

favoured by a kind of ontological transcendence towards the physical world. However, this point of departure for knowledge about the soul is the empirical evidence provided by the natural sciences that deal with man and nature especially in terms of psychic and moral phenomena. Since these concepts are within accepted philosophical principles, they can be interpreted as an active expression of the substance of the human soul and its weaknesses.

As a result, based on the above means of cognisance, a new approach is needed which will include the three traditions and the basic problems associated with the human soul; namely, its nature (oneness and essence, spirituality and immortality), and its descendancy and union with the body. Since these philosophical reflections are influenced at the point of departure by the limited scope of empirical findings and the character of reductionist interpolations, consequently the approach taken by the author concerning his thesis on the subject of the human soul is regarded by him as a postulate of a mature faith. Furthermore, in view of recent scientific developments, it needs to be said that this thesis needs a new approach.

Key words: Nature of the human soul (oneness, essence, spirituality, immortality), origins of the human soul, the union of the soul with the body