FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

7

CHRISTIAN PHILOSOPHY

7

PERSON AND SOUL

EDITED BY KRZYSZTOF STACHEWICZ

ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY · FACULTY OF THEOLOGY
POZNAŃ 2010

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

7

OSOBA I DUSZA

POD REDAKCJĄ KRZYSZTOFA STACHEWICZA

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA · WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
POZNAŃ 2010

KOMITET WYDAWNICZY

PAWEŁ BORTKIEWICZ, JACEK HADRYŚ, FELIKS LENORT,
ADAM PRZYBECKI, ADAM SIKORA,
JAN SZPET – PRZEWODNICZĄCY

RADA REDAKCYJNA „FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ"
PAVOL DANCÁK, TADEUSZ BIESAGA, TADEUSZ GADACZ,
MAREK JĘDRASZEWSKI (Przewodniczący), DARIUSZ ŁUKASIEWICZ, MARIAN MACHINEK,
EWA PODREZ, MAREK REMBIERZ, ANTONI SIEMIANOWSKI,
KRZYSZTOF WIECZOREK, WIESŁAW WÓJCIK

Redaktor naczelny:
KRZYSZTOF STACHEWICZ

Zastępca redaktora naczelnego:
JAN GRZESZCZAK

Sekretarz redakcji:
PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI

Adres pocztowy:
Redakcja „Filozofii Chrześcijańskiej"
Wydział Teologiczny
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
ul. Wieżowa 2/4
61-111 Poznań

Adres mailowy:
zsfch@amu.edu.pl

Recenzent tomu:

RYSZARD WIŚNIEWSKI, UNIWERSYTET MIKOŁAJA KOPERNIKA

PUBLIKACJA DOFINANSOWANA Z FUNDUSZU NA BADANIA WŁASNE
WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO UAM

ISSN 1734-4530

ISBN 978-83-61884-70-5

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA
W Y D Z I A Ł T E O L O G I C Z N Y
REDAKCJA WYDAWNICTW
61-111 POZNAŃ, UL. WIEŻOWA 2/4
e-mail: thfacwyd@amu.edu.pl
tel./fax (61) 851-97-43
http://www.thfac.poznan.pl

Projekt graficzny serii: PAWEŁ PĄK

Opracowanie redakcyjne i korekta: JUSTYNA IWASZKIEWICZ

DRUK: ZAKŁAD GRAFICZNY UAM, 61-712 POZNAŃ, UL. H. WIENIAWSKIEGO 1

Spis treści
Contents

OSOBA I DUSZA

Antoni Siemianowski
Problem duszy dzisiaj *9*
The Problem of Soul Today

Józef Brehmer
Pojęcie duszy w naukach kognitywnych *37*
The Concept of the Soul in the Cognitive Sciences

Przemysław Strzyżyński
Problem „nietoperza Nagel'a" w argumentacji Johna Hicka i Paula M. Churchlanda *65*
The problem of the „Thomas Nagel's Bat" in the Argumentation of John Hick and Paul M. Churchland

Jan Grzeszczak
Awicenna wobec nieśmiertelności, preegzystencji i wędrówki dusz. Analiza *De Anima*, V, 3-4 *73*
Avicenna on Immortality, Pre-existence and the Transmigration of Souls. The Analysis of *De Anima*, V, 3-4

Sergiusz Niziński
Duchowość duszy a osoba ludzka – propozycja mistyków karmelitańskich *91*
Spirituality of the Soul and the Human Person according to the Carmelite Mystics

Marian Machinek
Karla Rahnera koncepcja duszy ludzkiej. Poglądy – kontrowersje – kontynuacje *101*
The Concept of Human Soul according to Karl Rahner. Ideas – Controversies – Alternatives

VARIA

Marcin Jiers
Podstawa antropologiczna w koncepcji teologii Karla Rahnera *115*
Anthropological Foundation in Karl Rahner's Concept of Theology

Karol Jasiński
Na drodze do wspólnoty. Filozofia społeczna Martina Bubera *135*
On the Way to Community. The Social Philosophy of Martin Buber

SPIS TREŚCI

RECENZJE

Antoni Siemianowski
G. Ravasi, *Krótka historia duszy*, tłum. A. Wojnowski, Kraków 2008 *159*

D. Czaja, *Anatomia duszy. Figury wyobraźni i gry,* Kraków 2005 *162*

E. Rohde, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, tłum. J. Korfanty, Kęty 2007 *165*

Krzysztof Stachewicz
M. Jagłowski, *Maria Zambrano: anamneza i filozofia poetyckiego zbawienia*, Toruń-Olsztyn 2009 *168*

Katarzyna Dzikowska
K. Bahlmann, *Können Kunstwerke ein Antlitz haben?*, Wien 2008 *174*

SPRAWOZDANIA

Krzysztof Stachewicz
Człowiek wobec wartości i samotności
(Sprawozdanie z IV Międzyuczelnianego Seminarium Naukowego z cyklu „Dziedzictwo współczesnej etyki" Kraków 1 czerwca 2010 oraz II Ogólnopolskiej Konferencji Monoseologicznej Toruń 10-11 czerwca 2010) *176*

Księdzu profesorowi doktorowi habilitowanemu

Antoniemu Siemianowskiemu

z okazji jubileuszu 80-lecia urodzin

z najlepszymi życzeniami zdrowia i wielu twórczych lat

Pracownicy Zakładu Filozofii Chrześcijańskiej
Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza

ANTONI SIEMIANOWSKI

– urodził się 28 maja 1930 r.
– 1950-1956 odbył studia w Wyższym Seminarium Duchownym w Gnieźnie i w Poznaniu
– 1956 otrzymał święcenia kapłańskie z rąk biskupa Franciszka Jedwabskiego
– 1959-1965 odbył studia specjalistyczne na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim
– 1966 uzyskał doktorat z filozofii na podstawie rozprawy pt. *Metafizyczne podstawy istnienia Boga u Henryka z Gandawy* (promotor: prof. Stefan Swieżawski)
– od 1966 wykłada filozofię w Prymasowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gnieźnie
– 1994 uzyskał habilitację na Wydziale Filozoficznym PAT w Krakowie
– 1998 otrzymał nominację na profesora nadzwyczajnego UAM
– 2003 otrzymał tytuł naukowy profesora
– wykłady z antropologii filozoficznej, etyki, teorii poznania

Publikacje książkowe:

Człowiek i prawda (Poznań 1986)
Śmierć i perspektywa nadziei (Gniezno 1992, Bydgoszcz 2010)
Człowiek i świat wartości (Gniezno 1993)
Szkice z etyki wartości (Gniezno 1995, 2006)
Antropologia filozoficzna (Gniezno 1996, 2005)
Sumienie (Bydgoszcz 1997)
Zrozumieć miłość. Fenomenologia i metafizyka miłości (Bydgoszcz 1998)
Fenomenologia. Nowe obszary badań (Gniezno 2005)
Czym jest filozofia? (Toruń 2006)
Zarys teorii poznania: ujęcie fenomenologiczne (wraz z Waldemarem Kmiecikowskim, Gniezno 2006)
Człowiek z człowiekiem. Z badań nad istotą życia wspólnotowego (Gniezno 2009)

OSOBA I DUSZA
Filozofia Chrześcijańska • Tom 7, Poznań 2010
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza • Wydział Teologiczny

ANTONI SIEMIANOWSKI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

Problem duszy dzisiaj

The Problem of Soul Today

I. CZY PYTANIE O DUSZĘ JEST DZIŚ ANACHRONICZNE?

Można się spotkać z taką opinią. Michał Bardel we wstępie do dyskusji na temat duszy mówi:

> Kategoria duszy stała się kłopotliwa. Oczywiście, nie od dziś i nie od wczoraj – proces powolnego jej usuwania z języka nauki, mowy potocznej, słownika filozofów i teologów trwa już od kilku stuleci. Wszystko zdaje się wskazywać, że wkrótce jeśli nie zniknie zupełnie, pozostanie gdzieś na marginesie naszego myślenia jako szacowny i starożytny anachronizm. Mało komu potrzebny i – co gorsza – nie całkiem zrozumiały[1].

Jest to niewątpliwie prawda. Zwłaszcza – zadziwiający to paradoks – we współczesnej psychologii, która, jak wskazuje jej nazwa, jest nauką o duszy, nie ma w niej miejsca na duszę; w nauce jako przedmiot ona nie istnieje. Jej miejsce zajmuje świadomość, psychika, psychizm, umysł, procesy neurofizjologiczne czy mentalne, jako wyższe czynności samoregulacyjne czy zachowania. Psychologia jako nauka zajmuje się opisem procesów psychicznych czy mentalnych, postaw, zachowań, decyzji, ale dla ich wyjaśnienia nie szuka żadnej niematerialnej duszy, zamiast duszy mamy takie konstrukty teoretyczne jak umysł czy osobowość. W związku z tym pisze Karl König:

[1] Zob. Miesięcznik „Znak" poświęcony tematowi duszy, nr 1 (2009), s. 1.

> Współczesna psychologia, nie będąc w stanie uznać ludzkiej duszy, a równocześnie nie mogąc zaprzeczyć faktom wynikającym z jej istnienia, zastępuje słowo «dusza» innymi. Jedną z takich zasłon zakrywających obraz duszy jest słowo «osobowość». Mamy «cechy osobowości», «testy osobowości», «wymiary osobowości» i wiele innych podobnych niefortunnych określeń. Ukrywają one prawdę o duszy, aby zignorować fakt jej istnienia[2].

Psychologia, jako nauka, od półtora wieku nie wie w ogóle, co począć z duszą, nie umie jej zdefiniować, co więcej, nie potrzebuje pojęcia duszy dla celów poznawczych. Bo czy można by za duszę uznać centralny układ samosterujący albo może neurofizjologiczny system odzwierciedleniowy? Określenie takie jak niematerialny pierwiastek ożywiający ciało uchodzi już za metafizykę, a tej psychologia, jako nauka, boi się jak ognia. Dlaczego? Od połowy XIX wieku bowiem programowo jako nauka usiłuje być psychologią bez duszy i dlatego w biologii i w wyższych procesach neurofizjologicznych szuka podstaw do wyjaśnienia wszystkich tzw. wyższych procesów psychicznych, które dawniej uważano za niematerialne.

II. SKĄD SIĘ BIERZE TENDENCJA DO ELIMINACJI DUSZY Z NAUKI?

Utarło się mniemanie, że za eliminację duszy z nauki europejskiej w dużym stopniu odpowiedzialny jest Descartes i jego idee odnoszące się do uprawiania nauki, a jeśli chodzi o duszę, to jego rzekomo błędna filozofia podmiotu[3]. Trudno tu szerzej wyjaśniać spór o interpretację kartezjańskiego *cogito* i jego znaczenie jako punktu wyjścia w poszukiwaniu poznania absolutnie niepowątpiewalnego. Przecież formuła ta treścią swoją nawiązuje do św. Augustyna, który w akcie wątpienia szukał argumentu przeciwko sceptykom. Descartes był pilnym czytelnikiem pism św. Augustyna, a w akcie *cogito* dostrzegł jeszcze coś więcej niż św. Augustyn, bo – rzec można – istotę subiektywności w ogóle[4]. W formule *myślę, więc jestem* wyraził prawdę o istocie subiektywnego aktu poznania: konieczny związek myślenia z podmiotem osobowym. Nie ma myślenia bez podmiotu. Owo słynne *myślę, więc jestem* nie jest pustym zdaniem, a jako wypowiedź nie jest rezultatem analizy samych słów ani jakimś skróconym sądem czy nawet sylogizmem. Związek podmiotu z aktem myślenia nie jest ani jakimś ulotnym stanem świadomości,

[2] K. König, *Dusza ludzka*, tłum. I. Nowicka, Warszawa 1995, s. 10.

[3] M.in. M. Heidegger „oskarża" Descartesa o tzw. intronizację podmiotu i detronizację prawdy (zob. M. Heidegger, *Der europäische Nihilismus*, Stuttgart 1967).

[4] Szerzej o roli i znaczeniu w filozofii nowożytnej kartezjańskiego *cogito* zob. A. Siemianowski, *Człowiek i prawda*, Poznań 1986, s. 106-155.

ani też realnym procesem psychicznym, wywołanym procesami zachodzącymi w mózgu. *Myślę, więc jestem* przedstawia stan rzeczy w sferze przeżyć świadomych. Taka jest struktura nie tylko aktu świadomości, ale w ogóle wszystkich przeżyć subiektywnych. Kto ten stan rzeczy widzi – czyli kto umie spojrzeć w siebie i w swoje przeżycia – ten dowiaduje się z całą pewnością, czemu nie może zaprzeczyć bez popadania w absurd – że w akcie myślenia, chcenia czy uczuć jest zawsze obecny jako podmiot osobowy myślenia, decyzji i uczuć, czyli jako Ja myślące, Ja chcące czy przeżywające uczucia. Akt myślenia i podmiot, będący źródłem przeżyć, stanowią swego rodzaju całość (stąd Descartes na określenie tej całości mógł użyć terminu filozoficznego *substancja*). Ten konieczny związek przeżyć z podmiotem Descartes zobaczył w intelektualnej intuicji jako konieczny związek aktu myślenia z podmiotem myślenia, w ogóle wszystkich przeżyć z podmiotem jako ich źródłem bytowym. Dlatego mógł napisać:

> Bo to, że ja jestem tym, który wątpi, pojmuje, chce, jest tak oczywiste, że nie znajdzie się nic innego, co by w sposób bardziej oczywisty rzecz tę wyjaśniało[5].

To intuicyjne poznanie jest absolutnie prawdziwe; jego prawdziwość jest oczywista dla przeżywającego je podmiotu i dlatego pewność, z jaką ten związek uznajemy, nie potrzebuje już żadnego dodatkowego potwierdzenia z zewnątrz przez inne podmioty. To Ja jako podmiot bezpośrednio wiem, że myślę, że chcę i że przeżywam uczucia; prawdziwości tego poznania nikt nie musi mi potwierdzać.

Descartesowi chodziło w zasadzie o źródło prawd absolutnie prawdziwych, których nie można zakwestionować i które jako takie są pewne w samym punkcie wyjścia. Ale widząc *jasno i wyraźnie* samo źródło tych prawd – podmiot osobowy – jednocześnie zobaczył coś więcej, bo jego *istotę, czyli pierwszoosobową strukturę* – rzec by można – *ja osobowe w całości ze swymi uprawnieniami*. Przy tej okazji – jako implicite w tym widzeniu zawarte – odsłoniły mu się jeszcze (choć tego już tak wyraźnie nie wyartykułował) dalsze istotne rysy podmiotu osobowego, przede wszystkim jego rola i podstawowe uprawnienia w odkrywaniu prawdy i w ogóle w uprawianiu nauki; następnie wolność podmiotu i jego autonomia, ale także jego ograniczenia i kruchość. Nic więc dziwnego, że formuła ta mogła stać się „kamieniem węgielnym nowożytnej świadomości" (August Cieszkowski). W formule tej – jak pisze Ferdinand Alquié – Descartes:

---

[5] Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, t. I, Warszawa 1958, s. 36.

> Wydobywa na jaw w całym jej tragicznym oświetleniu sytuację człowieka nowożytnego, pana przedmiotu i poddanego Bytu. A zatem to przede wszystkim jako metafizyk może Kartezjusz nadal udzielać nam lekcji: jego aktualność to odwieczność sytuacji samego człowieka – ci, którzy chcieliby przekonać nas, iż można wyjaśnić go sobie [ja osobowe jako podmiot – p.m. A.S.] nauką i historią, zapominają zawsze, iż jest on również bytem, który podług swej wolności sądzi historię i tworzy naukę[6].

Cogito Descartesa nie jest zatem żadną pomyłką, żadną iluzją, a już tym bardziej jakimś zamknięciem się w sferze własnych myśli i odwróceniem się od Bytu. Descartes nie zamknął się we własnym Ja, nie odciął się od świata, nie wątpił również we własne istnienie. Zatem nie uczynił żadnego kroku w błędną stronę z chęcią subiektywnego zapanowania nad Bytem czy z dążeniem do dyktowania – w duchu idealistycznych nastawień – subiektywnych prawd poznawanym przedmiotom. Alquié pisze, że pierwszeństwo *cogito* nie ma idealistycznego charakteru:

> Nie jest to pierwszeństwo umysłu zdolnego do ukonstytuowania własnymi siłami samego świata albo nauki o świecie. «Cogito» jest ze wszystkich stron przekraczane przez byt, przez Byt Boga, który z każdą chwilą je stwarza, przez byt materii, który wstrząsa jego intelektem i ogranicza jego wiedzę[7].

Wypowiedzi *cogito, ergo sum* nie można zatem uznać za akt subiektywizacji Bycia. Jest ono wyrazem swego rodzaju olśnienia samego Descartesa odkryciem ejdetycznej prawdy o poznaniu i jednocześnie prawdy o sobie jako podmiocie, że – jako podmiot myślenia – został powołany do samodzielnego odkrywania prawdy i do osądzania jej charakteru, czyli do stwierdzania, jak się rzeczy mają. To samodzielne myślenie i osądzanie jest często – i to częściej niż mogłoby się wydawać – żmudną i wręcz ciernistą drogą do prawdy; drogą, która wymaga zdecydowania i odwagi w wydobywaniu się z mielizn sceptycyzmu i zarazem wielkiej pokory w odkrywaniu prawdy, a jednocześnie krytycznej czujności, aby nie zagubić się w różnych opiniach i nie uznać za prawdę jakichś ideologicznych majaków. Wszelka prawda, której można być absolutnie pewnym, prawda w filozofii i w nauce – staje się udziałem człowieka tylko w drodze subiektywnie przeżywanych aktów: odkrywczego myślenia, pojmowania, określania i krytycznego osądzenia i potwierdzania własnych sądów lub wątpienia i zaprzeczania im – zawsze jednak w imię prawdziwości źródłowego widzenia różnych stanów rzeczy: zarówno w sferze przeżyć świadomościowych, jak i w strukturze bytu człowieka jako całości ontycznej, w świecie duchowym i materialnym. Rozumu i jego sądu nie

---

[6] F. Alquie, *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz Warszawa 1989, s. 156.
[7] Tamże, s. 133.

można odrywać od doświadczenia, ani też z drugiej strony doświadczenia pozbawiać krytyki rozumu.

Descartes w formule *myślę, więc jestem* wyraził absolutnie niepodważalną prawdę o koniecznym związku aktu myślenia z podmiotem, jednocześnie implicite ukazał twórczą rolę osobowego podmiotu w odkrywaniu prawdy, udział jego wolności[8] i autonomii w proklamowaniu odkrywanej prawdy, jego niezbywalne prawo do wątpienia i do wyrokowania o prawdzie oraz jego odpowiedzialność za proklamowaną prawdę. Te prawdy, zawarte w kartezjańskiej formule, przemawiały do wszystkich jego następców bardziej – tak sądzę – niż sam wgląd w ejdetyczny związek myśli z podmiotem.

O doniosłości kartezjańskiego aktu *cogito* w uprawianiu filozofii – w tym również w podejmowaniu problematyki duszy – pisze Louis Lavelle:

> Prymat aktu «cogito» wyraża najgłębszy rys wszelkiej filozofii, która zamiast układać się w obiektywny system, ujawnia to zaangażowanie podmiotowego ja w byt, dzięki któremu może się ona sama stać wiedzą i mądrością. […] Wszelkie wielkie filozofie, które odznaczają się nie przewrotem, ale tym, że są rozpoczynaniem na nowo – jak filozofia Sokratesa, Descartesa, Kanta – równocześnie odznaczają się one powrotem do podmiotu. I dalej: Wiekopomną chwałą Descartesa jest, że nas dokładnie wprowadził w tajniki bytu drogą wiodącą poprzez tajniki subiektywnego życia i to w ten sposób, iż owo «ergo» aktu «cogito» nie wyraża nic więcej jak tylko konieczność punktu, w jakim się znajdując możemy rozpatrywać doświadczenie w jego powszechnej i ontologicznej ważności, nie podejrzewając tego doświadczenia z tej racji, że ma ono wartość tylko jako subiektywne i jednostkowe[9].

Descartes należy do koryfeuszy nowożytnego myślenia, który wytyczał nauce europejskiej drogi powrotu do korzystania z obserwacji i doświadczenia. Ale to nie uzasadnia wystarczająco opinii, że swoimi poglądami na ciało i sposób jego poznawania zainicjował proces eliminacji duszy z nauki. Faktem jest, że wprowadził do nauki o świecie materialnym, a zwłaszcza o ciałach ożywionych, liczne metodologiczne uproszczenia. Nie wdając się w szczegóły, warto przytoczyć te jego sformułowania, które rzeczywiście stały się źródłem inspiracji w badaniach naukowych dotyczących człowieka. W *Rozprawie o metodzie* pisał m.in.:

---

[8] Samej wolności Descartes poświęcił wiele uwagi w związku z zagadnieniem uznawania sądów prawdziwych i fałszywych. Według niego wolność nie polega na samej zdolności wyboru pomiędzy dobrem a złem, lecz – a to było jego odkryciem – na „pozytywnej możności samookreślenia" wobec przedmiotu (zob. F. Alquié, dz. cyt., s. 277).

[9] L. Lavelle, *De l'ame humaine*, Paris 1951, s. 91 i 98.

> […] o wiele łatwiej jest pojąć, gdy przypatrujemy się [złożonym przedmiotom martwym czy żywym, rzeczom materialnym czy ciałom – p.m. A.S.], jak powstają, aniżeli wtedy, gdy rozpatrujemy je jedynie jako już ukończone[10]. Od opisu ciał nieożywionych i roślin przeszedłem do opisu zwierząt, a w szczególności człowieka […] objaśniając skutki przez przyczyny, z jakich elementów i jakim sposobem natura winna je tworzyć, zadowoliłem się przypuszczeniem, że Bóg ukształtował ciało człowieka zupełnie podobnie jak nasze, tak co do zewnętrznej postaci jego kończyn, jak też co do wewnętrznego układu jego narządów; że przy tym stworzył go wyłącznie z opisanej przeze mnie materii, nie wprowadzając weń początkowo żadnej rozumnej duszy ani nic takiego, co by w nim służyło jako dusza roślinna lub zmysłowa[11].

Przyglądając się światu materialnemu z tej perspektywy, Descartes wpadł na pomysł, aby funkcjonowanie i budowę żywych organizmów przyrównać do maszyny.

> Nie wyda się to zgoła dziwne tym, którzy wiedzą jak wiele różnych automatów, czyli poruszających się maszyn, ludzka przemyślność jest zdolna wytworzyć, posiłkując się bardzo niewielką liczbą części w porównaniu do wielkiej mnogości kości, mięśni, nerwów, tętnic, żył i wszystkich innych składników znajdujących się w ciele każdego zwierzęcia, będą oni uważali ciało za maszynę, która jako wykonana ręką Boga, jest nieporównywalnie lepiej urządzona i ma w sobie ruchy bardziej zadziwiające aniżeli jakakolwiek z maszyn wymyślonych przez człowieka[12].

Była to swoista propozycja modelu badawczego. Uproszczone spojrzenie na złożone struktury żywych organizmów pozwoliło mu formułować proste wyjaśnienia. Lecz czy to już znaczyło, że Descartes lekceważył filozoficzne pytanie o duszę albo że jej pojęcie uznał za anachroniczne? Wręcz przeciwnie, pojęcie duszy uznawał za niezwykle ważne (błędne myślenie o duszy uważał za równe błędowi tych, którzy zapierają się Boga).

Jeśli chodzi duszę duchową w bycie człowieka, to jej istnienie dla Descartesa było oczywiste. Odrzucał więc

> wyobrażenie, że dusza zwierząt jest tej samej natury, co nasza, i że wskutek tego po tym życiu nie mamy się ani spodziewać, ani obawiać niczego więcej niż muchy lub mrówki; gdy wiemy natomiast, jak się one od nas różnią, rozumiemy o wiele lepiej racje, które dowodzą, że nasza dusza jest natury całkowicie niezależnej od ciała i wskutek tego nie podlega wraz z nim śmierci; a dalej, tym bardziej, że nie znajdu-

---

[10] W języku Arystotelesa oznaczało to poznanie konkretnej substancji, ukonstytuowanej przez określoną formę, gdyż tylko wtedy substancja była poznawalna.

[11] Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, s. 54-55.

[12] Tamże, s. 65.

[13] Tamże, s. 69.

> jemy żadnych innych przyczyn, które by ją unicestwiały, skłaniamy się w sposób naturalny ku przeświadczeniu, że jest nieśmiertelna[13].

Co innego, że trudność sprawiało mu – i to jedną z największych – wyjaśnienie połączenia duchowej duszy z materialnym ciałem podobnym do maszyny. Jednak przyjmując istnienie duchowej duszy i dowodząc jej nieśmiertelności, zakładał tym samym – jako prawdę pierwszą i podstawową – jej trwałość jako podmiotu myślenia, co więcej, duszy w strukturze ludzkiego bytu przypisywał doczesne i wieczne znaczenie. Gdyby bowiem dusza była tylko sumą aktów świadomości, a myślące ja fikcją, to jaki sens miałoby filozoficzne poszukiwanie uzasadnienia nieśmiertelności duszy? Wtedy właśnie pojęcie duszy byłoby naprawdę zbędną fikcją.

Myślenie Descartesa o duszy szło jednak w zupełnie innym kierunku aniżeli sprawa eliminacji duszy z nauki. We wstępie do *Medytacji* wyraźnie pisał:

> Zawsze sądziłem, że dwa są główne zagadnienia z rzędu tych, których dowód należy raczej do zadań filozofii niż do teologii: mianowicie zagadnienie Boga i zagadnienie duszy. Jakkolwiek bowiem nam, wierzącym wystarczy wyznawać na podstawie wiary, że dusza ludzka nie ginie wraz z ciałem i że Bóg istnieje, z pewnością jednak niewierzących nie będzie mogła – jak sądzę – przekonać o tym żadna religia ani chyba nawet żadna doskonałość moralna dopóty, dopóki przyrodzonym rozumem nie dowiedzie się im tych dwóch prawd[14].

Myśl w tym fragmencie zawarta nie była żadnym kamuflażem czy jakimś stylistycznym zabiegiem, który miałby go zabezpieczyć przed oskarżeniami. Descartes szczerze wierzył w Boga Stwórcę człowieka i w zdolności poznawcze jego rozumu; dlatego ludziom wątpiącym czy w ogóle niewierzącym usiłował dostarczyć argumentów zarówno na istnienie Boga, jak i duszy, na jej niematerialność i nieśmiertelność.

Historyczne drogi oddziaływania poglądów Descartesa na rozwój europejskiej filozofii i nauki poplątały się wskutek różnych odmiennych interpretacji, nierzadko opacznych, a nawet całkowicie błędnych. Na Descartesa powoływali się wybitni filozofowie, jak Malébranche, Leibniz, Spinoza, Locke. Dla uczonych jego idee były natchnieniem, ale dla uczonych niewierzących czy niedowierzających, a zwłaszcza dla wszelkiej maści sceptyków filozoficznych i dla ludzi krytycznie nastawionych do metafizyki – stały się powodem kontrowersji. Jego pisma odczytywano wbrew jego intencjom, często na opak;

---

[14] Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. I, s. 3.

akceptowano z nich to, co komu odpowiadało. Niewierzący lub niedowierzający krytykowali lub odrzucali jego dowody na istnienie Boga, a sceptycy filozoficzni jego wypowiedzi, zwłaszcza te związane z *cogito*, interpretowali nie tyle krytycznie, co wprost opacznie. Uczonym i filozofom pokartezjańskim, zwłaszcza tym, którzy tworzyli tzw. sektę kartezjańską, jego pisma dostarczały argumentów na utrwalanie w nauce tendencji materialistycznych, monistycznych i antymetafizycznych. Ludzie nastawieni ateistycznie – a tych już wtedy w samym Paryżu było tysiące – odnajdywali w pismach Descartesa niezależny od religii *ludzki rozum* (którego nota bene tam nie było), ale na który się ustawicznie powoływali, wprost go ubóstwiając[15]. Dla nich Descartes, błędnie odczytany i interpretowany, stał się – wbrew swej woli – autorytetem i wyrocznią.

Descartes istotnie dostrzegał wielkość człowieka i jego rozumu, ale absolutnie go nie deifikował. Coś takiego było mu obce. Nie był też sceptykiem filozoficznym, który by pytania o prawdy pierwsze – a wśród nich pytanie o duszę – lekceważył. Nie był także ateistą, który w miejsce Boga stawiał człowieka. Jeszcze w rok przed śmiercią w liście do Tomasza Morusa pisał: „nasz umysł nie jest miarą rzeczywistości ani prawdy”[16]. Całe życie wierzył szczerze w Boga żywego. W stwórczym dziele Boga podziwiał trzy cuda: „Bóg uczynił trzy cuda: «creatio ex nihilo», Bóg-człowiek oraz wolna wola”[17].

Koncepcje filozoficzne Descartesa nie były więc ani materialistyczne ani ateistyczne, a tym bardziej nie zmierzały do wyeliminowania pojęcia duszy z filozofii i z nauki. Kryły jednak w sobie nowe ujęcia metodologiczne, które stały się źródłem inspiracji dla nauki w przyszłości, przede wszystkim nowy model racjonalizmu naukowego. Liczne jednak wzbudzał kontrowersje. Dostrzegał to już Bossuet, gdy pisał w liście do Nicalas Malebranche’a:

> Widzę… wielką batalię, która szykuje się przeciwko Kościołowi pod mianem filozofii Kartezjańskiej. Widzę, że z jej ducha i zasad – źle, jak sądzę, rozumianych – po-

---

[15] Racjonaliści XVII w., a szczególnie ci, których zalicza się do tzw. sekty kartezjańskiej, głosili różne tezy podejrzane czy z gruntu fałszywe, powołując się na kartezjańskie kryterium pojęć jasnych i wyraźnych oraz na swobodny i krytyczny rozum. Doszli oni nawet do deifikacji człowieka, uważali bowiem, że postępując zgodnie z rozumem, jesteśmy zależni wyłącznie od siebie, przez co stajemy się niejako bogami; J.Ch. Edelmann proklamował boskość rozumu – *Die Götlichkeit der Vernunft.* Zob. P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680-1715*, tłum. L. Palewicz, A. Siemek, Warszawa 1974, s. 141-145.

[16] Cyt. za: Z. Janowski, *Teodycea kartezjańska*, Kraków 1998, s. 232.

[17] To zdanie znaleziono w papierach Descartesa już po jego śmierci (zob. Z. Janowski, dz. cyt., s. 30).

> wstaje niejedna herezja. I przewiduję, że ze względu na konsekwencje, które wyciągane są z niej przeciwko dogmatom utrzymywanym przez naszych Ojców, stanie się ona nienawistna i że stracone będą dla Kościoła owoce, których mógł od niej oczekiwać, by utwierdzić w umysłach filozofów boskość i nieśmiertelność duszy[18].

Zamiast podsumowania zacytujmy opinię współczesnego badacza poglądów Descartesa.

> Mało kto z filozofów spotkał się z taką ilością oskarżeń jak Kartezjusz. Holenderscy filozofowie oskarżali go o bluźnierstwo i pelagianizm […]; katolicy oskarżali go o deizm, zaś oświeceni filozofowie, którzy przejęli część jego koncepcji i użyli jej w walce przeciw Kościołowi, przypisali mu ateizm. […] Kartezjusz, jaki wyłania się z podobnych opisów, sprawia wrażenie deisty lub ateisty, jego filozofia zaś zostaje zredukowana do tych wątków, które zrodziła jej koncepcja w procesie historycznym[19].

Spory o właściwe odczytywanie myśli Descartesa ciągnęły się przez wieki, utrwalając upraszczające schematy interpretacji jego poglądów. Spory te zniekształcały jego intencje. Faktem jest, że pisma Descartesa – obok pism Francisa Bacona i Galileusza – kryły w sobie idee przewodnie nowych czasów – czasów nowożytnych w całej kulturze zachodnioeuropejskiej. Wśród tych poglądów brzemienna w następstwa była idea zdecydowanej krytyki całego dorobku naukowego starożytności i średniowiecza, czyli *odejścia od utartych dróg* i poszukiwanie nowych dróg i sposobów poznawania, czyli *dążenie do źródeł rzeczy* poprzez stawianie nowych pytań i eksperymenty. Idee te ukształtowały charakter nauki europejskiej, zupełnie odmienny od średniowiecznego. Charakter ten wyraża podstawowe tendencje nowożytnej i częściowo współczesnej kultury zachodnioeuropejskiej, w której dusza przestała być istotnym dla człowieka problemem. Stało się to przede wszystkim w nauce – ale i częściowo także w filozofii – że *pojęcie* duszy utraciło swe podstawowe treści i dlatego eliminowano je jako *flatus vocis* – puste pojęcie.

III. PROBLEM DUSZY W KULTURZE EUROPEJSKIEJ

W kulturze zachodnioeuropejskiej stało się tak – jest to fakt historyczny – że od półtora wieku psychologię jako naukę uprawia się *bez duszy.* Czy jest to może następstwo rozwoju racjonalności właściwej samej nauce? Być może, obecnie bowiem racjonalność nauki wyklucza pytanie o duszę. Wspierają w tym naukę pewne kierunki filozofii. Czyżby zatem nie było żadnych racji

[18] Cyt. za: P. Hazard, dz. cyt., s. 191.

[19] Z. Janowski, dz. cyt., s. 28-29. Obszerny historyczny materiał na ten temat zob. także P. Hazard, dz. cyt.

dla pytań o duszę? Czy pytania o duszę były naprawdę pytaniami pozornymi – jak to głosili zwolennicy „Koła Wiedeńskiego"?

Pojęcie „duszy" – duszy jako samoistnej substancji duchowej – uznano za fikcję i wykreślono z psychologii, ale wcale nie z powodu nowych odkryć naukowych jako faktów danych w doświadczeniu. Głównym powodem były nasilające się w nauce nowożytnej tendencje materialistyczne, monistyczne, a przede wszystkim antymetafizyczne[20]. Nurt antymetafizyczny w nauce zaznaczał się wyraźnie już w XVIII wieku, a potem w różnych odmianach pozytywizmu, który pojęcia metafizyczne uznawał za pozaracjonalne fikcje. Z tych samych powodów w XX wieku wykreślono z nauki *pojęcie* osoby jako zbędne, a *trwałe ja jako osobowy podmiot przeżyć psychicznych* utracił swe fundamentalne teoretyczne znaczenie w opisie i w wyjaśnianiu subiektywnych przeżyć człowieka, nie tylko w psychologii, ale także w socjologii i w naukach humanistycznych. Subiektywną sferę życia człowieka uznano za epifenomen przeżyć neurofizjologicznych. Z tego powodu w człowieku nie dostrzegano już nic duchowego. Dlatego w miejsce człowieka-ducha pojawił się w nauce – w roli teoretycznego konstruktu – obraz człowieka zredukowanego do ciała, wyposażonego w „aparat psychiczny" (Freud). W strukturze ontycznej człowieka w miejsce duszy pojawił się mózg i system nerwowy. Życie duchowe zostało zredukowane do prostych pobudzeń i odruchów neurofizjologicznych. Dziś niejedni nawet proklamują, że całym życiem psychicznym człowieka rządzą „nieśmiertelne geny" i środowisko; że proste materialne mechanizmy decydują o całokształcie życia i zachowania człowieka.

Ten uproszczony model człowieka – człowieka-maszyny – w nauce europejskiej ma swoje pozanaukowe źródła, niejednoznaczne i zarazem niezwykle powikłane. Na pewno jedynym źródłem nie jest krytyka dorobku przeszłości, jaka się pojawiła u progu czasów nowożytnych (jednym z promotorów tej krytyki był Descartes). Nie są nim także dążenia reformatorskie w naukach przyrodniczych, jakie wysuwali Bacon czy Galileusz. Źródeł tych należy się dopatrywać w całokształcie duchowych przemian, jakie na przełomie XIV-XVII w. zachodziły w całej kulturze europejskiej. Były to przede wszystkim nowe nastawienia poznawcze w nauce; akcentowanie eksperymentów i matematyzacja języka to jedne z charakterystycznych zjawisk. W filozofii, wraz z nastaniem czasów nowożytnych, dały o sobie znać nastawienia redukcjoni-

---

[20] W XVIII w. wyrazicielem i zarazem popularyzatorem tych tendencji był m.in. Voltaire. W *Słowniku filozoficznym* pod hasłem *dusza* pisał, że zagadnienia związane z przyczynami czynności życiowych i duchowych są „pytaniami ślepego o istotę światła zwróconym do innego ślepca" (zob. przypis nr 1 w książce La Mettriego *Człowiek-maszyna*, tłum. S. Rudniański, Warszawa 1984, s. 22).

styczne; przestały obowiązywać dotychczasowe idee racjonalności poznania. Poznanie filozoficzne – jako czysto kontemplatywne – traciło stopniowo swoje znaczenie, natomiast znaczenia nabierało tzw. poznanie obiektywne świata natury jako najbardziej przydatne w opanowaniu rzeczy. Z tej racji użyteczność w nauce stała się naczelnym kryterium prawdy i przewodnim ideałem. Później, bo już w okresie Oświecenia doszedł do tego minimalizm poznawczy, naturalizm i silne wyżej wspomniane tendencje antymetafizyczne. Te ostatnie stały się niemal „pierwszymi prawdami" rozumu. Wszystko to w końcu doprowadziło – zwłaszcza w naukach humanistycznych – do kryzysu nauki w całokształcie kultury europejskiej. Edmund Husserl kryzys ten nazwał „kryzysem europejskiego sposobu istnienia". W latach dwudziestych pisał, że kryzys ten nie jest

> ciemnym zrządzeniem losu, nie jest nieprzeniknionym fatum, lecz staje się zrozumiały i przejrzysty na tle dającej się filozoficznie odsłonić teleologii dziejów Europy. Założeniem tego zrozumienia jest jednak to, że najpierw uchwycony zostanie fenomen «Europa» w swym centralnym rdzeniu istotnościowym. By pojąć całe zwyrodnienie obecnego «kryzysu», trzeba było wypracować pojęcie «Europa» jako historyczną teleologię nieskończonych celów rozumu, trzeba było pokazać, jak europejski «świat» narodził się z idei rozumu, tzn. z ducha filozofii. Można było wtedy wyraźnie zobaczyć «kryzys» jako pozorne fiasko racjonalizmu. Podstawy tego niepowodzenia racjonalnej kultury nie leżą jednak… w istocie samego racjonalizmu, lecz tylko w jego uzewnętrznieniu, w uwikłaniu się w «naturalizm» i «obiektywizm».
>
> Istnieją tylko dwa wyjścia z kryzysu europejskiego sposobu istnienia: upadek Europy przez wyobcowanie ze swego własnego racjonalnego sensu życiowego, popadnięcie we wrogość wobec ducha i barbarzyństwo, albo też odrodzenie Europy z ducha filozofii przez heroizm rozumu przezwyciężającego ostatecznie naturalizm. […] wtedy z niszczącego pożaru niewiary, z wezbranego ognia wątpienia w ogólnoludzkie posłannictwo Zachodu, z popiołów wielkiego zmęczenia powstanie Feniks nowego uduchowienia i skierowania życia ku wnętrzu, jako rękojmia wielkiej i odległej przyszłości człowieka, gdyż tylko duch jest nieśmiertelny[21].

Przedmiotem krytyki Husserla stały się płytki racjonalizm oraz naiwność nowożytnej nauki przybierającej postać różnych typów naturalizmu. Nauka, która w badaniach preferowała metody eksperymentalne i matematyzację języka, nie była w stanie – a ujawniło się to szczególnie w nowożytnej psychologii – dotrzeć do istoty aktów psychicznych człowieka, a tym samym do rzeczywistości ducha. Samowiedzę jako źródłowe poznanie ducha zdyskredytowano,

---

[21] E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 50-51.

uznając ją za subiektywną iluzoryczną drogę do uzyskania obiektywnej wiedzy o człowieku. Powszechnie uznawanymi za racjonalne stały się tzw. metody obiektywne, ale przy ich pomocy nie można było odkryć duchowej sfery. Dlatego wykreślono z nauki najpierw samo pojęcie duszy, a potem ducha w ogóle. Tym samym człowiek jako przedmiot poznania „spłaszczył" się, w całości swego bytu stał *zestawem* czy *składem* elementów materialnych. W ten sposób nauka zamknęła sobie drogę do poznania człowieka jako nosiciela ducha.

Jak niemal trzy tysiące lat temu Grecy, jak obecnie Husserl i wielu jemu podobnych – m.in. Carl Gustav Jung w psychologii[22] – w swej krytyce powracał do pierwotnych źródeł kultury europejskiej, w której odkrywał sens podstawowych pytań człowieka o samego siebie jako ducha. Tym samym zaczął wytyczać w filozofii nowe drogi do adekwatnego poznania pełnej natury człowieka – natury w jej jedności cielesno-psychiczno-duchowej, a więc jego ciała, duszy i ducha – tych rzeczywistości, które decydują o sensie człowieczeństwa w nas, o sensie naszej egzystencji w świecie i o naszym doczesnym i wiecznym przeznaczeniu. Bo jeżeli: „Człowiek ze swoją świadomością, że swoją wiedzą i ideałami, zawsze jest i będzie jedynie krótkim błyskiem po miliardach lat istnienia…"[23] to już nie tylko pytania o duszę i ducha, ale wszelkie inne pytania o człowieka trzeba uznać za pozbawione sensu. Wtedy racjonalnymi pytaniami mogłyby być jedynie pytania o efekty i skuteczność działań owego „błysku", jakim jest człowiek.

IV. CO ZNACZYŁO ODKRYCIE DUCHA W POCZĄTKACH KULTURY EUROPEJSKIEJ?

Wszystko, co w kulturze europejskiej wielkie i znaczące, zaczęło się w Grecji i to właśnie od odkrycia w człowieku duszy i jej boskiego logosu. Grecy dostrzegali swój związek z naturą jako całością istnienia; byli świado-

---

[22] Pisał on m.in.: „My współcześni powinniśmy przeżyć ducha na nowo, tj. doznać pierwotnego, podstawowego przeżycia. Jest to jedyna możliwość wyjścia z zaczarowanego kręgu procesów biologicznych. […] Od niezliczonych tysiącleci inicjacje uczą narodzin z ducha, a człowiek w zdumiewający sposób ciągle na nowo zapomina o tym akcie tworzenia. Nie dowodzi to szczególnej siły jego ducha, a skutki tego zapomnienia objawiają się jako neurotyczne usychanie, rozgoryczenie, ograniczenie, spustoszenie. Łatwo jest wygnać ducha, ale wtedy w pokarmie naszym braknie soli: „soli ziemi". A jednak duch na nowo ciągle dowodzi swej siły przez to, że jedno pokolenie podaje następnemu istotne nauki starych wtajemniczeń. Ciągle na nowo pojawiają się ludzie, którzy zrozumieli, co znaczy, że „bóg jest ich ojcem". W tej sferze zachowana została równowaga między ciałem a duchem". C.G. Jung, *Psychologia a religia*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1970, s. 63 i 65.

[23] W. J.H. Kunicki-Goldfinger, *Znikąd donikąd*, Warszawa 1993, s. 260.

mi, że przez swoje ciało związani są ze światem materialnym. Co więcej, zdawali sobie także sprawę ze swego podobieństwa do zwierząt. Ale – rzecz znamienna – źródeł swego człowieczeństwa nie wyprowadzali ze świata zwierzęcego, nie czuli się krewnymi małp człekokształtnych i dlatego nie w zwierzęcości, nie w małpich zachowaniach widzieli początek swej ludzkiej egzystencji. Od początku postrzegali w sobie nowe jakościowo życie w jego wielorakich przejawach, które różnie określali: *psyche, thymos, noos*, a także *soma* – rozczłonkowane przestrzennie ciało. Przejawy te postrzegali w samoobserwacji życia w sobie, a nie w obserwacji świata zewnętrznego. Ta spontaniczna samoobserwacja *życia w sobie* dostarczała danych, które wyraźnie utwierdzały ich w przekonaniu, że są nosicielami innego życia niż pozostałe istoty żywe – *życia ducha*. Poprzez te przejawy duchowego życia Grecy czuli się spokrewnieni z bogami[24]. Dla ludzi pierwotnych jest charakterystyczne, że

> każdy człowiek pierwotny uważa się za związanego z bogami, nie będąc jeszcze przebudzony do świadomości własnej wolności. Grecy złamali tę więź i dzięki temu położyli podwaliny pod naszą zachodnią kulturę[25].

Odkrywając więc w sobie nowe życie, odkrywali jednocześnie w sobie *rzeczywistość ducha* i twórczą moc jego wolności. Oczywiście na początku – tzn. jeszcze w czasach Homera i przez następne wieki – w określaniu przejawów *duchowego życia w sobie* dużą rolę odgrywały obrazy i mity, słowa takie, jak wspomniane wyżej *psyche*, *thymos*, *noos*. Z biegiem czasu w świadomości Greków utrwalało się coraz wyraźniej jednolite znaczenie słowa *dusza*. Nie było to jednak już *pojęcie* duszy, lecz raczej tylko jej *wyobrażenie*, lecz na pewno nie wyobrażenie czcze, jakieś senne mamidło. Bogatą i wieloraką – choć rzec by „rozproszoną" – treść dusza miała już w czasach Homera, bo w ogóle określała *sens źródła ludzkiego życia*. Wprawdzie przez długi czas *duszę* i *ducha* Grecy pojmowali jako przeciwieństwo *ciała*, ale – aż do czasu wielkich filozofów – materialnego ciała nie rozumieli jako czegoś odrębnego i gorszego. Ciało – wraz z *psyche*, *thymos* i *noos*, podobnie jak w Biblii – było jedynie synonimem kruchości i przemijalności człowieka w świecie. Grecy bowiem, myśląc o duszy w sobie i o jej nieśmiertelności, nie błądzili w nieświadomości. Słowo *dusza* nie zrodziło się więc bezpodstawnie, z zupełnej niewiedzy co do sensu własnej egzystencji. Wręcz przeciwnie, poznając

---

[24] B. Snell, *Odkrywanie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego mylenia*, tłum. A. Onysymow, Warszawa 2009, s. 21n.

[25] Tamże, s. 49.

spontanicznie samych siebie, odkrywali duszę i ducha jako trwałą rzeczywistość w sobie samych, jako twórczą moc własnej wolności, czyli jako to, co wyróżnia ich w świecie i co jest podstawą ich dostojeństwa. Stąd potem *gnothi seauton* – poznaj samego siebie – stało się motywem przewodnim, zawołaniem, które wzywało do zastanowienia się nad sobą, do refleksji. To uzasadnia także, dlaczego Grecy z tak wielką czcią i pietyzmem grzebali ciała swych zmarłych, budując dla nich wspaniałe miejsca pochówku, zwane *tolosami*. Grobowców tych nie traktowali jako miejsc na składanie spróchniałych kości; były to raczej mieszkania *dusz* zmarłych członków rodu, swoiste sanktuaria[26]. Wszystko to ze względu na *duszę*, która decydowała o wielkości człowieka, zwłaszcza dusza herosów. Tę bogatą treść słowa *dusza* – a raczej już *pojęcia* – pięknie lapidarnie wyraził Heraklit: „Granic duszy nie znajdziesz, choćbyś przeszedł wszystkie drogi. Tak głęboki jest jej logos”[27].

Grekom dusza objawiała nieskończoną wartość człowieka, a świadomość tej wartości duszy znalazła później swój wyraz w idei jej trwałości, równocześnie kult i wiarę w jej nieśmiertelność. Wiara ta jednak nie miała w sobie nic z zawierzenia obietnicom Boga żywego, jak było w judaizmie i chrześcijaństwie. Była to raczej bliżej nieokreślona tęsknota ludzi rozczarowanych egzystencją w przemijającym świecie, rodziła się bardziej z pragnienia uwolnienia się od ziemskiej rzeczywistości i marzenia o powrocie do duchowego, boskiego stanu istnienia. Te rozczarowania i pragnienia w dużej mierze wspierały później spekulacje filozoficzne platońskie, stoickie, neoplatońskie[28].

Pytania o duszę kryją w sobie pytania człowieka o samego siebie, o jego doczesne znaczenie i wieczne przeznaczenie. Nic przeto dziwnego, że filozofowie greccy przyjęli do wiadomości odkrycie ducha w człowieku, podjęli temat duszy i zaczęli go rozwijać, ale już nie tylko jako sam problem duszy*, ale jako problem natury człowieka*. Gdyby pojęcie duszy *duchowej* duszy było pustą fikcją, nieuzasadnioną żadną źródłową świadomością, to niewątpliwie filozofowie – jako krytyczni miłośnicy mądrości – odrzuciliby te wszystkie wyobrażenia o duszy i o duchu jako mityczne obrazy, bo przecież zrywali z mitami. Akceptacja i podjęcie tematu duszy świadczy, że w jej *pojęciu* dostrzegli coś doniosłego, nie tylko *wyobrażenie* boskiego życia, nie tylko bliżej *nieokreśloną świadomość ducha* w sobie, lecz rzeczywistą podstawę wiel-

---

[26] Zob. E. Rodhe, *Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, tłum. J. Korfanty, Kęty 2007.

[27] *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu.* Teksty wybrał i wstępem poprzedził J. Legowicz, Warszawa 1968, s. 82.

[28] Zob. Rodhe, dz. cyt., s. 245-263.

kości człowieka i jego dostojeństwa. Dostrzegli bowiem to, czego poszukiwali w rzeczach – *prazasadę* życia, *arche* – czyli to, co pierwsze i podstawowe, co *kieruje całym życiem* człowieka, co człowiekowi nadaje sens jego człowieczeństwu. W ten sposób przekształcili *pojęcie* duszy jako *źródła życia* w *pojęcie zasady i formy* dla materialnego ciała człowieka. Wyraźnie dokonało się to w filozofii Platona i Arystotelesa (ale nie tylko tych dwóch myślicieli). W ujęciu filozofów greckich *dusza* stała się określoną kategorią ontologiczną i jako taka posłużyła do interpretacji natury i istoty bytu ludzkiego.

I tak Platon przyznawał boskiej duszy prymat w kształtowaniu bytu człowieka. Przyjął, że to dusza, sama w sobie prosta i niezmienna, wnosi w byt ludzki życie i moc kształtowania. Dusza sama, jako prosta i niezłożona, jest zasadą doskonałą, boską i zarazem nieśmiertelną. Natomiast materialne ciało, samo w sobie złożone i zmienne, jest niedoskonale i jako takie śmiertelne. Dlatego ciało w bycie człowieka „największe kajdany nakłada na duszę". Wszelkie bowiem niedoskonałości i ograniczenia, a zwłaszcza wszelkie złudzenia w poznawaniu, rodzą się ze zmysłów, z cielesnych uwikłań:

> jeżeli kto z nas pragnie kiedy poznać coś w sposób czysty, musi się od ciała wyzwolić i samą tylko duszą oglądać rzeczywistość samą. Wtedy dopiero spełni się nam zapewne to, czego pragniemy, osiągniemy to, czego się zowiemy miłośnikami: mądrość. Dopiero jak pomrzemy, wedle tego toku myśli, a za życia nie" (*Fedon*, XI, D i E).

Konsekwencją takiego myślenia o człowieku było uznanie śmierci za wyzwolenie duszy z więzów niedoskonałego ciała; sama zaś śmierć jawiła się jako wydarzenie pozytywne, wręcz upragnione. Ale co stanie się z duszą po śmierci ciała? Czy może dusza to już cały, pełen i doskonały człowiek? Platon sugerował, że jeżeli dusza za życia była dzielna i przyozdabiała się

> pięknem jej właściwym: panowaniem nad sobą i sprawiedliwością, i męstwem, i szlachetnością, i prawdą (*Fedon*, LXIII, E),

to po śmierci może w krainie idei kontemplować Dobro samo. Lecz taka interpretacja bytu ludzkiego jeszcze bardziej komplikowała odpowiedź na pytanie, kim właściwie jest człowiek. Platon w swym myśleniu „rozdarł" ludzki byt na doskonałą boska duszę i na niedoskonałe materialne ciało. Zatem jedność ontyczna człowieka byłaby pozorna. Kim więc mógłby był człowiek od swego urodzenia? Chyba jakimś przypadkowym zlepkiem doskonałej duszy i niedoskonałego ciała. Ale jeśli dusza jako boska i doskonała łączy się z materialnym ciałem, to człowiek wydaje być jakimś dziwnym tworem. Czym mogłaby być jego egzystencja tu w świecie? W *Gorgiaszu* słowami Sokratesa Platon formułuje następującą myśl:

> Ba, ależ bo to i tak, jak ty mówisz, straszne życie. To też nie dziwiłbym się, gdyby Eurypides prawdę mówił, kiedy powiada: «Kto wie, czy życie to nie śmierć, a śmierć, czy nie jest życiem?» I może myśmy istotnie umarli; ja to już słyszałem od jednego mędrca, że nasze życie obecne to śmierć i ciało to nasz grób (XLVII, D).

Jakie może być znaczenie duszy? Jakie jej wieczne przeznaczenie? Jaki sens ziemskiej egzystencji człowieka?

Arystoteles szedł nieco inną drogą, ale jego myślenie podobne jest do myślenia Platona. W rozumnej boskiej duszy widział *zasadę życia*, *akt* ludzkiego bytu i *formę* organizującą *materię* jego ciała. Dusza sama w sobie jest boska, bo jest zdolna do poznania i kontemplowania prawdy. Jednak według odwiecznego i koniecznego porządku łączy się z materialnym ciałem jako jego forma, aby w ten sposób tworzyć całość ontyczną – jeden ludzki byt. Lecz po co? By człowiek mógł istnieć w pełni swej *entelechei*? Wydawałoby się, że tak. Lecz co dzieje się z duszą po śmierci człowieka? W chwili śmierci człowiek znika ze sceny życia, ale co z duszą? Na to pytanie, tak doniosłe dla człowieka, Arystoteles nie szukał odpowiedzi. W dziele *O duszy*, w którym przeprowadzał liczne analizy i dowody dla wykazania, że dusza jest formą i aktem ciała i że sama nie jest z materii ciała – w tej kwestii nie znajdował odpowiedzi, a na początku księgi wyznał, że „trudno przychodzi urobić sobie o niej jakiś sąd zdecydowany”[29]. Kim zatem jest człowiek? U Arystotelesa nie ma odpowiedzi na pytanie o człowieka, o sens jego egzystencji, o jego doczesne znaczenie i wieczne przeznaczenie[30]. Jest teoria bytu jako bytu, teoria substancji, ale nie ma odpowiedzi o sens duszy, o sens człowieka.

Filozoficzne pojęcie duszy jako *zasady bytu ludzkiego* stało się metafizycznym pojęciem aktu i formy ludzkiego ciała i przybrało sens ontologiczny. Jako takie funkcjonowało w toku dziejów i przybierało różne znaczenia. W ten sposób pojęcie duszy i pytania o nią stały się trwałym dziedzictwem filozoficznym na całe wieki, aż do naszych czasów, przybierając najczęściej postać pytania o duchową substancję i o formę kształtującą ciało człowieka. Zajmowali się nim wielcy filozofowie późnej starożytności, czasów chrześcijańskich, średniowiecza, czasów nowożytnych, a także naszych czasów współczesnych (mimo że neopozytywiści okrzyknęli go pseudoproblemem). Filozofowie różnych orientacji, którzy podejmowali problem duszy, często utożsamiali ją z *rozumem*, z *myśleniem*, z *umysłem*, z *intelektem*, ze *świadomo-*

---

[29] Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1972, s. 3.

[30] Szerzej na temat duszy jako pojęcia filozoficznego zob. G. Ravasi, *Krótka historia duszy*, tłum. A. Wojnowski, Kraków 2008, s. 127-176 n.

ścią. Niejedni w duszy widzieli nawet istotę człowieka. I wtedy słowo *dusza*, zarówno w swym obiegu potocznym, jak i w filozofii i w nauce, zachowując swoją bogatą treść antropologiczną, „obrastało" w niezliczone twory wyobraźniowe i baśniowe – w obrazy i mity[31]. W obiegu potocznym dusza stała się synonimem człowieka: człowiek to dusza, dusza to człowiek.

V. BIBLIJNE ROZUMIENIE DUSZY

Obok wypracowanego w filozofii greckiej wzniosłego pojęcia duszy jako duchowej substancji i formy ciała człowieka, nieco uwagi musimy poświęcić rozumieniu duszy, z jakim spotykamy się w Piśmie św. Starego i Nowego Testamentu. Jest to o tyle ważne, że greckie słowo *psyche* za pośrednictwem Septuaginty utożsamiło się z biblijną nazwą *nefesz*. Ale biblijne słowo *nefesz*, powstałe w kręgu kultury semickiej, miało inne znaczenie niż greckie *psyche*. W momencie pierwszego spotkania się myślenia greckiego z Biblią i ze światem kultury hebrajskiej, greckie potoczne i filozoficzne rozumienie *duszy – psyche*, choć utożsamiło się z semickim słowem *nefesz,* to jednak warto zwrócić uwagę na różnice, jakie zachodziły między biblijnym *nefesz* a greckim *psyche.* A różnie te są dość duże. Biblijne *nefesz* pochodziło z języka poetyckiego i nigdy nie przybrało charakteru ontologicznego. Okazało się to dopiero później, gdy chrześcijańskie przepowiadanie weszło w świat kultury helleńskiej. Ponadto Biblia opisywała człowieka także słowami *ruah* i *basar – duch* i *ciało*, które również czerpały swoje treści ze świadomości potocznej, a nie z systematycznej obserwacji i refleksji filozoficznej. Dlatego natchniony autor starożytnego tekstu Pisma św., w którym mowa o stworzeniu człowieka, przedstawił ten „fakt" w sposób prosty i obrazowy, zgodnie ze swoją wiarą w Boga Jahwe, w którego wierzył jako w stworzyciela.

> Tak stworzył Bóg człowieka na swe wyobrażenie na wyobrażenie Boga go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę (Rdz 1,27). Jahwe Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą (Rdz 2,7).

Jest to lapidarny opis, ale nie faktów, lecz wyraz wiary w Boga Stworzyciela. Nie ma tu mowy o duszy jako formie ciała czy o ciele jako materii. Autor biblijny „mówi" w sposób poetycki obrazami; dlatego jest proch, ale ten proch znaczy jedynie, że nie ma nic; proch nie jest materiałem, którego

---

[31] Te procesy znakomicie ilustruje D. Czaja w swej książce *Anatomia duszy. Figury wyobraźni i gry językowe*, Kraków 2005.

Bóg tworzy ciało. I dalej, jest tchnienie jako dar życia, wskutek którego pojawia się w całości nowy byt – człowiek. Bóg jak artysta tworzy go na swój obraz i swoje Boże podobieństwo. Człowiek powstaje jako całość, w jedności swego bytu. Ravasi pisze:

> Biblia przedstawia pewną «psychofizyczną jedność» osoby ludzkiej i odrzuca wszelkie wyraźnie dualistyczne rozróżnienia między duszą i ciałem.

I cytując angielskiego komentatora dodaje:

> Według myśli greckiej w człowieku istnieje dychotomia, to jest zdecydowane przeciwieństwo: niematerialna dusza uwięziona i ograniczona w śmiertelnym ciele; te dwa elementy są we wzajemnej relacji jedynie w sposób czasowy i przypadkowy. Według myśli hebrajskiej dusza nie jest czymś innym niż osobą ludzką o tyle, o ile żyje w swym ciele. Dusza i ciało nie są między sobą rozdzielone, ale jedna jest zewnętrznym i widzialnym przejawem drugiej. Dlatego w świecie hebrajskim nie ma idei, że dusza mogłaby żyć niezależnie od ciała[32].

Jest to niezwykle ważna myśl. Stary i Nowy Testament mało mówi o nieśmiertelności duszy, za to, ale znacznie później, ukazuje ideę nieprzemijającego życia – zmartwychwstanie jako nowy akt stwórczy. Właśnie uznanie i przyjęcie zmartwychwstania sprawiało ogromne trudności w przyjęciu Dobrej Nowiny ludziom żyjącym w kulturze helleńskiej (por. Dz 17,16-32). Powodem były różnice w rozumienie duszy i jej związku z ciałem.

Wspomnieć trzeba o jeszcze jednej rozbieżności w rozumieniu człowieka w kulturze greckiej (i helleńskiej) i w świecie semickim. Chodzi tu o słowo *serce.* Słowo to było obecne w kulturze greckiej w czasach Homera, ale później przez filozofów zostało zepchnięte w sferę cielesnej zmysłowości[33]; pojawiało się tylko w poezji. Tymczasem w Biblii słowo *serce*, obecne niemal na każdej stronie, odrywa ważną rolę w wypowiedziach o człowieku; zawsze oznacza w nim duchowe życie. Biblijne serce to nie zmysłowość, nie irracjonalność pustych emocji; serce to rzeczywistość rozleglejsza i głębsza niż tylko sfera uczuciowa, oznacza całego człowieka, wskazuje na jego prawdziwe *ja osobowe*. Obejmuje bowiem wszystkie postacie życia duchowego człowieka, a więc życie umysłu, akty woli, najgłębsze zamysły i decyzje, cały wewnętrzny świat uczuć, a także sferę nieświadomości. Serce uobecnia całe ja człowieka od wewnątrz, który żyje *w-sobie-dla-siebie* pełnią swego ducha.

---

[32] Tamże, s. 83-84.

[33] O swego rodzaju zdegradowaniu serca w kulturze greckiej mówi D. von Hildebrand (zob. *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, tłum. J. Koźbiał, Poznań 1985).

Ale rzecz znamienna – w Biblii serce nie charakteru ontologicznego, nie jest ani zasadą, ani formą człowieka. Oznacza niejako człowieka od wewnątrz.

Te dwa rozbieżne sposoby rozumienia duszy i ducha w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, po latach sporów i dysput, zlały się w jedno. W myśleniu starożytnych chrześcijańskich filozofów dusza stała się samoistną substancją duchową, która ożywia ciało, formą lub aktem ciała. Ciało nie było jednak więzieniem dla duszy, aczkolwiek jako materialny składnik ludzkiego bytu stało zawsze niżej. Niemniej jako należące do natury człowieka, ciało w momencie zmartwychwstania, według chrześcijańskiej wiary, zostanie przemienione czy raczej uduchowione. Takie spojrzenie na materialne ludzkie ciało dało w przyszłości impuls do nowego myślenia o człowieku i jego przeznaczeniu. Później przez całe wieki stanowiło trwały składnik kultury europejskiej, od starożytności po czasy współczesne. Zapładniało i ożywiało – i nadal w jakimś stopniu ożywia – europejskie myślenie o człowieku. W kulturze tej słowa *dusza* i *duch* nie były – i miejmy nadzieję, że nie są – *flatus vocis*, przeciwnie, są słowami pełnymi treści, zarówno w teoretycznym myśleniu o człowieku, jak i w komunikacji potocznej. Z tej ostatniej zresztą nigdy nie zostały wyparte.

VI. DUSZA JAKO PROBLEM WSPÓŁCZESNY

Nasze współczesne myślenie o duszy – potoczne i naukowe – jest niezwykle skomplikowane. Toczy się atmosferze licznych zaprzeczeń i uproszczeń, m.in. odrzucenia już nie tylko wartości, ale nawet możliwości bezpośredniego poznania duszy[34], lekceważenia podstawowych pytań o człowieka. We współczesnym myśleniu i mówieniu o duszy przewija się mnóstwo wątków tematycznych: od różnych wyobrażeń tradycyjnych, od wprost bajkowych historii do poważnych problemów filozoficznych. Dlatego myślenie to jest niezwykle powikłane: marzenia senne i wyobrażenia mieszają się z treściami filozoficznymi, treści poznawczo doniosłe z elementami baśniowymi, ze snami, skomplikowane metody z prymitywnym sceptycyzmem. Nic więc dziwnego, że nasze współczesne myślenie o duszy jest uwikłane w cały kontekst historyczny, we własną przeszłość kulturową, w wierzenia i w mity, w dane religii pogańskich, w świat Starego i Nowego Testamentu, w skomplikowane

[34] Zob. także mój artykuł: *Rehabilitacja samoświadomości jako źródła ejdetycznego poznania człowieka*, w: *Człowiek i dzieło. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Kazimierzowi Popielskiemu*, red. L. Suchocka, R. Stembis, Lublin 2010, s. 105-123.

dzieje filozofii i teologii, w naukowe poszukiwania, w racjonalistyczną krytykę i w konstruktywne poszukiwanie nowego źródłowego sensu duszy w psychologii czy w filozofii. Tę sytuację powikłania i zamętu naszego myślenia o duszy – tego *co* i *jak* o niej myślimy i mówimy, jak ją sobie przedstawiamy – doskonale ilustruje wydana niedawno obszerna, a wspomniana już wyżej książka Dariusza Czai pt. *Anatomia duszy*[35]. Autor szeroko omawia zarówno potoczne rozumienie duszy, jak i filozoficzne jej rozumienie w wyobrażeniach, w słownictwie języka potocznego i w literaturze, a także w pismach naukowych i z pogranicza nauki i filozofii. W końcowych partiach książki ukazuje, że bardzo bogata treść słowa *dusza* rozpływa się szeroko, stała się niezwykle wieloznaczna, ale dusza wcale się nie ulotniła, wręcz przeciwnie, nie zatraciła także swojego znaczenia jako sposób pytania o człowieka w całości jego bytu.

O duszy ciągle mówimy i myślimy. Słowo *dusza* żyje przede wszystkim w języku potocznym, bez niego codzienna komunikacja nie może się obejść. Dlaczego? Niezwykle trudno określić, co mamy na myśli, gdy używamy słowa *dusza.* Co nas skłania do używania tego słowa? Jakie *bezpośrednie dane świadomości* uzasadniają i rozumnie usprawiedliwiają posługiwanie się tym słowem? Czy można by nie mówić o duszy? Co należy o niej myśleć? Jak myśleć o duszy poprawnie? Pytań jest wiele.

Słowo *dusza* w procesie komunikacji obarczone jest ogromną wieloznacznością m.in. dlatego, że samych siebie doświadczamy wielowymiarowo i wielostronnie, tym samym posługując się tak wieloznacznymi słowami zdajemy sprawę z tego doświadczenia. Patrząc na siebie od strony zewnętrznej doświadczamy siebie jako *ciała*. Ale czy tylko jako ciała? Od strony wewnętrznej – w aktach samoświadomości – doświadczamy samych siebie od wewnątrz jako *duszy* i *ducha.* Ale czy to nie ma związku z ciałem? Czy naszej *duszy* i naszego *ducha* możemy doświadczyć bez ciała? Czy to, co postrzegamy w sobie jako wewnętrzne, nie jest także czymś zewnętrznym, cielesnym, materialnym? Jak na przykład uśmiech czy spojrzenie? Nasze *ja osobowe* jest tylko w nas, przecież tylko w sobie doświadczamy *naszej podmiotowości*. Lecz czyż nie przejawia się ona na zewnątrz, w naszym ciele? Czyż *nasza duchowa moc* nie rozciąga się na rzeczy zewnętrzne i czy ta duchowa moc naszego ja nie bierze swego początku wyłącznie we mnie i ze mnie? Z mojego „ja tak myślę", „ja tak chcę", „ja tak czuję", „ja to tak przeżywam"? Ale

[35] Obok książki D. Czai wymienić należy *Krótką historię duszy* G. Ravasiego (Kraków 2008), znanego biblisty. Autor w swej pracy łączy dane biblijne, filozoficzne, naukowe, literackie. Problemy poważne zamienia w opowieść (co nie jest zarzutem).

wszystko to przeżywam zawsze jako *moje* myślenie, *moje* chcenie, *moje* uczucie? Zarazem czy w tych przeżyciach nie czuję się tylko jakimś *„błyskiem”* zanikającym w świecie, ale kimś, kto trwa i żyje, kto działa, kto raduje się swoim życiem, ale i kto lęka się o siebie, kto ma nadzieję? Kto poszukuje komunii z drugimi na płaszczyźnie horyzontalnej, ale i ponad sobą z absolutnym Ty? Naprawdę głęboki jest *logos* owego życia w nas – *logos* naszej duszy i naszego ducha.

W pewnym pamiętniku czytamy o zawiązującej się przyjaźni:

> Wśród młodych osób, z którymi zbliżył mnie przypadek, znajdowała się pani Sobolewska. Pociągała mnie ona żywo nadzwyczajną słodyczą rysów i zachowania. Była o kilka lat starsza ode mnie. Wyróżniała się zarówno charakterem, jak urodą, ale przejawiała przy tym tyle skromności i pokory, że powszechny aplauz, jakim się cieszyła, nie mógł budzić niczyjej zazdrości. Ona jedna wydawała się nim zdziwiona.
>
> Rozumna i wykształcona, kiedy przełamała zaporę powściągliwości, za którą się kryła, była zachwycająca i niewiele widziałam kobiet tak miłych, kiedy ośmieliła się być miłą. Dusza jej nadawała wszystkim jej czynnościom coś wzniosłego i czystego. Czułam się lepsza, kiedy od niej odchodziłam. Pokochałam ją najpierw instynktownie, a kiedy umiałam już rozumować, kochałam ją, gdyż uważałam za doskonałą, i kochać ją będę całe życie, bo to uczucie stało się potrzebą i nawykiem mego serca. Nie taiłam przed nią żadnej myśli ani uczynku i nigdy nie widziała mnie lepszą, niż jestem w istocie. W sercu jej składam moje troski i nadzieje, radości i żale, znajdując zawsze przyjaźń pobłażliwą, surową radę, dyskrecję wypróbowaną, stosunek do mnie niezmiernie miły i pełen słodyczy[36].

Tekst ten zdaje sprawę z narodzin przyjaźni w toku wzajemnego „zauroczenia” między dwiema kobietami. Mówi o wyglądzie zewnętrznym, ale także o duszy, o jej promieniowaniu. Dusza nie jest tu jakimś *składnikiem* czy *elementem* ludzkiego bytu; po prostu jest w całości jego bytu, jest jego życiem jako osoby. Mamy tu do czynienia z kimś, kto jest obecny w całym swoim ciele, cały cielesny i zarazem cały uduchowiony. Z kimś, kto jest widoczny i dotykalny w swym materialnym ciele, ale zarazem z kimś, kto jest obecny wewnątrz swojego ciała, którego jednak nie można ująć fizycznie, jest bowiem obecny za „zasłoną” swego ciała. Czy ów *logos* zawiązującej się przyjaźni można by opisać bardziej adekwatnie terminami psychologii behawioralnej? Czy samą przyjaźń uznać za „wytwór” bliżej nieznanych bodźców czy za projekcję potrzeb biologicznych albo za „produkt” regulacyjnego działania neuronów, lub za „wytwór” dwóch ciał wyposażonych w odpowied-

---

[36] Anna z Tyszkiewiczów Potocka-Wąsowiczowa, *Wspomnienia naocznego świadka*, Warszawa 2010, s. 38.

nie mechanizmy psychiczne i oddziaływających na siebie? Jednak żadne wysoko zorganizowane organizmy biologiczne – a tym bardziej mechanizmy – nie zawiązują ze sobą tego rodzaju przyjaźni, nie poddają się wzajemnemu „zauroczeniu" tym, co w „intersubiektywnym języku" pewnej filozofii uchodzi za niesprawdzalne promieniowanie takich fikcji, jak dusza czy osobowość.

Powstaje jednak zasadne pytanie, czy myśląc i mówiąc o duszy, nie ulegamy jakiemuś bardzo pierwotnemu i nie poddanemu krytycznej refleksji dziedzictwu kulturowemu, wskutek czego wikłamy się ustawicznie w mówienie o duszy, o duchu, o umyśle, przeciwstawiając je ciału, mózgowi, procesom neurofizjologicznym? Czyż więc dziś, w epoce rozwiniętych badań naukowych, nie należałoby używać nowych terminów? Bo skoro – a wielu podnosi to do rzędu naukowych odkryć – nasza świadomość ma być wynikiem „regulacyjnego działania układów neuronowych", to duszę trzeba siłą rzeczy uznać za przebrzmiały relikt przeszłości, a jej pojęcie za fikcję, za relikt epoki religijnej, słowem za fałszywy mit. Tak, ale jeśli jest prawdą, że w mózgu w miliardowych operacjach neuronowych pojawiają się takie fikcje, jak dusza i duch, to trzeba zapytać, po co? Dlaczego człowiek nie zadowala się tym prostym uznaniem, że jest tylko ciałem, tylko organizmem? Czy moje „ja myślę", „ja sądzę, że jest tak a tak" mogłyby być tylko subiektywnymi wytworami mego mózgu? Angielskojęzyczna literatura posługuje się słowem *mind* i formułuje *mind-body problem*. Stanisław Judycki[37] proponuje zastąpić to wyrażeniem bardziej neutralnym: *to, co mentalne – to, co fizyczne,* uważa bowiem, że wyrażenie to jest bardziej uniwersalne i neutralne, gdyż nie sugeruje od razu sensów religijnych. Lecz czy wtedy, gdy odwołamy się do tak skonstruowanych naukowych terminów, lepiej możemy zrozumieć samych siebie?

Nasz sposób myślenia i mówienia o duszy dziś często przypomina wspinaczkę na bardzo wysoką górę – oczywiście po to, aby coś z jej szczytu zobaczyć. Przez cały czas tej wspinaczki musimy się przedzierać – jak przez zarosłe krzakami szlaki i ścieżki – przez gąszcze znaczeń, przez różne pojęcia i teorie, przez tradycyjne poglądy potoczne, przez pojęcia religijne i filozoficzne, a zwłaszcza przez tzw. niekonwencjonalne, śmiałe nowatorskie hipotezy, jakie formułują uczeni o redukcjonistycznych nastawieniach. Książki Dariusza Czai czy Gianfranco Ravasiego doskonale to ilustrują.

---

[37] S. Judycki, *Irracjonalność problemu dusza-ciało*, w: „Logos i Ethos", 1 (1993), s. 55-66.

VII. PERSPEKTYWY NA PRZYSZŁOŚĆ

Powstaje uzasadnione pytanie, co i jak należy myśleć i mówić o duszy? Jak dziś rozumieć duszę, ducha? Zarówno nasze potoczne myślenie i mówienie o duszy, jak i myślenie o niej terminami naukowymi i pojęciami filozoficznymi, kryje w sobie – czy tego chcemy czy nie – myślenie o nas samych**.** Rodzi podstawowe pytania o to, kim jesteśmy, jaka jest struktura naszego bytu. Co znaczy być sobą? Henri Bergson dodaje tu także pytania o nasze: *Skąd przybywamy? Co robimy na tym padole? Dokąd zmierzamy?* I uważa, że w filozofii pytań tych nie można przemilczać czy lekceważyć; jeżeli filozofia miałaby poprzestać wyłącznie na hipotetycznych argumentach w sprawie duszy, to nie jest warta godziny trudu[38].

Tymczasem do języka antropologicznego weszło – czy może wkradło się – pojęcie s*kładania się* naszego bytu z duszy i z ciała. Rozumienie człowieka jako substancji złożonej z duszy i ciała stało się niemal pojęciem filozoficznym. Jakże często – w mowie potocznej i w języku filozoficznym – słyszy się, że człowiek składa się z ciała i duszy; że jako całość ontyczna *składa się* z ciała jako materii i z duchowej duszy jako jego formy. Lecz człowiek w całości swego bytu nie jest ani kimś przepołowionym na duszę i ciało, ani poskładanym; jest jedynie zróżnicowaną *całością*, *wielością w jedności.* Faktem pierwotnym i podstawowym w naszym ludzkim bycie jest *jedność ciała, duszy i ducha*. Można zatem powiedzieć: taka jest *natura* człowieka – takim się staje i takim pozostaje przez całe swoje życie – jest *ontyczną jednością ciała-duszy-ducha*. I ta ontyczna jedność naszego ludzkiego bytu jest pierwotnym *faktem ontologicznym*. Fakt tej jedności jest nam dany w naszym bezpośrednim doświadczeniu. Moje istnienie, moje bycie człowiekiem przeżywam i odczuwam jako jedność. Jestem całością ontyczną, która żyje myślami, procesami organicznymi i neurofizjologicznymi, która żyje duchem w ciele i ciałem w duchu. W tej pierwotnej jedności mego bycia sobą jestem tym, który istnieje, ale i tym, który myśli, pyta, zastanawia się, który określa siebie i który obiektywizuje swoją wiedzę, a raczej samowiedzę, wyniki swojej refleksji o własnej naturze, a w ostateczności także o własnym znaczeniu i przeznaczeniu. Ale zawsze w poczuciu jedności swego ja osobowego. Natomiast u podstaw naszego myślenia o sobie są pierwsze i najczęściej niewyartykułowane pytania: *Kim jestem*? *Co znaczy być człowiekiem*? Ale w obiektywizującym myśleniu o duszy – w myśleniu terminami naukowymi czy pojęciami

---

[38] Zob. H. Bergson, *Ruch i myśl, dusza i ciało*, tłum. P. Beylin i K. Bleszczyński, Warszawa 1963, s. 163-164.

filozoficznymi – dzieje się coś zaskakującego, co nie zawsze dostrzegamy, co się wymyka racjonalnemu myśleniu, a co jest jednak niezwykle ważne. A mianowicie, że gdy myślę o duszy jako o formie mego bytu, o duszy jako niematerialnej duchowej i nieśmiertelnej substancji, jako o *zasadzie* mego bytu, to muszę w końcu zapytać: A kimże ja jestem w całości mego bytu jako *żywe ja*, jako *podmiot osobowy*? Ja myślący, ja pytający, ja uwikłany w moje ciało, w moje dążenia, w moje pragnienia; ja „poskładany" z tych różnych zasad czy niezupełnych substancji jako z elementów czy składników. Czy ja – ja jako osoba – jestem tylko zasadą czy tylko jakimś dodatkiem do duszy jako zasady? Co tu jest pierwsze: moja *dusza* czy *ja*? Jeśli powiem, że dusza, to ja jako podmiot byłbym tylko „doczepiony" do duszy. Jeśli powiem, że ciało jest pierwsze, to dusza i ja jako podmiot jesteśmy albo „doczepieni" do ciała, albo epifenomenami ciała. A może należałoby przyjąć, że to ja, jako podmiot i osoba, jestem ucieleśniony *w całości mego ludzkiego bytu*? Czy ukonstytuowany przez moją ludzką naturę jako niepodzielna całość? Ale wtedy transcenduję w świecie i ponad świat materialny nie tylko dzięki duszy, nawet nie tylko dzięki mojemu duchowemu życiu, ale transcenduję w całości mej ludzkiej natury, w jej cielesno-psychiczno-duchowej jedności. Pytając o duszę nie unikniemy pytań o naturę człowieka jako o podstawę ontycznej jedności jego bytu.

Widzenie i uznanie człowieka w jego jedności ontycznej jest chyba nawet bardziej zgodne z wiarą chrześcijańską, aniżeli widzenie ludzkiego bytu jako *złożonego* z duszy i ciała.

> Zamierzamy tu odnieść się do tematu jedności osoby ludzkiej – pisze Gianfranco Ravasi – z jej duchowością i cielesnością, z jej ogólną transcendencją. Mimo pewnej płynności języka i pewnych początkowych wahań spowodowanych brzemieniem autorytetu kultury greckiej w myśli chrześcijańskiej widać pewność jedności psychofizycznej osoby, pewność umacnianą przez doktrynę biblijną, podtrzymywaną przez argumenty wypracowane w tomizmie, przypieczętowaną oficjalnymi stwierdzeniami kościelnego Urzędu Nauczycielskiego. To oczywiste, że dziś tradycyjne sformułowania typu: «Człowiek składa się z duszy i ciała», czy «Człowiek ma duszę i ciało» mogą być podawane zgodnie z nowymi językami antropologicznymi i różną wrażliwością. Mogą zostać zapisane w formułach typu: «Człowiek jest istotą duchową i cielesną» albo «Człowiek jest wcieleniem osoby». Można też uciec się do wzorców stwierdzeń typu egzystencjalnego, splatających ideę ograniczenia z ideą otwarcia na to, co nieskończone i wieczne. Przed teologiem otwiera się zatem perspektywa ponownego opracowania, w zakresie formy i treści, koncepcji duszy, prawdziwego pola zgłębiania myśli i języka. Poszukiwań i obwieszczeń. Przypadek pośmiertnych losów osoby ludzkiej… jest tu przykładowym paradygmatem[39].

[39] G. Ravasi, dz. cyt., s. 232.

Jeśli pytanie o duszę – czy w innej wersji pytanie o mnie jako o osobę – umieszczę w kontekście którejś dyscypliny naukowej – psychologii, fizjologii, biologii, socjologii – to wtedy pojawiają się przede wszystkim trudności typu metodologicznego i wpadam w gąszcz zawiłości pojęciowych i pytań o rację uprawnionego przejścia od opisów i pojęć dotyczących faktów do konstruktów teoretycznych. I wtedy pojęcie duszy okaże się czystą konstrukcją światopoglądową. Albo okaże się zupełnie zbędne.

Jeśli zaś wyjdę od siebie jako żywego podmiotu osobowego, który czuje, myśli, działa, to otwiera się przede mną droga nowego filozoficznego myślenia, myślenia egzystencjalnego, poszukującego przede wszystkim prawdy o mnie i dla siebie, a więc prawdy subiektywnie doniosłej. Ale jeśli subiektywnie doniosłej, to przecież wcale nie znaczy, że prawda ta mogłaby być jakąś tylko przeze mnie skonstruowaną fikcją, nadającą sens mojej egzystencji. Prawda ta musi być ugruntowana w źródłowym poznaniu – jako światło rozświetlające moją egzystencję. Nie mogą to być sfingowane wyobrażenia o mnie – jakiś skonstruowany *obraz samego siebie* – ale prawda wypływająca z intuicji istoty mego bytu, z dociekań i analiz. Ale może to być także prawda wiary, prawda wypływająca z przemyśleń Objawienia, prawda nie tyle i nie tylko teologii, ale wiary myślącej, wiary, która nie stroni od logosu. W atmosferze duchowego życia, jaką stwarza dzisiejsza kultura, człowiek boi się obiektywnego logosu jako czegoś, co mogłoby być tylko *racjonalną konstrukcją*, ideologiczną doktryną, mitem. Stąd tak atrakcyjne zdają się być wszelkie dekonstrukcje. Człowiek ma opór przed wiarą w naukę, w mity, nawet w Boga doktryn i poglądów. Ale czy także w Boga żywego?

Czy do takiego myślenia o duszy, już nie jako *czegoś* we mnie, ale jako o tym, kto istnieje i żyje życiem duchowym, kto w zatroskaniu pyta o samego siebie, o swój własny byt – czy jest potrzebne w ogóle ontologiczne *pojęcie* duszy? Pojęcie pierwotne (uwikłane w wyobrażenia), tradycyjne czy wyprowadzone z nauk, z teorii naukowych? Nie sądzę. Bez ontologicznego pojęcia duszy można być człowiekiem sprawiedliwym, dobrym, można – jak mówi Pismo św. – chodzić drogami sprawiedliwości. I można być zbawionym niezależnie od dualistycznych czy spirytualistycznych poglądów. Jednak aby człowiek mógł adekwatnie rozpoznać istotę swego bytu, potrzebne są mu racjonalne kategorie.

ZAMIAST PODSUMOWANIA

1. Skąd się wzięło pojęcie duszy? Czy jest ono odkryciem istoty bytu ludzkiego czy tylko teoretyczną konstrukcją? Jeśli odkryciem (ugruntowanym

w intuicji istoty naszego bytu), to czego jest odkryciem? Inaczej: co to jest owa *dusza* w człowieku? Czy to jest ów *logos*, o którym mówił już Heraklit, że jest nieskończony? Jeśli zaś dusza to tylko konstrukt teoretyczny, to co ten konstrukt tłumaczy? Czy odsłania adekwatnie strukturę bytu ludzkiego czy tylko wskazuje na uwarunkowania procesów życiowych? Co pojęcie (a także już wyobrażenie) duszy mówi o człowieku, co wyjaśnia? A może raczej – co odsłania? Otóż na pewno odsłania wielkość i godność człowieka[40].

2. Czy w myśleniu o duszy można iść w kierunku poszukiwania nowego, bardziej adekwatnego języka antropologicznego? Powiedziałbym – języka, który uniknąłby przede wszystkim trudności, jakie stwarza dualistyczne widzenia człowieka? Zdaje się, że nie tylko można, ale trzeba.

3. Nie mamy do czynienia z takimi fenomenami, które byłyby fenomenami samej duszy bez ciała czy ciała bez duszy. Inaczej, nie znamy fenomenów czystej duchowości i czystej cielesności człowieka. Zawsze są to fenomeny żywej całości ontycznej i jedności bytowej jako pierwotnego dla nich źródła. Nawet gdy bierzemy pod uwagę myślenie abstrakcyjne czy poznanie ejdetyczne, zawsze jest ono myśleniem uwarunkowanym, które nosi na sobie ślady cielesności i materialności, a ciało bez śladów ducha to ciało trupa.

4. Z tajemnicą człowieka mamy do czynienia nie tylko wtedy, gdy patrzymy w siebie i gdy odkrywamy w sobie sferę życia, które nazwaliśmy *duszą*. Z tajemnicą człowieka mamy do czynienia już wtedy, gdy przyglądamy się naszemu ciału. Bo jak to jest, że moje ciało – ta potężna konstrukcja materialna, zbudowana z kości i mięśni, powiązana żyłami, zawierająca w sobie tyle różnych mechanizmów (serce jest przecież pompą ssąco-tłoczącą, a wątroba przetwórnią chemiczną wielkości fabryki). To ciało produkuje tyle płynów, z pośród których krew jest najbardziej zadziwiającym płynem, który zawiera w sobie mnóstwo mikroelementów wzajemnie się warunkujących w zadziwiających ruchach i przemianach. Czyż nie jest to cud nad cudami, że moje ciało wydobywa ze siebie coś takiego jak myśl abstrakcyjna, jak podziw dla tego, co piękne, jak miłość do drugiego człowieka, jak tęsknota za tym, co większe? To moje ciało „produkuje" także zadziwiający ruch pragnień, dzięki którym kieruje się ku Bogu lub się od Niego odwraca. Dla mojego bycia człowiekiem to nie są wcale jakieś wtórne (subiektywne) epifenomeny. Są to fenomeny pierwotnie i zasadniczo ważne, bez nich nie ma człowieka.

---

[40] Cytowana wyżej książka E. Rohdego *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków* doskonale to ukazuje. Wiara w nieśmiertelność duszy nie zrodziła się z lęków i majaków, ze snów i marzeń, ale z pierwotnej świadomości, że być człowiekiem to coś nieskończenie cennego.

Jeżeli byłbym tylko ciałem i niczym więcej, to skąd te upodobania w tym, co wyższe, co nieskończone? Skąd tęsknota za kimś drugim, skąd radości i zachwyty? Skąd modlitwa uwielbienia i adoracji? W ciałach zwierzęcych nic takiego się nie rodzi. Czy mogliśmy w naszej ludzkiej postaci wyjść ze świata zwierzęcego?

Adekwatnego myślenia i mówienia już nie tylko o duszy i duchu w nas, ale w ogóle *o człowieku w całości jego bytu*, musimy szukać i uczyć się na nowo. Człowiek to nie tylko dusza, nie tylko duch ani tym bardziej nie tylko ciało. Człowiek to przede wszystkim ja osobowe w całości swego bytu. Taki jest człowiek – tak z natury swej jest ukonstytuowany – że w swej jednolitej całości bytowej jest cielesno-psychiczno-duchowy. Nie ma innego człowieka. Zatem musimy dociekliwie pytać o *sens bycia* tej całości, o to, co w tej całości pierwotne i konstytutywne, a więc o samo człowieczeństwo w człowieku. O ideę człowieka w ogólności. A przede wszystkim o to, co naprawdę znaczy, że człowiek w całości swego bytu jest osobą? Bycie osobą nie jest bowiem jakimś dodatkiem do ciała czy do duszy, który „narósł" na jego zwierzęcości. W czym ontyczny związek *bycia osobą* z ciałem, duszą i duchem ma swoją podstawę. To zgłębianie natury człowieka nigdy się nie skończy. Cała nasza wielkość w tym, że pytamy siebie o to, kim jesteśmy. Bo ciągle: „Kim jest człowiek, tego nie wie nawet on sam" (św. Augustyn).

SUMMARY

The article is a short introduction into a discussion on soul. Not only in psychology, but in the so called empirical sciences the topic of soul is absent or omitted with embarrassment as a metaphysical problem. It is the result of a long process of materialistic and anti-metaphysical tendencies increasing in the European culture. The question about soul includes relevant questions concerning man. Thus we should pose them and search for answers anew in the context of essential questions on man, his nature and the sense of existence.

Key words:

soul, spirit, personal subject, nature of man

OSOBA I DUSZA
Filozofia Chrześcijańska • Tom 7, Poznań 2010
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza • Wydział Teologiczny

JÓZEF BREHMER

Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna *Ignatianum* w Krakowie
Wydział Filozoficzny
Katedra Filozofii Poznania i Kognitywistyki

Uniwersytet Jagielloński
Wydział Filozoficzny
Instytut Filozofii
Zakład Filozofii Logicznej i Kognitywistyki

Pojęcie duszy w naukach kognitywnych

The Concept of the Soul in the Cognitive Sciences

We współczesnych podręcznikach i encyklopediach z zakresu neuronauk nie spotyka się pojęcia „dusza". Nie uchodzi również za dobrą monetę posługiwanie się nim w pracach należących do niektórych kierunków filozofii. Jeśli pojęcie „duszy" się w nich pojawia, to jedynie w kontekście historycznym. Wielu neuronaukowców i filozofów byłoby zaskoczonych, gdyby ich zapytać, czy w swoich badaniach odwołują się do pojęcia „duszy". Podobnie jest z przedstawicielami nauk kognitywnych, którzy pojęcie „duszy" widzą jako element przestarzałego systemu pojęciowego, służącego w przeszłości do wyjaśnienia ludzkich zachowań. Przyjmuje się, że pojęcie to ma nadal swoje uprawnione miejsce w podręcznikach z teologii, chociaż także i tutaj jest ono coraz mniej używane, gdy chodzi o systematyczne uzasadnianie treści wiary.

W samych naukach o systemie nerwowym panuje duża rozbieżność co do rozumienia „duszy" i jej funkcji. Oddajmy głos dwóm wybitnym uczonym. Poważne próby w zakresie wprowadzenia do nauki o mózgu dualistycznie rozumianej duszy podjął w XX wieku laureat Nagrody Nobla – neurolog i fizjolog J. Eccles. Wyniki jego badań w tym zakresie są wprawdzie wspominane w opracowaniach filozoficznych i neurologicznych, ale metody jego badań nie znalazły do dzisiaj naśladowców[1]. Inny współczesny laureat Nagro-

[1] W pracy *The self and its brain* (1977) filozof K.R. Popper i neurofizjolog J.C. Eccles opo-

dy Nobla, F. Crick stwierdza, że jako neurobiolog nie potrzebuje religijnego pojęcia duszy, aby wyjaśnić zachowania ludzi, podobnie jak P-S. Laplace w swoim systemie nie potrzebował Boga[2].

Głównym celem niniejszego opracowania jest wykazanie, na ile we współczesnych naukach o mózgu można znaleźć paralele do arystotelesowskiego pojęcia duszy. Na ile aktualna jest wartość wyjaśniająca używanego przez niego pojęcia „dusza". Wychodzimy przy tym od przedstawienia potocznych sposobów mówienia o duszy (*folk psychology*) oraz od krótkiego przedstawienia historii rozwoju nauk, skupiając się na kwestii eliminacji z nich pojęcia „duszy".

I. ŹRÓDŁA POTOCZNEGO MÓWIENIA O DUSZY

Mówienie i myślenie o duszy nadal ma swoje miejsce w języku codziennym, do którego odwołuje się tzw. psychologia potoczna (*folk psychology*). Możemy, zdaniem G. Rotha, wyróżnić trzy źródła używania tego pojęcia[3]. Pierwszym z nich jest tradycyjny pogląd na budowę otaczającego nas świata. Niejako gołym okiem widać, że składa się on z organizmów ożywionych i z rzeczy martwych. Świat organizmów ożywionych dzieli się zazwyczaj – znowu chodzi nam o podział intuicyjny – na rośliny, zwierzęta i ludzi. Rośliny mogą żyć, wzrastać i rozmnażać się, zwierzęta mogą oprócz tego poruszać się i są obdarzone czuciem, a ludzie dodatkowo posiadają rozum. To właśnie rozum umożliwia myślenie abstrakcyjne i posługiwanie się językiem. W ten sposób dochodzimy do podstaw arystotelesowskiej nauki o trzech rodzajach duszy, albo o trzech jej aspektach, lub zdolnościach: wegetatywnym, zmysłowym i rozumowym.

Drugim źródłem pojęcia duszy jest nasze przeżywanie samych siebie. Nasze doświadczanie samych siebie – naszego spostrzegania, myślenia, odczuwania – jest związane z tzw. perspektywą pierwszoosobową, czyli z poczuciem siebie, swojego Ja. Natomiast świat wokół nas przeżywamy na spo-

---

wiadają się za kartezjańskim interakcjonizmem – wzajemnym oddziaływaniem na siebie dwóch różnych substancji: duchowej (psychony) i materialnej (procesy w mózgu). Ich zdaniem samoświadomość kieruje mózgiem, oddziałuje na niego przyczynowo, a mózg oddziałuje na samoświadomość. Autorzy nie wyjaśniają do końca natury owego interakcjonizmu, czy jest on widziany jako energetyczny czy informatyczny. Por. J. Bremer, *Problem umysł – ciało*, Kraków 2001.

[2] Por. F. Crick, *Was die Seele wirklich ist. Die naturwissenschaftliche Erforschung des Bewußtseins*, München 1994, s. 21.

[3] Por. G. Roth, *Hat die Seele in der Hirnforschung noch einen Platz?*, w: M.F. Peschl (wyd.), *Die Rolle der Seele in der Kognitions- und Neurowissenschaft. Auf der Suche nach dem Substrat der Seele*, Würzburg 2005, s. 27-39 [s. 28-29].

sób trzecioosobowy, czyli jako coś, czego nie potrafimy bezpośrednio odczuwać czy też bezpośrednio na niego wpływać. Stąd zupełnie oczywiste jest wyobrażenie, że nasze myślenie, odczuwanie jest pozbawione materialnego elementu. Trudno nam sobie wyobrazić, że nasze stany mentalne mogłyby mieć np. materialną naturę. Reflektując nad myśleniem czy odczuwaniem zazwyczaj nie widzimy ich ścisłych powiązań z materialnym systemem nerwowym, skąd wnioskujemy, że muszą one być duchowej natury.

Trzecim źródłem potocznego mówienia o duszy są marzenia senne. Podczas snu leżę jak martwy, mam wyłączoną motorykę i system spostrzegania, ale śnię. Oznacza to, że jestem świadomy. W snach coś przeżywam, działam, mam wrażenie, że faktycznie się poruszam. Stan ten zdaje się świadczyć o swoistym, czasowym oddzieleniu duszy od ciała w śnie. Oddzielenie to przybiera radykalną postać w śmierci. Na podobieństwo snu do śmierci wskazywał już Cyceron: *Somnus est imago mortis*. Obserwacja snów znalazła swoje miejsce w rozwoju wiary w obecność duszy w człowieku, w istnienie świata, w którym przebywają zmarli. Ten swoisty platonizm wywarł wpływ na chrześcijańską naukę o niematerialnej, nieśmiertelnej, zdolnej do samoistnego bytowania duszy.

II. POCZĄTKI FILOZOFICZNEJ I NAUKOWEJ REFLEKSJI NAD NATURĄ DUSZY

Niejasności, co do budowy wspomnianych trzech rodzajów dusz, pojawiły się już w czasach antycznych. Lekarze, przyrodnicy i filozofowie starali się je umiejscawiać w człowieku. Platon w *Timajosie* lokalizuje je następująco: pożądanie w podbrzuszu, odwagę w piersi (w okolicach serca i płuc), a myślenie w głowie. W głowie znajduje się najdelikatniejszy organ człowieka – mózg, który jest chroniony grubymi kośćmi[4]. Tak jak umysł steruje zachowaniem, tak mózg steruje ciałem. „Dusza" i „umysł" są dla Platona synonimami, charakteryzującymi nieśmiertelną, niematerialną istotę boskiego pochodzenia. Ogólnie przyjmowano, że dusza wegetatywna i zwierzęca mają materialną naturę. Przedmiotem sporów była natura duszy rozumnej. Dla Platona była ona niematerialna, nieśmiertelna i zdolna do oddzielenia się od ciała.

Dla Arystotelesa organem spostrzeżeń i doznań jest serce, które reguluje funkcje ciała. Przekonanie o tym, że serce jest miejscem uczuć, jest żywe także dzisiaj. Mózg pełni dla Arystotelesa rolę chłodnicy, będąc przeciwwagą dla

[4] Por. Platon, *Timajos*, Kęty 2002, 44d.

serca i obecnego w nim ciepła[5]. Dusza nie jest czymś samodzielnym, zdolnym do istnienia bez ciała[6]. Jest ona formą ciała istoty ożywionej oraz określa to, o jaką istotę żywą chodzi.

Podobnie jak Platon, także Arystoteles rozróżnia trzy funkcje duszy, przy czym funkcja rozumna – wraz z myśleniem i rozumem – przypada jedynie człowiekowi. Odpowiadając na pytanie, czym jest dusza, Arystotelesowi brak Platońskiej jasności. W swoich pismach odwołuje się do potocznego przedrozumienia pojęcia „dusza". Przedrozumienie to jest obecne we wszystkich ujęciach duszy, od presokratyków do Platona: dusza jest „zasadą organizmów żywych"[7]. To czym istota żywa faktycznie jest, nie może być czymś akcydentalnym. Wychodząc z tego założenia Arystoteles przyjmuje, że ponieważ dusza opisuje istotę żywego organizmu, więc w grę wchodzi jedynie substancja (*ousia*). Arystoteles odróżnia trzy pojęcia substancji: 1) jako materia (substrat leżący u podstaw tego, co formalnie określane), 2) jako forma (w sensie istotowego – nie akcydentalnego określenia), 3) jako to, co konkretnie bytuje (co składa się z materii i formy)[8]. Dusza jest substancją w sensie formalnej zasady. Nie jest ona ani żywym ciałem jako całością, ani ciałem, lecz jako substancjalna podstawa jest ona tą doskonałością, na bazie której ciało jest ciałem ożywionym[9]. Wraz z tą zasadą Arystoteles wyklucza dwa ujęcia duszy: dusza nie jest *res cogitans* w sensie kartezjańskim ani konkretnym, dualistycznym obiektem, który może się wcielać w różne ciała. Dzięki niej określone ciała są istotami żywymi. Dusza jest zasadą życia, dzięki której ciała ożywione różnią się od innych ciał[10]. Traktowanie duszy jako „substancji", jako przyczyny formalnej, czyni ją podstawą wyjaśniającą, zasadą istot żywych. Różnica między tym, co ożywione a nieożywione sprowadza się do różnicy między tym, co posiada duszę a co jej nie posiada.

Arystotelesowską naukę o duszy rozwinął w II wieku lekarz Galen, przyjmując trzy tzw. pneuma (*spiritus*): wątroba tworzy *spiritus naturalis (materialis),* który w sercu zostaje przemieniony na *spiritus vitalis*, a w mózgu powstaje *spiritus animalis*. Wszystko to jest przyporządkowane organom: żyły żywią (dostarczają pokarmu), arterie ożywiają, nerwy uduchawiają. Co do

---

[5] Por. J. Bremer, *Osoba – fikcja czy rzeczywistość? Tożsamość i jedność Ja w świetle badań neurologicznych*, Kraków 2008, s. 133-135.

[6] Wyjątek stanowi tutaj tzw. rozum czynny.

[7] Arystoteles, *O duszy*, Warszawa, 1988, 402a, 6n.

[8] Arystoteles, *O duszy*, 412a7nn.

[9] „[…] dusza musi być substancją rozumianą jako pierwsza «forma ciała naturalnego posiadającego w możności życie»". Arystoteles, *O duszy*, 412a20n, 414a12-14.

[10] Arystoteles, *O duszy*, 413b1 „Dzięki zatem tej właśnie władzy przysługuje życie wszystkim jestestwom żywym".

spiritus rationalis Galen milczy. *Spiritus* pełni rolę pośrednika między duszą a ciałem, umożliwiając duszy realizację jej funkcji. W zaproponowanej przez Galena formie nauka o duszy dotrwała do XVII wieku i korzystali z niej między innymi Kartezjusz i F. Melanchton[11]. Galenowi zawdzięczamy także pierwszy opis szyszynki, jako organu wspomagającego funkcjonowanie naczyń krwionośnych.

Podobnie jak przy innych wielkich problemach filozofii, tak samo i w nauce o duszy ludzkiej św. Tomasz z Akwinu odwołuje się do Arystotelesa. Zgodność z Arystotelesem zostaje jednak ograniczona przez dwa faktory. 1) Św. Tomasz zamierza wykazać, że wyniki uzyskane w filozofii racjonalnej dadzą się pogodzić z prawdami chrześcijańskiego Objawienia. Dotyczy to przede wszystkim pytania o nieśmiertelność duszy ludzkiej. 2) Akwinata umieszcza duszę w obszarze granicznym, między substancjami cielesnymi i oddzielonymi[12]. Odróżnia następnie kilka aspektów duszy, aby nie przyznać zupełnej subsystencji (istnienia) duszy, lecz jedynie niematerialnej czynności umysłu.

Mózg z jego pustymi przestrzeniami był w średniowieczu pojmowany jako naczynie dla *spiritus animalis*, który jako materialnie rozumiana siła życia przenika ciało[13]. Zajmując się mózgiem Albert Wielki (1193-1280) skupia się na przyporządkowanych sobie trzech komorach mózgu, wypełnionych *spiritus animalis*. Duch jest czymś niematerialnym, nieśmiertelnym wchodzącym w komorach w interakcję z mózgiem[14]. Mowa o lokalizacji *spiritus animalis* w komorach dotrwała do XIX wieku. Można ją spotkać w pracy o organie duszy (*Über das Organ der Seele,* 1796) toruńskiego anatoma i neurologa S. Sömmerringa. Organem duszy jest płyn mózgowo rdzeniowy (wytwarzany w komorach mózgu), który porusza się tam i z powrotem komorach[15].

---

[11] Por. S. Salatowsky, *De Anima: Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Co. 2006, s. 112-113. Arystoteles używa pojęcia „pneuma" („oddech") w *O duszy*, 420b20.

[12] Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae de anima*, A art. 1, corpus. Por. Ch. Rapp, *Thomas von Aquin zum Verhältnis von Leib, Seele und Intellekt*, w: *Seele, Denken, Bewusstsein*, U. Meixner, A. Newen (red.), Berlin 2004, s. 124-152, [s. 135-142].

[13] Por. N. Elsner, *Die Suche nach dem Ort der Seele*, w: N. Elsner, G. Lüer (red.), *Das Gehirn und sein Geist*, Göttingen 1996, s. 29-52 [s. 34].

[14] Por. S. Raps, *Gibt es das Leib-Seele-Problem wirklich?*, Marburg 1999, s. 176.

[15] Por. *Anthropology, History and Education. The Cambridge Edition of the Works of I. Kant*, L.B. Louden, G. Zöller (ed.), Cambridge 2007, s. 219. Autorzy przytaczają także Kanta krytykę Sömmerringa koncepcji duszy, por. tamże, s. 222-226.

III. POJĘCIE DUSZY W NAUKACH NOWOŻYTNYCH

Wyraźny odwrót od arystotelesowskiej koncepcji duszy i jej trzech aspektów znajdujemy w pracach Kartezjusza. Swoistym *novum* w koncepcji Kartezjusza była teza, że człowiek składa się z niematerialnej duszy ludzkiej (*anima spiritualis*) i z ciała. Funkcjonowanie ciała można opisać podobnie, jak funkcjonowanie maszyny – według zasad mechaniki i hydrauliki[16]. Mechaniczne wyjaśnianie obejmuje trawienie pokarmów, bicie serca, wzrost kończyn, oddychanie, sen i stan przebudzenia, smak, dotyk, zmysł wspólny, pamięć oraz ruch zewnętrzny. W filozofii Arystotelesa i w filozofii średniowiecznej czynności te były wyjaśnianie poprzez działanie duszy wegetatywnej lub zmysłowej. Miejscem, w którym dusza łączy się z ciałem jest leżący w centrum mózgu gruczoł zwany szyszynką. W szyszynce rodzi się duch zwierzęcy (*spiritus animalis*), a ona sama jest także siedliskiem zmysłu wspólnego (*sensus communis*) arystotelesowskiej psychologii. Zmysł wspólny jest dla Kartezjusza częścią ciała (mózgu). Duch zwierzęcy jest podobny do łagodnego wiatru lub czystego płomienia[17].

Szyszynka kontaktuje się z nerwami, których budowa przypomina rurki wypełnione duchem zwierzęcym. Stymulacja nerwów sensorycznych wprawia je w ruch, tak iż mogą one z kolei mechanicznie oddziaływać na powierzchnię szyszynki, wprawiając ją w ruch. Szyszynka może być poruszana poprzez: stymulację organów sensorycznych, poprzez ducha zwierzęcego oraz poprzez siłę duszy. Szyszynka jest siedzibą duszy i miejscem, w którym są formowane wszystkie nasze myśli. Dodajmy, że intuicyjne wnioski Kartezjusza zostały niejako potwierdzone przez współczesne neurofizjologiczne badania układów aktywizujących mózg (tworu siateczkowego w pniu mózgu). Pokazały one, że miejsce krytyczne, od którego zależy poziom czuwania i stan świadomości, leży na styku śródmózgowia z międzymózgowiem – czyli bardzo blisko szyszynki.

Wprawiona w ruch szyszynka pompuje płyn nerwowy do nerwowych kanałów motorycznych, które powodują ruch mięśni. Świadome spostrzeżenia i akty woli powstają w ten sposób, że niematerialna ludzka dusza spostrzega zdarzenia na powierzchni szyszynki i oddziaływuje na nią. Dusza może także poruszyć szyszynkę. Powierzchnia szyszynki służy również do prezentowania na niej różnych obrazów. Otwartym aż do naszych czasów pozostaje

---

[16] W swojej pracy Kartezjusz skupia się na widzianym jako model ciele „hipotetycznego człowieka".

[17] Por. G-J. Lokhorst, *Descartes and the Pineal Gland*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2005 <http://plato.stanford.edu/entries/pineal-gland/> s. 1-26 [s. 6n.].

pytanie: w jaki przyczynowy sposób niematerialna dusza może oddziaływać na materialną szyszynkę.

O ile Kartezjusza wyjaśnienia działania mózgu odwoływały się do mechaniczno-hydraulicznych oddziaływań, o tyle I. Newton wskazywał na zjawiska elektryczne, jako na odpowiedzialne za istotne procesy mózgowe. Postulat zakładający istnienie swoistej zwierzęcej elektryczności, który się w tym czasie pojawił, pobudził do wzmożonych badań mózgu. Funkcje mózgu zaczęto systematycznie badać za pomocą metod i pojęć pochodzących z fizyki, niezależnych od metod psychologicznych. Zaprzestawano odwoływania się do praw mechaniki i hydrauliki płynów nerwowych, a zaczęto wprowadzać prawa elektryczności mówiące o elektrycznych fluidach. Zamiast mechanicznie koncypowanych oddziaływań ducha zwierzęcego na mózg zaczęto mówić o oddziaływaniach elektrycznych. Przepływy impulsów nerwowych przestały być rozumiane jako zderzenia natury mechanicznej czy hydraulicznej, a ich miejsce w wyjaśnieniach zajęły oddziaływania elektryczne[18].

Na znaczeniu zaczęła zyskiwać teza, że u podstaw czynności duszy leży energetyczna transformacja elektryczności. Jako jej potwierdzenie przyjmowano odkrycie przez L. Galvaniego faktu, że skurcze mięśni dadzą się wywołać przez pobudzenia elektryczne. Galvani przyjmował, że elektryczne fluidy powstają w mózgu i wpływają do nerwów. Z twierdzeń o zwierzęcym duchu zaczęto przechodzić do twierdzeń dotyczących elektrycznych fluidów postulując, że mięśnie i nerwy posiadają zwierzęcą elektryczność. Galvani widział powiązanie niematerialnego zjawiska, jakim wtedy była elektryczność, z siłą życia (*élan vital)***.** Sile życia lub „zwierzęcej elektryczności" zaczęto przypisywać cechy różniące ją od zwykłej elektryczności. Sam Galvani traktował ją jako elektryczność charakterystyczną dla organizmów żywych i przez nie wytwarzaną. Tym samym opowiadał się za ujęciem, które później nazwano witalizmem[19].

XVIII- i XIX-wiecznych biologów zajmował spór, jaki prowadzili między sobą witaliści i mechanicyści. Witalizm był ściśle związany z platońską koncepcją nadprzyrodzonych „form" i znalazł swoje miejsce w średniowiecznym realizmie. Kojarzony jest on z poglądem, że to, co abstrakcyjne (np. zasady ogólne) jest bardziej rzeczywiste aniżeli zjawiska postrzegane przez zmysły. Natomiast mechanicyzm miał swoje źródło w arystotelesowskim ra-

---

[18] Por. S. Raps, *Gibt es das Leib-Seele-Problem wirklich?* Marburg 1999, s. 177.

[19] Por. M. Ruoff, *Hermann von Helmholtz*, Paderborn 2008, s. 27, 39. Witalizm Galvaniego był krytykowany przez A. Volta (1745-1827). Volta zbudował pierwszą baterię, a nerwy traktował jako instrumenty, które nie wytwarzają elektryczności. lecz są jedynie zdolne do stwierdzenia ładunków elektrycznych.

cjonalizmie, według którego zasady ogólne nie są rzeczywiste, lecz są one tylko nazwami. Ściśle biorąc Arystoteles odrzucał tylko oddzielnie istniejące platońskie idee, ale ich miejsce zajmowały natury (*φύσεις*) lub substancje (*ουσίαι*). One były podstawą pojęć ogólnych. Jednak byty istnieją konkretnie jako jednostki i to jest element nominalistyczny u Arystotelesa.

Poprzez nadanie bytom nazw możemy ująć rzeczywistość poznawaną za pośrednictwem zmysłów. Kartezjusz – żyjący sto lat przed Galvanim i Volta – uczynił z mechanicyzmu podstawę nauki o rzeczywistości, w tym także o ludzkim ciele.

1. Rozwój technik pomiarowych i anatomii

Obserwowany w XIX wieku rozwój technik pomiarowych doprowadził do powstania nowoczesnej elektrofizjologii. Znaczącą rolę w tym rozwoju odegrała praca Dubois-Reymondsa zatytułowana *Granice poznania natury*[20]. Pojawił się empiryczny dowód na to, że pobudzenia nerwów mają pulsujący charakter (tzw. potencjały czynnościowe). Dzięki użyciu czułych galwanometrów R. Catonowi udało się, prawdopodobnie jako pierwszemu, zmierzyć spontaniczne prądy oscylujące w mózgach królików i kotów. Jego badania dały podwaliny pod nowoczesną elektrofizjologię (EEG), rozwiniętą w latach dwudziestych XX w. przez H. Bergera[21].

Wraz z rozwojem technik pomiarowych rozwijała się anatomia funkcjonalna. Pojawiła się frenologia skupiająca się na detalicznym mapowaniu kory mózgu i na lokalizowaniu funkcji mózgu wraz z odpowiadającymi im zdolnościami duchowymi[22]. Jej twórcą był. F.J. Gall, wybitny anatom mózgu, kojarzący strukturę mózgu z jego funkcjami. Na sile zaczęło przybierać materialistyczne stwierdzenie, że zmiany w strukturze mózgu prowadzą do zmian funkcji mózgu, a tym samym do zmian zdolności duchowych. W takiej koncepcji nie było miejsca dla arystotelesowskiej duszy jako „przyczyny i zasady ruchu" (por. niżej).

Powyższy, pobieżny przegląd stanowisk pokazuje, że zarówno w filozofii, jak i w neuronaukach pojęcie duszy stawało się coraz bardziej rozmyte. Od czasów nowożytnych platońskie zdolności duszy (rozłożone u Platona w poszczególnych partiach ciała), znalazły po części swoją lokalizację w systemie nerwowym. Od czasów nowożytnych aż do współczesnych mówiono o tzw. wegetatywnym systemie nerwowym, napędzającym nasze funkcje cie-

[20] Du Bois-Reymond, *Granice poznania natury*, Warszawa [s. n.], 1898.
[21] Por. S. Finger, *Origins of Neuroscience*, Oxford 1994, s. 32-33.
[22] Za twórcę frenologii uważa się F.J. Galla, Por. S. Finger, *Origins of Neuroscience*, s. 41.

lesne i nasze podstawowe afekty. Obejmował on części obwodowego systemu nerwowego i tzw. wegetatywne centra w pniu mózgu, śródmózgowiu oraz w międzymózgowiu. Podobnie mówiono o zwierzęcym systemie nerwowym (*anima animalis*) lub o zwierzęcej fizjologii.

Te „części" duszy zwierzęcej koreluje się obecnie z elementami pnia mózgu, międzymózgowia, kresomózgowia, a w końcu z niektórymi częściami kory mózgowej. Trzecią zdolność duszy (*anima rationalis*) – stany kognitywne lub mentalne – lokalizuje się w asocjacyjnych areałach płaszczu mózgu (*cortex cerebri*). Co do miejsca lokalizacji uczuć od dawna nie było jasności, dzisiaj umiejscawia się je w pniu mózgu, po części w międzymózgowiu i w korze mózgowej, czyli w centrach odpowiadających systemowi limbicznemu[23].

Średniowieczne pojęcie duszy – reprezentowane przez Alberta Wielkiego czy św. Tomasza z Akwinu – jako niematerialnej i nieśmiertelnej istoty, jako nośnika świadomości, jako nośnika Ja bądź odczuć, zostało wyeliminowane ze współczesnych badań mózgu. Zostało ono albo zastąpione pojęciem „wyższe funkcje mózgu", albo założeniem, że dotyczy ono własnych, niematerialnych funkcji, które mogą wywierać wpływ na mózg[24]. Takiego pojęcia używa wielu teologów i filozofów. W obydwu przypadkach trudno mówić o jakiejś stałej, określonej lokalizacji duszy.

To, co w średniowieczu było związane z mówieniem o duszy, zostaje dzisiaj zastąpione mówieniem o tym, co jest związane z „psyche" lub ze „stanami mentalnymi". Tego typu mówienie tylko pozornie zdaje się brzmieć mniej problematycznie, gdyż także pojęcie tego, co psychiczne, jest niejasne. Obejmuje ono – podobnie jak „duchowe" – wszystko w naszym organizmie, co nie jest czysto cielesne – jak aktywność serca i wątroby, czysto motoryczne zachowania – jak podniesienie ręki.

Nasze dotychczasowe rozważania pokazują, że przynajmniej trzy powody zdają się uzasadniać zachowanie pojęcia duszy jako pojęcia pomocnego w badaniach mózgu. Obejmuje ono bowiem wszystkie stany dotyczące naszego Ja, naszych myśli, a także popędów.

1. Do tego, co nazywamy stanami psychicznymi (mentalnymi, duchowymi) należą takie kognitywne procesy, jak spostrzeganie, poznawanie, myślenie, wyobrażanie. Ponadto dochodzą wszystkie stany emocjonalne i nastroje – obawa, złość, duma, wstyd, a także odczucia cielesne – głód, pragnienie,

---

[23] G. Roth, *Neurobiologische Grundlagen von Geist und Bewußtsein*, w: M. Pauen, G. Roth, *Neurowissenschaften und Philosophie*, München 2001, s. 155-209, [s. 178-179].

[24] W j. niemieckim pojęcie „dusza" występuje w nazwie tzw. problemu psychofizycznego (*das Leib-Seele Problem*, ang. *body-mind problem*, problem umysł-ciało).

zmęczenie. Nowoczesna neurobiologia próbuje wszystkie te stany połączyć ze strukturami i funkcjami ludzkiego mózgu. Procesy kognitywne są związane z aktywnością kojarzeniowych miejsc kory mózgowej oraz systemów pamięciowych (wzgórze i otaczające je opony), a także z aktywnością struktur podkorowych, zaangażowanych w sterowanie świadomością i uwagą (jądra wzgórza, twór siatkowaty…). Emocjonalne centra mózgu są związane z pracą określonych centrów systemu limbicznego (amygdalą, systemem mezolimbicznym, korą zakrętu obręczy). Stany afektywno-wegetatywne są związane z innymi centrami systemu limbicznego (częściami amygdali, systemem mezolimbicznym, podwzgórzem, z substancją szarą w pniu mózgu, jak i z jądrami wegetatywnymi pnia i opuszki).

2. Do tej pory w neuronaukach i w naukach kognitywnych odróżniano – najczęściej ze względów metodologicznych – funkcje kognitywne (czyli skierowane na coś stany intencjonalne) od emocjonalnych (przeżyciowych) i afektywnych[25]. Prowadzone badania wskazują jednak, że funkcje te są w człowieku ściśle powiązane, że stany kognitywne są niejako splecione ze stanami emocjonalnymi. Widać to chociażby przy takich pierwszoosobowych stanach jak świadomość mojego Ja oraz przy stanach dotyczących naszego działania. Czysto intencjonalno-kognitywne akty, jak spostrzeganie, poznanie, przypominanie prowadzą wtedy najczęściej do działania, gdy są niesione przez stany i nastawienia emocjonalne. Arystotelesowska dusza łączy te dwa rodzaje funkcji kognitywnych.

3. Istotne zadanie przy stanach świadomych – intencjonalnych i nieintencjonalnych – spełniają tzw. neuromodularne systemy, charakteryzowane przez wydzielanie dopaminy, seratoniny, noradrenaliny. Hormony te są wytwarzane w stosunkowo małych centrach pnia mózgu (*substantia nigra*, *locus coeruleus*). Owe neuromodulacyjne substancje – razem z innymi neuroaktywnymi neuropeptydami także należą do nośników tego, co nazywamy stanami psychicznymi.

Patrząc od strony historycznej, w 1-3 chodzi o syntezę *anima rationalis* i *anima animalis* – znanych z antycznej nauki o duszy, tzn. o syntezę tego, co porusza nas kognitywnie, emocjonalno-afektywnie i motorycznie. *Anima vegetativa* możemy z tej listy wykreślić, gdyż mówienie o niej zdaje się być możliwe do zastąpienia przez mówienie o procesach biofizykalnych, biochemicznych i fizjologicznych. Procesy te tworzą podstawę dla wyjaśniania odwołującego się do poziomu komórek nerwowych.

---

[25] Por. J. Bremer, *Problem umysł-ciało*, Kraków 2001, s. 17-19; por. tenże, *Jak to jest być świadomym. Analityczne teorie umysłu a problem świadomości*, Warszawa 2005, s. 24-25.

Tego typu wyjaśnienia nie da się na dzień dzisiejszy uzyskać w przypadku procesów kognitywnych i przeżyciowych, czyli mówiąc językiem tradycyjnym – świadomych procesów duchowych, zachodzących w klasycznie rozumianej duszy. Można wprawdzie stosunkowo dokładnie podać, co zachodzi w mózgu, gdy jesteśmy czegoś świadomi, można również jakoś stwierdzić, jak procesy świadome dochodzą do skutku, lecz nadal nie potrafimy jednoznacznie określić ich neuronalnej natury. Czym jest owa natura – co do tego nie ma zgodności nawet między teoriami filozofii umysłu, które przyjmują ścisły związek zdarzeń psychicznych z procesami w mózgu.

2. Współczesne rozwiązania problemu dusza-ciało

We współczesnej, analitycznej filozofii umysłu rozróżniamy następujące typy teorii fizykalistycznych (materialistycznych)[26].

A. R a d y k a l n y r e d u k c j o n i z m: to, co duchowe nie jest niczym innym aniżeli odpalaniem określonych neuronów w określonych partiach mózgu. Tego rodzaju behawiorystyczną teorię identyczności typów zdarzeń duchowych i fizycznych rozwinęli J. Smart, U.T. Place, W. Sellars.

B. E l i m i n a t y w i z m: pojęcie duszy można tak samo wyeliminować z rozważań naukowych, jak z życia potocznego wyeliminowano pojęcie bogów Homera czy z biologii pojęcie *élan vital*. Teorie eliminacyjne znajdujemy w pracach P. Feyerabenda, W.V.O. Quine'a, P. Churchlanda.

C. N e u t r a l n y m o n i z m (teoria dwóch aspektów): to, co neuronalne i to, co duchowe są dwoma aspektami/stanami trzeciego, nieznanego stanu. Przedstawicielami tego kierunku myślenia byli E. Mach, B. Russell, a współcześnie D. Chalmers.

D. N i e r e d u k c y j n y f i z y k a l i z m – to, co duchowe jest fizykalnym stanem swoistego rodzaju, tzn. stanem, który nie sprzeciwia się prawom natury i ściśle współgra ze znanymi fizykalnymi (chemicznymi, fizjologicznymi) stanami, przy czym jakieś specyficzne prawa nie muszą być obecnie wystarczająco znane.

Nieredukcyjny fizykalizm, który możemy także nazwać emergentyzmem, jest dzisiaj często spotykanym stanowiskiem w filozofii umysłu[27]. Opowiadają się za nim także neurolodzy. Przyjmują oni, że stany duchowe są stanami fizykalnymi, a takie założenie nie stoi w żadnej sprzeczności z faktem, że nie wiemy dokładnie, jak stany duchowe dochodzą do skutku, czym one właści-

[26] Por. J. Bremer, *Problem umysł-ciało*, dz. cyt., s. 82-129.
[27] Por. tegoż, *Jak to jest być świadomym*, dz. cyt., s. 134-144.

wie są i co je dokładnie wywołuje. Brak tego typu wiedzy spotykano także przy badaniach nad elektrycznością, magnetyzmem oraz przy badaniach, które doprowadziły do rozwinięcia teorii kwantowej i teorii względności. Według neurologa Rotha: „Przyszłe pokolenia filozofów i naukowców nie znajdą nic szczególnego w wypowiedzi, że to psychiczne jest stanem fizykalnym”[28].

Przedstawmy trzy cechy stanów duchowych (psychicznych) oraz sposób ich traktowania we współczesnej nieredukcyjnej filozofii umysłu oraz w neuronaukach.

a) Ze stanowiskiem nieredukcyjnego fizykalizmu da się pogodzić także tę cechę świadomych stanów duchowych, która jeszcze dzisiaj przyprawia o ból głowy analitycznych filozofów umysłu – perspektywę pierwszoosobową. Mówi ona, że stany duchowe (umysłowe) są dostępne jedynie od wewnątrz, a nie są dostępne z perspektywy zewnętrznego obserwatora. Tego typu podejście nie jest całkiem poprawne, gdyż dzięki nowoczesnym technikom neuroobrazowania widzimy, że przynajmniej niektóre świadome stany duchowe są związane z mierzalnymi fizjologicznymi stanami oraz z zachowaniami, a tym samym są jakoś dostępne obserwatorowi zewnętrznemu. Pytaniem pozostaje; i) czy owo ekskluzywne odnoszenie do siebie swoich stanów duchowych należy widzieć jako typową cechę (obok innych) danego stanu mózgu, bez bycia w sprzeczności z fizykalizmem; ii) czy owo ekskluzywne dojście do swoich stanów duchowych da się wywnioskować z dokładnych anatomicznych i fizjologicznych danych, pochodzących z neurologicznych badań centrów korowych i podkorowych, zaangażowanych w powstawanie świadomych stanów duchowych; iii) czy uda się także wyjaśnić fakt, że stany duchowe odczuwa się jako nieprzestrzenne i niematerialne.

b) Drugą charakterystyczną cechą tego, co duchowe, jest jego niematerialność. Cecha ta jest problematyczna dlatego, że we współczesnych naukach przyrodniczych nie mamy pojęcia materii[29]. Pod wyrażeniem „materia” myśli się o „klockach Demokryta”, o kawałku drewna lub o tkance mózgowej, które można dotknąć, empirycznie zbadać, pociąć na kawałki. Jeśli zaczniemy operować tego rodzaju pojęciem materii, to zupełnie zagadkowe wydaje się, jak z tkanki mózgu mogą powstać stany duchowe. Fizyka współczesna mówi nam, że wszystko, co jest fizykalnym makroprzedmiotem składa się z molekuł, atomów i elementów subatomowych, które tak jak elektrony mają jedy-

---

[28] G. Roth, *Hat die Seele in der Hirnforschung noch einen Platz?*, w: *Die Rolle der Seele in der Kognitionswissenschaft und der Neurowissenschaft. Auf der Suche nach dem Substrat der Seele*, M.F. Peschl (red.), Würzburg, 2005, s. 27-39 [s. 37].

[29] Por. H-D. Mutschler, *Fizyka i religia. Perspektywy oraz granice dialogu*, Kraków 2007, s. 272-274.

nie znikomą masę, albo jak fotony – nie mają żadnej masy. Tego rodzaju cząstki elementarne, a zwłaszcza te najmniejsze z nich, kwarki, nie są ani materią, ani nie odnoszą się do nich klasyczne pojęcia czasu i przestrzeni. Materia, przestrzeń i czas są stanami makrofizykalnymi. Fizyka nie potrafi nam do końca odpowiedzieć na pytanie o powstawanie masy[30]. Obojętnie jakiej fizykalnej natury mogą być stany duchowe, nie muszą one być materialne w sensie XIX wiecznego pojęcia materii, czyli jako coś, czego można dotknąć. Światła także nie możemy dotknąć. Może jest tak, że to, co duchowe będziemy musieli ująć jako zupełnie nową fizykalną zasadę, do czego nie uda się odnieść klasycznych pojęć „materialne" i „niematerialne".

c) Trzecim pojęciem jest nieśmiertelność duszy. W neurofizjologicznych badaniach mózgu przyjmuje się za udowodnione, że wszystko, co duchowe jest nieoddzielne od struktur mózgu[31]. Człowiek przestaje czuć i myśleć, gdy jego kresomózgowie nie otrzyma wystarczającej ilości tlenu i cukru, traci świadomość i w końcu następuje śmierć mózgu. Stany podświadome mogą dalej występować, ale także one przestają istnieć, gdy ustaje aktywność pnia mózgu i międzymózgowia. Struktury mózgu, w których lokalizujemy tak rozumiane stany duchowe są filogenetycznie starsze od struktur, w których lokalizujemy świadome spostrzeganie czy myślenie.

Trudno jednak od nauk szczegółowych oczekiwać odpowiedzi na pytanie, czy to, co filozoficznie traktowane jest jako indywidualna dusza, przestaje istnieć razem ze śmiercią mózgu.

Możemy bowiem – wbrew dzisiejszej empirii – przyjąć, że jakiś stan ducha czy duszy przeżyje śmierć całego mózgu. Nie potrafimy sobie jednak do końca wyobrazić, jak taka rzeczywistość po śmierci miałaby wyglądać. Dlatego trudno coś na ten temat powiedzieć.

Z powyższego wynika, że może być sensowne używanie pojęcia tego, co duchowe w badaniach mózgu, a tym samym opisywanie jedności stanów kognitywnych i afektywnych. To, co należy do duszy, ma szerszy zakres znaczeniowy aniżeli to, co czysto kognitywno-racjonalne. Ma także sens mówienie o stanach nieświadomo-duchowych, nawet gdy to, co należy do duszy zrównamy ze świadomymi odczuciami.

Zdefiniowane (jak w stanowisku D.) to, co duchowe jest nieoddzielnie związane ze strukturami i procesami mózgu. Podlega jakoś prawom przyrody

---

[30] Oczekuje się, że poszukiwany w CERNie, hipotetyczny boson Higgsa („cząstka Higgsa") umożliwi wyjaśnienie powstawania masy innych cząstek. Por. S. Reucroft, *What is exactly the Higgs boson?*, w: *Scientific American*, 1999, <www.scientificamerican.com/article> (02.06.2010)

[31] G. Roth, *Hat die Seele in der Hirnforschung noch einen Platz?*, dz. cyt., s. 38.

i jest pod wpływem procesów, które mogą być badane za pomocą praw przyrody. W tym sensie to, co należy do duszy, może być badane jako stan fizykalny. Nie oznacza to neurobiologicznego redukcjonizmu (dusza jako odpalanie neuronów), nie oznacza to także, że dzisiaj musimy być w stanie wyjaśnić to, co jest duchowe, przez nauki przyrodnicze. Dusza nie musi być materialna w sensie XIX-wiecznym, gdyż wiele stanów fizycznych nie jest materialnymi w sensie XIX wieku. Pewne cechy duszy mogą być dowolnie specyficzne (jak np. zdolność do superprzewodzenia), o ile nie przeczą one znanym prawom przyrody. To, co duchowe umiera razem ze strukturami mózgu, które je umożliwiają. Czy istnieje jakaś nieśmiertelna dusza – temu nie da się ani zaprzeczyć, ani tego udowodnić. Tego rodzaju dusza miałaby całkiem inne cechy aniżeli postulowana w naukach indywidualna dusza.

3. Eliminacja pojęcia duszy

Tezy przytaczane powyżej nie są sporne, lecz wymagają dalszego uzasadnienia. Powiedzmy, że ktoś argumentuje za silną tezą redukcjonistyczną – w sensie materializmu eliminacyjnego B (por. wyżej) z zamiarem wyeliminowania terminu, który przez długie lata był używany. Ów ktoś musi to uzasadnić. Nie wystarczy bowiem proste wskazanie na rozwój teorii naukowych, jak to często spotykamy w argumentacjach typu B. W odróżnieniu od *élan vital* czy od bogów Homera, wielu ludzi nadal zakłada istnienie duszy w życiu codziennym i posługuje się pojęciami dotyczącymi przedmiotów życia codziennego, jak krzesła czy stoły. Co więcej, nie zamierzamy tych pojęć eliminować, mimo że należą one do tzw. psychologii potocznej. Ponadto należy wykazać, jaki system pojęciowy czyni zbędnym faktyczne założenie istnienia duszy.

Ciężar dowodu spoczywa zatem na tym, kto domaga się tego typu rewizji potocznego systemu pojęciowego. Musi on podać racje, dlaczego pojęcie duszy jest tak samo przestarzałe, jak pojęcie *élan vital*. Tego typu dowód można przeprowadzić na dwa sposoby[32]:

a) wykazać, że wszystko to, co zostało wyjaśnione przez pojęcie duszy zostaje tak samo lub lepiej wyjaśnione przez jakąś teorię neuronaukową, nie używającą tego pojęcia.

b) wykazać, że czegoś takiego, jak dusza, nie ma.

---

[32] J. Quitterer, *Was die Seele wirklich erklärt*, w: M.F. Peschl (red.), *Die Rolle der Seele in der Kognitionswissenschaft und der Neurowissenschaft. Auf der Suche nach dem Substrat der Seele*, Würzburg 2005, s. 111-128 [s. 112].

Empiryczne udowodnienie stanowiska b) jest praktycznie niemożliwe, gdyż dusza jest przyjęta, postulowana jako niematerialna, a tym samym jako zasadniczo niepodlegająca naukowemu udowodnieniu.

Zajmiemy się więc tezą a, którą można streścić następująco: starsze pojęcia, cechujące się słabszą jakością wyjaśniającą, zostają zastąpione nowymi, teoretycznymi pojęciami o lepszej jakości. Podobnie jak wraz z rozwojem chemii zbędne okazało się pojęcie flogistonu (cieplika), dotyczące specjalnych substancji obecnych w ciałach palnych, więc zostało ono zastąpione pojęciem utleniania. Podobnie było w biologii, która długo nie potrafiła ani wyjaśnić różnicy między żywymi organizmami a przyrodą nieożywioną, ani rozwoju skomplikowanych organizmów żywych. Przyjmowano więc, że życie powstaje dzięki „wewnętrznemu pędowi" (*élan vital*), energii o niefizycznym charakterze. Chemia organiczna, teoria ewolucji i biologia molekularna wyeliminowały z teorii naukowych konieczność przyjmowania *élan vital*.

W taki sposób argumentują P. Churchland i W.V.O. Quine. Odwołując się do analogii obecnych w rozwoju innych nauk, opowiadają się za eliminacją naszego potocznego systemu pojęciowego *folk psychology* na korzyść bardziej rozbudowanych teorii pochodzących z neurobiologii i nauk kognitywnych[33]. Czy tego typu sytuacja, jak z pojęciem *élan vital*, faktycznie zachodzi w stosunku do pojęcia duszy? Czy hipoteza o istnieniu duszy może być faktycznie zastąpiona przez adekwatniejszą, neurofizjologiczną hipotezę? Pierwsza trudność, jaka się w tym miejscu pojawia, dotyczy określenia tego, jak rozumiemy hipotezę o istnieniu duszy. Samo pojęcie duszy jest bowiem – jak widzieliśmy powyżej – niejasne. W różnych tradycjach filozoficznych jest ono różnie definiowane i używane (por. wyżej, różnice w stanowisku platońskim, arystotelesowskim, kartezjańskim). Churchland i Quine stawiają pod znakiem zapytania przede wszystkim wartość wyjaśniającą pojęcia „dusza". W dalszej części artykułu zamierzamy przeanalizować, co pojęcie duszy wyjaśniało kiedyś, a co wyjaśniają jego współczesne odpowiedniki.

IV. WYJAŚNIAJĄCA FUNKCJA POJĘCIA „DUSZA" I „SELF"

1. Dusza jako zasada ruchu – Arystoteles

Dla Arystotelesa dusza jest władzą, która sprawia, że organizmy są ożywione. Tym samym trudno ją porównać ze współczesnymi wyjaśnieniami

[33] P. M. Churchland, *Problem umysłu i ciała*, w: B. Chwedeńczuk, *Filozofia umysłu*, Warszawa 1995, s. 47-57.

odwołującymi się do stanów mentalnych, spotykanych w naukach kognitywnych, a także w filozofii umysłu. Nauki kognitywne zajmują się bowiem zasadniczo zachowaniami ogólnie rozumianych systemów inteligentnych. Nie zajmują się zjawiskiem życia jako zjawiskiem, które należy naukowo wyjaśnić. Ta odmienność tego, co należy wyjaśnić, jest jedynie pozorna.

Życie jako to, co należy wyjaśnić za pomocą pojęcia duszy, nie jest bowiem przez Arystotelesa pojmowane jako tajemnicza siła w sensie witalistycznym, lecz jako szczególna forma ruchu, zmiany. Także najczęstsze procesy zachodzące w duszy – jak np. afekty – są całkowicie określonymi ruchami. Pisał Arystoteles:

> […] na przykład gniew jest pewnym rodzajem ruchu danego ciała lub części czy władzy, wywołanym daną przyczyną dla danego celu. Dla tej to racji do fizyka [przyrodnika] należy badanie duszy, już to każdej, już to takiej, jaką opisaliśmy[34].

W swojej nauce o duszy Arystoteles kieruje się interesem poznawczym, podobnie jak w innych częściach swych pism przyrodniczych. Chodzi mu o poznanie przyczyn różnych rodzajów ruchu. Arystoteles nie widzi większych problemów z wyjaśnieniem ruchu w fizyce: ruch pojawia się dzięki temu, że ciało nieruchome zostaje wprawione w ruch przez ciało ruchome. Ruch przedmiotów fizycznych da się wyjaśnić za pomocą obserwowalnych przyczyn zewnętrznych. Tego typu wyjaśnienia nie da się zastosować do ruchów i zachowań organizmów żywych. Zdają się one bowiem poruszać bez oddziaływania z zewnątrz. Wprowadzając pojęcie „duszy" Arystoteles ma na myśli przyczynę i zasadę ruchu ciał organicznych. Chodzi mu zatem o ruch (wzrost i obumieranie), którego nie da się wyjaśnić tak, jak wyjaśnia się ruchy fizyczne[35].

Dusza jest dla Arystotelesa podstawą wyjaśniania określonych form ruchu istot żywych, użytą do wyjaśnienia rodzajów ruchu. Mówiąc językiem nieco bardziej współczesnym – dusza pełni rolę wielkości teoretycznej postulowanej celem wyjaśnienia określonych procesów biologicznych i kognitywnych, zachodzących w organizmach żywych. Zachodzących we wnętrzu organizmu procesów biologicznych i kognitywnych nie możemy bezpośrednio obserwować. Jedyne, co jest nam dane, to ich sposoby zachowania się, działania lub mówienia. Badając ludzką duszę musimy zatem wyjść od tego, co jest nam dane w spostrzeganiu (u zwierząt i roślin jest to sposób ich poruszania

---

[34] Arystoteles, *O duszy*, 403a25nn. Arystotelesa naukę o duszy i jej związek ze współczesną neurologią omawiam w: J. Bremer, *Osoba – fikcja czy rzeczywistość?*, dz. cyt., s. 122-143.

[35] Arystoteles, *O duszy*, 413a, 26nn „[…] jestestwo posiadające duszę różni się życiem od jestestwa, które jest jej pozbawione. […] Życiem jest na przykład rozum, zmysł, ruch z miejsca na miejsce i jego zatrzymanie; ruch w sensie odżywiania oraz rośnięcie i umniejszanie".

nia się). Proponowany tutaj behawioryzm możemy rozumieć jako podobny do behawioryzmu metodologicznego, do którego w swojej teorii umysłu odwołuje się W. Sellars[36].

Arystoteles przyjmuje, że w naukach przyrodniczych to, co w danym zdarzeniu widoczne, nie jest koniecznie tożsame z jego prawdziwymi przyczynami. Wizualnie czy słuchowo spostrzegamy często jedynie skutki, a nie przyczyny tego zdarzenia. Wzrost i umieranie przedstawiają wprawdzie relatywnie pewne kryteria, ale nie są to kryteria wystarczające dla wyjaśnienia życia. Arystoteles unika tym samym identyfikowania tego, co zmysłowo dostrzegalne, z zasadą życia. Np. wodospad też można by uważać za organizm żywy, gdyż się porusza, jednak bliższa obserwacja pokazuje, że nie porusza się on sam z siebie, ale szybki spadek jego wody jest wywołany przyczynami zewnętrznymi.

Arystoteles jasno odróżnia zjawiska dane nam teoriopoznawczo jako pierwsze, od tego, co faktycznie jest pierwotne. Arystoteles jest realistą, gdy chodzi o poznanie rzeczywistości. Założenie, że dusza istnieje, nie jest jedynie przydatnym instrumentem do wyjaśniania określonego sposobu zachowania się organizmu żywego. Istnienie określonych form ruchu (zmian), które nie mogą być wyjaśnione czysto fizycznie, a tym samym domagają się dalszych zasad wyjaśniania, wskazuje – zdaniem Arystotelesa – na to, że podstawa zwana duszą jest czymś rzeczywistym. Duszy, jako przyczynie niefizykalnych zmian, musi tak samo odpowiadać coś w rzeczywistości, jak coś rzeczywistego odpowiada przyczynom ruchu fizycznego. Różne rodzaje ruchu pozwalają wywnioskować, że odpowiadające im duchowe zasady wyjaśniania faktycznie istnieją jako zdolności duszy. Wychodząc od podstawowych rodzajów zmian (wzrost/umniejszanie, spostrzeganie zmysłowe, ruch przestrzenny, myślenie) Arystoteles wnioskuje o odpowiednich zdolnościach duszy: wegetatywnej, zmysłowej i rozumowej.

Organizmy żywe muszą mieć w sobie podstawę, przyczynę ruchu. Dusza jako podstawa ruchu (zmian) musi się znajdować w organizmie, którego zachowanie chcemy wyjaśnić. Dusza oddziaływuje przyczynowo, a więc musi ona faktycznie istnieć. Wielkość teoretyczna, która jest jedynie wyjaśniającą fikcją, nie przedstawia żadnej rzeczywistości, tym samym nie może dostarczyć pożądanego wyjaśnienia. Arystotelesowski realizm gdy chodzi o duszę – jako o wielkość teoretyczną – nie wynika z konwencji, lecz da się uzasadnić jedynie z konieczności wymaganego wyjaśnienia różnych form ruchu organizmów.

---

[36] Por. J. Bremer, *Rekategorisierung statt Reduktion. Zu W. Sellars' Philosophie des Geistes*, Göttingen 1997, s. 67-80.

Można tutaj powtórzyć nasze pytanie: jak musiałaby wyglądać jakaś teoria, według której pojęcie duszy można by wyeliminować? Czy we współczesnych naukach kognitywnych istnieją teorie, które wyjaśniają to samo albo jeszcze więcej od tego, co wyjaśnia tradycyjne pojęcie duszy? Czy to wszystko, co do tej pory zostało wyjaśnione przez tradycyjne pojęcie duszy, można bardziej adekwatnie i lepiej wyjaśnić za pomocą teorii neurofizjologicznej? Czy w języku licznych teorii filozoficznych, odwołujących się do osoby, jakieś inne pojęcie przejęło rolę, którą tradycyjnie spełniała dusza?

Na tego typu pytania między innymi po części dlatego trudno odpowiedzieć, gdyż pojęcie duszy w fachowych dyskusjach – czyli w ramach filozofii analitycznej, neuronauk i kognitywistyki – prawie wcale nie jest tematyzowane. Samo pojęcie duszy albo się w nich nie pojawia, albo zostaje bez uzasadnienia zastąpione takimi pojęciami jak „*self*", „umysł" lub „stany mentalne".

2. Neuronalna podstawa *self*

Pod pojęciem *self* (jaźń) rozumiemy w życiu potocznym zazwyczaj istotę człowieka, czyli coś niepodlegającego zmianom, którym ulegamy w czasie, a także to, co w sensie pierwszoosobowym tworzy mnie jako osobę. Analizowane dzisiaj w naukach kognitywnych pytania o *self* dotyczą najczęściej wyjaśniającej wartości tego pojęcia. Czy na przykład tak samo jak przy pojęciu „istota" chodzi przy nim o jakąś fikcyjną, teoretyczną wielkość, która dobrze się sprawdza przy wyjaśnianiu zachowania się człowieka, czy też o coś rzeczywiście istniejącego, albo o coś, czemu *self* jako rzeczywiście istniejącemu odpowiada?

W materialistyczno-naturalistycznych teoriach osoby odmawia się *self* własnej rzeczywistości i jest ono widziane jako teoretyczna fikcja, pomagająca wyjaśnić zachowanie systemu. Za naukowo udowodnioną przyjmuje się jedynie zdolność osoby do przedstawiania siebie sobie samej. Właściwym przedmiotem samoreprezentacji jest obecny stan samoreprezentującego się systemu. Odwołujące się do teoretycznej fikcji wyjaśnienie ma ten słaby punkt, że podpadają pod nie także takie techniczne systemy, które same siebie kontrolują (np. regulatory Watta).

Systemowe ujęcia *self* znajdujemy w licznych współczesnych teoriach wyjaśniania zachowania osoby, opartych na badaniach neurologicznych. Bliżej przedstawimy teorie *self* zbudowane przez neurofizjologów R.R. Llinasa i A. Damasio, nawiązując zarazem do ich mocy wyjaśniającej.

A. *Self* – od motoryki do mentalności – R. Llinas

Bycie świadomym organizmów – ludzkich lub zwierzęcych – jest dla Llinasa wynikiem działania tzw. „stałych wzorców czynnościowych" (*fixed – action patterns* (FAPs))[37]. Tylko organizmy, które mogą się poruszać, mają mózg. Drzewo nie musi mieć centralnego systemu nerwowego, ponieważ nigdzie się nie udaje. Zwierzę musi go mieć, ponieważ musi umieć lub przynajmniej starać się przewidywać – choćby nawet swoje przyszłe miejsce w otaczającym go świecie. Przewidywanie – jako najbardziej istotna funkcja mózgowa – musi być scentralizowane, co z kolei prowadzi do powstania *self*.

Organizmem, na przykładzie którego Llinas objaśnia związek pomiędzy mózgiem, motorycznością i mentalnością, jest żachwa[38]. Dorosła żachwa prowadzi osiadły tryb życia. Jest ona za pomocą specjalnego odnóża przytwierdzona do stałego podłoża w morskim dnie. Dwie podstawowe funkcje życia żachwy to: odżywianie się poprzez filtrowanie wody morskiej i rozmnażanie się przez pączkowanie. Żachwa larwa pływa swobodnie przez dzień lub dwa i posiada zawierający ok. 300 komórek zwój, podobny do mózgu. Po znalezieniu odpowiedniego podłoża larwa żachwy zagrzebuje głowę w wybranym miejscu i zaczyna żyć jako postać osiadła trawiąc swój własny mózg. Tym samym cofa się do stanu prymitywnego, osiadłego i pozbawionego systemu nerwowego organizmu.

> Wniosek jest całkiem jasny, ewolucyjny rozwój systemu nerwowego stanowi wyłączną własność zwierząt aktywnie poruszających się[39].

Mózgi u zwierząt pierwotnych stanowią ewolucyjny warunek, konieczny dla realizowania ukierunkowanej motoryki.

Drugą z głównych tez omawianej książki Llinasa jest idea, że Ja świadomości wyewoluowało z centralnej zdolności organizmu do planowania i przewidywania ruchów. Aktywne czynności – ruchy – Llinas nazywa motorycznością. *Self* pochodzi ze zdolności mózgu do przewidywania, co z kolei prowadzi do poznania, jak mózg generuje świadomość. Gdzie powstaje owo *self*? *Self* tworzy się w systemie wzgórzowo-korowym, w którym jądra wzgórza komunikują ze wszystkimi regionami kory mózgowej (z polami czuciowymi, ruchowymi i asocjacyjnymi). System wzgórzowo-korowy wiąże własności

---

[37] Por. R.R. Llinas, *Ja z wiru. Od neuronów do selfu*, Kraków 2008. Oryg. *I of the Vortex: From Neurons to Self*. The MIT Press 2001, s. 61, 150, 187. Dokładniej „an inborn and stereotypic behavior (known as „fixed action pattern, or FAP" (oryg. s. 43).

[38] Por. R.R. Llinas, *Ja z wiru*, s. 36-38. Żachwy należą do podtypu osłonic, a do typu strunowców.

[39] Tamże, s. 37.

odnoszące się do czucia świata zewnętrznego z wewnętrznie powstałymi motywacjami:

> To spójne czasowo zjawisko, które wiąże w domenie czasu rozdrobnione składniki zewnętrznej i wewnętrznej rzeczywistości w pojedynczą strukturę jest tym, co nazywamy selfem[40].

Poruszam się, więc jestem – tak można by sparafrazować powiedzenie Kartezjusza. Neuronalne mechanizmy leżące u podstaw naszych ruchów konstytuują pierwotne działanie, na którym jest zbudowany praktyczny sens *self*, a następnie pojęcie *self*. „Self stanowi centralizację przewidywania. Self nie zrodził się na zewnątrz królestwa świadomości, jedynie ogłasza to, czym jest (np. samoświadomość)"[41]. Przy tak rozumianym *self,* np. myślenie jest jedynie ewolucyjną internalizacją ruchu.

„Czym więc jest *self*?" pyta Llinas i odpowiada:

> Jest to bardzo ważny i pożyteczny konstrukt, skomplikowany własny (*eigen self*) wektor. Istnieje tylko jako pewna wyliczona jednostka. […] Natomiast «Ja» pochodzące z wiru, w którym pracujemy i cierpimy, jest właśnie takim wygodnym słowem będącym takim całościowym zjawiskiem jak koncepcja Ameryki jako Wuja Sama względem złożonej heterogennej rzeczywistości USA[42].

Pojęcie świadomego Ja, które wyewoluowało z centralnej zdolności do planowania i przewidywania ruchów jest jednym z zasadniczych tematów książki Llinasa.

Trzecim, nawiązującym do *self* i omawianym przez Llinasa tematem są kwestie związane z neuronalnym rytmem „odpalania" neuronów oraz wzorce ich synchronizacji w funkcjonowaniu mózgu. Jeśli popatrzymy jedynie na połączenia systemu nerwowego – na geometryczną i topologiczną sieć powiązań neuronów – to możemy nie zauważyć czasowej, zsynchronizowanej organizacji neuronalnej aktywności. Jednak czasowe wzorce funkcjonowania wyprzedzają wzorce przestrzenne. Rytmiczne pobudzenia są dostrzegane już we wczesnym embrionalnym rozwoju organizmu, zanim elementy jego mózgu same zaczęły się łączyć i tworzyć jedną całość. W dojrzałym mózgu rozproszone populacje komórek organizują się same w większe zbiorowiska i gdy otrzymają odpowiedni bodziec, zaczynają razem „odpalać". Owe kon-

---

[40] Tamże, s. 143.

[41] Tamże, s. 41.

[42] Tamże, s. 146. „[…] *self* jest jedynie wygodnym konstruktem ze strony systemu nerwowego aby centralizować doświadczenie i tym samym koordynować własności predykcji", tamże s. 209. Zdaniem neurologa J. Panksseppa „the self has concrete neuroanatomical, neurochemical and neurophysiological characteristics" tenże, *Affective Neuroscience*, Oxford 1998, s. 310.

systentnie utrzymywane rytmy odpalania mają częstotliwość 40 Hz i z pewnością coś znaczą. Llinas przyjmuje, że koherentne fale o częstotliwości 40 Hz są związane ze świadomością, a ta jest określona przez równoczesność neuronalnych czynności zachodzących w systemie wzgórzowo-korowym.

> Oscylacja 40 Hz posiada wysoki stopień organizacji przestrzennej, a dzięki temu może być mechanizmem produkującym czasowe wiązanie czynności rytmicznej w wielkich zbiorowiskach neuronalnych. Globalne mapowanie czasowe stwarza poznanie, przez łączenie informacji czuciowej w pojedynczy stan poznawczy[43].

Badania empiryczne wykazują, zdaniem Llinasa, że częstotliwość 40 Hz jest spójną i wystarczająco silną aktywnością nerwową, powstającą w czasie wykonywania przez podmiot zadań poznawczych.

Dodajmy, że znany z literatury przedmiotu problem wiązania (*binding problem*) – czyli pytanie o to, w jaki sposób mentalnie reprezentujemy różne obiekty, każdy ze swoimi specyficznymi cechami – jest przynajmniej po części rozwiązany przez zjawisko neuronalnej synchronizacji wokół częstotliwości 40 Hz. Zjawisko to nie mówi nam jednak, jak reprezentacja danego przedmiotu zostaje nam uświadomiona. Badając wzgórzowo-korowe interakcje Llinas rozwinął teorię *self*, która równocześnie łączy dane ze świadomych stanów bycia przebudzonym oraz danych ze snów. Stara się także odpowiedzieć na pytanie o determinację tego, która świadoma reprezentacja zostaje przez podmiot wyselekcjonowana w określonym czasie. Llinas przyjmuje, że zespoły neuronów, które korespondują z poszczególnymi częściami świadomych treści są tymi, których fazy oscylacji zgadzają się nie tylko między sobą (aby powiązać razem różne cechy tej treści), lecz także z niewyspecyfikowanymi oscylacjami, pojawiającymi się w korze mózgowej.

B. Trzy aspekty *self* – A. Damasio

W przeciwieństwie do trzecioosobowych analiz Llinasa, neurolog A. Damasio zajmuje się pytaniem o pochodzenie naszego poczucia własnej jaźni i tworzy w miarę weryfikowalną hipotezę, co do natury jaźni (*self*). Skupia się przy tym przede wszystkim na jej związanych z ciałem neurobiologicznych uwarunkowaniach[44]. Konieczną cechą dla mówienia o utworzeniu się jaźni jest jej stabilność w czasie trwania życia danego organizmu. Jaźń tworzy się dzięki wciąż odtwarzającym się w mózgu reprezentacjom (odzwier-

---

[43] R.R. Llinas, *Ja z wiru*, s. 142.

[44] Por. Damasio, *Jak mózg tworzy umysł*, s. 8-9; por. Wiener, *Koncepcja świadomości Antonio Damasio*, s. 3-13.

ciedleniom) ciała organizmu. Bez stale odtwarzających się reprezentacji ciała i zachodzących w nim procesów, organizm nie miałby stabilnej jaźni i nie byłby zdolny do uchwycenia swojej własnej tożsamości.

Mamy dwa rodzaje tego typu reprezentacji: 1. dynamiczne, stale na nowo urzeczywistniane (*on-line*) mapy ciała, które przedstawiają to, co w danym momencie wydarza się w ciele; 2. bardziej stabilne mapy ogólnych struktur ciała, odzwierciedlające propriocepcję oraz konstytuujące nasze pojęcia „obrazu ciała"[45]. Przedstawienia te są dyspozycyjnej natury (*off-line)* i mogą być lokalizowane w korze sensomotorycznej, tworząc dynamiczne przedstawienie ciała. Tym samym reprezentacje te dostarczają nam raczej pojęcia o funkcjonowaniu naszego ciała, a nie pojęcia tego, czym ono jest. Zdaniem Damasio:

> Najlepszym dowodem istnienia takich reprezentacji jest zjawisko kończyny fantomowej, o którym wspomniałem już wcześniej. Niektórzy pacjenci po chirurgicznej amputacji kończyny mają wrażenie, że jest ona nadal na swoim miejscu[46].

Pacjenci ci spostrzegają wyimaginowane modyfikacje konkretnych stanów utraconych kończyn; ich przemieszczania, ból, temperaturę. Oznacza to, że mamy tutaj do czynienia z brakiem stanu *on-line* od utraconych kończyn, przy zachowanym stanie *off-line* ze strony dyspozycyjnych przedstawień fantomowych kończyn.

U podłoża naszego poczucia własnej jaźni leży więc zdolność mózgu do reprezentowania (odzwierciedlania). Komórki w nerkach lub w innych organach pełnią, w odróżnieniu od komórek mózgu, określoną rolę biologiczną i nic ponadto.

> Natomiast neurony na każdym poziomie układu nerwowego odzwierciedlają zjawiska występujące gdziekolwiek w organizmie. Komórki mózgowe są niejako urodzonymi kartografami samego organizmu i wydarzeń w nim zachodzących[47].

W złożonych organizmach, takich jak organizm ludzki, mózg i reszta ciała są nie tylko we wzajemnej interakcji, lecz ich współdziałanie prowadzi do powstania wewnętrznych odpowiedzi. Niektóre z tych odpowiedzi wywołują wizualne lub słuchowe reprezentacje, które z kolei tworzą wspomnianą podstawę dla świadomej jaźni. Damasio odróżnia trzy poprzedzające się nawzajem aspekty jaźni: proto-jaźń, jaźń podstawową i jaźń autobiograficzną[48].

---

[45] Por. Damasio, *Błąd Kartezjusza*, Poznań 2002, s. 144, 169, 176-177.
[46] Tamże, s. 177.
[47] Damasio, *Jak mózg tworzy umysł?*, s. 8; por. Damasio, *Błąd Kartezjusza*, s. 108-109.
[48] Zagadnienia te omawiam dokładnie w: J. Bremer, *Osoba, fikcja czy rzeczywistość?*, s. 437-440.

1. Całość wciąż odtwarzających się reprezentacji organizmu to tzw. proto-jaźń, *proto-self*. Jest ona wynikiem procesów zachodzących na każdym poziomie mózgu. W jej tworzenie są zaangażowane: (i) niektóre jądra pnia mózgu, odwzorowujące stan organizmu, odbierające bodźce bólowe, regulujące sen, pracę serca, (ii) podwzgórze oraz jądra podstawy przodomózgowia, regulujące procesy homeostazy w organizmie, (iii) kora somatosensoryczna i przyśrodkowa kora ciemieniowa, które są odpowiedzialne za odwzorowanie stanu organizmu na najwyższym piętrze układu nerwowego i przekazywanie tego obrazu, np. do korowych układów pamięciowych.

2. Na drugim etapie powstaje tzw. „poczucie tego, co się wydarza", które tworzy tzw. „jaźń podstawową" (*core self*). Jaźni podstawowej jesteśmy świadomi. Za jej powstanie są odpowiedzialne takie struktury mózgu, jak kora zakrętu obręczy, wzgórki górne blaszki czworaczej (które są bezpośrednio połączone z siatkówką oka) oraz wzgórze. To ostatnie jako pierwsze tworzy drugorzędową relację pomiędzy organizmem a przedmiotem X, która to relacja następnie w korze obręczy przyjmuje pełną formę.

3. Jaźń autobiograficzna pojawia się wraz z pojawieniem się świadomości rozszerzonej (*extended consciousness*), umożliwiającej generowanie poczucia własnego, indywidualnego punktu widzenia. Punkt ten obejmuje więcej informacji aniżeli obejmuje świadomość podstawowa. Świadomość rozszerzona umożliwia przetwarzanie dostępnych jej informacji i związane z tym udzielanie niebehawioralnych (tzn. spontanicznych) odpowiedzi na bodźce dochodzące z otaczającego człowieka środowiska. Dzięki tej świadomości człowiek może snuć dalekosiężne plany, uczyć się języka, a tym samym operować nabytą wiedzą. Neurobiologiczne podstawy świadomości rozszerzonej jaźni oraz Ja autobiograficznego znajdują się we wczesnej korze sensorycznej, w częściach układu limbicznego (korze obręczy), w niektórych jądrach podkorowych oraz w korze wyższego rzędu.

Podsumowując opisy Damasio możemy powiedzieć, że jaźń ma swoją podstawę w organizacyjno-funkcjonalnym schemacie naszego organizmu i zapewnia tę stałość oraz ciągłość, o których mówi *folk psychology* i które zakładamy i przeżywamy w życiu codziennym. Czy jaźń autobiograficzną można utożsamić z pojęciem osoby? Powiedzielibyśmy raczej, że osobę tworzy nie tylko jaźń autobiograficzna, ale także, lub przede wszystkim, jej kontakty społeczne z innymi osobami i ich „mózgami". Osobę tworzą jej indywidualne zdolności do zdobywania wiedzy, cechy charakteru, zdolność efektywnego operowania dostępnymi informacjami i jej indywidualna kreatywność. Osoba rozwija się przez całe życie, a nie tylko do momentu, gdy zacznie mówić. Podstawą rozwoju niektórych cech osoby są jej relacje z innymi oso-

bami. Tego rodzaju cechy raczej nie mają ścisłej lokalizacji, czy to anatomicznej czy to funkcjonalnej. W tym sensie posiadają one nieostry charakter.

V. DUSZA A HIPOTEZA *SELF* – PODSUMOWANIE

Rozwój metodologii badań empirycznych oraz technik pomiarowych wywarł istotny wpływ na spotykaną dzisiaj w naukach kognitywnych eliminację pojęcia duszy. Czy np. relatywizacja *self* – rozumianego przez Llinasa jako „wyjaśniający konstrukt" – może zastąpić arystotelesowskie pojęcie duszy? Chcąc odpowiedzieć na te i podobne pytania, porównamy na zakończenie obydwa modele wyjaśniające – ten zbudowany przez Arystotelesa i Llinasa, a następnie model Arystotelesa i Damasio.

Zarówno dusza u Arystotelesa, jak i *self* u Llinasa są określone jako coś, za pomocą czego wyjaśniamy zachowania człowieka lub ogólnie – istoty żywej. Zarówno dusza, jak i *self* mogą być widziane jako wielkości teoretyczne. Podczas gdy Arystoteles wychodzi od realistycznego ujęcia duszy i utrzymuje tezę o jej istnieniu, Llinas opowiada się za instrumentalistycznym ujęciem *self* lub za czysto postulowaną relatywizacją *self*. Swoje ujęcie widzi jako argument przeciwko *self* rozumianemu substancjalnie. *Self* jest jedynie pożytecznym konstruktem, skrótem myślowym „wygodnym słowem", używanym do przewidywania i wyjaśniania zachowań (ruchów) kompleksowych systemów. Llinas odmawia *self* rzeczywistego istnienia. Wrażenie, że istnieje jakieś trwałe, stabilne *self* jest iluzją. To, co istnieje, to procesy w mózgu.

Zasadniczą różnicą pomiędzy systemem Arystotelesa a Llinasa można sformułować następująco: u Arystotelesa dusza spełnia swoją funkcję wyjaśniającą przez to, że jako rzeczywista i przyczynowo działająca leży u podstaw zachowań organizmu. Dusza jest formalną przyczyną wszystkich czynności i procesów zapewniających przeżycie organizmu, podstawą zapewniającą funkcjonowanie żywego organizmu. Z ewolucyjnego punktu widzenia przeżycia organizmu, dusza jest tym samym czymś korzystnym.

Self u Llinasa jest wytworem kompleksowych procesów, zachodzących na linii wzgórze-kora mózgowa. Do powstania *self* – koniecznego do przeżycia organizmu zwierzęcego – prowadzą określone procesy mózgowe. Brak jednak jasności co do formy zależności, w jakiej *self* znajduje się w stosunku do całego do organizmu. Ponadto pojawia się pytanie, dlaczego system sam wytwarza tego typu iluzję *self*, chociaż jest ona w gruncie rzeczy jedynie wygodnym, stworzonym przez jego układ nerwowy, konstruktem. Llinas powie, że powstanie *self* jest wymuszone przez konieczność przewidywania przez orga-

nizm sytuacji. *Self* jako teoretyczny konstrukt (bez przyczynowej skuteczności) nie będzie mogło spełniać warunków, które może spełniać dusza, a które są wymagane przy przewidywaniu, a tym samym zapewnieniu przeżycia organizmu. Tym samym pod znakiem zapytania stoi stwierdzenie Llinasa, który uważa, że jego ujęcie motoryki organizmu to „[…] jedyny sposób wytłumaczenia inkorporacji zewnętrznej motoryki do neuronalnego wnętrza”[49].

Przyjęcie przez Arystotelesa duszy nie implikuje dualizmu. Arystoteles odwraca się od dualizmu „dwóch światów” Platona, odrzucając założenie o istnieniu niewyspecyfikowanej duchowej substancji, a także jakiegoś konkretnego duchowego obiektu. Dusza jest zasadą funkcjonowania żywego ciała. Aby wyjaśnić, czym właściwie jest dusza w organizmie żywym – i że nie jest ona jakąś „duchową substancją” będącą w interakcji z ciałem – Arystoteles odwołuje się do przykładu z siekierą. Powiedzmy że siekiera istnieje w przyrodzie jako żywa rzecz, więc będzie posiadać „duszę”. Duszą będzie to, co czyni ją narzędziem zdolnym do rąbania drewna, tzn. określona forma, jaką nadano jej ostrzu. Sposób funkcjonowania siekiery nie potrzebuje jakiejś jakości istnienia, obok materialnych części tej siekiery[50].

Odnosząc się do Llinasa rozwiązania problemu wiązania – który stanowi jeden z ważniejszych problemów współczesnej filozofii umysłu – możemy zbudować następujący argument: Wychodzimy od pytania: w jaki sposób rozproszone wzorce działania milionów neuronów mogą prowadzić do cechującego się jednością aktu spostrzegania? Niemniej jednak łączenie reprezentacji zachodzi. Jedynie prosta, zunifikowana substancja może unifikować reprezentacje. Stąd ludzka dusza lub umysł są prostymi substancjami. Z zastrzeżeniem, że ludzka dusza lub umysł jest tym, co unifikuje nasze mentalne reprezentacje. U Arystotelesa rolę syntezowania i unifikowania danych przejął zmysł wspólny (*sensus communis*). Zmysł wspólny ma nam pomóc odpowiedzieć na pytanie, jak powstają wspólne dane zmysłowe, gdy spostrzegamy jedynie pojedyncze (nie możemy widzieć powierzchni, jeśli nie będziemy widzieć koloru). Współcześni neuronaukowcy – np. Llinas – twier-

---

[49] R. Llinsa, *Ja z wiru*, s. 80. „Jest to jedyny sposób na jej [motoryki] centralizację, dzięki temu system przybiera własności z zewnątrz i wypycha je bezpośrednio do wnętrza układu nerwowego”. (tamże). Dzieje się to poprzez wrodzone oscylacje i własności elektryczne neuronów.

[50] Por. Arystoteles, *O duszy*, 412b, 19nn. Dualistyczne rozumienie tego fragmentu, a tym samym stosunku duszy do ciała, pochodzi stąd, że stosunek duszy do ciała jest myślany według analogii do stosunku użytkownika do instrumentu: fizyczne ciało służy duszy do określonych celów. W tej interpretacji ujęcie arystotelesowskie staje się animistyczne lub witalistyczne. Por. M. Schark, *Organismus – Maschine: Analogie oder Gegensatz*, w: *Philosophie der Biologie*, U. Krohs, G. Toepfer (red.), Frankfurt 2005, s. 418-435 [s. 423].

dzą, że problem wiązania jest rozwiązywany przez mózg, a nie przez duszę czy umysł[51].

Interpretując wprowadzoną przez Damasio koncepcję jaźni możemy powiedzieć, że chociaż wiele materiału w naszym organizmie ulega wymianie w ciągu naszego życia, to jest pewna stała, funkcjonalna zasada, która leży u podstaw tych zmian. Zasada ta – jakieś stabilne Ja – jest obecna od początku naszego życia aż do śmierci. Nie jest ona jakimś „wygodnym konstruktem", lecz jest rzeczywistością naszego organizmu i kieruje jego podstawowymi funkcjami. Bez tej zasady nie byłoby ani świadomości, ani samoświadomości. To ona tworzy podstawy naszej osobowej indywidualności. Można się tutaj dopatrzyć zgodności z Arystotelesa koncepcją duszy zmysłowej. Jaźń autobiograficzna odpowiada arystotelesowskiej duszy rozumnej.

Damasio wskazuje na ścisły związek pomiędzy procesami mentalnymi a reprezentacjami zmian cielesnych. Tym samym problemu umysł-ciało nie da się – jak by tego chcieli niektórzy filozofowie – sprowadzić do problemu umysł-mózg. Cechy i zdolności mentalne mogą być zrozumiałe jedynie w powiązaniu z całościową organizacją organizmu. Tym samym w nowym świetle ukazuje się Arystotelesowskie ujęcie duszy jako zasady życia ciała organicznego. Przyjęcie istnienia duszy dostarcza funkcjonalnej zasady do wyjaśnienia całościowego zachowania organizmów. Jeśli to odniesiemy do neurobiologii, to okaże się, że z przebiegu pojedynczych procesów neuronalnych nie da się całkowicie wyjaśnić zachowania organizmu. Dopiero gdy weźmiemy pod uwagę cały organizm i jego funkcjonalną architekturę, to będziemy mogli poznać pojedyncze procesy i ich udział w zdarzeniach kognitywnych. W podanym przez Arystotelesa ujęciu, dusza jest wciągnięta w wyjaśnianie zarówno zjawisk biologiczno-fizykalnych w ogranizmie, jak i zjawisk mentalnych.

Proponowane przez Damasio spojrzenie na jaźń koreluje – od strony aspektów jaźni i ich własności – z arystotelesowskim ujęciem duszy. Damasio rezygnuje przy tym z niematerialnie rozumianej duszy, a na miejsce takiego rozumienia wprowadza liczne, nerwowe powiązania pomiędzy poszczególnymi aspektami jaźni. Autonomiczny system nerwowy nie jest jaźnią, lecz jest jedynie systemem kontrolnym, przypominającym organizację roślin i zabezpieczającym podstawową integralność żywego systemu.

Damasio uważa, w przeciwieństwie do Kartezjusza, że myśli (zwłaszcza spostrzeżenia) mają swoją podstawę w strukturach nerwowych, przedstawiających ciało w mózgu. Dlatego mogą one być w interakcji z ciałem i poru-

[51] M.R. Bennett, P.M.S. Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Oxford 2003, s. 54.

szać nami w taki sposób, w jaki „czyste myśli" nie mogły by tego uczynić. Tworzone przez mózg przedstawienia muszą być skorelowane z neuronalną podstawą jaźni. Jeżeli nasze mózgi jedynie generowałyby wspomniane przedstawienia i nic z nimi nie robiły, wątpliwym byłoby, czy bylibyśmy tych przedstawień świadomi.

SUMMARY

Do the traditional, commonsense and philosophical concepts of the soul have any place in the contemporary cognitive sciences, which start from the premise that everything is scientifically explainable using naturalistic categories? To answer this question we should mention that most cognitive naturalists today – philosophers and scientists – are materialists, and methodological materialism is probably universally accepted among scientists these days. It is very difficult to find a place in such a picture of the world for the soul as it appears in our commonsense picture of how things are. It is the tension between these two pictures that generates the contemporary problems connected with the soul.

In order to try to resolve this tension we first describe the concept of the soul and its close connection with the organic body. Then we present a critical characterisation of two things: 1) the development of the empirical sciences – Galen, Descartes, Newton, Gall, Galvani – and the resulting eliminativistic implications for the philosophical concept of the soul; 2) a pair of naturalistic philosophical explanations of the soul-body problem: the nonreductionist view of the soul and the eliminative materialist view.

The third part of the article involves giving a short answer to the question of how Aristotle's doctrine regarding the soul is based on his attempt to explain internal and external movement. After that we compare his explanation of these forms of movement with two kinds of contemporary neurological explanation: a) that of the neurologist R. Llinas, who, for explanatory purposes, postulates the existence of a theoretical (i.e. epiphenomenal) self; b) the more realistic explanation presented by the neurologist A. Damasio, who posits three different versions of the self, before trying to link them to corresponding parts of the human brain that, in turn, are closely connected with the body.

It can then be shown that there are several similarities between Aristotle's conception of the soul and Damasio's cognitivist conception of the self, and that, because of the different starting points and explanatory goals involved, the contemporary concept of the self does not completely exclude the traditional concept of the soul.

Key words:

soul, self, neuroscience, explanation, analytical philosophy of mind

OSOBA I DUSZA
Filozofia Chrześcijańska • Tom 7, Poznań 2010
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza • Wydział Teologiczny

PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

Problem „nietoperza Nagel'a" w argumentacji Johna Hicka i Paula M. Churchlanda

The problem of the „Thomas Nagel's Bat" in the Argumentation of John Hick and Paul M. Churchland

Klasyczny problem relacji dusza-ciało (*mind-body problem*), wraz z rozwojem nauk poznawczych, neuropsychologii czy neurofizjologii, podlega ciągłemu uszczegóławianiu. Z poziomu dosyć ogólnego poszukiwania miejsca styku duszy i ciała, jak u Kartezjusza, czy też poprawności językowego odróżniania duszy i ciała u Ryle'a, nauka – a w tym filozofia – przeszła do bardziej konkretnego pytania o relację mózgu i umysłu, w tym ludzkiej świadomości. Również na tym polu sporu obserwować można starcie dwóch wiodących podejść: naturalistycznego i takiego, które nie określa ludzkiej świadomości w terminach tylko fizjologicznych, tzw. nieredukacjonizm.

Wśród zwolenników nieredukcjonizmu znajduje się m.in. John Hick. Jego pośrednim adwersarzem jest m.in. Paul Churchland. Thomas Nagel, mimo że krytykuje redukcjonizm, nie wyklucza, że rozwój nowych koncepcji filozoficznych może pomóc w bardziej obiektywnym wyrażaniu subiektywności, co z kolei otwiera teoretyczną możliwość wyrażenia stanów umysłu językiem np. fizyki. Dyskusja przywołana w poniższym artykule nie odbyła się bezpośrednio między każdym z wymienionych autorów. Broniąc duchowo-cielesnej natury człowieka Hick przeciwstawia się redukcjonistycznym poglądom Churchlanda, przywołując argumentację Nagel'a, ale nie odnosi się do kontrargumentacji Churchlanda. Churchland natomiast krytykuje argumentację Nagel'a, ale nie odnosi się do Hicka. Punktem łączącym Hicka i Churchlanda

jest argument Nagel'a. Dla Hicka jest to jeden z wielu argumentów wspierających odrzucenie mniej lub bardziej radykalnych poglądów sprowadzających umysł, świadomość do mózgu. Podobnie w moim artykule zajmować się będę tylko tym, fragmentarycznym aspektem sporu na temat relacji umysłu i mózgu.

ARGUMENT NAGEL'A

W artykule *Jak to jest być nietoperzem?* Nagel rozważa możliwość przejścia od subiektywnego doświadczania stanów mentalnych do ich obiektywnego przedstawienia[1]. Na tym zasadza się istota redukcjonizmu, że próbuje on sprowadzić dane samoświadomości do stanów mózgu, mierzalnych aparaturą naukową. W swoim argumencie Nagel próbuje przedstawić niemożliwość takiego wyrażenia. Doskonale wiemy, że nietoperze postrzegają świat przede wszystkim dzięki echolokacji i znamy jej mechanizm. Nagel stwierdza jednak, że choć echolokacja nietoperzy jest formą zmysłowej percepcji

> nie działa podobnie do żadnego ze zmysłów jakie posiadamy i nie ma powodu przypuszczać, że z punktu widzenia nietoperza jest podobna do czegokolwiek, czego my możemy doznawać lub co możemy sobie wyobrazić[2].

Nawet jeśli można by sobie to wyobrazić, to zdaniem cytowanego autora, dowiemy się tylko, „co by to znaczyło dla nas" [w tekście oryginalnym: „dla mnie"] zachowywać się jak nietoperz[3]. Podczas gdy chcemy wiedzieć, jak to jest być nietoperzem dla nietoperza[4].

Nagel rozszerza następnie powyższe stwierdzenia również na ludzi. Mimo że nie odmawiamy stanów subiektywnych innym ludziom i potrafimy wnioskować o ich nastrojach czy myślach, nie możemy powiedzieć, że przeżywamy ich subiektywne stany, ani że potrafimy je w pełni zobiektywizować[5].

U podstaw takich wniosków leży, jak to nazywa Nagel, realizm wobec sfery subiektywnej. Jej realne istnienie „implikuje przekonanie o istnieniu pewnych faktów pozostających poza zasięgiem ludzkich pojęć"[6]. Innymi słowy, stwierdza się tutaj niemożliwość pełnego wyrażenia stanów subiektywnych, czyli stanów świadomości. Tym samym podważona zostaje możliwość

---

[1] T. Nagel, *Jak to jest być nietoperzem?*, w: *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 1997.

[2] Tamże, s. 207.

[3] Tamże.

[4] Por. tamże.

[5] Por. tamże, s. 208.

[6] Tamże, s. 209.

ich zobiektywizowania. Co więcej, jeśli doświadczenie jest w swym subiektywnym charakterze w pełni zrozumiałe tylko z jednego punktu widzenia, to żadne przejście do większej obiektywności – to znaczy do mniejszego związku ze szczególnym punktem widzenia – nie przybliża nas do rzeczywistej natury tego zjawiska. „Przeciwnie, oddala na od niego"[7].

Jako wsparcie swojego poglądu Nagel przywołuje uwagi S. Kripkego. Zdaniem Nagel'a autor ten stwierdza, że

> kauzalna analiza behawiorystyczna tego, co mentalne, i analizy jej pokrewne chybią celu, ponieważ interpretują na przykład wyrażenie «ból» jako tylko przygodną nazwę bólów. …Subiektywny charakter doznań jest istotną własności, którą takie analizy pomijają[8].

W końcowych uwagach Nagel nie wyklucza jednak, że rozwój filozofii pozwoli przynajmniej na częściowe zasypanie przepaści między subiektywnym a obiektywnym[9].

KONTRARGUMENTACJA CHURCHLANDA

W książce pt. *Mechanizm rozumu, siedlisko duszy. Filozoficzna podróż w głąb mózgu* Paul M. Churchland stara się m.in. wykazać, że argument Nagel'a mimo, że częściowo stwierdza prawdę, nie wykazuje nieredukowalności stanów umysłu do stanów mózgu. W następujący sposób Churchland streszcza argument Nagel'a:

> nawet gdybyśmy potrafili odtworzyć doznania zmysłowe nietoperza na podstawie ich neurofizjologicznej charakterystyki, to i tak nie będziemy wiedzieli, jakie one są z unikalnej perspektywy istoty, która je ma. Specyficzny charakter tych doświadczeń pozostanie dla nas nieznany. Tak więc wiedza czysto fizyczna ma swoje granice, które nie pozwalają zgłębić subiektywnej natury treści świadomości[10].

Wywody Nagel'a, często służą za argument zwolennikom nieredukcjonizmu[11].

---

[7] Tamże, s. 213.

[8] Tamże, s. 214, przyp.11; por. S. Kripke, *Nazywanie a konieczność*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1988, s. 152.

[9] Por. tamże, s. 218.

[10] P. M. Churchland, *Mechanizm rozumu, siedlisko duszy. Filozoficzna podróż w głąb mózgu*, tłum. Z. Karaś, Warszawa 2002, s. 217.

[11] Por. tamże.

Churchland zgadza się, że każda istota ma wyłączny i jedyny dostęp do swoich podmiotowych doznań z tej racji, że

> każde stworzenie, również nietoperz, korzysta z pewnego unikalnego zespołu wewnętrznych powiązań przyczynowych z aktywnością sensoryczną własnego mózgu i układu nerwowego. […] Każdy zespół takich połączeń występuje zawsze tylko w obrębie jednego mózgu czy jednego ciała[12].

Mimo że owe doznania są wyłączne, a zatem danych subiektywnych nie można zobiektywizować, to nie wynika z tego, że nie mają one charakteru materialnego[13]. Uzasadniając to stwierdzenie Churchland zauważa, że

> dzięki sieci aksonów zwanej układem proprioreceptywnym człowiek ma pełny dostęp do informacji dotyczących położenia jego ciała i wzajemnego ułożenia członków. Ta informacja pochodzi od milionów receptorów znajdujących się w naszych ścięgnach, mięśniach szkieletowych i torebkach stawowych. Receptory przysyłają do mózgu dane o stanie napięcia mięśni i o zgięciu stawów. Nikt inny nie może poznać położenia twojego ciała w ten specyficzny sposób, tylko ty[14].

Podobnie postrzegamy tzw. „gęsią skórkę", rumienienie się twarzy itp.[15] Churchland przyznaje, że nawet gdyby ze stuprocentową pewnością i dokładnością ktoś przedstawił owe poszczególne stany, nie dozna ich. Co wcale nie neguje ich materialnej natury[16]. Owa niemożliwość przejścia od subiektywnych stanów do obiektywnego ich przedstawienia oznacza, co najwyżej, że podmiotowe doznania przebiegają po niepowtarzalnych szlakach neuronowych. Nagel natomiast, w ujęciu Churchlanda, wnioskował, że niemożliwość ta oznacza istnienie niefizycznych własności umysłowych.

Na koniec swojej argumentacji Churchland pozostawia pewną dwuznaczność. Stwierdza najpierw, że możliwe jest, iż stany umysłu mają jakieś cechy niefizyczne, jak utrzymuje Nagel – mimo wadliwej argumentacji. Po czym, Churchland dodaje:

> W rzeczywistości Nagel ze swoim przykładem znajduje się w jeszcze gorszym położeniu. Gdyby nawet bowiem takie niefizyczne cechy naprawdę miały istnieć, to dlaczego nasze introspekcyjne drogi nerwowe miałyby je dostrzec? Same te połączenia są bytami jak najbardziej fizycznymi. Jak mogłyby więc wejść w kontakt ze zjawiskami niematerialnymi?[17]

---

[12] Tamże.
[13] Por. tamże, s. 218.
[14] Tamże.
[15] Por. tamże.
[16] Por. tamże, s. 219.
[17] Tamże, s. 221.

Zdaniem Churchlanda, jest bardziej prawdopodobne, że połączenia proprioreceptywne powstały w wyniku „zwykłych selekcyjnych nacisków ewolucji biologicznej"[18].

ARGUMENT NAGEL'A W UJĘCIU HICKA

W książce zatytułowanej *The New frontier of religion and science. Religious experiance, neuroscience and the transcendent* Hick prezentuje trzy zasadnicze grupy rozwiązań problemu relacji mózg/umysł: identyczności, pochodzenia i korelacji[19]. W wypadku identyczności mowa jest o tożsamości umysłu z mózgiem. Umysł jest traktowany jako coś fizycznego, a świadomość „jest po prostu aktywnością neuronów"[20]. Chodzi oczywiście o aktywność elektro-chemiczną. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że Hick przypisuje Churchlandowi ostrożność we formułowaniu twierdzeń o identyczności[21]. Niemniej opiera się tutaj na pracy Churchlanda z 1988[22], a nie na omawianych powyżej (*Mechanizmach rozumu…*).

Drugą grupę poglądów nazywa Hick epifenomenalizmem, który głosi, że umysł jest

> niefizycznym epifenomenem wytwarzanym przez funkcjonujący mózg, ale pozbawionym [ów umysł – P. S.] mocy sprawczej i istniejącym tylko w czasie poszczególnych neuronalnych procesów, których jest produktem ubocznym[23].

Ostatnią grupę stanowią poglądy, których wspólną cechą jest korelacja między niezależnie istniejącymi mózgiem i umysłem[24]. Nie miejsce tutaj na streszczanie powyższych teorii. Warto jednak zauważyć, że proponowane przez Hicka kontrargumenty są interesujące i wydają się być rzetelnie przemyślane.

Wracając do problemu nietoperza, to pojawia się on jako jeden z argumentów przeciwko teorii identyczności. Streszczając argument Nagel'a, Hick stwierdza:

---

[18] Tamże.

[19] J. Hick, *The New Frontier of Religon and Science. Religious experience, neuroscience and the transcendent*, New York, 2006, s. 81.

[20] Tamże, s. 82.

[21] Por. tamże.

[22] P. Churchland, *Matter and Consciousness*, Cambridge, Massachusetts, s. 1, cyt. za: J. Hick, *The New Frontier…*, dz. cyt., s. 83.

[23] J. Hick, *The New Frontier…*, dz. cyt., s. 92.

[24] Por. tamże, s. 83, 106n.

> kiedy wiemy wszystko, co można wiedzieć o anatomii nietoperza, jego fizjologii, sposobie lokalizowania za pomocą dźwięku raczej niż wzroku itd., wciąż – zakładając, że posiada on jakiś poziom świadomości – nie wiemy, jak to jest być nietoperzem[25].

Zdaniem Hicka, problem ten przedstawiany jest też przy pomocy prawa tożsamości. Mianowicie, jeśli A jest identyczne z B, to posiadają one takie same atrybuty[26]. W tym kontekście, autor *The New Frontier…* stwierdza, że

> stany umysłu nie są zlokalizowane przestrzennie, podczas gdy stany mózgu owszem tak; świadome uczucie bólu, na przykład, może być ostre, tępe lub pulsujące, natomiast żadna część mózgu sama w sobie nie staje się tępa, ostrzejsza ani też pulsująca. Kiedy ukłuję się w palec, cechy mojej świadomości bólu z pewnością nie są tym samym, co cechy serii wyładowań w neuronach mojego mózgu[27].

Jak widać, Hick wiernie oddaje część argumentacji Nagel'a. Pomija natomiast jego ogólne uwagi o problemie redukcji subiektywnego do podmiotowego. Nie odnosi się też do kontrargumentacji Churchlanda.

WZAJEMNE RELACJE MIĘDZY OMAWIANYMI ARGUMENTACJAMI

Przedstawione rozumowania zdają się, przy pierwszym spojrzeniu, odnosić do siebie jako klasyczna wymiana poglądów. Sądzę jednak, że nastąpiło tutaj pewne nieporozumienie. Dokładniejszy namysł pokazuje, że omawianym trzem autorom nie zawsze chodzi o to samo. Mimo że Nagel odrzuca możliwość wyobrażenia sobie jakieś reprezentacji stanów świadomości nietoperza i choć podkreśla problematyczność przejścia od podmiotowości do obiektywności, to jednak nie wyklucza, że pewne przynajmniej stany mentalne mają charakter fizyczny. Widać to, kiedy stwierdza:

> myślę jednak, że istnieją też pewne racje, by sądzić, że doznania zmysłowe są procesami fizycznymi – choć nie potrafimy zrozumieć na czym to polega[28].

Uwaga Nagel'a pozwala interpretować przykład nietoperza raczej właśnie jako przykład tylko, który ma służyć uwydatnieniu ogólnego problemu przejścia od subiektywności do obiektywności. Zwłaszcza że w tekście artykułu *Jak to jest być nietoperzem?* problem owego przejścia jest problemem głównym.

---

[25] Tamże, s. 85.
[26] Por. tamże.
[27] Tamże.
[28] T. Nagel, *Jak to jest być nietoperzem?*, dz. cyt., s. 217.

Przy takiej interpretacji, kontrargument Churchlanda zgadza się, co prawda z tezą Nagel'a o niedostępności stanów podmiotowych, ale wykazanie ich fizycznej natury nie obala zastrzeżeń Nagel'a o niemożliwości, tymczasowej przynajmniej, przeżywania stanów świadomości innych osób albo nietoperza. Natomiast ostrze argumentu Churchlanda skierowane przeciwko domniemanemu odrzuceniu przez Nagel'a fizyczności owych stanów chybi celu, gdyż Nagel sam nie neguje możliwości owej fizyczności.

Co więcej, poglądy obu filozofów mogłyby zostać uzgodnione w kwestii przejścia od tego, co subiektywne do obiektywnego, o ile okaże się, że fizyczność stanów świadomości zostanie kiedyś jednoznacznie transformowana w stany podmiotowe innej osoby. Na razie jednak jest to pomysł, jak się wydaje, nawet teoretycznie wątpliwy.

Wobec powyższego w swojej argumentacji Hick, podobnie jak Churchland, pomija uwagi Nagel'a o możliwej fizyczności stanów umysłowych. Przyjmuje natomiast jego rozważania jako oręż w walce z teorią identyczności. Niestety Hick pomija uwagi Nagel'a o ogólnym problemie przejścia od subiektywności do obiektywności. Przywołanie tych uwag wsparłoby argumentację Hicka przeciwko teorii identyczności. Tym bardziej okazałoby się to potrzebne, że Hick nie przeciwstawia się bezpośrednio kontrargumentacji Churchlanda.

SUMMARY

The article tries to show the relations between P. M. Churchland's and J. Hick's reference to T. Nagel's „bat argument" and is based on Nagel's, *Mortal questions*, Chuchralnd's *The Engine of Reason, the Seat of the Soul. A Philosophical Journey into the Brain* and J. Hick's *The New Frontier of Religion and Science. Religious experience, neuroscience and the transcendent*[29].

The clue is that Churchland and Hick beg the main point of the Nagel's argument about the difference between mind and brain. Churchland agrees with Nagel in assuming of the self and only self knowledge about mind states. But the former author and Hick misunderstand that indeed Nagel argues that it is still impossible to identify subjective states as objective. Moreover, Hick avoids Churchland's counter-argument. Therefore, not all of the dispute concerns the same problem.

Key words:

T. Nagel, P. M. Churchland, J. Hick, mind-body problem, mind-brain problem, Nagel's bat, reductionism, antireductionism, identity theory, epiphenomenalism

---

[29] T. Nagel, *Mortal questions*, Cambridge 1979; P.M. Churchland, *The Engine of Reason, the Seat of the Soul. A Philosophical Journey into the Brain*, Cambridge, Massachusetts, London 1999; J. Hick, *The New Frontier of Religion and Science. Religious experience, neuroscience and the transcendent*, New York 2006.

OSOBA I DUSZA
Filozofia Chrześcijańska • Tom 7, Poznań 2010
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza • Wydział Teologiczny

JAN GRZESZCZAK
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

Awicenna wobec nieśmiertelności, preegzystencji i wędrówki dusz. Analiza *De Anima*, V, 3-4

Avicenna on Immortality, Pre-existence and the Transmigration of Souls. The Analysis of *De Anima*, V, 3-4

Problem duszy u Awicenny (980-1037) domaga się kilku uwag wstępnych, porządkujących to zagadnienie. Ten wszechstronnie uzdolniony i niezwykle płodny autor, przykład średniowiecznego człowieka uniwersalnego, jest, obok Awerroesa, najbardziej znanym na Zachodzie przedstawicielem filozofii arabskiej. Jednakże już samo miejsce jego narodzin, czyli położone niedaleko Buchary miasto Afszan, kieruje naszą uwagę na geograficznie i etnicznie odległe od Półwyspu Arabskiego rubieże świata islamu i stąd znany arabista oraz iranista Henry Corbin zaproponował w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku odejście od powszechnie obowiązującego w podręcznikach historii filozofii terminu „filozofia arabska" i zastąpienie go określeniem „filozofia muzułmańska", które nie zawęża filozofii islamu do tych powszechnie znanych myślicieli, których dzieła, tłumaczone na łacinę, były znane przedstawicielom średniowiecznej scholastyki[1].

[1] Zob. H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2005, s. 7-11. Terminem „filozofia muzułmańska" posługuje się również Oliver Leaman, a Janusz Danecki we wprowadzeniu do swojego studium, noszącego tytuł: *Arabowie*, podkreśla istotną rolę, jaką w tworzeniu kultury Arabów odegrali Persowie, Berberowie, Kurdowie, Syryjczycy, chrześcijanie i Żydzi, a więc ludy nie związane bezpośrednio z Półwyspem Arabskim. Polski arabista przyjmuje za kryterium „arabskości" wszystko to, co do końca wieku XIII rozwijało się pod panowaniem arabskich dynastii Umajjadów i Abbasydów, natomiast od wieku XIII za świat arabski uważa te obszary, które zajmuje on dzisiaj. Dlatego twórczość Awicenny jest dla Daneckiego przejawem kultury

Na hellenizującą filozofię Arabów w wydaniu Awicenny i Awerroesa wpływ wywarł nie tylko islam, lecz także rozmaite czynniki zewnętrzne, takie jak teorie perskie, hinduska nirwana, a także wschodnia koncepcja Boga-Światła[2]. Jej arystotelizm funkcjonuje w gruncie rzeczy w ramach neoplatońskich, czyli w koncepcji emanacji inteligencji z Boga, w której ustopniowaniu według doskonałości pomogła rozwinięta astronomia. Nie trzeba przypominać, że istotną rolę w refleksji autorów muzułmańskich odegrała święta księga islamu, czyli Koran, z którego zawartością usiłowano uzgodnić myśl filozoficzną. W tym bogatym ideowo i pełnym rozmaitych inspiracji kontekście pojawiła się refleksja Awicenny na temat duszy.

Awicenna poświęcił zagadnieniu duszy szóstą część swojej *Księgi uzdrowienia* (*Kitab asz-Szifa*), znaną w średniowiecznej Europie jako *De Anima* lub *Liber Sextus de Naturalibus*. Dzieło powstało najprawdopodobniej w czasie, gdy filozof przebywał w Hamadanie na terenie Iranu, gdzie tamtejszy władca Szams ad-Daula powierzył mu stanowisko wezyra. Trudności, jakie Awicenna napotkał w kontaktach z wojskowymi, spowodowały, że jego misja zakończyła się fiaskiem. Biograf i uczeń filozofa Al-Dżuzdżani twierdzi, że jego mistrz za dnia zajmował się polityką, a w nocy poważnymi sprawami, czyli nauką[3]. Prace nad *Księgą uzdrowienia* rozpoczął krótko przed rokiem 1021, natomiast traktat o duszy powstał najprawdopodobniej w latach 1021-1024, jako część jego filozofii przyrody[4].

De Anima Awicenny nie jest komentarzem czy parafrazą dzieła Stagiryty, lecz stanowi oryginalną syntezę nauki o duszy, utrzymaną w duchu perypatetyckim i neoplatońskim. Zachód zapoznał się z jej treścią głównie dzięki tłumaczeniu na język łaciński, dokonanemu w Toledo w latach 1152-1166. Po upadku Wizygotów miasto to znalazło się w rękach muzułmanów i stanowiło część al-Andalūs, czyli muzułmańskiej Hiszpanii. Zamieszkiwali je Arabowie, Żydzi i Mozarabowie, czyli chrześcijanie, którzy ulegli wpływom kultury arabskiej i przejęli język zdobywców. W roku 1085 król Kastylii i Leónu Alfons VI odbił Toledo z rąk Arabów, inaugurując w ten sposób nowy rozdział w dziejach miasta, które trzy lata później stało się siedzibą prymasa Hiszpanii i aktywnym centrum kultury. W XII wieku Toledo zasłynęło jako

---

arabskiej – zob. O. Leaman, *Krótkie wprowadzenie do filozofii islamu*, tłum. M. Lipszyc, Warszawa 2004; J. Danecki, *Arabowie*, Warszawa 2001, s. 13.

[2] Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000, s. 547.

[3] Zob. H. Corbin, *Historia*, s. 151.

[4] Zob. D.N. Hasse, *Avicenna's „De Anima" in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300* (*Warburg Institute Studies and Texts*, 1), London-Turin 2000, s. 1.

siedziba szkoły tłumaczy, działającej pod patronatem tamtejszych arcybiskupów. List poprzedzający tekst toledańskiego tłumaczenia dzieła Awicenny, w którym niejaki *Avendeuth Israelita, Philosophus*, zadedykował je arcybiskupowi Toledo Janowi, rzuca cenne światło na okoliczności jego powstania[5].

Fakt, że Avendeuth przedstawia się jako tłumacz z języka arabskiego, działający z polecenia arcybiskupa, stanowił podstawę do sformułowania tezy, w myśl której za postacią tą stoi wykształcony w Kordobie XII-wieczny uczony żydowski Abraham Ibn Daud, który schronił się w Toledo przed prześladowaniami ze strony nietolerancyjnych władców arabskich z dynastii Almohadów i tam zmarł około roku 1180[6]. Avendeuth twierdzi, że tłumaczenie jest wynikiem pracy zespołowej: on sam, mając przed oczyma arabski tekst Awicenny, wypowiadał poszczególne słowa w języku romańskim, którym posługiwali się mieszkańcy Toledo (*singula verba vulgariter proferente*), natomiast archidiakon Dominik Gundisalvi dokonywał ich tłumaczenia na łacinę (*Dominico Archidiacono singula in latinum convertente*)[7]. Do naszych czasów zachowało się pięćdziesiąt średniowiecznych rękopisów toledańskiego tłumaczenia, rozproszonych po archiwach i bibliotekach Państwa Watykańskiego, Włoch, Francji, Anglii, Niemiec, Belgii, Hiszpanii, Holandii, Szwajcarii, Szwecji i Chorwacji, co świadczy o tym, że spośród filozoficznych dzieł Awicenny jego traktat o duszy był najszerzej znany i studiowany przez ludzi średniowiecza.

Tak więc za bazę źródłową dla tego wystąpienia posłuży *Avicenna Latinus*, czyli łacińskie tłumaczenie traktatu o duszy sporządzone przez Avendeutha i Gundisalviego. Oprócz informacji historycznych na temat okoliczności powstania tłumaczenia, list Avendeutha do arcybiskupa Toledo zawiera cenne, z punktu widzenia filozofii, wprowadzenie do problematyki traktatu Awicenny. Żydowski tłumacz rozpoczyna od stwierdzenia, że

> choć każdy składa się z duszy i ciała, to jednak nie każdy posiada taką samą pewność co do duszy, jak co do ciała[8]. Ciało – kontynuuje Avendeuth – podlega dziedzinie zmysłów, a duszy dosięgamy tylko intelektem i stąd ludzie oddani zmysłom uważają, że dusza jest niczym, a jeśli nawet zdarzy się, że wyczuwają jej istnienie na podstawie ruchu ciała, to większość z nich traktuje to, czym jest i jaka jest dusza, jako

---

[5] Zob. Avicenna Latinus, *Liber de Anima seu Sextus De Naturalibus, I-III. Édition critique de la traduction latine médiévale, par S. Van Riet. Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne, par G. Verbeke*, Louvain-Leiden 1972, s. 3-6 (dalej cyt.: *De Anima*, I).

[6] Na temat identyfikacji postaci Avendeutha z Abrahamem Ibn Daudem zob. D.N. Hasse, *Avicenna's „De Anima" in the Latin West*, s. 6-7; por. *De Anima*, s. 100-101.

[7] Zob. *De Anima*, I, s. 4.

[8] „Cum omnes constent ex anima et corpore, non omnes sic certi sunt de anima sicut de corpore" – *De Anima*, I, s. 3.

przedmiot wiary, a niewielu przekonuje się drogą rozumowania. Jest zatem czymś niegodnym, by człowiek nie znał tej części siebie, poprzez którą poznaje, i nie uchwycił swoim rozumem tego, dzięki czemu jest rozumny. Jak więc może miłować siebie lub Boga, skoro jednocześnie okazuje się ignorantem w tym, co w nim samym najlepsze?[9]

Jak już wspomniano wyżej, traktat o duszy Awicenny stanowi oryginalną syntezę, inspirowaną dziełem Stagiryty. Z punktu widzenia filozofii Awicenna poddaje refleksję Arystotelesa interpretacji w duchu neoplatońskim, podkreślając zwłaszcza duchowy charakter duszy ludzkiej, jej nieśmiertelność oraz transcendencję intelektu czynnego. Nie bez znaczenia dla treści traktatu jest gruntowna wiedza medyczna arabskiego myśliciela. Ostatecznym rezultatem jego wysiłków jest dzieło, w którym ukazana przez Awicennę wizja człowieka, ma charakter bardziej duchowy niż ta, którą Arystoteles zawarł w swoim traktacie o duszy. Europa szybko dostrzegła nowość, widoczną w *De Anima*, i od XIII wieku przyjęła z życzliwym zainteresowaniem to dzieło, powstałe w innym niż chrześcijański kręgu kulturowym[10].

Średniowiecze pozostawiło nam w spadku wiele traktatów opatrzonych tytułem: *De Anima*, z których duża część to komentarze dzieła Arystotelesa. Wgląd w ich zawartość pozwala stwierdzić, że najogólniej mówiąc, traktują o człowieku, jego zasadzie, władzach zmysłowych i intelekcie. Gerard Verbeke stawia w tym miejscu pytanie, czy nie byłoby w związku z tym bardziej słuszne pójście śladem Nemezjusza z Emezy, żyjącego na przełomie IV i V wieku autora dzieła *De natura hominis*, i mówienie o „traktacie o człowieku" zamiast o „traktacie o duszy"[11]. Czy Arystoteles, a za nim autorzy średniowieczni, stawia prosty znak równości pomiędzy człowiekiem i duszą, a w związku z tym nie bierze pod uwagę ciała? Jeśli człowiek identyfikuje się całkowicie z duszą, jakie znaczenie posiada w takim razie sam termin „dusza"?

Choć *De Anima* Awicenny nie jest komentarzem do dzieła Stagiryty, to jednak podejmuje te same problemy, czyni to w tej samej, co arystotelesowska optyce i nawiązuje do przejętej przez Arabów tradycji perypatetyckiej. Nie można zrozumieć użytego przez Arystotelesa w tytule jego dzieła termi-

---

[9] „Quippe cum illud sensui subiaceat, ad hanc vero non nisi solus intellectus attingat. Unde homines sensui dediti, aut animam nihil esse credunt, aut si forte ex motu corporis eam esse coniiciunt, quid vel qualis sit plerique fide tenent, sed pauci ratione convincunt" – *De Anima*, I, s. 3.

[10] Zob. *De Anima*, I, s. 1*. Na temat recepcji dzieła Awicenny na chrześcijańskim Zachodzie – zob. zwłaszcza: D.N. Hasse, *Avicenna's „De Anima" in the Latin West*, cyt.

[11] Zob. Avicenna Latinus, *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus, IV-V. Édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. Verbeke*, Louvain-Leiden 1968, s. 3* (dalej cyt. *De Anima*, II).

nu *ψυχή*, gdyby oznaczał on to, co pod tym pojęciem rozumiała tradycja homerycka[12]. Stagiryta jest świadkiem daleko idącej ewolucji znaczenia pojęcia duszy. W czasach Sokratesa dokonała się radykalna transformacja w tym względzie i dla ateńskiego filozofa dusza nie była już materialnym tchnieniem, lecz zaczęła stanowić autentyczne centrum człowieka, zasadę poznania i działania moralnego. Jak twierdzi Gerard Verbeke,

> Kiedy w drugiej połowie czwartego wieku przed Chrystusem Arystoteles pisze swój Traktat o duszy, ma już za sobą tradycję filozoficzną, a jego czytelnicy, znający myśl Sokratesa i Platona, są w stanie zrozumieć znaczenie tytułu Περὶ ψυχῆς, którym opatrzone zostało jedno z najczęściej studiowanych dzieł wchodzących w skład arystotelesowskiej spuścizny. Łatwo zrozumieć, dlaczego traktat nie został zatytułowany περὶ σώματος. Chociaż Arystoteles nie podziela psychologicznego dualizmu Platona, to jednak prawdą jest, że jedność człowieka nie jest u niego tak daleko posunięta, jak we współczesnej fenomenologii. W swoich młodzieńczych dziełach i w *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles nie waha się twierdzić, że człowiek to przede wszystkim i zasadniczo duch, choć uznaje też, że dusza jest aktem pierwszym ciała materialnego i organicznego, które posiada życie w możności. Zresztą, nawet jeśli nie uważa się ciała za anonimowe narzędzie, dane do dyspozycji «ja», nie oznacza to jeszcze, że ciało jest elementem konstytuującym całość człowieka: z wyjątkiem koncepcji czysto materialistycznej, zawsze będzie się uważać, że w człowieku istnieje wymiar przekraczający ludzką cielesność. Poza tym można również zrozumieć, dlaczego Stagiryta nie wybrał tytułu: *O intelekcie*, περὶ νοῦ. Prawdą jest, że myślenie jest cechą charakterystyczną człowieka, odróżniającą go od innych istot żywych, i grecki mistrz będzie to podkreślał: wiele rozdziałów *Traktatu o duszy* poświęconych jest studium myśli i, jeśli weźmiemy pod uwagę moralność Stagiryty i jego ideał kontemplacji jako element konstytutywny arystotelesowskiej eudajmonii, zdajemy sobie sprawę z wagi, jaką Arystoteles przywiązuje do intelektualnego wymiaru bytu człowieka. Myśl nie stanowi jednak całego człowieka, zwłaszcza gdy zdamy sobie sprawę z tego, że aktywność intelektualna tkwi korzeniami w doświadczeniu zmysłowym do tego stopnia, że w żadnym momencie nie można myśleć bez zmysłowego obrazu[13].

Dzieło Arystotelesa jest więc traktatem o człowieku, a konkretnie studium formy substancjalnej bytu człowieka, która wpływa na ludzką cielesność. Badanie duszy oznacza jednocześnie studium ciała i wszystkich przejawów jego aktywności, począwszy od wegetatywnych, a skończywszy na myśleniu.

---

[12] Dusza jest dla Homera siłą zapewniającą człowiekowi życie, jest tchnieniem, które opuszcza go w momencie śmierci i dalej bytuje w świecie podziemnym.

[13] *De Anima*, II, s. 6*. „Gdy chodzi o duszę myślącą, wyobrażenia są dla niej prawie tym, czym [dla duszy zmysłowej] są postrzeżenia. Zależnie od tego, czy [za ich pomocą] uznała coś za dobre lub złe – czy nie uznała – ucieka przed nim lub dąży do niego. Dla tej to racji dusza nie myśli nigdy bez wyobrażenia" – Arystoteles, *O duszy*, III, 7, tłum. P. Siwek, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 2003, s. 133.

Stagiryta staje w ten sposób u początków tradycji traktatów o duszy, a zagadnienia będące przedmiotem jego refleksji są integralną częścią filozoficznego spojrzenia na człowieka. Awicenna w pełni wpisuje się w ten zapoczątkowany przez niego nurt psychologii.

Przywołany wyżej list Avendeutha do arcybiskupa Toledo zawiera opis zawartości łacińskiego tłumaczenia dzieła Awicenny[14]. Tworzy je pięć ksiąg, poświęconych kolejno definicji duszy i klasyfikacji jej władz, duszy roślinnej, zmysłom zewnętrznym, zmysłom wewnętrznym oraz duszy rozumnej. Przedmiotem naszego wystąpienia jest ukazana w trzecim i czwartym rozdziale księgi piątej argumentacja Awicenny za nieśmiertelnością duszy i przeciwko metempsychozie i preegzystencji[15].

Konsekwentne opowiedzenie się za poglądami Platona i Arystotelesa nie pozostawia wątpliwości również co do związku pomiędzy preegzystencją duszy i jej nieśmiertelnością. Na początku VIII księgi *Fizyki* Stagiryta rozważa dwie ewentualności dotyczące ruchu: „czy ruch kiedyś powstał, nie istniejąc przedtem, i czy znów kiedyś przestanie istnieć, tak iż nic się nie będzie poruszać? Albo może nie powstał nigdy i nie przestanie istnieć, lecz zawsze był i zawsze będzie?”[16]. Filozof nie bierze pod uwagę pozostałych dwóch hipotez, które można w tym przypadku sformułować, czyli ruchu, który miałby początek i trwał bez końca oraz ruchu bez początku, ale kończącego się w którymś momencie. Czyni tak dlatego, ponieważ dwie ostatnie hipotezy są przez niego odrzucone *a priori*: to, co zaczęło istnieć, jest w możności przestać być, ponieważ możność, która nigdy się nie urzeczywistnia, jest dla Arystotelesa nie do pomyślenia[17]. Szukając powodów tego typu podejścia, należy podkreślić, że widoczna u Stagiryty wizja świata wyklucza transcendencję i wolność stwórczą[18]. Przechodząc na teren rozważań o duszy, należy stwier-

---

[14] Zob. *De Anima*, I, s. 4-6.

[15] „In quarto ostenditur quod anima humana non desinit esse nec transit ad alia corpora” – *De Anima*, I, s. 6; zob. *De Anima*, II, s. 113-126.

[16] Arystoteles, *Fizyka*, VIII, 1, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 2003, s. 167.

[17] „Wszak to, co powstaje, musi mieć swój koniec, a to, co ginie – swój kres” – tamże, III, 4, s. 71; zob. tenże, *O niebie*, I, 10, tłum. P. Siwek, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, s. 261.

[18] „Zdanie, w myśl którego świat kiedyś powstał, lecz jest wieczny, jest niemożliwe do przyjęcia. W rzeczy samej rozum wymaga, abyśmy przyjmowali za prawdę tylko to, co widzimy realizowane obecnie w wielu lub we wszystkich przypadkach. Otóż w naszym konkretnym przypadku rzeczy mają się przeciwnie. Doświadczenie bowiem wykazuje, że wszystko, co powstaje, podlega zniszczeniu.

Ponadto rzecz, której stan obecny nie ma początku i która w swym całym uprzednim istnieniu nie mogła być w innym stanie, ta rzecz – mówię – nie może ulec zmianie. W przeciwnym razie musiałaby istnieć jakaś przyczyna wprowadzająca tę zmianę. Otóż gdyby ta przyczyna istniała

dzić, że, w przeciwieństwie do Platona, Arystoteles odrzuca jej preegzystencję i związaną z nią teorię anamnezy. Tak więc – według Stagiryty – dusza, która nie istniała wiecznie, przestanie też istnieć. Scholastycy mieli świadomość trudności w pogodzeniu arystotelesowskiej doktryny z chrześcijańską nauką o nieśmiertelności duszy, a z kolei przywołany wyżej Nemezjusz z Emezy przyjął jej preegzystencję, aby ocalić nieśmiertelność[19].

Awicenna przeciwstawia się preegzystencji duszy ludzkiej, ale opowiada się jednocześnie za jej nieśmiertelnością, zrywając w ten sposób z greckim przekonaniem, w myśl którego to, co zaczęło istnieć, nie może istnieć wiecznie[20]. Argumentacja filozofa przeciwko preegzystencji wychodzi od stwierdzenia, że dusze ludzkie są tego samego rodzaju (*unum sunt in specie et definitione*). Gdyby jednak założyć, że istniały zanim połączyły się z ciałem, nie byłaby możliwa ich wielość, o której można mówić dopiero w przypadku zaistnienia różnicy (*alteritas*)[21]. Połączenie z ciałem jako materią sprawia, że można mówić o prawdziwej różnicy pomiędzy poszczególnymi duszami, opartej na uwarunkowaniach czasu i przestrzeni, i stąd niemożliwe jest, by dusze istniały zanim połączyły się z ciałem.

Kolejne założenie, z którym Awicenna rozprawia się w trzecim rozdziale księgi piątej traktatu *De Anima*, polegałoby na przyjęciu istnienia jednej duszy wiecznej (*essentia eius sit una numero*), która łączyłaby się z poszczególnymi ciałami[22]. Jest to jednak niemożliwe, ponieważ będąc niematerialną, jedna dusza nie mogłaby się dzielić, a co za tym idzie istnieć w dwóch różnych ciałach, a ponadto rozwiązanie takie prowadziłoby do negacji indywidualnego charakteru poszczególnych dusz ludzkich[23].

---

wcześniej, wówczas rzecz, która nie była zdolna znaleźć się w stanie odmiennym od swego, byłaby do tego zdolna" – Arystoteles, *O niebie*, I, 10; zob. *De Anima*, II, s. 30*.

[19] Zob. *De Anima*, II, s. 30*-31*.

[20] „Dicemus autem quod anima humana non fuit prius existens per se et deinde venerit in corpus" – tamże, s. 105.

[21] „[…] si autem posuerimus quod prius habuerunt esse per se et non inceperunt cum corporibus, impossibile est tunc ut animae in ipso esse habeant multitudinem. Multitudo enim rerum aut est ex essentia et forma, aut est ex comparatione quae est ad materiam et originem multiplicatam ex locis quae circumdant unamquamque materiam secundum aliquid aut ex temporibus propriis uniuscuiusque illarum quae accidunt illis accidentibus, aut ex causis dividentibus illam. Inter animas autem non est alteritas in essentia et forma: forma enim earum una est" – tamże, s. 105-106.

[22] Zob. tamże, s. 107.

[23] „Dicemus etiam esse impossibile ut essentia eius sit una numero: cum enim fuerint duo corpora, acquirentur eis duae animae, quae duae aut erunt partes illius unius animae, et tunc aliquid quod non habet magnitudinem nec molem erit divisibile in potentia (huius autem destructio manifesta est ex principiis praepositis in naturalibus et in aliis), aut illa anima una numero erit in duobus corporibus, hoc etiam per se patet falsum esse" – tamże.

Awicenna twierdzi, że indywidualny charakter dusz ludzkich jest ich przypadłością, która występuje wtedy, gdy pojawiają się ciała zdolne do tego, by im służyć (*materia corporalis apta ad serviendum eis*). Stworzone ciało jest – w myśl pięknego określenia filozofa – *królestwem i narzędziem duszy* (*corpus creatum est regnum eius et instrumentum*)[24]. Wraz z pojawieniem się ciała dusza rozpoczyna właściwą jej aktywność, polegającą na zajmowaniu się nim, co sprawia również, że nie wykazuje pod tym względem zainteresowania pozostałymi ciałami[25].

W czwartym rozdziale piątej księgi *De Anima* Awicenna podejmuje problem nieśmiertelności duszy, czyli jej trwania po śmierci ciała. Podstawą argumentacji za nieśmiertelnością duszy jest akcydentalny charakter jej związku z ciałem, który – jak widzieliśmy wyżej – decyduje o jej indywidualności[26]. Filozof wychodzi od stwierdzenia, że w sytuacji, kiedy coś ulega zniszczeniu wraz ze zniszczeniem czegoś innego, to pierwsze musi zależeć w jakiś sposób (*aliquo modo*) od drugiego. Jako że związek duszy z ciałem ma charakter akcydentalny, a nie istotowy, zniszczenie ciała oznacza dla duszy zerwanie łączącej ją z nim relacji (*destruetur relatio quae accidit alteri*). Po śmierci ciała każda dusza zachowuje swój indywidualny charakter. Związek z ciałem daje duszy możliwość nabycia właściwych jej cech i przymiotów, które nie giną wraz ze śmiercią[27]. Na charakter nabytych przez duszę przymiotów ma wpływ zarówno samo ciało, jak i czas, w jakim dany człowiek żył na świecie. Tak więc miarę upływu życia ludzka egzystencja nabiera coraz bardziej indywidualnego charakteru w tym, co obejmuje myśl, poznanie samego siebie, a nawet cechy, których sobie nie uświadamiamy (*proprietates nobis occultae*)[28].

---

[24] Zob. tamże, s. 108.

[25] „[…] in substantia animae quae incipit esse cum aliquo corpore propter quod debuit creari ex primis principiis, inest affectio inclinationis naturalis ad occupandum se circa illud et ad regendum illud et providendum ei in omnibus et adhaerendum ei; et per haec omnia fit eius propria et alienatur ab aliis omnibus corporibus circa illud tantum" – tamże.

[26] Zob. *De Anima*, II, s. 114.

[27] „Dicemus […] quod postea animae sine dubio sunt separatae a corporibus; prius autem unaquaeque habuerat esse et essentiam per se, propter diversitatem materiarum quas habebant et propter diversitatem temporis suae creationis et propter diversitatem affectionum suarum quas habebant secundum diversa corpora sua quae habebant" – tamże, s. 109-110.

[28] „Sed demonstrabimus quod anima, cum creatur cum creatione alicuius complexionis, possibile esse ut creetur post illam aliqua affectio in actionibus rationabilibus et in passionibus rationabilibus propter collectiones quarum differat ab actione quae est ei similis in alia; et ut affectio acquisita quae vocatur intellectus in affectu sit in una talis definitionis ut per eam differat ab alia anima; et quia accidit ei percipere essentiam suam singularem, quod habet ex eo quod percipit aliquam affectionem quae est eius propria et non alterius; possibile est etiam contingere in ea ex virtutibus corporalibus affectionem propriam quae pendeat ex affectionibus moralibus, aut sint ipsae eaedem,

Wróćmy jednak do zależności pomiędzy ciałem i duszą w kontekście problemu zniszczenia ciała i konsekwencji, jakie niesie ono dla duszy. Awicenna uważa, że ciało nie jest przyczyną istnienia duszy i dlatego ta ostatnia istnieje nadal po śmierci. Związek ciało-dusza może mieć charakter równoczesnej koegzystencji, pierwszeństwa lub następstwa[29]. Jeśli ciało i dusza koegzystują, a zachodzący pomiędzy nimi związek ma charakter istotowy, to substancją nie będzie ani jedno ani drugie, lecz obydwa[30]. Jeśli natomiast związek ten ma charakter akcydentalny, to rozkład jednego, nie spowoduje zniszczenia drugiego. Jeśli dusza czasowo poprzedzałaby ciało, to można przyjąć, że zniszczenie ciała, które jest późniejsze, w żadnym wypadku nie spowodowałoby zniszczenia duszy. Jeśli natomiast dusza byłaby wobec ciała wcześniejsza istotowo (*prius essentia*), to ciało uległoby zniszczeniu tylko wraz ze zniszczeniem duszy. Tymczasem ciało niszczeje pod wpływem własnych czynników. Wynika stąd, że pomiędzy ciałem i duszą nie zachodzi związek o charakterze istotowym.

Pozostaje jeszcze Awicennie ewentualność, w której ciało jest wcześniejsze od duszy, a w takim przypadku byłoby ono przyczyną jej istnienia (*corpus causa est esse animae*), co logicznie pociągałoby za sobą rozkład duszy w momencie śmierci[31]. Nie jest jednak możliwa – zdaniem Awicenny – sytuacja, w której ciało byłoby przyczyną sprawczą, dającą duszy istnienie. Ciało jako takie działa i czyni coś tylko mocą którejś ze swoich władz, gdyby natomiast działało i czyniło coś jako takie, wówczas całe ciało wykonywałoby taką czynność[32]. Władze ciała mają zawsze charakter akcydentalny i materialny, i jako takie nie mogą dać istnienia substancji duchowej, jaką jest dusza.

---

aut ut sint ibi etiam aliae proprietates nobis occultae, quae consequuntur animas cum creantur et postquam creantur, qualia sequuntur singularia specierum corporalium, quibus differunt; et ut animae sint ita, sed differunt suis proprietatibus propter quas corpora creata fuerunt aut non, sive sciamus illas dispositiones sive non, aut aliquas illarum" – tamże, s. 111-113; zob. s. 33*.

[29] „Quod anima non moriatur in morte corporis ratio haec est: quia quicquid destruitur ad destructionem alterius, pendet ex eo aliquo modo. Sed quicquid pendet ex aliquo modo. Sed quicquid pendet ex aliquo, necesse est ut aut sit eo posterius aut sit eo prius essentia non tempore, aut habeat cum eo esse simul.. Si autem hoc est eis accidentale, non substantiale, tunc destructo uno illorum, destruetur relatio quae accidit alteri et non destruetur ad destructionem alterius, quamvis sic pendeat ex eo" – tamże, s. 113-114.

[30] „Si autem anima sic pendet ex corpore sicut ex eo cum quo habet simul esse, et hoc fuerit ei essentiale, non accidentale, tunc uniuscuiusque eorum essentia relativa est ad alterum., et sic nec corpus nec anima est substantia; sed est utrumque substantia" – tamże.

[31] Zob. tamże, s. 118.

[32] „[…] corpus enim ex hoc quod est corpus non agit aliquid; non enim facit nisi per virtutem: si enim ageret per seipsum et non per virtutes suas, tunc omne corpus ageret illam actionem" – tamże, s. 115.

Ciała nie można także traktować w kategoriach przyczyny receptywnej (*causa recipiens*), czyli w znaczeniu nadania mu formy przez duszę[33]. Awicenna podkreśla, że „ciało nie jest formowane formą rozumnej duszy" (*corpus non est formatum forma animae rationalis*) i precyzuje, że nie dokonuje się to ani poprzez złożenie (*ad modum compositionis*) ani w sposób prosty (*ad modum simplicitatis*). Ciało składa się z właściwych sobie licznych elementów i nie jest też, jak statua z brązu, która składa się z jednego elementu, jakim jest metal[34]. Dusza natomiast, jako rzeczywistość duchowa, nie może odgrywać roli czynnika formującego materię, rozumianą jako *causa recipiens*. Tym bardziej więc nie jest ciało przyczyną formalną duszy[35].

Poprzez krytykę powyższych prób ukazania związku duszy z ciałem Awicenna chce podkreślić, że w żadnym przypadku ciało nie może być uznane za przyczynę istnienia duszy, a zatem śmierć ciała nie ma wpływu na jej dalsze istnienie. Można by przy tej okazji zapytać, czy nie jest możliwa sytuacja, w której dusza zostałaby stworzona bez ciała lub odwrotnie. Filozof udziela na to pytanie odpowiedzi negatywnej: dusza zaczyna istnieć wraz z ciałem, w którym zamieszkuje i czyni je swoim narzędziem, nie oznacza to jednak, że w momencie śmierci zniszczenie jednego pociąga za sobą zanik drugiego. Dusza jest całkowicie prosta (*anima est simplex absolute*), stąd też nie posiada aktu istnienia wraz z jednoczesną możnością tego, by przestać istnieć, jak w przypadku bytów składających się z materii i formy[36]. Aksjomatu, w myśl którego to, co ma początek istnienia, przestanie istnieć, nie można – zdaniem Awicenny – odnieść do duszy. W bytach będących złożeniem materii i formy materię cechuje zdolność zachowania (*virtus permanendi*) formy przy jednoczesnym występowaniu ewentualności rozkładu (*virtus corrumpendi*). Sytuacja taka nie ma miejsca w przypadku duszy ludzkiej, która jest niezniszczalna. Awicenna zaznacza, że do takich wniosków doszedł powodowany posłuszeństwem wobec Boga[37].

---

[33] „Impossibile est etiam corpus esse causam recipientem: iam enim probavimus et ostendimus quod anima non est impressa in corpore aliquo modo" – tamże.

[34] Zob. tamże, s. 34*.

[35] „Impossibile est etiam corpus esse causam formalem animae aut perfectivam: melius est enim hoc esse e converso. Ergo non pendet anima ex corpore ut causatum a sua causa essentiali, quamvis complexio et corpus causae sint animae accidentales" – tamże, s. 115.

[36] „Manifestum est […] quod in eo quod est simplex non compositum aut radix compositi, non conveniunt effectus permanendi et potentia destruendi comparatione suae essentiae: si enim fuerit in eo potentia destructionis, impossibile est esse in eo effectum permanendi; si autem fuerit in eo effectus permanendi et habuerit esse, tunc non est in eo potentia destruendi: ergo manifestum est quod in substantia animae non est potentia corrumpendi" – tamże, s. 122; zob. s. 121.

[37] „Ergo ostensum est humanam animam non corrumpi ullo modo, et ad hoc perduximus nostrum verbum nutu divino" – zob. 124. Za pomocą wyrażenia *nutu divino* toledańscy tłumacze przełożyli na łacinę arabskie sformułowanie: „Boga trzeba prosić o pomoc" – zob. tamże.

Pozostaje nam jeszcze problem stosunku Awicenny do metempsychozy. Terminu tego próżno szukać w *De Anima*, natomiast filozof rozważa możliwość wystąpienia sytuacji, w której dusza mogłaby kolejno zamieszkiwać w wielu ciałach. W tym samym momencie, gdy pojawia się konkretne ciało zdolne przyjąć duszę, ta ostatnia zostaje stworzona dla niego. Gdyby więc założyć ewentualność, o której mowa, czyli wędrówkę duszy od jednego ciała do drugiego, mogłoby dojść do sytuacji, w której w jednym ciele znalazłyby się jednocześnie dwie dusze[38]. Tymczasem człowiek jest świadom tego, że posiada jedną duszę, która kieruje ciałem. Ewentualna obecność drugiej duszy byłaby czymś niedopuszczalnym, ponieważ ciało stanowiłoby dla niej element obcy[39]. Jednym z kluczowych punktów argumentacji Awicenny jest podkreślany często związek duszy z ciałem, wyrażający się poprzez jej troskę o ciało oraz poznanie i związane z nim cielesne uwarunkowania, mające wpływ na doskonalenie się duszy w ciągu życia człowieka. Nie oznacza to jednak, że dusza ludzka zależy od ciała, jak coś, co odciska się w nim (*quasi impressa in eo*). Taki sposób istnienia duszy w ciele widzimy – zdaniem Awicenny – u roślin i zwierząt: ich dusze są odciśnięte w materii, nieodłączne od niej, a co za tym idzie, śmiertelne. Duchowa płaszczyzna związku duszy ludzkiej z ciałem wskazuje na jej nieśmiertelność.

Sposób argumentacji, widoczny w *De Anima* Awicenny, cechuje dynamika, przypominająca bardziej żywy wykład niż przelane na papier refleksje. Łacińskie tłumaczenie zachowuje tę cechę stylu filozofa, widoczną także w dziełach Stagiryty. Dynamiczna jest również sama koncepcja duszy, inspirowana właściwym dla neoplatonizmu napięciem pomiędzy tym, co cielesne i tym, co duchowe[40]. To sprawia, że jego psychologia ukazuje człowieka jako

---

[38] „Si autem posuerimus quod una anima transfertur ad multa corpora, unicuique autem corpori per se debet anima creari quae pendeat ex ipso, tunc unum corpus habebit duas animas Samul" – tamże, s. 125.

[39] „Deinde non sic anima pendet ex corpore quasi impressa in eo, sicut iam saepe ostendimus, sed sic pendet ex eo sicut circa quod occupatur et cognoscit et quod patitur ex illa. Omne autem animal cognoscit et percipit animam suam unam esse quae est imperans et regens suum corpus quod habet; si autem est ibi alia anima quam non percipit animal, nec quae occupatur circa suum corpus, tunc non pendet ex illo corpore: non enim pendet anima ex corpore nisi hoc modo" – tamże.

[40] „Il est clair que cette conception dynamique de l'âme est d'inspiration néoplatonicienne: l'homme se trouve perpétuellement à la limite de deux mondes, l'intelligible et le sensible; il peut se porter vers l'un ou vers l'autre, vers le haut ou vers le bas. L'attitude d'Avicenne vis-à-vis des veleurs corporelles est loin d'être négative: c'est la tâche de la raison pratique de diriger les facultés corporelles. Il n'en reste pas moins vrai que la direction du monde corporel ne réalise pas l'idéal suprême de l'âme rationelle; celle-ci doit devenir de plus en plus ce qu'elle est, „substance solitaire", capable d'exercer par elle même l'action qui lui est propre: la contemplation des premiers principes de tout ce qui est" – ta¿e, s. 46*.

istotę naznaczoną dualizmem. Tendencję tę można zauważyć również w doborze źródeł: Awicenna korzysta z komentarzy do dzieł Arystotelesa, których autorzy opowiadali się za uzgodnieniem Stagiryty z Platonem[41]. Dualizm psychologii Awicenny widoczny jest zwłaszcza w podkreślanej wyżej jedności duszy, a nie jedności człowieka. Ten ostatni nie jest traktowany jako zasada autonomicznych działań, co jest konsekwencją braku refleksji na temat wolności woli. Wydaje się, że Awicenna opowiedział się w gruncie rzeczy za pewnego rodzaju powszechnym determinizmem, w którym niewielką rolę odgrywa pojęcie autonomii człowieka.

Jak już wspomniano wyżej, średniowiecze pozostawiło po sobie znaczną liczbę traktatów *De anima*. Wśród ich autorów figurują znani scholastycy tacy, jak Roland z Kremony, Wilhelm z Owernii, Jan z La Rochelle, Aleksander z Hales, Piotr Hiszpan, Albert Wielki i Tomasz z Akwinu[42]. Choć każdy z nich zna traktat Awicenny i w mniejszym lub większym stopniu wykorzystuje zawarte w nim rozwiązania problemów dotyczących duszy, to jednak Albert Wielki jest pod tym względem niekwestionowanym liderem. Wpływ Awicenny na jego dzieło widoczny jest przede wszystkim w jego wczesnej *Summa de homine*, powstałej w latach 1242-1243. Dominikański mistrz, piszący jako teolog, stawia Awicennę na równi z Arystotelesem, uznając obydwóch za najwybitniejszych filozofów. Traktat o duszy Stagiryty jest cytowany w *De homine* Alberta około 280 razy, natomiast *De Anima* Awicenny 230 razy[43]. Albert Wielki przyczynił się w znacznym stopniu do upowszechnienia znajomości psychologii Awicenny w późnośredniowiecznej Europie. Tomasz z Akwinu różni się jednak od swojego mistrza w podejściu do perypatetyckiej psychologii. W *Sententia libri de anima* obiera za punkt wyjścia Arystotelesa, choć nie idzie dalej śladem dotychczasowej tradycji perypatetyckiej i nadaje swojej psychologii nowy kierunek[44]. Nie brak u Akwinaty elementów krytyki poglądów Awicenny, zwłaszcza w odniesieniu do jego wizji intelektu i poznania[45].

Analizowane wyżej argumenty Awicenny za nieśmiertelnością duszy i przeciwko jej preegzystencji i metempsychozie znajdują swój odpowiednik

---

[41] Zob. tamże, s. 72*.

[42] Zob. D.N. Hasse, *Avicenna's „De Anima" in the Latin West*, s. 36-73.

[43] Zob. tamże, s. 62.

[44] Zob. tamże, s. 69-73.

[45] Zob tamże, s. 72. Krytyce Awicenny poświęcony jest, między innymi, cały rozdział 74 księgi drugiej *Summy contra gentiles*, gdzie Tomasz z Akwinu ustosunkowuje się do jego poglądu, w myśl którego formy poznawcze nie są zachowywane w intelekcie możnościowym – zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. I, Poznań 2003, s. 476-481.

w Tomaszowej refleksji, zawartej w *Summie Teologii*, I, q. 75[46]. W artykule szóstym Akwinata odpowiada na pytanie: „czy dusza ludzka jest zniszczalna?", rozpoczynając od stwierdzenia, że

> w dwojaki […] sposób ulega coś zniszczeniu: samo przez się lub z przyczyny przypadłościowej. Ale byt samoistny nie może powstać lub ulec zniszczeniu z przyczyny przypadłościowej, tzn. dzięki temu, że coś innego powstaje lub niszczeje. W ten sam bowiem sposób przysługuje jakiejś rzeczy powstawanie i uleganie zniszczeniu, w jaki posiada ona istnienie, które nabywa przy powstawaniu i które traci przy zniszczeniu. Rzeczy więc, mające istnienie same przez się, mogą tylko same przez się powstać lub ulec zniszczeniu; byty natomiast niesamoistne, jak przypadłości i formy materialne, rozpoczynają i kończą swe bytowanie wraz z powstawaniem i zniszczeniem bytów złożonych, których są elementami[47].

Jako że dusza ludzka jest formą samoistną, co Tomasz udowadnia w artykule 2 kwestii 75, nie może przestać istnieć[48].

Kolejnym argumentem przemawiającym za nieśmiertelnością duszy ludzkiej jest właściwe każdemu bytowi naturalne pragnienie istnienia w odpowiadający mu sposób. Zmysły zdolne są do poznania ograniczonego miejscem i czasem, natomiast intelekt ujmuje istnienie w sposób oderwany, urzeczywistniające się w każdym czasie.

> Stąd to wszelki byt obdarzony umysłem – konkluduje Akwinata – z natury swej pragnie istnieć zawsze (*omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper*). Pragnienie zaś naturalne nie może być próżne. Wszelka więc substancja obdarzona umysłem jest niezniszczalna[49].

Odpowiedź na pytanie o to, czy dusza ludzka i anioł należą do tego samego gatunku, staje się dla Tomasza okazją do stwierdzenia, że

> choć ciało nie należy do istoty duszy, w istocie duszy tkwi skłonność do połączenia się z ciałem (*anima ex natura suae essentiae habet quod sit corpori unibilis*)[50].

Na koniec zapytajmy, gdzie tkwią różnice pomiędzy nauką o duszy u Awicenny i Tomasza z Akwinu. Stefan Swieżawski stwierdza jednoznacznie, że koncepcja duszy u Awicenny nie jest arystotelesowska[51]. Dusza w ro-

---

[46] Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku (Summa teologii I, 75-89)*, tłum. S. Swieżawski, Kęty 1998, s. 22-56.

[47] Tamże, s. 48.

[48] Zob. tamże, s. 28-33.

[49] Tamże, s. 50.

[50] Tamże, s. 56.

[51] Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 548.

zumieniu arabskiego filozofa jest przede wszystkim doskonałą substancją duchową, niematerialną i nieśmiertelną. Warto w tym miejscu odwołać się do słynnego argumentu Awicenny, znanego jako „latający człowiek" i występującego dwa razy w jego traktacie o duszy[52]. Człowiek stworzony bezpośrednio jako dorosły, zawieszony w próżni z ramionami i nogami rozłożonymi na boki, tak aby żadna z kończyn nie stykała się z inną, i nie poddany żadnym czynnikom zewnętrznym, oddziałującym na jakikolwiek ze zmysłów, według Arystotelesa nie mógłby poznawać, ponieważ, zgodnie z założeniami jego empiryzmu genetycznego, na podstawie wyników doświadczenia zmysłowego intelekt drogą abstrakcji tworzy ogólne pojęcia[53]. Odpowiedź Awicenny oddala się od arystotelesowskiej perspektywy: człowiek ten, nawet jeśli byłby pozbawiony percepcji swojego własnego ciała, to jednak wiedziałby, że istnieje (*tamen sciret se esse*)[54]. Teza ta, budząca niewątpliwie skojarzenia z kartezjańskim *cogito*, prowadzi do następujących wniosków: Awicenna wydaje się przyjmować istnienie w człowieku wiedzy czysto intelektualnej, nie opartej na doświadczeniu zmysłowym, i traktuje części ludzkiego ciała, jak ubranie, okrywające „ja", z tą jednak różnicą, że garderobę możemy zdjąć i dlatego nie ma ryzyka pomieszania jej z osobą, natomiast części ciała mogą zostać uznane za „ja" z powodu przyzwyczajenia do ich bliskości[55]. Na pytanie o to, czym jest „ja", Awicenna odpowiada: „«ja» to dusza"[56]. W ten spo-

---

[52] „Dicemus igitur quod aliquis ex nobis putare debet quasi subito creatus esset et perfectus, sed velato visu suo ne exteriora videret, et creatus esset sic quasi moveretur in aere in inani, ita ut eum non tangeret spissitudo aeris quam ipse sentire posset, et quasi essent disiuncta membra eius ita ut non concurrerent sibi nec contingerent sese. Deinde videat si affirmat esse suae essentiae: non enim dubitabit affirmare se esse, nec tamen affirmabit exteriora suorum membrorum, nec occulta suorum interiorum nec animum nec cerebrum, nec aliquid aliud extrinsecus, sed affirmabit se esse, cuius non affirmabit longitudinem nec latitudinem nec spissitudinem. Si autem, in illa hora, possibile esset ei imaginari manum aut alium membrum, non tamen imaginaretur illud esse partem sui nec necessarium suae essentiae" – *De Anima*, I, s. 36-37; por. *De Anima*, II, s. 162.

[53] Zob. S. Kowalczyk, *Teoria poznania*, Sandomierz 1997, s. 15.

[54] Zob. *De Anima*, II, s. 162.

[55] „Haec autem membra non sunt vere nisi sicut vestes; quae quia diu est quod adhaeserunt nobis, putavimus nos esse illa aut quod sunt sicut partes nostri; cum enim imaginamur nostras animas, non imaginamur eas nudas, sed imaginamur eas indutas corporibus, cuius rei causa est diuturnitas adherentiae; consuevimus autem exuere vestes et proiicere, quod omnino non consuevimus in membris: unde opinio quod membra sunt partes nostri, firmior est in nobis quam opinio quod vestes sint partes nostri" – tamże, s. 162-163. Na temat ewentualnego wpływu „latającego człowieka" Awicenny na kartezjańskie *cogito* – zob. D.N. Hasse, *Avicenna's „De Anima" in the Latin West*, s. 80; *De Anima*, II, s. 37*-38*.

[56] „Si quis autem dixerit: „nescis quia hoc anima est", dicam me semper scire, et quia haec est intentio quam voco animam, sed fortassis nescio illam appellari animam; cum autem intellexero illud vocari animam, intelligam illud esse hoc, et quia ipsum est regens instrumenta moventia et apprehendentia: unde nescio quod illud ego sit anima, dum nesciero quid sit anima. Non est autem sic dispositio cordis aut cerebri. Intelligo enim quid sit cor vel cerebrum, sed non intelligo quod

sób filozof oddala się od arystotelesowskiej perspektywy i przechodzi na pozycję dualizmu psychologicznego, do którego predysponuje go zresztą jego orientacja neoplatońska.

Dla Tomasza z Akwinu centralnym zagadnieniem antropologicznym jest jedność człowieka[57]. „Musimy w sposób konieczny powiedzieć – podkreśla Akwinata w artykule 1 kwestii 76 – że intelekt będący zasadą działalności umysłowej jest formą ciała ludzkiego"[58]. Swoim odważnym stwierdzeniem dystansuje się od platońskiego spojrzenia na związek duszy z ciałem jako coś wtórnego i przypadłościowego. Dla Tomasza z Akwinu oznaczało ono wyciągnięcie takich wniosków z arystotelesowskiej doktryny, które równały się zerwaniem z panującą również w XIII wieku orientacją platońską i neoplatońską. Można zatem stwierdzić, że w ten sposób Akwinata dystansuje się także od ujęć widocznych w *De Anima* Awicenny[59]. Ujęcia te dotyczą najbardziej płaszczyzny teoriopoznawczej, a zwłaszcza przyjętej przez Awicennę koncepcji intelektu czynnego, chociaż – jak zaznacza Dag Nikolaus Hasse – nie jest to jedyna trudność, jaką Tomasz napotkał w spuściźnie arabskiego filozofa[60]. Akwinata jest przeciwny teorii władz duszy, która bazuje na fizjologii człowieka, i rzadko nawiązuje do dorobku średniowiecznej medycyny. Inaczej jest w przypadku Awicenny, który umieszcza zmysły wewnętrzne w konkretnych miejscach ludzkiego ciała. Zmysł wspólny, osąd, wyobraźnia, fantazja i pamięć zajmują obszary mózgu, które arabski filozof lokalizuje z biegłością doświadczonego anatoma[61].

Étienne Gilson spogląda na psychologię Awicenny przez pryzmat jego poglądów na temat istoty, które, choć mają za punkt wyjścia arystotelesow-

---

ipsum sit ego; cum enim intelligo quod ipsa anima est principium motuum et apprehensionum quas habeo et finis earum ex his omnibus, cognosco quod aut ipsa verissime est ego, aut quod ipsa est ego regens hoc corpus; fortassis autem non possum modo percipere ego per se separatim, sine permixtione perceptionis quod est regens corpus et coniunctum corpori" – *De Anima*, II, s. 164-165.

[57] Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 673.

[58] „[…] necesse est dicere quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma" – Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, s. 88.

[59] „In view of Thomas critical attitude towards Avicenna, it may appear obvious why Thomas writes psychology which follows Aristotle rather than Avicenna. The reasons given by modern scholars can be summarized as follows: Thomas's theory of intellection is based on the Aristotelian principle that all natural knowledge in this life is grasped through particulars (or phantasms). He realizes that Avicenna's theory of the separate active intellect as the illuminating source of knowledge is similar to that of Plato and that it is, just like Augustine's, incompatible with his own doctrine. Hence he turns to Aristotle" – D.N. Hasse, *Avicenna's „De Anima" in the Latin West*, s. 70.

[60] Zob. tamże, s. 70-71.

[61] Zob. *De Anima*, II, s. 49*-52*. Więcej na temat Tomaszowego spojrzenia na psychologię Awicenny – zob. D. N. Hasse, *Avicenna's „De Anima" in the Latin West*, s. 71-73.

skie ujęcia substancji, to jednak zmierzają w kierunku rozwiązań esencjalistycznych[62]. Awicenna wyróżnia trzy stany istoty: występuje ona najpierw jako sama w sobie, następnie w intelekcie i w poszczególnych rzeczach[63]. Arabski filozof ilustruje to stwierdzenie znanym przykładem definicji „końskości":

> […] sama końskość nie jest czymś [innym], jak tylko końskością (*ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum*). Sama w sobie nie jest bowiem ani mnoga, ani jedna; ani bytująca w tych [rzeczach] zmysłowo doznawalnych, ani w umyśle; ani też nie jest czymś z nich w możności lub w skutku, tak by się to mieściło w istocie końskości, lecz jest tylko końskością[64].

Tak rozumianą istotę samą w sobie Awicenna uczynił przedmiotem metafizyki[65]. Jak konkluduje Paweł Milcarek:

> Awicenna sformułował swoje ujęcie istoty samej w sobie, aby zrozumieć powszechnik […] odkrywszy odmienny od istoty byt istnienia (*esse existentiae*), przypisał istocie jej własny byt (*esse essentiae*). W ten sposób Awicenna otworzył drogę do esencjalizacji bytu o wiele głębszej, bardziej fundamentalnej niż […] u Awerroesa[66].

Istoty Awicenny tworzą odrębny świat, a ich przykładem jest dusza „latającego człowieka", która, nawet jeśli nie doznaje żadnych bodźców zewnętrznych i wewnętrznych, to jednak jest w stanie poznawać samą siebie, myśleć i mieć świadomość tego, że myśli. Jej związek z ciałem nie jest tak ścisły, jak u Arystotelesa. Ze swej strony św. Tomasz z Akwinu w *De ente et essentia* dostrzega i akceptuje jego odkrycie różnicy istoty i istnienia, ale nie zgadza się z przypisywaniem istocie jej własnego „bytu"[67].

---

[62] „[…] substancję rozumie się zasadniczo dwojako: jest to ostateczne podłoże, którym jest to, czego nie przypisuje się już niczemu innemu, a po drugie byt jako coś konkretnego, co może być też oddzielone, to znaczy forma, czyli istota" – Arystoteles, *Metafizyka*, 1017b 23-26, tłum. T. Żeleźnik, Lublin 1996, s. 248; zob. É. Gilson, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Firenze 1994, s. 424.

[63] Zob. É. Gilson, *Byt i istota*, tłum. D. Eska, J. Nowak, Warszawa 2006, s. 92; P. Milcarek, *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 2008, s. 167.

[64] Zob. Avicenna, *Metaphysica*, V, 1 – cyt. za: P. Milcarek, *Od istoty do istnienia*, s. 165.

[65] „Przedmiotem metafizyki nie jest rzecz jednostkowa, ale byt absolutny jako taki" – Awicenna, *Księga wiedzy*, tłum. B. Składanek, Warszawa 1974, s. 77.

[66] Zob. P. Milcarek, *Od istoty do istnienia*, s. 200.

[67] Zob. tamże, s. 193-200. Warto jednakże zauważyć za É. Gilsonem, że dla Awicenny definicja istoty nie obejmuje jej istnienia, ponieważ ich połączenie dokonuje się w akcie stwórczym. Arabski filozof jest w ten sposób wyrazicielem doktryny kreacjonistycznej, czyli takiej, w której przyczyna istnienia bytu przygodnego jest w stosunku do niego całkowicie zewnętrzna, ponieważ należy jej szukać w Bogu. Św. Tomasz, podobnie jak inni teologowie chrześcijańscy, podziela ten

SUMMARY

Written probably between 1021–1024 the treatise on soul, known as Liber de Anima or Liber Sextus de Naturalibus, is one of the most popular works of Avicenna in the Middle Ages. It constitutes an original synthesis of the science of the soul, maintained in the peripatetic and neo-Platonic spirit. In book V Avicenna opposes pre-existence and the transmigration of souls. He provides numerous arguments in favour of the immortality of the soul. In this way he breaks away from the typically Greek understanding of the problem of soul. The basis of argumentation for the immortality of the soul is its unity with the body treated as accident.

The treatise on soul was received with kindness and interest by scholastics, particularly by Albert the Great. It includes ideas characteristic for Avicenna ideas, for example the story about the Flying Man resembling Cartesian cogito.

Key words:

Avicenna, immortality of soul, metempsychosis, pre-existence of soul

---

punkt widzenia i dlatego nie na tym polega jego oryginalność. Jak precyzuje É. Gilson, „Zagadnienie polega w istocie na tym, czy w bycie, urzeczywistniającym się aktualnie dzięki swej przyczynie, należy ujmować istnienie oddzielnie od istoty, a nawet – wyrażając się ściślej – jako akt istoty. Wiemy […], że taki właśnie jest pogląd św. Tomasza z Akwinu, ale czy głosił go już Awicenna? Wszystko wskazuje, iż należy w to wątpić" – É. Gilson, *Byt i istota*, s. 96-97.

OSOBA I DUSZA
Filozofia Chrześcijańska • Tom 7, Poznań 2010
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza • Wydział Teologiczny

SERGIUSZ NIZIŃSKI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

Duchowość duszy a osoba ludzka – propozycja mistyków karmelitańskich

Spirituality of the Soul and the Human Person according to the Carmelite Mystics

Mówienie o duchowości duszy wydaje się truizmem – przynajmniej w środowisku osób uznających radykalną różnicę między duszą a materią. Posłużenie się tym sformułowaniem w tytule jest celowym zabiegiem, mającym za zadanie zwrócenie uwagi na pewną terminologię dotyczącą duszy ludzkiej. W kręgach mistyków – a za nimi teologów duchowości – można spotkać wyrażenia takie jak *niższa część duszy* oraz *wyższa część duszy*. Zasadniczo sformułowania te odnoszą się nie do rzeczywistych części ludzkiej duszy, ale do jej pewnych specyficznych stanów i aktów. Podstaw wprowadzenia do obiegu wyżej wspomnianych terminów można doszukać się w pewnej sugestii św. Augustyna oraz w osobistych doświadczeniach mistyków, którzy mówią o *istocie duszy*. Istota duszy to jej najbardziej intymny i ukryty zakątek. W tym zakątku doświadcza się obecności Boga[1]. Istota duszy bywa też nazywana *duchem*. Tu również należy upatrywać przyczyn użycia w tytule sformułowania mówiącego o duchowości duszy. Duch duszy jest przeciwieństwem jej niższej części. Niższa część duszy to dusza w swej zależności od ciała. Stąd mówienie o duchowości duszy oznacza odnoszenie się do tego „elementu" duszy, który stanowi jej najgłębsze wnętrze pozwalające na kontakt z Bogiem.

[1] G.G. Pesenti, *Anima*, w: *Dizzionario Enciclopedico di spiritualità*, vol. 1, red. E. Ancilli, Roma 1990, s. 146.

Powyższy podział na dwie części duszy może przywodzić na myśl podział odnoszący się do funkcji intelektu, który jest wyrażany przez następujące terminy: *intelekt czynny* – abstrahujący, oraz *bierny* – dokonujący operacji na pojęciach otrzymanych od intelektu czynnego. Nie wydaje się jednak, aby podział funkcji intelektu był przyczyną mówienia o dwóch częściach duszy. Mówienie o nich ma przede wszystkim uzasadnienie w doświadczeniu mistyków.

Istnieją różne określenia wyższej części duszy. Święty Bernard nazywa ją *iskrą*, św. Tomasz z Akwinu *iskrą synderezy (sumienia)*, Mistrz Eckhart *szczytem ducha*, św. Bonawentura *wierzchołkiem umysłu* lub *uczucia*. Święta Teresa od Jezusa wyobraża sobie duszę jako *zamek*, w którego *centrum* znajduje się Bóg. Święty Jan od Krzyża mówi o *centrum duszy*, o *substancji duszy* lub o *intymnej substancji wnętrza duszy* (ŻPM 3,59)[2], a także o *substancji ducha* (DGK 2,17,6)[3]. Wszystkie te nazwy odnoszą się do tej samej rzeczywistości. Co ci i im podobni autorzy mają na myśli, mówiąc o istocie duszy, czyli duchu? Istota duszy to najbardziej dynamiczny i najbardziej duchowy element człowieka. Jest to jednocześnie punkt koordynujący czynności intelektualne i wolitywne ludzkiej duszy. Istota duszy to „miejsce", w którym przebywa Bóg. Oczywiście przebywa On w całym człowieku, ale istota duszy jest „miejscem", w którym Jego obecność daje się odczuć. To doświadczenie obecności Boga w istocie duszy ma miejsce szczególnie podczas zjednoczenia mistycznego z Bogiem, które dokonuje się właśnie w jej wyższej „części". Normalnie obecność Boga w człowieku jest przeżywana w ciemnościach wiary, bez świadomości i odczucia tej obecności. Tymczasem – podczas mistycznego zjednoczenia z Bogiem – ciemności wiary ustępują, a człowiek odczuwalnie doświadcza obecności Boga w sobie. Tak zatem duch jest miejscem przebywania Boga, jednoczenia się Boga z człowiekiem i doświadczania obecności Boga przez człowieka[4].

I. JAN OD KRZYŻA

Święty Jan od Krzyża omawia zagadnienie duszy ludzkiej w związku z jej zdolnością do zwrócenia się ku Bogu. Dlatego dla niego dusza ludzka stanowi centrum człowieka[5]. Jan, wykształcony w duchu scholastycznym,

---

[2] Skróty dzieł Jana od Krzyża: ŻPM – *Żywy płomień miłości*, DGK – *Droga na Górę Karmel*.

[3] G.G. Pesenti, dz. cyt., s. 146.

[4] Tamże, s. 146.

[5] M. Ofiliada Mina, *S. Juan de la Cruz. El sentido experiencial del conocimiento de Dios. Claves para un acercamiento filosofico al santo Doctor*, Burgos 2002, s. 128.

mówiąc o substancji duszy opuszcza teren terminologii scholastycznej, wprowadzając własne przemyślenia i terminologię pozwalającą tłumaczyć zjawiska z życia duchowego człowieka, a w szczególności te związane z mistyką. Hiszpański autor – mówiąc o substancji duszy – ma na myśli dwie rzeczy. Substancja duszy jest centrum bytu ludzkiego. Jest jednocześnie elementem duszy o największych możliwościach działania oraz doznawania. „Substancia es el centro o fondo del ser y, a la vez, la máxima capacidad operativa y receptiva del mismo, en este caso, del alma”[6]. Dusza jako duch, dla Jana od Krzyża, to najgłębsze *centrum* ludzkiego bytu, jego *intymna substancja*. To element najbardziej ukryty w człowieku, najbardziej trwała metafizycznie wartość człowieka. Duch to element duszy, gdzie w „jej najbardziej wewnętrznej części” Bóg przebywa istotowo[7]. Duch jest także rozumiany przez Jana od Krzyża jako ruch zarówno Boga, który daje się doświadczyć duszy, jak i ruch duszy, która otwiera się na Boga[8].

Nawiązując do terminologii Arystotelesa, Jan od Krzyża określa substancję duszy jako jej miejsce naturalne. Jest to więc miejsce, do którego zmierzają wszystkie siły duszy, inklinacje i działania. Tym miejscem jest Bóg, gdyż to On przebywa w substancji duszy. Dusza osiąga to miejsce, gdy ze wszystkich sił poznaje, kocha i posiada Boga (ŻPM B 1,2).

Duch jest tym elementem duszy, który jest w stanie działać niezależnie od zmysłów. Ze swej natury zwraca się ku temu, co transcendentne, choć może zwrócić się także ku rzeczom materialnym. Duch w swej istocie to zdolność do otwartości na coś innego. W nim znajdują się także władze duchowe: intelekt, wola i pamięć[9]. Przez te władze substancja duszy jako duch doświadcza Boga i się nim cieszy (ŻPM B 3,69).

Tylko duch jest w stanie doświadczyć ducha, którym jest Bóg. Innymi słowy, tylko duch, jako element duszy, jest w stanie doświadczyć Boga. W tym sensie duch jest najwyższą formą ludzkiego doświadczenia – doświadczenia Boga. Duch to otwartość człowieka na Boga w sensie możliwości doświadczenia Go[10].

Spośród władz ducha najważniejsza jest wola, gdyż przez nią człowiek jednoczy się z Bogiem i Go poznaje. Szczytem działania ducha jest poznanie

---

[6] E. Pacho, *Alma humana*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2009, s. 49.

[7] C. García, *Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, Burgos 1990, s. 25.

[8] H. Hanson, *El espíritu Humano segun San Juan de la Cruz*, Madrid 1962, s. 145-146. Cyt. za: C. García, dz. cyt., s. 23.

[9] M. Ofiliada Mina, dz. cyt., s. 165-167.

[10] Tamże, s. 169.

Boga w miłości[11]. Miłość jest aktem pozwalającym zbliżyć się do Boga i posiąść Go. Wspólnym stwierdzeniem mistyków jest to, że zjednoczenie z Bogiem dokonuje się przede wszystkim w woli[12]. Tym samym nie intelekt daje Boga, ale wola jednocząca się z Nim przez miłość.

Trzeba pamiętać, że mówienie o duchu, czyli istocie duszy oraz niższej części duszy, wynika z niedostosowania naszego języka do sfery niematerialnej. Według Jana od Krzyża, który pod tym względem jest scholastykiem, dusza nie ma części: ani wyższej ani niższej, ani głębszej, ani płytszej (ŻPM B 1,10). Tak samo władze duszy to nie jej części, tylko funkcje lub też sposoby jej działania. Dusza komunikuje się z Bogiem dzięki władzom. Relacja z Bogiem jest odczuwana przez te władze i substancję duszy.

II. DUCH A OSOBA

Dusza – w swej niższej „części" – zależy w swym funkcjonowaniu od zmysłów. W przypadku takiego funkcjonowania nie osiąga pełni swoich możliwości poznawczych i wolitywnych. Pełną realizację swoich możliwości osiąga jedynie, gdy w swoich aktach jest niezależna od ciała. Właśnie ten sposób jej działania jest nazywany wyższą „częścią" duszy – duchem. Zasadniczo to działanie sprowadza się do biernego doświadczania Boga. Doświadczając Boga dusza aktualizuje pełnię swoich potencjalności, gdyż to właśnie Bóg jest w stanie całkowicie zaktualizować duszę. Właśnie ta zdolność duszy, tzn. zdolność wejścia w bezpośredni kontakt z Bogiem, daje pełnię realizacji potencjalności osobowych człowieka. Dzięki duchowi człowiek może zrealizować swoją potencjalność osobową, czyli wyrazić się jako osoba w całej pełni.

To wnętrze duszy jest miejscem, w które człowiek winien się zanurzyć, aby rzeczywiście stać się człowiekiem, gdyż w nim odkrywa Boga (PD 1,6). Dlatego odkrycie tajemnicy własnej osoby jest związane z poznaniem Boga[13]. Stąd dla człowieka konieczne jest odkrycie sfery własnego ducha. Mówiąc inaczej, ważne jest stworzenie takiego miejsca w swoim życiu, aby duch doszedł do głosu.

Chcąc dotrzeć do substancji duszy – unikając mówienia o szczegółach – należy oczyścić zmysły, od których dusza zależy w działaniu. Należy także

---

[11] Tamże, s. 128.
[12] G.G. Pesenti, dz. cyt., s. 146.
[13] C. García, dz. cyt., s. 26.

uwolnić samą duszę od niezgodnych z jej naturą upodobań i zwrócić ją ku Bogu. Oczyszczenie to nie polega na eliminacji zmysłów z naszego życia psychicznego, bo jest to niemożliwe, ale na przywróceniu zmysłom ich właściwej roli, jako podporządkowanych duszy. Oczyszczenie ma polegać na odrzuceniu niewłaściwego wpływu zmysłów i ciała na ludzkie decyzje. Wtedy też dusza jest w stanie osiągnąć swoje centrum, czyli Boga. Tego typu oczyszczenie duszy i zmysłów nie gwarantuje jeszcze osiągnięcia centrum duszy, gdyż zarówno pełnia oczyszczenia, jak i dotarcie do tego centrum jest darem Boga. Niemniej oczyszczenie jest warunkiem koniecznym, aby dotarcie do centrum duszy było możliwe. To oczyszczenie tworzy płaszczyznę, która umożliwia działanie duchowi. Wtedy, docierając do centrum duszy, człowiek zastaje przebóstwiony albo mówiąc bardziej współcześnie – człowiek staje się w pełni człowiekiem i w pełni osobą[14].

Przechodząc od rozważań Jana od Krzyża na temat wagi ducha w życiu osobowym człowieka do wniosków filozoficznych płynących z jego teologii, gdy chodzi o zależność między osobą a duszą to wydaje się, że można stwierdzić, co następuje. Dusza pełni w człowieku różne funkcje: ożywia ciało, od duszy zależą świadomość i samoświadomość człowieka, jego zdolność komunikowania się z innymi bytami osobowymi. Innymi słowy, bycie osobą to przede wszystkim funkcja duszy. Bycie osobą najpełniej wyraża się poprzez kontakt z osobą Boga. Tę pełnię człowiek jest w stanie osiągnąć przez miłość. Stąd, jeśli miłość jest oddaniem się drugiej osobie oraz otrzymaniem tej osoby, to swoją pełnię osobową dusza przeżywa w miłości do Boga.

Tym samym istnienie osoby nie jest relacją, czy byciem w relacji. Bycie osobą jest tożsame z istnieniem duszy będącej formą ciała ludzkiego. Bycie osobą, jako fakt istnienia osoby, nie ma charakteru dynamicznego, a jedynie statyczny. Osobą jest się od momentu, gdy zaistnieje dusza. Pewną dynamikę można natomiast przypisać procesowi, w którym człowiek przestaje być tym, który działa pod wpływem niższej części duszy, a staje się człowiekiem duchowym. To przejście od życia zmysłowego do życia duchowego jest szansą na doskonalsze ludzkie akty osobowe. Jeśli pełnię aktów osobowych – zdaniem Jana od Krzyża – osiąga się w duchu przez kontakt z Bogiem, oznacza to, że nie z cielesności winien iść bodziec naszego poznania i kochania, ale z tej sfery, która jest najbardziej od tej cielesności wolna. Tym samym kontakt osobowy z drugim człowiekiem nie wpływa na fakt bycia osobą, a jedynie umożliwia wyrażenie siebie jako osoby.

---

[14] E. Pacho, dz. cyt., s. 49.

Jeśli bycie osobą przeżywa się oraz wyraża w miłości do drugiej osoby, to musi to być akt wywodzący się z duszy, o ile ta jest wolna od cielesności. Akt miłości jest zawsze aktem jakiegoś podmiotu, gdyż jedynie podmiot jest w stanie nawiązać relację. Dlatego osoba ludzka to dusza (która zawsze jest duszą ludzkiego ciała) ze swoją zdolnością do ustanowienia relacji z drugą osobą. Jakość relacji z drugim człowiekiem zależy od stopnia niezależności duszy od jej sfery zmysłowej.

Jeśli tym, co łączy człowieka z Bogiem jest miłość w jej aspekcie duchowym, gdyż właśnie taka miłość pozwala człowiekowi w pełni realizować swoje akty osobowe, to również w innych aktach osobowych – gdy mamy do czynienia z miłością do człowieka – ta winna być duchowa, a nie cielesna. Stąd można pokusić się o ogólniejszy wniosek, że bycie osobą wyraża się w pełni w aktach wywodzących się z ducha jako tej „części" człowieka, która jest wolna od wpływu ciała. Wolność od ciała dotyczy przede wszystkim sfery motywacyjnej, a później poznawczej. Natomiast samo wyrażanie miłości jako aktu najbardziej osobowego, musi dokonać się przez całego człowieka, czyli istotę duchowo–cielesną. Stąd osoba to przede wszystkim dusza w jej aspekcie duchowym. Nie można oczywiście utożsamić osoby z samą duszą, bo ta nie bytuje samodzielnie będąc duszą ciała.

Konsekwentnie można by dodać, że także poznanie innej osoby – w tym wypadku ludzkiej – jest czynnością osobową, o ile wywodzi się z ducha, gdyż poznanie osobowe musi opierać się na miłości. W istocie sprowadza się ono do oddania się drugiej osobie i otrzymania jej w zamian. Oddanie się w miłości angażuje całą duszę, całego człowieka. Poznanie drugiej osoby musi być osobowe, a więc musi być oddaniem się drugiemu. Aby taki stan osiągnąć, trzeba zaangażować ducha, czyli sferę motywacyjną, wolę. Wola jako władza duszy – ducha pozwala na akty osobowe i na poznanie osoby.

III. TERESA OD JEZUSA

Cechą charakterystyczną mistyki św. Teresy od Jezusa jest to, że podmiotem dialogu z Bogiem jest sam Bóg[15]. Według Teresy – człowiek w centrum swojej duszy odnajduje Boga. Odnajdując Boga, człowiek odkrywa własną tożsamość osobową. Dla Teresy człowiek w dialogu z Bogiem w pełni realizuje swoją zdolność do wejścia w dialog z drugą osobą. Ten dialog oparty na

[15] P. Cerezo Galán, *La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús*, w: *La receptión de los místicos. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, red. S. Ros García, Salamanca 1997, s. 173.

miłości do końca pozwala człowiekowi być tym, kim jest. Chrystus mówi do niej: „nie staraj się mnie zamknąć w sobie, ale staraj się siebie samą zamknąć we mnie" (*Droga doskonałości*, 15,3)[16]. Człowiek poznaje siebie w Bogu i jednocześnie w sobie odkrywa Boga[17]. Jak Teresa sama wyznaje, to Bóg pisze w niej nową księgę życia, czyli jej nową biografię[18]. Niejako przez kontakt z Bogiem zaczyna nowe życie, odkrywając samą siebie.

W spotkaniu z Bogiem człowiek, osiągając granice swojej podmiotowości, rezygnuje ze swojej wolności na rzecz miłości do Boga. Teresa pisze, że także Bóg pragnie być posiadany przez człowieka. Posiadanie to wynika z miłości człowieka do Boga. Bóg oddaje się człowiekowi, który go kocha. I w tym sensie człowiek wpływa na Boga. To wzajemne spotkanie, na wskroś osobowe, gdyż oparte na miłości, wyraża się we wzajemnym oddaniu się dwóch osób: ludzkiej i boskiej[19]. Bramą do doświadczenia Boga jest walka z egoizmem, gdyż egoizm koncentruje uwagę na samym sobie. Jednak samo zwalczanie egoizmu nie wystarczy, gdyż jest jedynie negacją jakiegoś pragnienia. Aby walka ta prowadziła do Boga, należy oprócz negacji także dołączyć oddanie się Bogu[20]. Egoizm musi być zamieniony na miłość, bo tylko ta łączy z Bogiem.

IV. POZNANIE SIEBIE W BOGU

Nauka św. Teresy jest przełamaniem kartezjańskiego paradygmatu poznania siebie. Jej zdaniem poznajemy siebie nie intelektualnie, ale przez miłość do Boga. „Szukaj mnie w sobie – szukaj siebie we mnie" (*Buscáme en tí – Búscate en Mí*) – słyszy Teresa od Chrystusa[21]. To poznanie siebie w miłości do Boga jest charakterystyczną cechą karmelitańskiej mistyki na tle ówczesnej epoki. Nauka Teresy to skoncentrowanie na podmiotowości osoby, która w sobie odnajduje Boga, a siebie w Bogu i w ten sposób wykracza poza siebie. Jest to istotna nowość w stosunku do kartezjańskiego monadyzmu i immanentyzmu[22]. Człowiek nigdy siebie nie pozna, jednocześnie nie pozna Boga. To poznanie

[16] Tamże, s. 204.
[17] Tamże, s. 173.
[18] Tamże, s. 175.
[19] Tamże, s. 173.
[20] Tamże, s. 190.
[21] Por. Św. Teresa od Jezusa, *Księga mojego życia*, tłum. D. Wandzioch, Poznań 2007, 40, 6.
[22] P. Cerezo Galán, dz. cyt., s. 173.

siebie w Bogu musi się dokonywać w prawdzie (że jesteśmy tylko stworzeniem) i pokorze (że nie zasługujemy na kontakt z Bogiem)[23].

Centrum duszy – gdzie indziej nazywane przez Teresę „duchem" – umożliwia przezwyciężenie kartezjańskiego zamknięcia się w sobie. W tym centrum znajduje się „miejsce", skąd można wyjść poza siebie[24]. W tym centrum przebywa Bóg. W tej głębi można też, gdy Bóg tego zechce, doświadczyć Jego obecności. Człowiek nie jest w stanie wytłumaczyć, czym jest ta głębia duszy – pisze Teresa[25]. Według hermeneutyki Teresy, siódme, najbardziej centralne mieszkanie zamku, który symbolizuje duszę, zamieszkuje Bóg. W tym siódmym mieszkaniu, gdzie Bóg przebywa w duszy, istnieje możliwość ostatecznego spotkania Go[26]. To głębia, w której duch pozwala na spełnianie aktów osobowych w stosunku do Boga. Święta Teresa nigdy nie doświadcza duszy jako takiej, ale zawsze w powiązaniu z obecnością Boga, który w niej przebywa[27].

Mistyczka z Avili nie rozumie duszy psychologicznie, ale religijnie i metafizycznie. Jedynie dodatkowo wspomina, że dusza ożywia ciało[28]. Dla Teresy dusza rozumiana jako duch jest pojęciem zbliżonym do pojęcia osoby. Duch umożliwia osobie realizację własnego wymiaru transcendentnego[29]. Bóg jest związany z ludzką duszą na dwa sposoby. Pierwszy, jako element jej struktury – mieszka w jej centrum. Drugi, funkcjonuje ze względu na to, co człowiek musi uczynić, aby dotrzeć do Boga, który jest celem ludzkiego życia.

Teresa pisze, że kiedyś doświadczyła tego, co to znaczy duch jako element duszy. Doświadczenie to ma charakter religijny. Duch jest tym, co jest najszlachetniejsze w ludzkiej woli. Istnieje różnica między duszą a duchem, choć są jednością, jest ona subtelna i odnosi się do sposobu działania. Dusza wyraża aspekt czynny wnętrza człowieka, duch aspekt bierny, otwarty na Boga[30]. W tym sensie duch to ponownie ten „element" duszy, który jest niezależny od zmysłów w swym działaniu umożliwiającym człowiekowi wejście w kontakt z Bogiem.

---

[23] Por. Św. Teresa od Jezusa, *Zamek wewnętrzny*, tłum. D. Wandzioch, Poznań 2009, I, 2, 9.

[24] P. Cerezo Galán, dz. cyt., s. 200.

[25] Św. Teresa od Jezusa, *Zamek wewnętrzny*, VII,1,7.

[26] T. Álvarez, *Alma*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, red. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 63.

[27] Tamże, s. 62.

[28] Tamże, s. 63-64.

[29] Ella concibe al alma comu un *ser* confiado a la *persona* del hombre, para realizar su dimensión de *transcendencia.*

[30] Álvarez, dz. cyt., s. 64-65.

Ponownie – jak u Jana od Krzyża – najpełniejsze akty osobowe, według Teresy, mają miejsce w ludzkim duchu, czy też w centrum, istocie duszy. Istota duszy umożliwia woli pełne oddanie się Bogu i jednoczesne przyjęcie Boga. Akty osobowe są aktami duszy, o ile ta jest wolna od wpływu ciała, a tym samym przekracza materię, zwracając się ku drugiej osobie.

Osoba, z którą wchodzimy w relację osobową, jest dla człowieka dostępna w swym wymiarze osobowym wtedy, gdy człowiek postępuje wychodząc ze swego ducha. Tylko duch może odkryć ducha, czyli osobę, która w swej istocie jest niematerialna. Dotyczy to zarówno osoby boskiej, jak i ludzkiej. Stąd poprawnym wnioskiem wydaje się stwierdzenie, że osoba – dla Jana i Teresy – to dusza w wymiarze działania niezależnego od materii oraz w wymiarze możliwości dania się drugiej osobie, jak i jej przyjęcia.

* * *

Przy interpretacji antropologii Jana i Teresy należy wziąć pod uwagę kontekst ówczesnej epoki, która w sferze religijnej zwracała uwagę przede wszystkim na duszę, ciału poświęcając o wiele mniej uwagi. Stąd nie może dziwić, że Jan od Krzyża, pisząc o człowieku, pisze „dusza*”*. Pomijanie cielesności, która wydaje się być dowartościowana w duchowości katolickiej dopiero od niedawna, nie wynika z niedoceniania ciała, ale raczej z faktu – tak przynajmniej jest u Jana od Krzyża – że nie chce on mówić o rzeczach, które są już skądinąd wiadome. Dlatego on, jak i Teresa koncentrują się przede wszystkim na wnętrzu człowieka. To dusza – duch wyraża w pełni człowieka. To duch łączy się z Bogiem i Go doświadcza. To duch jest motorem dążącym do Boga. Ciało jest pomijane, gdyż jest jeszcze nieoczyszczone i niezdolne do bycia blisko Boga – w tym kontakcie wręcz przeszkadza.

Ciało, które nie jest jeszcze oczyszczone ani zintegrowane ze sferą duchową, jest tą przestrzenią, która dopiero na końcu procesu jednoczenia się z Bogiem zajmie swoje miejsce, jako podległe duszy, ale też na swój sposób przeżywające zjednoczenie z Bogiem. Stąd bierze się brak karmelitańskiej uwagi odnośnie do sfery cielesnej, jako wyrażającej osobę ludzką. Nie wynika on z platonizmu pierwszych reformowanych karmelitów. Odcień platonizujący, który być może da się odczuć w ich duchowości, można zapewne po części przypisać ich osobistemu doświadczeniu, po części nieadekwatności pojęć, systemów teologiczno–filozoficznych, w które siłą rzeczy musieli ubrać swoje niewyrażalne doświadczenie. Jan początkowo pisze o doświadczeniu mistycznym językiem poezji. Dopiero na prośbę karmelitanek wyjaśnia swoje strofy, dając wyraz rozczarowaniu swoim teologicznym i filozo-

ficznym wywodom, nienadążającym za doświadczeniem ludzkiego wnętrza. Podobnie i Teresa, która u teologów musiała szukać słów i sposobu wyrażania się, aby zrozumieć siebie samą, a potem nauczać o tym innych. Teolodzy ci siłą rzeczy reprezentowali przede wszystkim myśl scholastyczną XVI wieku, silnie związaną z Arystotelesem w teologii, a po części z nurtem platonizującym w duchowości.

SUMMARY

While speaking of the deepest experience of God, some Christian mystics mention that it takes place within the essence of the soul or within its centre, which is sometimes called spirit. Since a soul does not have parts, spirit is a counterpart of some specific „acting" of a soul which consists in passive opening towards God's action. Man experiences God in spirit. Such experience is something more than faith in God's presence within us. In spirit man feels God's presence. For Carmelite mystics, such moments are man's highest personal acts. Therefore one can say that a person fully expresses oneself just in this passive capability to open to this contact with God. Hence one can state that a person is a soul in a dimension of acting independently of the matter and in the dimension of giving oneself and receiving the other person.

Key words:

St. John of the Cross, St. Therese of Jesus, spirit, the essence of soul, the substance of soul, higher part of soul

OSOBA I DUSZA
Filozofia Chrześcijańska • Tom 7, Poznań 2010
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza • Wydział Teologiczny

MARIAN MACHINEK
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Karla Rahnera koncepcja duszy ludzkiej. Poglądy – kontrowersje – kontynuacje

The Concept of Human Soul according to Karl Rahner. Ideas – Controversies – Alternatives

Niemieckiego dogmatyka Karla Rahnera (1904-1984) nie trzeba przedstawiać nikomu, kto zajmuje się dociekaniami teologicznymi. Rahner uznawany jest nie tylko za czołowego europejskiego teologa swoich czasów, ale także za jednego najwybitniejszych myślicieli XX wieku. Zakres jego zainteresowań znacznie przekraczał obszar jego naukowej dyscypliny i obejmował całe spektrum zagadnień, rzec by można – granicznych. Z podziwu godną naukową rzetelnością i teologiczną erudycją usiłował on wejść w dialog z przedstawicielami innych dyscyplin naukowych. Obszarem, który szczególnie nadawał się do takiej interdyscyplinarnej dyskusji była antropologia teologiczna. Pytanie o człowieka stało się w czasach Rahnera niezwykle aktualne, stając się niemalże samym centrum sporu teologii z naukami przyrodniczymi. Niespotykany dotąd rozwój tych nauk, ale także gwałtowne przemiany społeczno-kulturowe epoki okołosoborowej doprowadziły do poważnej kontestacji chrześcijańskiej wizji osoby ludzkiej.

Celem niniejszego opracowania jest przedstawienie jednego z kluczowych elementów chrześcijańskiej antropologii, jakim jest nauka o ludzkiej duszy w ujęciu Karla Rahnera. Jak sam twierdził, problematyka ta wykracza daleko poza obszar antropologii teologicznej, aż do pytania o samą strukturę rzeczywistości oraz istotę aktu stwórczego. Po naszkicowaniu szerokiego kontekstu oraz poglądów Rahnera na strukturę osoby ludzkiej, ze szczególnym uwzględnieniem wymiaru duchowego, wskażemy punkty kontrowersyjne oraz krytykę poglądów niemieckiego teologa.

KONTEKST RAHNEROWSKIEJ REFLEKSJI NA TEMAT DUSZY LUDZKIEJ

Przedstawienie Rahnerowskiego rozumienia duszy ludzkiej wiąże się nieuchronnie z pewnym sztucznym zabiegiem rekonstrukcyjnym. Jednym z Rahnerowskich aksjomatów, a jednocześnie punktem wyjścia refleksji antropologicznej jest osobowa jedność człowieka. Namysł antropologiczny osadzony tu został w bardzo szerokim kontekście. Rahner należał do tych dwudziestowiecznych teologów, którzy weszli w poważny dialog z naukami empirycznymi i prowadzili go konsekwentnie, zapoznając się z dokonaniami tych nauk, nie rezygnując jednocześnie ze ściśle teologicznej metodologii. Szczególnie istotnym miejscem spotkania i konfliktu antropologii teologicznej i nauk empirycznych w latach okołosoborowych stała się teoria ewolucji. W ciągu kilku dziesięcioleci, jakie minęły od opublikowania przez Karola Darwina jego sztandarowych dzieł[1], teoria ewolucji stała się nie tylko poważną i szeroko akceptowaną naukową tezą, ale zdołała osiągnąć rangę niemalże uniwersalnego klucza do wyjaśniania rzeczywistości. Antropologia teologiczna nie mogła ignorować tak mocno zakotwiczonej teorii naukowej, która w powszechnej recepcji stanowiła niemalże empiryczny dowód, potwierdzający materialistyczną (a więc także ateistyczną) wizję rzeczywistości. W sporze o człowieka Rahner mógł sięgnąć do przemyśleń Teilharda de Chardin (1881-1955). Wielu badaczy spuścizny niemieckiego teologa dostrzega jego zależność od Teilhardowskiej teorii kosmicznej chrystologii, chociaż sam Rahner nie potwierdza tak daleko idącej zależności. Dostrzega jednak, że w kontekście teorii ewolucyjnych, a także silnego nurtu filozoficznego, podkreślając wymiar historyczny (a więc także procesowy) ludzkiej egzystencji, teologiczny namysł nad istotą człowieczeństwa musi uwzględnić pytanie o pochodzenie człowieka i to w dwojakim sensie. *Aspekt filogenetyczny*, czyli kwestia pochodzenia człowieka jako gatunku, musi być powiązany i musi znaleźć spójne wyjaśnienie wraz z *aspektem ontogenetycznym,* czyli pytaniem o pochodzenie i stawanie się konkretnej ludzkiej osoby. Oba te aspekty wzajemnie się interpretują.

Odpowiedź na pytanie o naturę osoby jest dla Rahnera możliwa jedynie jako element szerszego zagadnienia ontologicznego, mianowicie pytania o wzajemny stosunek materii i ducha. Z teologicznego punktu widzenia kwestia ta wiąże się ściśle przede wszystkim z nauką o stworzeniu, ale także z chrystologią. Ta ostatnia jest dla Rahnera tak ściśle powiązana z antropologią, że można mówić o *antropologicznym przewrocie (anthropologische Wen-*

[1] *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego lub zachowania korzystnych cech w walce o byt* (1859) oraz *O pochodzeniu człowieka i doborze w odniesieniu do płci* (1871).

de) w Rahnerowskiej teologii[2]. Miejsce i kontekst pytania o ludzką duszę wyznacza zatem obszar spotkania nauk empirycznych o człowieku, antropologii teologicznej, ontologii i chrystologii[3].

Takie, rzec by można interdyscyplinarne podejście każe postawić pytanie o spójność metodologiczną dociekań Rahnera. Nie próbując szczegółowo analizować tego zagadnienia, należy jedynie zauważyć, że niemiecki teolog nie rezygnuje z refleksji metafizycznej, a także traktuje poważnie klasyczną antropologię. W swoich dociekaniach nieustannie odwołuje się do nauczania Kościoła, chociaż nie waha się atestować jego niedostatków i nieścisłości oraz podkreślać potrzebę krytycznej aktualizacji.

KLUCZOWE ELEMENTY RAHNEROWSKIEJ KONCEPCJI DUSZY LUDZKIEJ

Struktura rzeczywistości

Rahner dostrzega w całej ostrości problem wzajemnego przyporządkowania i jednocześnie odrębności materii i ducha, nie ulegając pokusie znajdywania zbyt prostych i powierzchownych rozwiązań. Nieredukowalna do siebie wzajemnie odrębność obydwu elementów nie tylko nie wyklucza, ale wręcz implikuje głęboką ich współzależność. Skoro zarówno materia, jak i duch pochodzą od tego samego Stwórcy, nie mogą być one diametralnie odrębne, a różnica między nimi niepokonalna czy wręcz „wroga".

> [Materia] również w jej skończoności, czasowości oraz czasoprzestrzennym zróżnicowaniu i historii, jak też różnicy (chociaż nie przeciwieństwie) w stosunku do ducha, pochodzi z Boskiego aktu stworzenia i akt ten dosięga ją w ten sposób, że jednocześnie stoi ona wobec Boga bezpośrednio, a nie jedynie jako rodzaj dalszego, wtórnego produktu rozwojowego, w ramach którego Bóg dopiero miałby zainaugurować rozwój ducha[4].

---

[2] Zob. K. Rahner, *Teologia i antropologia*, w: tenże, *Pisma wybrane*, tłum. G. Bubel, Kraków 2005, s. 46-67. Por. także D. Oko, *Rahner Karl*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 622. Omawiając Rahnerowską koncepcję teologii, Oko stwierdza: „Wcielenie należy rozumieć jako odwieczny zamysł Boży, a człowieka konsekwentnie określać w sposób najbardziej fundamentalny jako istotę, która jest zdolna do bycia-kimś-innym samowyrażającego się Boga, do bycia z Nim w tożsamości osobowej albo bycia Jego synem. W antropologiczny sposób Rahner starał się rozumieć wszystkie zagadnienia teologiczne".

[3] Zob. szerokie wprowadzenie w teologiczny kontekst antropologii Rahnera w: K. Góźdź, *Teologia człowieka*, Lublin 2006, s. 226nn.

[4] K. Rahner, *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, t. VI, wyd. II, Einsiedeln-Zürich-Köln 1968, s. 188.

Do istotnych cech materii należy jej pierwotne (a nie dopiero wtórne) ukierunkowanie na ducha. Materia została wręcz stworzona ze względu na ducha. Ich wzajemne przyporządkowanie sprawia, że materia może być określona jako pewien ograniczony moment w samorealizacji ducha. W tym kontekście Rahner nie waha się określić materii jako *zamrożonego ducha* (*gefrorener Geist*)[5]. Jej jedyną racją istnienia jest umożliwienie duchowi wyrażenia się w świecie.

> To, co nazywamy materią (szczególnie już ożywioną i już psychiczną) posiada – jako stworzone przez Boga, absolutnego osobowego Ducha, i będące możliwą substancjalną współzasadą (*Konprinzip*) stworzonego osobowego ducha (człowieka) – wewnętrzne powinowactwo (*innere Affinität*) ze świadomością, samoposiadaniem, duchem[6].

Owo *wewnętrzne powinowactwo* jest dynamiczne, co sprawia, że materia zawiera w sobie możliwość przekroczenia siebie w kierunku nowej jakości – właśnie ducha. Rahner ujmuje ten proces w pojęciu aktywnej samotranscendencji (*aktive Selbsttranszendenz*)[7]. Nie chodzi tu zatem jedynie o pasywne poddanie się materii impulsowi zewnętrznemu, podnoszącemu materię ku nowej jakości (przez co w opinii Rahnera nie można by było mówić o prawdziwym stawaniu się, jak jest ono pojmowane w perspektywie nauk empirycznych), ale o rzeczywiste samo-przekroczenie (*Selbstüberbietung*), a więc wewnętrzną aktywność materii. Jak jednak zaznacza, nie dokonuje się ono dzięki własnej dynamice materii, ale dzięki podtrzymującej stworzenie i w nim działającej Boskiej mocy stwórczej (*unter der Dynamik der göttlichen Erhaltung und Mitwirkung*)[8]. Ta Boska moc stwórcza, stanowiąca Pra-

---

[5] K. Rahner, *Die Hominisation als theologische Frage*, w: P. Overhage, K. Rahner, *Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen (Quaestiones Disputatae, t. 12/13)*, wyd. II, Freiburg-Basel-Wien 1961, s. 51-52, 78.

[6] K. Rahner, *Hominisation. II Theologisch*, w: *Sacramentum Mundi*, t. 2, Freiburg 1968, kol. 759.

[7] Por. K. Rahner, *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, s. 210-213. Rahner rozwija pojęcie aktywnej samotranscendencji także w: tenże, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987 (oryginał: Freiburg im Breisgau 1976), s. 154-156.

[8] Dotykamy tu niewątpliwie najbardziej krytycznego punktu Rahnerowskiej koncepcji. Tę dialektykę działania stwórczego wewnątrz działania materii Rahner wyraża w bardzo skomplikowany sposób: „Ist aber das eigentliche Werden nicht Replikation, sondern Selbstüberbietung, in der das Werdende wirklich mehr wird, als es war, und dennoch dieses Plus nicht einfach das ihm von außen Hinzugesetzte ist, was den Begriff eines echten Werdens innerweltlicher Art wieder aufheben würde, und soll solches Werden, in dem Mehr entsteht, hinsichtlich dieses Mehr einen Grund haben, dann kann dieses werdend-wirkende Selbstüberbietung nur dadurch geschehen, daß das absolute Sein Ursache und Urgrund dieser Selbstbewegung des Werdenden derart ist, daß dieses Selbstbewegung diesen Urgrund als inneres Moment der Bewegung einerseits in sich selbst hat und so

przyczynę i ontyczną Podstawę bytu, jest wewnętrznym momentem procesu samotranscendencji materii.

Chociaż cały kosmos wraz z istotami żyjącymi zmierza – jako materia – w stronę samoprzekroczenia w kierunku ducha, to jednak właśnie w człowieku realnie się ono dokonuje. Człowiek jest zatem takim bytem, w którym podstawowe „ciążenie" materii w kierunku ducha stało się rzeczywistością[9]. Jak jednak wobec takiego stwierdzenia w ramach spójnej antropologiczno-teologicznej koncepcji można wyrazić ludzką naturę oraz pochodzenie człowieka?

Pochodzenie i istota człowieka

Za punkt wyjścia tych antropologicznych rozważań Rahner przyjmuje teologiczny aksjomat o jedności substancjalnej człowieka w jego cielesno-duchowej naturze[10]. Nie kwestionuje on jakościowej różnicy między wymiarami cielesnym i duchowym człowieka, używając na opisanie różnicy między bytami zwierzęcymi a człowiekiem pojęcia *jakościowego skoku* (*qualitativer Sprung*)[11]. Odrzuca jednak absolutny rozdział materii i ducha w człowieku. Różnica między materią a duchem, wymiarem cielesnym i duchowym w człowieku nie może oznaczać absolutnego metafizycznego oddzielenia (*absolute metaphysische Disparatheit*)[12]. Dusza i ciało w są w człowieku *momentami jednego bytu* (*Momente des einen Seienden*), substancjalną zasadą jednej istoty ludzkiej, a nie dwoma oddzielonymi i wtórnie złączonymi elementami składowymi[13]. Twierdzenie, że człowiek „składa się" z ciała i duszy, jest dla Rah-

---

wirklich Selbstüberbietung und nicht nur passives Überbotenwerden ist und andererseits doch darum nicht Werden des absoluten Seins ist, weil dieses als innere Moment der Selbstbewegung des sich selbst überbietenden Werdens gleichzeitig frei und unberührt über dem Werdenden steh, unbewegt bewegend" (tenże, *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, s. 210-211).

[9] To samoprzekroczenie materii w kierunku ducha nie kończy się jednak na człowieku, ale sięga ku tajemnicy Wcielenia. Jak komentuje poglądy Rahnera jego uczeń, Herbert Vorgrimler, nawyższej aktualizacji tego, kim może stać się człowiek jako istota duchowa, dotykamy w tajemnicy Wcielenia – w jedności Boskości i człowieczeństwa w Jezusie Chrystusie. Por. H. Vorgrimler, *Kark Rahner. Leben – Denken – Werke*, München 1963, s. 53-54. Widać tu wyraźnie ścisły związek Rahnerowskiej antropologii i chrystologii.

[10] K. Rahner, *Der Leib in der Heilsordnung*, „Schriften zur Theologie", t. 12, Zürich-Einsiedeln-Köln 1975, s. 415: „Die Kirchenlehre, die ausdrückliche, definierte Kirchenlehre sagt nicht nur, daß der Mensch aus Leib und Seele besteht, sondern sie verpflichtet uns, an der wirklichen, echten, radikalen, substantiellen, ursprünglichen Einheit von Leib und Seele festzuhalten".

[11] Tenże, *Hominisation*, kol. 754.

[12] Tenże, *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, s. 201.

[13] Tenże, *Der Leib in der Heilsordnung*, s. 422.

nera nieścisłe i wysoce mylące. Gdyby już chcieć mówić o częściach składowych osoby, to można co najwyżej zgodzić się ze stwierdzeniem, że człowiek składa się z ducha i *materia prima*, rozumianej jako czysta potencjalność, jako *pusta odmienność* (*leere Andersheit*)[14]. Twierdzenie takie jest jednak pewną teologiczną abstrakcją, gdyż konkretne ludzkie ciało jest już materią ukształtowaną przez ducha i duchem przenikniętą, a zatem w pewnym sensie rzeczywistością „duchową"[15]. Jest konkretnym sposobem istnienia ducha. Cielesność określonego człowieka jest konkretnym sposobem bytowania ducha w czasoprzestrzeni[16].

Rahner dostrzega oczywiście niebezpieczeństwo zbyt powierzchownej interpretacji tej jedności obu wymiarów w sensie ich ontycznego utożsamienia. Dlatego też zaznacza, że dusza ludzka, albo też trafniej – ludzkie bycie duchem, nie może być określony jako wtórny produkt materii i dlatego postulat jedności obydwu wymiarów nie oznacza materializmu. Kluczem do zrozumienia głębokiej jedności duszy i ciała jest jego zdaniem to, że nie można natury duszy ludzkiej w prosty sposób przyrównywać do natury innych istot duchowych, np. Boga czy też aniołów[17]. Ich „bycie duchem" jest wolne od ontycznego związku z materialnością, natomiast dusza ludzka zakłada materialność i jest ku niej zwrócona, i to tak dalece, że może być określona jako „nasycona materialnością". Dusza ludzka jest sobą jedynie wtedy, gdy udziela się ciału jako jego forma; również ludzkie ciało jest sobą jedynie wtedy, gdy jako swój akt posiada duszę. Jeżeli zatem w przypadku chrześcijańskiej antropologii mówimy o dualizmie, to nie może chodzić nigdy o dualizm „rzeczy", ale dualizm zasad bytowych (*nicht Dualismus von «Dingen», sondern von Seinsprinzipien*)[18]. Cielesność człowieka nie jest zatem „naczyniem" dla duszy, ale jej własnym ucieleśnieniem (*Verleiblichung der Seele selbst*).

---

[14] Tamże, s. 421; s. 412: „Das Mensch ist das, was wird, wenn Gott sich in die Andersheit des Nichtigen hinaussagt?.

[15] Tenże, *Einführung*, w: P. Overhage, *Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen*, *(Quaestiones disputatae*, t. 7), wyd. II, Basel-Freiburg-Wien 1959, s. 18: „[D]er menschliche Leib ist ein spezifisch menschlicher Leib, weil und insofern er die Verleiblichung des Geistes ist, der von der tierischen Entelechie wesensverschieden ist".

[16] K. Rahner, *Der Leib in der Heilsordnung*, s. 422: „Leiblichkeit ist nicht etwas, was zur Geistigkeit hinzukommt, sondern Leiblichkeit ist das konkrete Dasein des Geistes selbst in Raum-Zeitlichkeit. Leibhaftige oder leibmenschliche Leiblichkeit ist nicht etwas, das schon da wäre, sondern ist die Selbstaussage des Geistes in Raum-Zeitlichkeit.

[17] Tenże, *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, s. 189.

[18] Tenże, *Einführung*, s. 12: „Die Einheit ist so ursprünglich, wie das Bestehen der beiden Teile, die gegenseitige «Beeinflussung» ist der Vollzug des *Wesens* beider «Teile»: sie sind Momente des einen Seienden, das wir Menschen nennen; wir treffen in unserer inneren und äußeren Erfahrung immer nur das Ganze an: beseelten Leib und leibhaftigen Geist. Der Dualismus ist nicht Dualismus von «Dingen», sondern von Seinsprinzipien".

W świetle tych przemyśleń Rahner próbuje spojrzeć na zrekonstruowane w ramach teorii ewolucji etapy hominizacji. Z teologicznego punktu widzenia oznacza ona „taki proces w naturze, w ramach którego świat odnajduje siebie w człowieku i zostaje duchowo konfrontowany ze swoją Początkiem [*Ursprung*] i Celem [*Ziel*]”[19]. Pojawia się jednak nierozwiązywalna, jak się wydaje, trudność między fundamentalnym założeniem teorii ewolucji, która postrzega człowieka jako całkowicie pochodzącego ze swego zwierzęcego otoczenia, a teologiczną przesłanką o bezpośrednim stworzeniu ludzkiej duszy przez Boga, która decyduje o jego jakościowej różnicy w stosunku do innych ożywionych bytów. Zdaniem Rahnera należy w tym kontekście na nowo przemyśleć kwestię „bezpośredniości” stworzenia duszy. Nie musi to jednak oznaczać „podwójnego” aktu stwórczego, co byłoby jednoznaczne z popadnięciem w pułapkę dualizmu. Jak podkreśla Rahner,

> [s]tworzenie duszy może znaczyć jedynie, że cały człowiek został bezpośrednio stworzony przez Boga w tym sensie, że jako ucieleśniona osoba duchowa różni się istotowo od zwierząt, a więc nie jest po prostu jedynie produktem biosfery, na jej poziomie[20].

Podkreślając prawdę o stworzeniu przez Boga, teolog może jednocześnie, zdaniem Rahnera, zgodzić się ze stwierdzeniem, że *cały* człowiek pochodzi ze swojego otoczenia. Obydwie przesłanki harmonizują ze sobą, gdyż

> pojęcia stawania się i pochodzenia nie wykluczają, a (często) obejmują «jakościowy skok», który może być interpretowany jako powołanie do bytu stworzenia poprzez Boską dynamikę, która podtrzymuje jego «aktywne stawanie się» od wewnątrz[21].

Istota stwórczego działania Boga

Rahnerowska wizja pochodzenia człowieka, a zarazem jego cielesno-duchowej natury, uwydatnia pytanie o naturę stwórczego działania Boga. Tradycyjna koncepcja, według której ciało człowieka mogło powstać na drodze ewolucji (z więc w pewnym sensie „pośrednio”), natomiast dusza jest każdorazowo bezpośrednio stwarzana przez Boga, oznacza, według Rahnera, zbytnią antropomorfizację aktu stwórczego i redukowanie Stwórcy do roli mechanika, który w uprzednio stworzony byt „wbudowuje” wtórnie nowy element.

---

[19] Tenże, *Hominisation*, kol. 759.

[20] Tamże, kol. 755.

[21] K. Rahner, *Homisation*, kol. 755. Omówienie Rahnerowski koncepcji człowieka w: K. Góźdź, *Tajemnica człowieka*, w: *Tajemnica Boga i człowieka według Karla Rahnera*, red. K. Góźdź, Lublin 2004, s. 33-55; szerzej o innych aspektach Rahnerowskiej antropologii w: tenże, *Teologia człowieka*, s. 230-349. Zob. także I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Tarnów 1996, s. 91-112.

Jak podkreśla Rahner, Bóg jest jedną i ostateczną Przyczyną istnienia świata oraz jego podtrzymującą i transcendentną Podstawą (*der transzendente, tragende Grund*). Dotyczy to zarówno ducha, jak i materii w świecie, wobec których Bóg ma jednakowo bezpośredni stosunek. Nie jest On jednak demiurgiem, którego działanie dokonuje się na zasadzie zewnętrznych ingerencji w rzeczywistość. Stwórca podtrzymuje stworzenie jako nieustannie się stające (*als Werdeseiendes*).

> Bóg jako Stwórca naturalnego świata jest transcendentalną podstawą wszystkiego, jednak nie kategorialną i czasoprzestrzennie zlokalizowaną przyczyną określonego pojedynczego [bytu][22].

Według Rahnera można zatem mówić, zgodnie z nauką Kościoła, o bezpośrednim stworzeniu przez Boga – jednak odnosi się to nie tylko do ludzkiej duszy, ale także do ciała. Bezpośrednio stworzony przez Boga został cały człowiek – a nie tylko dusza. Cały też, z duszą i ciałem, jest przedmiotem Bożego działania zbawczego, zmierzającego do ostatecznego spełnienia.

W świetle tych założeń Rahner rozważa także aspekt ontogenetyczny powstania człowieka. Powołując do istnienia każdego konkretnego człowieka, Bóg nie działa jako kolejna przyczyna obok innych przyczyn, ale jako transcendująca Przyczyna działania wszystkich innych przyczyn. Boska Stwórcza bezpośredniość nie zakłada jednak odrębnych pojedynczych aktów dokonujących się w czasie i rozumianych jako zewnętrzne ingerencje w procesy naturalne. Dzieje się to raczej w ten sposób, że działanie Boga nie wywołuje żadnych skutków, które by równocześnie nie pochodziły od stworzeń. W ten sposób Rahner potrafi powiedzieć, że każda istota ludzka pochodzi całkowicie od swoich rodziców. Nowa jakość, jaką w stosunku do zwierząt jest niewątpliwie ludzka osoba, nie wynika jednak z natury rodziców, chociaż w jej działaniu się ujawnia. Pochodzi ona od stwórczej Boskiej dynamiki, której działanie, dokonujące się nie poprzez ingerencję „z zewnątrz", ale obecnej i działającej „wewnątrz" własnej dynamiki materii (rodziców), nosi w sobie charakter bezpośredniej kreacji. Poczęcie nowego człowieka jest zatem rodzajem stwórczej przyczynowości, w ramach której działający (rodzice) zostają przez Boską Praprzyczynę uzdolnieni do przekroczenia granic właściwych im jako stworzeniom[23]. W konsekwencji, zdaniem Rahnera, rodzice dają począ-

[22] Tenże, *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, s. 209.

[23] Por. tenże, *Die Hominisation als theologische Frage*, s. 82-83: „Der Satz: Gott schafft die Seele des Menschen unmittelbar, bedeutet dann nicht eine Leugnung des Satzes, daß die Eltern den einen Menschen zeugen, sondern seine Präzisierung, dahin nämlich, daß diese Zeugung zu jener Art von geschöpflicher Wirkursächlichkeit gehärt, in der das Wirkende die mit seinem Wesen gesetzten Grenzen wesentlich übersteigt in der Kraft der göttlichen Ursächlichkeit".

tek całemu człowiekowi – również jego duszy, dzięki obecnej w ich działaniu Boskiej dynamice.

Chcąc wyrazić to współdziałanie Praprzyczyny i przyczyn pośrednich Rahner stwierdza, że bezpośredniość działania Stwórcy wobec stworzenia, a tym samym bezpośredniość relacji stworzenia wobec Stwórcy, jest zawsze

> zapośredniczoną bezpośredniością [*vermittelte Unmittelbarkeit*][24]. Stawanie się oznacza właściwie aktywne samoprzekraczanie, w którym Bóg porusza to, co się porusza w ten sposób, że swój własny ruch – a nie tylko bycie poruszanym – otrzymuje ono od Boga (jako podstawy) i do Niego (jako asymptotycznego celu) zmierza[25].

Jedynie taka koncepcja pozwala, zdaniem Rahnera, uniknąć popadnięcia w okazjonalizm albo też przyjęcia tezy, że stawanie się pozbawione jest przyczyny[26]. Jak stwierdza niemiecki teolog, „Boskie umożliwienie wewnątrzświatowej przyczynowości nie wyklucza pojęcia bezpośredniego stworzenia"[27].

Kontrowersje i krytyczna recepcja

Rahnerowska próba przemyślenia na nowo chrześcijańskiej antropologii, a w tym kontekście koncepcji ludzkiej duszy, jest niewątpliwie godna uwagi. Nie ma bodaj żadnego poważnego współczesnego opracowania z zakresu antropologii teologicznej, które nie sięgałoby, mniej lub bardziej krytycznie, do spuścizny niemieckiego teologa. Uwzględnienie klasycznej metafizyki i wypowiedzi Magisterium Kościoła z jednej oraz wyników badań nauk przyrodniczych z drugiej strony, i podjęta przez Rahnera próba stworzenia nowoczesnej, monumentalnej wizji ludzkiej natury, musi budzić respekt. Jego wiodący postulat, by każdy teologiczny namysł dotyczący osoby ludzkiej konsekwentnie uwzględniał jedność cielesno-duchową człowieka, pozostaje nadal aktualny.

Nie oznacza to jednak bezkrytycznej afirmacji tez Karla Rahnera. Wśród zarzutów podnoszonych przez komentatorów (szczególnie tych mocno osadzonych w klasycznym tomizmie) na czoło wysuwa się problem natury ontologicznej. Chodzi o relację ducha do materii, która to relacja od zarania myśli filozoficznej należy do najtrudniejszych problemów. Wielu komentatorom koncepcja Rahnera wydaje się być dotknięta tą samą słabością, jaka charak-

---

[24] Tenże, *Einführung*, s. 13.
[25] Tenże, *Hominisation*, kol. 759.
[26] Tamże.
[27] Tamże, kol. 760.

teryzuje szereg innych prób konsekwentnego wyrażenia jedności osoby ludzkiej w jej cielesno-duchowej naturze: prowadziły one nierzadko bądź to do materializacji ducha, bądź też spirytualizacji materii. Podczas gdy dla jednych ludzki duch nie był niczym innym jak pewną formą materii, inni skłaniali się do postrzegania materii w kategoriach nie w pełni jeszcze wyrażonego ducha. Koncepcja Rahnera zdaje się ocierać się o tą drugą tendencję, a w konsekwencji o pewien rodzaj metafizycznego monizmu[28]. Niepokonalną trudność dla przedstawicieli klasycznej metafizyki stanowi pojęcie samotranscendencji materii w kierunku ducha. Wydaje się ona kolidować z podstawową zasadą racjonalnej refleksji metafizycznej, dla której ewolucja ducha jako bytu niezłożonego nie jest możliwa[29].

Inny problem Rahnerowskiej antropologii dotyczy specyfiki stwórczego działania Boga. Można krytycznie zapytać, czy w całej koncepcji Rahnera nie dochodzi jednak do pomieszania działania przyczyn wtórnych i Przyczyny Pierwszej? W efekcie takiego zabiegu Pierwsza Przyczyna okazuje się ostatecznie zbędna bądź przynajmniej niewidoczna, a więc także nie dająca się zweryfikować. Próba wyjaśnienia powstania ludzkiej duszy jako wyniku samo-przekroczenia materii, dzięki obecnej w niej i danej jej przez Boga stwórczej mocy, jest dla wielu teologów jednoznaczna z ubóstwieniem działania stworzenia i antropomorfizacją działania Boga; z niedopuszczalnym wymieszaniem boskiego i stworzonego sposobu bytowania i działania[30].

Twórczy ferment, ale i wątpliwości, jakie poglądy Rahnera wywołały w dyskusji teologicznej, doprowadziły do prób krytycznej relektury antropologii Rahnerowskiej, z zachowaniem wszakże podstawowych sformułowanych przez niego dezyderatów: jedności cielesno-duchowej osoby ludzkiej, jakościowej odmienności człowieka od innych istot żywych oraz charakteru stwórczego działania Boga jako Pra-Przyczyny obu wymiarów ludzkiej natury. Rahnerowski zarzut zbytniego antropomorfizowania stwórczego działania Boga, który miałby, jak demiurg, wtórnie doskonalić powołane już wcześniej przez siebie do istnienia dzieło, zdaje się ze swej strony bazować na niedopuszczalnej projekcji schematu czasowego w działanie Boga. Gdy działanie

---

[28] Rahner dostrzegał niebezpieczeństwo takiego zrozumienia swojej koncepcji, negował jednak tego rodzaju jej nachylenie. Zob. tenże, *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, s. 206: „Damit soll die Materie gar nicht idealistisch vergeistigt werden". Podkreślając nierozerwalne wzajemne przyporządkowanie materii i ducha (przy całym uznaniu ich odmienności) jako momentów jednej stworzonej rzeczywistości, Rahner stwierdził, że chrześcijaninowi nie pozostaje nic innego, jak być jednocześnie i materialistą, i spirytualistą.

[29] M.A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 144.

[30] Por. L. Scheffczyk, *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre* (*Katholische Dogmatik*, t. 3), Aachen 1997, s. 207-210.

to widzi się wyłącznie „od strony" jego skutków zaistniałych w widzialnej rzeczywistości, a więc w perspektywie upływającego czasu, wtedy, by uniknąć zredukowania działania Boga do rangi wewnątrzświatowej przyczyny, trzeba zanegować bezpośrednią ingerencję Boga w *uprzednio* stworzone byty. Czy jednak przyjęcie stworzenia duszy musi zakładać wtórną interwencję Boga w uprzednio stworzoną rzeczywistość cielesną, a zatem niedopuszczalną antropomorfizację Stwórcy?

By odpowiedzieć na to pytanie, należy niewątpliwie przemyśleć na nowo znaczenie klasycznych terminów nauki o stworzeniu, jakimi są *creatio originalis* oraz *creatio continua*. Podczas gdy pierwszy z nich dotyczy pierwotnego powołania świata do istnienia z niczego (*ex nihilo*), drugi wyraża nieustające podtrzymywanie go w istnieniu. Zbytnie rozdzielanie tych obydwu wymiarów stwórczego działania Bożego może prowadzić do fatalnej w skutkach próby zakreślenia temu działaniu ciasnych ram czasowych. Stworzenie świata związane byłoby z dokonanym w przeszłości bezpośrednim działaniem Stwórcy, podczas gdy w teraźniejszości Bóg miałby działać jedynie pośrednio, pozwalając na samoczynny rozwój twórczej dynamiki, w jaką został wyposażony świat w pierwotnym akcie stworzenia. Spojrzenie na dzieło stworzenia bez dokonywania tej cezury, jako na jeden akt stwórczy, może rozwiązać problem „miejsca" ingerencji Boga przy powstaniu człowieka. Boże działanie nie podlega czasowi: obie „aktywności" Boga (u początku świata i obecnie) są jedną, stwórczą aktywnością powołującą byty do istnienia i podtrzymującą je w istnieniu. Obecnego podtrzymywania świata w istnieniu przez Boga nie można sobie wyobrażać w sposób pasywny i „zewnętrzny". By wyrazić specyfikę stwórczego działania Boga Ulrich Lüke, niemiecki teolog, będący jednocześnie biologiem, wprowadza pojęcie *ścisłej teraźniejszości* (*strenge Gegenwart*), którym określa nieuchwytny dla nauk empirycznych „moment" między przeszłością i przyszłością. Wszystkie dane empiryczne dotyczą już zawsze przeszłości; teraźniejszość jest jedynie matematycznym punktem oddzielającym przeszłość od przyszłości, którego nie można określić na skali czasowej. Również w codziennym doświadczeniu człowiek ma dostęp do teraźniejszości jedynie jako do najbliższej przeszłości. W odróżnieniu od tej subiektywnej teraźniejszości, „ścisła teraźniejszość" stanowi nieuchwytne dla metody empirycznej „miejsce" zetknięcia się Boskiej bezczasowej wieczności z materialną, poddaną czasowi rzeczywistością. Właśnie w ramach „ścisłej teraźniejszości" działa Stwórca, wpływając na swoje stworzenie jako jego ostateczna, transcendentalna Przyczyna (*transcendentale Kausalität*) i dając początek cielesno-duchowej naturze człowieka. „W nierozciągliwym momencie ścisłej teraźniejszości dokonuje się, obrazowo mówiąc, wejście wieczno-

ści w czas oraz wyjście czasu w kierunku wieczności”[31]. Nie oznacza to powrotu do koncepcji odrębnego stworzenia i wtórnego połączenia ciała i duszy ludzkiej. Z ontogenetycznego punktu widzenia nie istnieje stan poprzedzający animację, a więc jakakolwiek diastaza między nieanimowanym a animowanym ciałem ludzkim. Zaistnienie osoby ludzkiej w widzialnej rzeczywistości suponuje już uprzednie działanie Boga, powołującego nowy akt istnienia, podnoszący odpowiednio ku temu dysponowaną substancję biologiczną na poziom nowej, osobowej struktury bytowej[32]. Jak w przypadku jakościowego skoku między hominidami a człowiekiem, tak też w przypadku ontogenezy pojedynczego człowieka, stworzenie każdej jednostkowej jedności duchowocielesnej dokonuje się w niedostępnej dla instrumentów nauk empirycznych „ścisłej teraźniejszości”. Jedność osoby sprawia, że istnienia duszy jako odrębnej od ciała substancji nie sposób w żaden sposób wykazać, posiłkując się metodą empiryczną. Jedynie *post factum* skutki dokonanej już animacji stają się widoczne. Taka wizja stworzenia człowieka nie oznacza redukowania Boga do roli „polepszacza” stworzenia, co byłoby niedopuszczalną antropomorfizacją. Oznacza ona raczej konsekwentne umieszczenie stwórczego działania Boga poza czasem, pozostawiając w czasie jego skutki. Stwórcza moc Boga jest nieustannie obecna w stworzeniu, a więc nigdy nie może być traktowana jako „zewnętrzna”, ale poprzedza, ogarnia i przenika wszystkie twórcze działania stworzeń[33].

* * *

Współczesna antropologia chrześcijańska stoi wobec poważnego zadania sformułowania odnowionego obrazu człowieka. Relektura klasycznych sformułowań, nie oznaczająca wcale rezygnacji z fundamentalnych tez antropologii teologicznej, jest niezbędna dla twórczej konfrontacji ze współczesną

[31] U. Lüke, *„Als Anfang schuf Gott …”. Bio-theologie: Zeit – Evolution – Hominisation*, wyd. II, Paderborn-München-Wien-Zürich 2001, s. 153-163; s. 298-308.

[32] W kontekście klasycznej antropologii chrześcijańskiej, każda koncepcja stworzenia człowieka musi uwzględniać zasadę proporcjonalności skutku do przyczyny. Nowa jakość, jaką jest duchowy wymiar ludzkiej natury, nie może powstać na skutek działania samej materii. To stwórcze działanie Boga podnosi substancję biologiczną na poziom nowej, osobowej struktury bytowej. To stwórcze działanie Boga ma jednak „charakter wyraźnie immanentny w stosunku do materii i całego kosmosu, chociaż sam Bóg jest względem tego świata transcendentny” (J. Turek, *Kreacjonizm w Naukach Przyrodniczych*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 52).

[33] U. Lüke, *„Als Anfang schuf Gott…”. Bio-theologie: Zeit – Evolution – Hominisation*, s. 153-163; s. 298-308. Jako biolog Lüke stara się spójnie powiązać teologiczny namysł w dane zarówno paleontologii (pochodzenie człowieka w aspekcie filogenetycznym), jak i embriologii (ontogeneza pojedynczej ludzkiej istoty), zob. tenże, *Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution – Bewusstsein – Freiheit*, wyd. II, Freiburg – Basel – Wien 2006, s. 149-166.

filozofią człowieka, jak i – co wydaje się nawet istotniejsze – z naukami empirycznymi. Współczesne empiryczne „nauki o życiu" (*Life sciences*) usiłują nie tylko odkryć biologiczne uwarunkowania i interakcje organizmów żywych, w tym także człowieka, ale nierzadko roszczą sobie pretensje do światopoglądowego ich wyjaśnienia, czego rezultatem jest naturalistyczno-ateistyczna wizja świata i człowieka. Antropologia teologiczna musi twórczo zmierzyć się z ich tezami, aby w nowoczesny i komunikatywny sposób ukazać chrześcijańską koncepcję osoby. Twórczy ferment, jaki w namysł teologiczny wprowadziła teologiczna wizja Karla Rahnera, długo jeszcze pozostanie elementem dynamizującym dla pracy teologów. Mimo uprawnionej krytyki pewnych elementów jego koncepcji, centralne jej przesłanki pozostają nadal aktualne. Antropologia teologiczna musi na nowo odnaleźć drogę między dualizmem, zbytnio uwydatniającym rozdział duszy i ciała, a redukcjonizmem, niwelującym wszelką odmienność obydwu konstytutywnych elementów ludzkiej natury.

SUMMARY

At the heart of Karl Rahner's theological thought lies the relationship between spirit and matter, and his reflection on the soul should be read in this broad context. Since both spirit and matter have their origins in the same Creator, they are both mutually subjected to each other in such a way that matter is directed towards spirit. The qualitative elevation of matter is possible thanks to its active self-transcendence. Though this self-transcendence of matter results from its own dynamic activity, by no means does it happen by the power of its own nature. The driving force behind it, working 'from within it', comes from the creative power of God, who alone is the primal cause of every being.

By constructing this concept, Rahner hopes to avert a danger of falling into a trap of anthropological dualism, in which the substantial unity of man gives way to a blend of two distinct elements. He also avoids the anthropomorphism of the Creator's acts, which would mean a reduction of God to a mythological demiurg, who merely perfects those beings that had already been created.

Rahner's concept was widely discussed in academic circles, and criticised by some scholars. Despite his unambiguous declarations of adherence to classical metaphysics and the Magisterium of the Catholic Church, some ascribe him the idea of spiritualization of the matter; an idea which would be tantamount to a kind of ontological monism.

Moreover, Rahner appears to combine the activities of the primal cause with the secondary ones. Some alternative concepts, while taking into account Rahner's basic proposals, seek to avoid the above mentioned problems by reducing the time gap between the fundamental teachings about the Creation: *creatio originalis* and *creatio continua*. Thus the acceptance of the theory of God's direct activity does not necessarily lead to his unacceptable anthropomorphism.

Key words:

Karl Rahner, anthropology, self-transcendence, soul, creatio continua, act of creation

OSOBA I DUSZA
Filozofia Chrześcijańska • Tom 7, Poznań 2010
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza • Wydział Teologiczny

MARCIN JIERS

Podstawa antropologiczna w koncepcji teologii Karla Rahnera

Anthropological Foundation in Karl Rahner's Concept of Theology

Mówienie o Tajemnicy dostępnej w doświadczeniu człowieka jako egzystencjalnej dialektyce Boga i człowieka, domaga się zwrócenia szczególnej uwagi na samego człowieka – stąd „antropocentryczny zwrot" (*anthropozentrische Wendung*[1]). Jest to zwrot ku problemowi człowieka wraz z całym spektrum udzielanych na niego odpowiedzi, pozostających w centrum mówienia o Bogu. Zwięzłą i trafną charakterystykę metody Rahnera podaje wybitny dogmatyk A. Ganoczy:

> Pod względem teoriopoznawczym poszukuje on przy każdym temacie dogmatycznym czynników umożliwiających jego rozumienie we właściwościach ludzkiej duchowości. W związku z tym Rahner mówi o, objawieniu transcendentalnym', które porusza się w sferze tego, co ‚implicite nieświadome', zanim jako ‚objawienie kategorialne' zawładnie wyraźną świadomością człowieka. Bóg bowiem, który już jako ukryty zwraca się ku człowiekowi – niezależnie od tego, czy jest on chrześcijaninem, czy niechrześcijaninem albo nawet humanistycznym ateistą – daje się zasadniczo poznać na drodze tego, co niewypowiedziane, ku temu, co wypowiedziane, tego, co niewyraźnie wyczuwalne, ku temu, co jasno uświadomione, tego, co przedrefleksyjne, ku temu, co rozwinięte drogą refleksji. ‚Prehistoria' poznania Boga łączy w sobie

[1] Mówienie o Bogu zawiera w tle problem antropologii, pytającej człowieka o sposób rozumienia siebie, własnego bycia jako tego, który doświadcza siebie samego w ramach egzystencji, ogarniającej coś więcej niż tylko bycie różnym od innych stworzeń. O nowej strukturze tego rodzaju filozofii religii pisze B. Welte, *Heilsverständnis*, Freiburg 1966; tenże, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg 1965; tenże, *Religionspfilosophie*, Freiburg 1978, wyd. pol. *Filozofia religii*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1996.

wszystkie warunki, aby przyjąć z wdzięcznością historię Jezusa Chrystusa, tzn. w całej wyrazistości ‚kategorialne' samoobjawienie się Boga[2].

Dotychczasowy sposób myślenia ukształtowany przez kulturę umysłową średniowiecza, proponuje mówienie o Tajemnicy bez mówienia o człowieku. Taki sposób podejmowania refleksji nie brał pod uwagę tego, kim i czym jest sam człowiek, w jego konstrukcji poznawczo-wolitywnej, wraz z całokształtem jego życia i wiary. Z tego względu Rahner postulował, aby w próbie wyjaśniania wiary mówić o człowieku i Bogu. Nie ma Boga bez człowieka, ani człowieka bez Boga[3], czego eksplikacją jest wydarzenie Chrystusa, jako spotkania Boga i człowieka – najwyższy przypadek bycia prawdziwym człowiekiem.

Antropologia Rahnera nazywana jest antropologią transcendentalną ze względu na szczególną relację człowieka do Boga[4], przy czym człowiek rozumiany jest tu jako absolutna transcendencja ukierunkowana na Boga, co uniemożliwia przeciwstawienie paradygmatu antropologicznego paradygmatowi teologicznemu. Mówienie o człowieku i mówienie o Bogu stanowi jedną rzeczywistość, na którą można spoglądać z dwóch różnych perspektyw[5]. Rozumienie relacji człowieka do Boga wyznacza koncepcja teologii, w której Rahner oparł się na idei teologii transcendentalnej, przy swoistym rozumieniu kategorii transcendentalności wyznaczającej kierunek rozumienia relacji człowieka, jako bytu w świecie, do Boga. Sam Rahner tak pisze o swoim rozumieniu teologii:

Transcendentalny sposób stawiania pytania, niezależnie od obszaru przedmiotów, w którym występuje, ma miejsce wtedy, gdy i na ile postawione zostanie pytanie o warunki możliwości poznania określonego przedmiotu, istniejące w samym podmiocie poznającym. […] Transcendentalny sposób stawiania pytania jest poprzez to nie tylko dodatkowym pytaniem w stosunku do pytania o pierwotnie i aposteriorycz-

---

[2] A. Ganoczy, *Einführung In die Dogmatik*, Darmstadt 1983, s. 168n. Cyt. za: H. Wegner, *Dogmatyka*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2007, s. 44-45.

[3] K. Góźdź, *Teologia człowieka*, Lublin 2006, s. 225.

[4] Nerwem tego rodzaju refleksji jest pierwotna jedność porządku natury i łaski. Polega ona na niewykluczaniu pojęcia łaski czy przesuwania pojęcia łaski poza obszar konkretnej egzystencji. Antropologia tego rodzaju nie pozostaje niewrażliwa na zagadnienia takie, jak kwestia interkomunikacji, miłości, odczucia bezsensu, śmierci czy niepojawiania się Boga „w" świecie, w pełni konfrontuje się z tym, co charakterystyczne dla naszych czasów m.in. „eschatologią" świeckiej utopii przyszłości, rozpoczynającej się epoki „hominizacji" środowiska, oraz planowej samomanipulacji człowieka (*Selbstmanipulation*), o których pisze Johannes B. Metz m.in. w *Christliche Anthropozentrik*. Cechą charakterystyczną takiego myślenia jest koniecznościowe wchodzenie w przestrzeń niepojętności (*Unbegreiflichkeit*).

[5] Odczyt wygłoszony na sympozjum teologicznym w Chicago, 31.3. 1966. Druk: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd VIII, Einsideln 1967, s. 43-65, tłum. pol. „Znak" 21 (1969), n. 12, s. 1535-1551.

nie-empirycznie występujący przedmiot, lecz dopiero w takim sposobie stawiania pytań poznanie pierwotnego przedmiotu osiąga swoją pełną istotę. Poznanie siebie samego przez poznający podmiot jest zawsze także poznaniem metafizycznych (w sensie obiektywnym transcendentalnych) struktur samego przedmiotu[6].

Widoczne jest tu odniesienie do definicji Kanta zawartej we „Wstępie" do *Krytyki czystego rozumu*:

[…] transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być a priori możliwy[7] (według wyd. A: lecz zajmuje się naszymi apriorycznymi pojęciami przedmiotów [A11 n.]).

Cechą wspólną obu określeń jest zwrócenie uwagi nie tyle na przedmiot poznania, ale przede wszystkim na podmiot poznający wraz z jego apriorycznymi pojęciami przedmiotów. Ponadto wykazują one, że pewne przedstawienia „nie są […] pochodzenia empirycznego"[8] i dlatego pozostaje jedynie pytanie o możliwość obiektywnego i rzeczywistego odniesienia do przedmiotów poznania oraz o możliwość pomyślenia w sposób wolny od sprzeczności i aporii[9]. Ponadto Rahner odwołuje się za Kantem do tradycyjnego określenia prawdziwości jako zgodności (korespondencji) pomiędzy myśleniem a przedmiotem, pokazuje zgodnie z kopernikańską rewolucją, że sposób stawiania pytania nie jest od podmiotu czymś niezależnym, czymś samym w sobie, lecz że jest dopiero konstytuowany za sprawą apriorycznych warunków poznającego podmiotu[10].

[6] K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd IX, s. 98n. Cyt.za: I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Tarnów 1996, s. 65-66. Termin „*transcendencja*" ma tu znaczenie dynamiczne – chodzi tu o akty istoty duchowej, które przenoszą ją stale poza samą siebie w jej przyszłość, tj. w stan egzystencji człowieka, który osiąga dojrzałość w wolności. Rahner po raz pierwszy używa pojęcia „*transcendentalny*"w swoim dziele zatytułowanym *Geist in Welt*. *Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck 1939.

[7] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 25, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 68.

[8] Tamże, B 81, s. 101.

[9] Według Kanta istnieją dwa źródła poznania, które posiadają być może jedno wspólne źródło, są nimi zmysłowość i intelekt (por. *Krytyka czystego rozumu*, s. 90). Poznanie nasze, według Kanta, wypływa z dwóch źródeł umysłu, pierwszego przyjmowania przedstawień (odbiorczość wrażeń) i drugiego zdolność poznania przedmiotu przez te przedstawienia – samorzutność pojęć (Por. *Krytyka czystegorozumu*, s. 138). W tak rozumianej strukturze poznania źródłem doświadczenia są wrażenia, a pewność i konieczność pochodzi z apriorycznych form poznania, na poziomie zmysłów (czas i przestrzeń) oraz apriorycznych pojęć, znajdujących się na poziomie intelektu. Pojęcia stanowią podstawę dla operatywności dedukcji transcendentalnej, która prowadzi do rozpoznania apriorycznych warunków możliwości doświadczenia (por. *Krytyka czystego rozumu*, s. 194). Samo zaś pojęcie nie istnieje bez naocznych danych świadomości (por. *Krytyka czystego rozumu*, s. 194-195).

[10] Wielowarstwowa struktura poznania u Kanta prowadzi do refleksji nad zdolnością podmiotu poznającego od syntezy przedstawień do synopsji, czyli obejmowania w naocznym ujęciu da-

Tym, co odróżnia myśl Rahnera od Kanta, jest wyjście poza wymiar horyzontalny (analiza zakresu przedmiotów ludzkiego poznania) w kierunku wertykalnym (transcendencji Boga)[11]. Stąd można mówić, że kategoria transcendentalności funduje nam możliwość mówienia o relacji Bóg-człowiek-świat[12]. Dzięki takiemu rozumieniu kategorii transcendentalności staje się możliwe Objawienie Boga[13] w „rzeczywistości, która jest dostępna bezpośredniemu doświadczeniu człowieka"[14] i przyjęcie przez człowieka tego samoobjawienia się Boga.

---

nych doświadczenia zmysłowego, mającego swoje rozwinięcie w syntezie danych naoczności w pojęciu (por. *Krytyka czystego rozumu*, s. 201). Zdolność dokonywania syntezy wynika z samej struktury podmiotu. Podmiot stanowi transcendentalny warunek syntezy, która prowadzi do konieczności transcendentalnej apercepcji, tj. transcendentalnej jedności świadomości o charakterze koniecznym, w odróżnieniu od apercepcji empirycznej, od doświadczalnej jedności świadomości na gruncie Ja empirycznego o treści zmiennej i zależnej od aktualnego stanu świadomości (por. *Krytyka czystego rozumu*, s. 211 i O. Höffe, *Immanuel Kant*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 2003, s. 64).

[11] Por. I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, s. 66.

[12] Por. K. Góźdź, *Teologia człowieka*, s. 225.

[13] „Z perspektywy faktycznego chrześcijańskiego objawienia konkretna możność słuchania boskiego objawienia konstytuowana jest przez dwa momenty: poprzez duchową transcendentalność człowieka (jego «podmiotowość») i poprzez tejże łaskawe «wywyższenie» względnie «rozjaśnienie» (tak zwany «egzystencjał nadprzyrodzony») […] Egzystencjał nadprzyrodzony nie oznacza nowej, dodatkowej możliwości, lecz jest wewnętrznym rozjaśnieniem samej duchowej podmiotowości, względnie transcendentalności, nie będąc z niej jako takiej uzyskiwalnym, możliwość słuchania objawienia może być rozważona z podstawowej konstytucji ludzkiego ducha" (K. Rahner, *Słuchacz Słowa*, tłum. R. Samek, Kęty 2008, s. 24). W konsekwencji możemy wskazać, że podjęta charakterystyka niesie ze sobą następujące konsekwencje:

a) Bóg może się objawić w taki sposób, że wykracza poza wszelką interpretację religijnego usposobienia człowieka;

b) Transcendentalność człowieka – jego „podmiotowość" stanowi o niemożliwości antycypacji pełni prawdy;

c) Człowiek ma wewnętrzną otwartość na przyjęcie objawienia;

d) Człowiek może i musi przyjąć takie objawienie, będące *słuchaniem* samego Boga (zakładając jego nieprzewidywalność, tzn. objawienie, nie będące antycypowane w swej treści, potencjalną *otwartość* człowieka na nie i skłonność na przyjęcie go w momencie, w którym się dokonuje), co pozwala na uniknięcie postrzegania objawienia jako dialektycznego korelatu względem skończoności człowieka.

Bycie człowieka w takiej optyce jawi się jako wsłuchiwanie w orędzie Boga, będące wiecznym światłem i wiecznym życiem w kierunku otwierającym dla ludzi w łasce głębi żywego Boga. Konsekwencją tego jest odrzucenie wszelkich przeżyć nieskończoności (doświadczeń mistycznych), jak mówi Rahner, nocno – ekstatycznych (*ek-stasis*), w obrębie własnej skończoności, wykluczających możliwość objawienia w ludzkim słowie Bożego objawienia.

[14] K. Rahner, *Geist in Welt*, München 1957, s. 14.

I. ANALIZA OSOBY I JEJ PODMIOTOWOŚCI

Pośród wielu zagadnień zawartych w pracach Karla Rahnera szczególne miejsce zajmuje refleksja nad człowiekiem i możliwością doświadczenia przez niego wiary w konkretnym momencie historii. Rahner kreśli wizję człowieka zdolnego do przyjęcia tego, co zapełnia pustkę, jaka jest w nim samym, bycie skończonym. Stawia człowieka w relacji do nieskończonej Pełni, Tajemnicy, która w perspektywach religijnych i teologicznych nazywa się Bogiem. Perspektywa życia człowieka wobec Transcendencji daje nadzieję na spełnienie w ramach bytu osobowego, w spotkaniu z Tym, który się objawił i swoją bliskością znosi unicestwiający wyrok nałożony na człowieka przez siebie samego, przez własną pustkę.

Spotkanie człowieka z Bogiem dokonujące się w akcie wiary, wyrażane w niezwykle ciemny i trudny sposób implikuje podstawową dla chrześcijaństwa tezę, że człowiek jest osobą i podmiotem[15]. Właściwa konotacja tych terminów może się ukazać jedynie w kontekście tych twierdzeń, które mówią o transcendencji człowieka, jego odpowiedzialności i wolności, jego dążeniu w stronę niepojętej Tajemnicy, doświadczeniu własnej przemijalności jako „byciu w świecie”[16] uwikłanym w szereg relacji tak wewnętrznych, jak i zewnętrznych. Te wszystkie dookreślenia wyrażają prawdę o autentycznej osobowości i podmiotowości człowieka jako ducha w świecie, uzdolnionego do tego, by stać się słuchaczem Słowa Boga w ramach historii, co świadczy o wolności Boga i człowieka[17].

Człowiek jako jednostka i jako część określonego systemu struktury społecznej doświadcza siebie na różne sposoby, na ogół jako efekt tego, co radykalnie różne od niego samego. Owo doświadczenie stanowi integralny czynnik w procesie weryfikacji tego, co zostało powiedziane o człowieku w ra-

---

[15] Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 27.

[16] K. Rahner, *Geist in Welt*, Munchen 1957, s. 406. Termin zaczerpnięty od M. Heideggera (*In-der-Welt-Sein*). Wiele terminów Heideggera zaczerpniętych jest z codziennego języka, którym nadał nową treść, podobnie jak to uczynił A.N. Whitehead, aby w ten sposób stworzyć dogodne narzędzie, służące wyrażeniu oryginalnej, filozoficznej koncepcji. Oprócz nadawania nowego sensu wyrażeniom zaczerpniętym z codziennego języka Heidegger, a za nim Rahner, zajmują się tworzeniem neologizmów w oparciu o rdzenie słowne współczesnego im niemieckiego języka. Przykładem takiego neologizmu, którym posługuje się niemiecki jezuita, zaczerpniętym od Heideggera, jest termin *Gelichtetheit*, który można przetłumaczyć jako „świetlistość” czy „prześwietlenie” w odniesieniu do bytu, mającego zdolność poznania i bycia poznanym, (według przekładu Bogdana Barana). Ponadto Rahner w traktacie *Hörer des Wortes* stosuje wiele terminów synonimicznych wobec *świetlistości.* Są to: *„podmiotowość”* (*Subjektivität*) oraz *„zrozumiałość bytu”* (*Seinsverständnis*).

[17] Por. I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, s. 93.

mach nauk szczegółowych, empirycznych, roszczących sobie prawo do rozkładania człowieka na czynniki pierwsze, jego analizy i pytania o to, co przyczyniło się do jego powstania i rozwoju. Jest to słuszne i winno przebiegać według ściśle określonych metod.

Człowiek jako bycie-w-świecie (Heidegger) jest zdolny do zanurzenia się w siebie samego, co jest różne od niebycia-już-w-świecie. Często owo patrzenie w głąb siebie obarczone jest doświadczeniem troski ze względu na swoją przeszłość, swoje owładnięcie światem i swoje współbytowanie z innymi. W wyniku tego człowiek ma możliwość doświadczenia siebie jako tego, który zaistniał przez coś radykalnie różnego od niego samego. Tym samym byt ludzki wymyka się wszelkim analizom roszczącym sobie prawo do mówienia o człowieku jako całości w ramach ograniczonych kompetencji poszczególnych nauk zajmujących się człowiekiem jako bytem wewnątrzświatowym[18].

Swoisty charakter doświadczenia osoby ujawnia się w szczególności wtedy, kiedy człowiek odkrywa w sobie samym elementy konstytutywne, świadczące o jego tożsamości. Elementy te często podlegające myślowym odzwierciedleniom i całościowym ujęciom, stanowiące mowę jako taką, nie odzwierciedlają tego, co dane w milczących i nie narzucających się doświadczeniach[19].

W akcie samointerpretacji człowieka może uaktywniać się trwoga związana z niechęcią do poznania prawdy znoszącej niewiedzę samego siebie, ze względu na to, że jest ona czymś więcej niż sumą tych wszystkich elementów podlegających analizie jako rzeczywistości stanowiącej o jego tożsamości. Z drugiej strony człowiek jako ten, który jest uzdolniony do stawania wobec siebie, pyta o siebie samego, co odróżnia go ze zbioru systemów skończonych i tym samym owym zapytaniem o siebie samego wykracza poza podmiotowość obiektywności, która jest efektem refleksji nauk o człowieku. Ta zdolność człowieka do zajmowania się samym sobą różnicuje w nim samym podmiotowość od jego przedmiotowości.

„Bycie osobą znaczy więc samoposiadanie podmiotu jako takiego w świadomej i wolnej relacji do całości”[20]. Kategoria samoposiadania zdaje się mieć swoje korzenie już u św. Tomasza, gdzie w *Summa contra Gentiles* omawia on rozumienie bytu w aspekcie podmiotowym – byt uczestniczy w istnieniu o tyle, o ile ma on konieczne odniesienie do samego siebie (*super ipsum reflecitur*)[21]. Owa relacja człowieka do siebie samego jest byciem wobec siebie

---

[18] Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 29.

[19] Por. tamże, s. 30.

[20] Tamże, s. 31.

[21] Por. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles* IV. 2. Odniesienie człowieka do bytu jest

jako jednostki i całości. Samoposiadanie człowieka wykracza poza kategorialne doświadczenia i determinacje zewnętrzne oddziaływające na niego samego. Stanowi fundament możliwości zapytania o siebie samego i pytania o możliwość zapytania. Stąd wynika nieredukowalność podmiotowości człowieka do jakiejkolwiek danej w ramach ograniczonego systemu, jaki stanowi człowiek. Podmiotowość jako taka jest nieredukowalnym faktem egzystencji, obecnym w każdym kategorialnym doświadczeniu, jako dany uprzednio warunek. Dana podmiotowości i osobowości ograniczonego systemu daje możliwość mówienia o doświadczeniu transcendentalnym, w ramach którego wymyka nam się to, co rozumiemy poprzez podmiotowość i osobowość. Doświadczenie transcendentalne w pełni ujawnia się w ramach doświadczenia podmiotowości człowieka, a więc tam, gdzie pozostaje jako dany samemu sobie, przy możliwości samowyjaśnienia i samoanalizy.

II. CZŁOWIEK JAKO BYT TRANSCENDENCJI

Właściwe znaczenie człowieka w relacji do Tajemnicy pełniej wyraża się poprzez określenie go jako bytu transcendencji, bytu duchowo-osobowego związanego koniecznie ze światem boskim[22]. Człowiek jako byt ograniczony, jako tajemnica połączenia ducha i materii, wyposażony w nadprzyrodzony egzystencjał, posiada naturalne pragnienie poznania Boga. Owo pragnienie poznania nabudowane na tajemnicy człowieka jest tym, co odróżnia człowieka od innych bytów naturalnych. Poznanie człowieka, uwzględniające jego strukturę materialno-duchową winno dokonywać się poprzez analizę relacji człowieka do Boga, wyrażającej jego wewnętrzne nakierowanie na Tajemni-

koniecznym odniesieniem do samego siebie. Intelekt ludzki poznaje jedynie poprzez zwrot ku obrazom pochodzenia materialnego (por. *STh*. I,84,7), lecz charakterystyczne jest także to, że proces poznania polega na przekraczaniu zmysłowości w procesie abstrakcji, w którym intelekt czynny (Akwinata w rozważaniach nad intelektem czynnym bazuje na propozycji Stagiryrty [zob. Arystoteles, *De anima*, III, 5 (430a 10-15)], włączając je w nurt rozważań o duszy, co zdaje się z punktu widzenia Tomasza współgrać z autorytetem Pisma św. – Ps 4,7) tworzy wyobrażenia, na bazie tego, co zawarte w zmysłach (por. *STh.*, I,84,6*).* Poznanie intelektu stanowiącego formę substancjalną człowieka polega na dochodzeniu do siebie jako podmiotu poprzez wychodzenie od danych poznania zmysłowego do zrozumiałości siebie i rzeczy w ogóle (por. *STh.* I,87,1*).* Dynamizm poznania rozpiętego pomiędzy danymi zmysłowymi a możliwością zrozumienia samego procesu poznania jest nieograniczony i otwarty, co nie znaczy, że człowiek może poznać nieskończoność *in actu*, ale poznaje ją *in potentia (*por. *STh*. I, 86,2*).* Dla Tomasza człowiek jest nieskończonością negatywną, otwartością na nieskończoność (por. *STh.* I,78,1; I,80,1). Dwie właściwości człowieka, tj. transcendencja i „bycie-przy-sobie" w procesie poznania stanowią podstawę dla możliwości ujmowania człowieka w kategoriach podmiotowości.

[22] Rahner na określenie człowieka jako ducha stosuje formułę: *Mensch als Geist.*

cę Boga. Można zatem mówić o Bogu jako możliwości danej samemu człowiekowi. Tajemniczość człowieka i jego uczestnictwo w relacji do Boga zostało w pełni wyrażone poprzez Słowo Boga, które stało się ciałem[23]. Człowiek stał się możliwością dla wypowiedzenia Słowa samego Boga. Został wewnętrznie usposobiony do usłyszenia i przyjęcia Słowa. Poprzez to spotkanie została ustanowiona nierozdzielność pomiędzy samo-wypowiedzeniem Słowa Bożego, jego usłyszeniem i przyjęciem. Ponadto została ukonstytuowana sama tajemnica spotkania Absolutu z człowiekiem i konieczność poszukiwania Boga i Jego woli przez człowieka, co należy do podstawowego doświadczenia egzystencji. Owo doświadczenie jest nieustannym dostrzeganiem rozszerzającej się rzeczywistości, w której to człowiek uczestniczy poprzez „otwieranie się nieskończonego horyzontu bytu"[24], co wprawia go w ruch i podtrzymuje w tym ruchu. Ostatecznie tym, co wprawia człowieka – podmiot nieabsolutny – w ruch, jest możliwość podejmowania decyzji zgodnie z własną wolą, doświadczana przez skończoność i przypadkowość. Zarazem w samym człowieku zostaje potwierdzona niemożliwość przezwyciężenia niemożności rozporządzania własną egzystencją[25].

Samodoświadczenie człowieka jest możliwe wtedy, gdy jest bytem nieustannie nakierowanym na kogoś lub coś drugiego w obrębie świata rzeczy, przy uwzględnieniu tego, od czego on sam pochodzi, a będącego radykalnie różnym od niego samego, nie będącego bytem skończonym, stanowiącym zasadę spójności i zupełności wszystkich możliwych konfiguracji opierających się na połączeniu bytów indywidualnych i wszystkich poszczególnych indywiduów jako ogół rzeczy jednostkowych i zróżnicowanych względem siebie.

Doświadczenie transcendentalności stanowi podstawową sytuację egzystencjalną, w której człowiek wykracza poza każde doświadczenie przedmiotowe. „Doświadcza apriorycznej otwartości podmiotu na byt w ogóle", przy

---

[23] Schemat, jakim operuje Rahner, w literaturze nazywany jest *Grundaxiomem* i oznacza „podstawową zasadę" mówienia o Trójjedynym Bogu. Zasada ta opiera się na założeniu, że Trójca ekonomiczna jest Trójcą immanentną – Bóg jawi się w świecie jako ten, który ofiaruje człowiekowi udział w swoim wewnętrznym życiu. Życie Boga staje się udziałem stworzenia na drodze trynitarnego samoudzielania się Boga. Przez ten zabieg Rahner dokonał wprowadzenia dyskursu o Bogu w ramy chrześcijańskiej soteriologii. Krytycy tego projektu zarzucają Rahnerowi zbytnią ufność względem dialektycznej metafizyki Hegla, opierającego się na próbie spójnego i syntetycznego powiązania rzeczywistości stworzonej z rzeczywistością samego Boga. Wiązanie to dokonuje się w obrębie dialektycznego procesu, w którym Bóg staje się sobą, do siebie dochodzi, poprzez pośrednictwo świata stworzonego (por. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, II, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2007, s. 215, 224-225).

[24] K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 34.

[25] Tegoż, *Łaska i natura*, w: tenże, H. Vorgimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 215.

uwzględnieniu każdego doświadczenia kategorialnego, stanowiącego fundament wszelkiej obiektywizacji. Przez obiektywizację rozumie się tu sposób porządkowania, w którym następuje przyporządkowanie konkretnych indywiduów do nadrzędnego układu rzeczowego. Dzięki temu zyskuje się dostęp do tego, co szczegółowe wychodząc od tego, co najogólniejsze[26]. Ponadto należy zauważyć, że zbiór kategorialnych obiektywizacji jest możliwością ujawnienia-doświadczenia transcendencji, przy czym w żadnym razie jej nie wyczerpuje. Tak więc człowiek, będąc bytem transcendencji, zostaje rzucony w przestrzeń tajemnicy oznaczającej niepoznawalną i niewyrażalną rzeczywistość, dającą możliwość otwarcia na nieskończony horyzont bytu i tym samym daje możliwość stawania przed samym sobą jako osobą i podmiotem[27]. Podsumowując należy stwierdzić, że bycie człowiekiem polega na transcendowaniu siebie samego. Jak mówi sam Rahner, „człowiek jest, na ile istnieje ponad siebie"[28], w stronę Tajemnicy dającej możliwość stawania się sobą. Owo istnienie ponad siebie jako „stała egzystencja"[29] znajduje się w strukturze człowieka i doświadczana jest a priori i współwystępuje pośród innych doświadczeń transcendentalnych. Stanowi fundament możliwości mówienia o człowieku w ramach teologii i antropologii.

III. WOLNOŚĆ I ODPOWIEDZIALNOŚĆ PRZESTRZENIĄ DOŚWIADCZENIA TRANSCENDENCJI

W ramach filozoficzno-teologicznej refleksji Karla Rahnera[30], opierającej się na metodzie transcendentalnej, ujawnia się problematyka antropologii metafizycznej wraz z jej częściami składowymi: pytaniami o sens i warunki doświadczenia wolności i odpowiedzialności człowieka.

Wolność i odpowiedzialność, według Rahnera, to kategorie składowe zbioru egzystencjałów ludzkiego istnienia. Do istoty pojęcia wolności należy

---

[26] Por. M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2002, s. 57.

[27] Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 35.

[28] Tegoż, *Hörer des Wortes*, München 1941, s. 45.

[29] A. Kuśmierski OP, *Poznanie Boga według transcendentalnej metody Karla Rahnera*, http://www.teofil.dominikanie.pl/test/index.php/content/view/345/119/, 1.19.2010.

[30] Podstawowe kierunki, które wyznaczają linię interpretacyjną koncepcji antropologii metafizycznej, a w jej zakresie pojęcia wolności, wywodzą się od transcendentalnych podstaw filozofii św. Tomasza, biegnącej przez kantyzm i jego interpretacje aż do reinterpretacji myśli św. Tomasza, dokonanej na bazie refleksji Kanta, proponowanej przez Maréchala, rozwijanej na gruncie myśli egzystencjalnej Heideggera, dają możliwość pewnego wspólnego modelu ontologii i metafizyki ludzkiego poznania, przy uwzględnieniu całej różnorodności tych systemów, zarówno w zakresie terminologii, jak i przyjętych metod.

to, że wymyka się ona przyporządkowaniu kategorialnemu, nie stanowi ona jednej z wielu sprawności człowieka uczestniczących w momencie decyzyjnym[31]. Ponadto daje możliwość wychylenia człowieka ku temu, co wieczne. Według Rahnera,

> wolność jest przede wszystkim odpowiedzialnością podmiotu wobec samego siebie, tak że w swojej najgłębszej naturze dotyczy podmiotu jako takiego i w jego całości[32].

Wolność pozbawiona jest charakteru temporalnego. Dąży do tego, by stawać się chwilą aktualną samej wieczności, tj. trwania pozbawionego następstwa czasu. Wolność jest dla człowieka momentem próby, w którym usiłuje on zespolić wszelkie możliwe akty czasowości w jedną i całą aktualność egzystencji zawierającej to, co wcześniej i to, co później. Należy jednak zauważyć, że czyn wynikający z wolności – wolne działanie – jest jednak działaniem historycznym, co pozwala określić człowieka jako skończonego ducha ze względu na jego otwarcie na nieskończoną Tajemnicę w ramach własnego bytu materialnego[33]. Ponadto warto zaznaczyć, że historia jest wszędzie tam, gdzie jest wolny czyn. Wynika to z ogólnej charakterystyki danych dotyczących określonej rzeczywistości metafizycznej[34].

Moment wolności zawsze dotyczy całości egzystencji, za którą człowiek jest odpowiedzialny. Przejście od wolności chwili do całości życia napotyka właściwe sobie aporie m.in. wtedy, gdy akt wolności niedostatecznie sięga głębi egzystencji oraz wtedy, gdy człowiek nie jest dostatecznie wolny w swoim działaniu, określającym jego samego[35] jako coś jednego, stanowiącego określoną całość. Wolność zatem ujawnia się jedynie w układzie przestrzenno-czasowym, przy uwzględnieniu linearnego procesu dziania się, w którym człowiek ma możliwość stawania się niezależnym od siebie samego. Wolność stanowi warunek zaistnienia pojedynczych aktów i wydarzeń składowych w obrębie całego życia.

W akcie wolności spełnia się samoaktualizacja podmiotu, która zostaje przefiltrowana przez pośrednictwo danych czynów jako przejawów ludzkiej

---

[31] Wbrew dociekaniom m.in. Josefa Fuchsa, który wychodząc z założeń Rahnera nie potrafił zachować absolutnych norm moralnych, uciekając w przestrzeń moralności i etyki sytuacyjnej.

[32] K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 82.

[33] Określenie człowieka jako ducha oznacza, że wiedzie on swoje życie w nieustannym sięganiu ku Absolutowi, w otwartości na Boga. Tożsamość człowieka, to, kim jest i kim się staje, przebiega według dynamizmu zmierzania ku Bogu, choćby w sposób nieokreślony pojęciowo. Człowiek jest nieskończoną otwartością skończonego na Boga.

[34] Por. K. Rahner, *Słuchacz słowa*, tłum. R. Samek, Kęty 2008, s. 101.

[35] Por. tenże, *Modlitwa i wiara*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2000, s. 86.

aktywności. Tym samym konstytuuje bycie-w-świecie pojedynczego podmiotu w nienaruszalności jego historii.

Człowiek jako byt wewnątrzświatowy obdarzony jest wolnością, nie dającą się zredukować do jakiegokolwiek elementu mającego stałe zastosowanie przy zmiennych okolicznościach. W dodatku próba określenia tego, czym jest wolność, według Rahnera, prowadzi do określenia wolności w kontekście relacji człowiek – Tajemnica, rozumiana jako najwyższa wartość, jako możliwość dopełniania ku temu, co ostateczne, ku czemu wychylony jest człowiek w swoim celowościowym dążeniu, poprzez pośrednictwo Tajemnicy w swojej egzystencji dla pojmowania Tajemnicy poza sobą. Pomimo tego wolność nie stanowi stałej dyspozycji wyrzucającej nas w przestrzeń nieskończoności. Stanowi jedynie możliwość bycia człowieka ku wieczności. Próba określenia tego, czym jest wolność w kontekście wieczności, ujawnia nam przestrzeń, w której to Tajemnica udziela swojej wieczności za pośrednictwem wolności, w ramach czasowości i zmiennej egzystencji człowieka. Jest czynnikiem utożsamiającym egzystencję, dając jej możliwość konstytuowania się w nas samych wieczności wraz z jej dynamicznym charakterem. Dynamizm ten uwarunkowany jest przez egzystencję człowieka, jego wieczność i stawanie się wiecznością.

Wolność odnosi się do całości ludzkiej egzystencji. Owa całość dotyczy relacji zróżnicowania i zgodności oraz tego, kim człowiek jest i kim nie jest. W odkrywaniu wolności w ramach egzystencji, człowiek doświadcza siebie jako istoty uwarunkowanej, podlegającej wpływom zewnętrznym i wewnętrznym. Stąd można mówić o koegzystencji wolności i konieczności w życiu człowieka. Stosunek człowieka do bytu, jako podstawa wszelkiego poznania, jako pryncypium odkrywania, wspierające i porządkujące relacje poznającego do poznawanego, stanowi przestrzeń, w której odkrywam swoją wolność i doznaję konieczności. W tej relacji aktywny podmiot czyni przedmiot poznania swoim i tym samym przejmuje za niego odpowiedzialność. Wszelkie przejawy aktywności człowieka ukierunkowane w stronę świata, ujawniają złożoność z dwóch różnych substratów wolności i konieczności. Kant, do którego Rahner chętnie się odwołuje, wskazuje, że

> wolność przypisana woli stoi w sprzeczności z koniecznością przyrody, a rozum na tej rozstajnej drodze uważa, że z teoretycznego punktu widzenia droga konieczności przyrodniczej jest o wiele bardziej utarta i użyteczna niż droga wolności, to jednak z praktycznego punktu widzenia ścieżka wolności jest jedyną, na której jest możliwe posługiwanie się w swym postępowaniu własnym rozumem[36]. I dalej: wolność i ko-

[36] Tamże s. 100.

> nieczność nie tylko bardzo dobrze mogą razem istnieć, ale także muszą być pojęte jako koniecznie połączone w tym samym podmiocie. Inaczej bowiem nie można by uzasadnić, dlaczego mielibyśmy rozum obarczać ideą, która, choć da się połączyć bez sprzeczności z inną dostatecznie sprawdzoną, jednak wikła nas w sprawę, która rozumowi w teoretycznym jego użyciu bardzo wiele sprawia kłopotu[37].

Stąd rodzi się aporia w uzgadnianiu tego, co dane w subiektywnym odczuciu z obiektywną sytuacją, względem, której ujawniła się ludzka aktywność, świadcząca o wolnym podmiocie. Wolny podmiot pozostaje niezależny od siebie samego poprzez pośrednictwo rzeczywistości obiektywnej, która staje się możliwością powrotu do siebie samego, stanowi punkt wyjścia i dojścia, stanowi funkcje pośrednictwa pomiędzy człowiekiem a właściwym „przedmiotem" wolności[38].

---

[37] Tamże s. 101.

[38] Mówienie o wolności u Kanta winno uwzględniać tożsamość rozumu praktycznego z wolną wolą. W rozdziale z pierwszej *Krytyki*, mówiącym o antynomiach Kant, wskazał, że pojęcie wolności transcendentalnej jest w ogóle możliwe do pomyślenia. Zasada autonomii z drugiej *Krytyki* pokazuje, że wolność transcendentalna jest pojęciem negatywnym, na które można spojrzeć od strony pozytywnej, by dostrzec w niej ściśle określoną wolność moralną. Ponadto Kant wskazuje na rzeczywistość moralnego wymiaru wolności. Należy zaznaczyć, że refleksje Kanta dotyczące wolności rozpatrywane są w kontekście filozofii prawa, filozofii dziejów, filozofii religii. Tym, co odróżnia myśl Rahnera od Kanta w kwestii wolności, to wyjście poza wymiar horyzontalny (analiza zakresu przedmiotów ludzkiego poznania) w kierunku wertykalnym (transcendencji Boga). Stąd można mówić, że kategoria *transcendentalności* funduje nam możliwość mówienia o relacji Bóg-człowiek-świat na fundamencie pojęcia wolności. Dzięki takiemu rozumieniu kategorii *transcendentalności* staje się możliwe objawienie Boga w *rzeczywistości, która jest dostępna bezpośredniemu doświadczeniu człowieka* i przyjęcie przez człowieka tego samoobjawienia się Boga, wzywającego podmiot doświadczenia do wolności. Człowiek dla Rahnera jest bytem wolności, bytem samourzeczywistniającym się w relacji do drugiego. Relacyjna struktura wolności odnosi podmiot do rzeczywistości poza nim samym. (por. K. Rahner, *Słuchacz słowa*, s. 76-96). Wolność dla Rahnera jest cechą charakterystyczną ducha ludzkiego czy człowieka określanego mianem ducha. Człowiek w akcie poznania i woli odnosi się w sposób konieczny do Boga. Kant w swoich rozważaniach nie podejmuje zagadnienia odniesienia do Boga, rozważając pojęcie wolności. Wskazuje na pojęcie cnoty, będącej czymś wewnętrznym, nie będącej czymś możliwym do doświadczenia, nie mówi o tym w kontekście wolności. Relacyjność wynikająca z faktu wolności łączy się bezpośrednio z procesem poznania, w którym to człowiek doświadcza siebie jako bytu skończonego. Podstawą odniesienia do siebie samego, według Rahnera jest wola, „to konieczne, absolutne ustanowienie […] jest dlatego wolą. U podstawy konkretnego bytu ludzkiego, pośrodku pierwszej transcendencji w kierunku bytu ma miejsce (konieczny) czyn woli. Otwarcie bytu jako takiego na konkretny byt ludzki jest sprawione przez wolę jako wewnętrzny moment samego poznania" (cyt. za: I. Bokwa, *Wprowadzenie go teologii Karla Rahnera*, s. 103). Wolność jest zatem podstawowym atrybutem natury człowieka. Ponadto należy wskazać, że Rahnerowi bardzo zależy na wykazaniu łączności pomiędzy pojęciem wolności i absolutu. Ludzka, skończona wolność jest w sposób konieczny nakierowana na Boga, dzięki posiadaniu intelektu czynnego (*intellectus agens*) człowiek jest zdolny poznać byt. Realizacja siebie samego w akcie wolności potwierdza fakt, że człowiek jest zdolny do tego, by poznać byt. Wolność jest naśladowaniem wolności Boga: człowiek doświadcza, że jest

Uczeń Rahnera, Herbert Vorgrimler[39], analizując pojęcie wolności[40] wskazuje na jej wymiar osobowy, a czyni to poprzez rozróżnienie wolności pozytywnej i negatywnej. Wolność pozytywna, powiada ten autor, jest wolnością „do czegoś" lub „do kogoś", natomiast wolność negatywna jest wolnością wyboru, gdzie moment decyzyjny jest równoznaczny z możliwością wyboru czegoś i jednocześnie odrzucenia innej z rozpatrywanych możliwości. Bez wątpienia dokonane rozróżnienie potwierdza całe tło nakreślone przez Rahnera – rozumienie wolności dokonuje się poprzez widzenie człowieka jako bytu transparentnego, tj. transcendentnego i otwartego na Transcendencję. Dlatego wolność sytuuje w przestrzeni wolności decyzji[41], gdzie jej podmiotem jest duchowa osoba. Wolność dla duchowej osoby, tj. osoby otwartej na nieskończonego Boga, pełni możliwość aktualizacji potencjalności bytowej, umożliwia mu dojście do samoposiadania. Wyrywa go poza trwanie pomiędzy „tak" lub „nie" wobec Tajemnicy[42]. W akcie wolności każde kategorialne doświadczenie stanowi możliwość zajęcia konkretnego stanowiska wobec samego Boga, funduje człowiekowi możliwość zajęcia postawy wobec Niego, gdzie każde „nie" jest nierówne jakościowo wobec „tak", a to ze względu na to, że „nie" wypowiedziane jako orientacja całej egzystencji człowieka wobec Absolutu jest ustanowieniem kategorialnego celu do rangi absolutnego, i następnie w sposób absolutny mierzy miarą celu kategorialnego cały zakres doświadczanych rzeczywistości, w opozycji do bezwarunkowego trwania wobec niewyrażalnej Tajemnicy, którą to nie my rozporządzamy, ale dajemy się jej owładnąć. Każde „nie" wypowiedziane w akcie decyzyjnym człowieka wobec Absolutu stanowi alternatywę wobec „tak". Jednak owo „nie" nie jest

---

niesiony *wolną mocą czystego bytu.* Bóg istnieje na sposób osobowy – człowiek pozostaje nieustannie w relacji do osobowego Innego, gdyż jest wolny i pozwala się poznać. Związek człowieka z Bogiem, związek dwóch niewykluczających się wolności jest udziałem człowieka w wolności samego Boga, co gwarantuje możliwość zrozumienia tego, kim jest człowiek dla niego samego jako pytającego, czym jest wolność i jego istota.

[39] Urodzony w roku 1929 we Fryburgu, doktoryzował się w roku 1958 u K. Rahnera. Od roku 1968 profesor dogmatyki na Wydziale Teologicznym na Uniwersytecie w Lucernie. W roku 1972 profesor dogmatyki i historii dogmatów na uniwersytecie w Münster. Był sekretarzem i współpracownikiem Rahnera.

[40] H. Vorgrimler, *Neues Theologisches Wörterbuch*, s. 197.

[41] Por. K. Rahner, *Die Freiheit in der Kirche*, w: *Schriften zur Theologie*, Bd II, Ensiedeln 1970, s. 96.

[42] Na marginesie wypowiedzi II soboru watykańskiego Rahner twierdzi, że możliwość zaprzeczenia istnienia czy poznania Boga jest, jak się zakłada, postawą działającą zgodnie z własnym sumieniem, szukającą prawdy, spełniającą wymogi poczucia moralnego danego człowieka. Wobec powyższego, czy jest możliwy rzeczywisty ateizm, który nie jest ukrytym anonimowym teizmem? A jeżeli jest możliwy, to czy nie należałoby szukać pewnej pozytywności w owym „nie" jako sposobie rozjaśniania sensu bytu w ogóle?

równe jakościowo z „tak" – „nie" istnieje o tyle, o ile istnieje „tak". Tylko poprzez wstępne rozumienie możliwości powiedzenia „tak" mamy dostęp do możliwości wypowiedzenia „nie". Wynika stąd, że „nie" jest wtórne wobec „tak". Każde „nie" jako odpowiedź człowieka na proces uczestniczenia w „dokąd" i „skąd" transcendencji stanowi sprzeczność samą w sobie, a to ze względu na zaprzeczenie temu, co konstytuuje naszą możliwość wolności i tym samym możliwość wypowiedzenia „tak" lub „nie"[43].

Wolność jest możliwością realizacji siebie jako tego, kto jest obdarzony godnością i pozostaje w relacji do Boga oraz do drugiego człowieka. Godność człowieka zasadza się na wolności. To życie w otwartej przestrzeni możliwości daje szansę „czynienia siebie samego"[44]. Człowiek jest bytem żyjącym w określonej przestrzeni, w którą wnosi swój własny zasób istotowy wraz z możliwością kreacji samego siebie. Owa możliwość sugeruje, że człowiek jest zdolny do deformacji jestestwa – może wikłać się w układ tego, co dysponuje nim samym. Stąd powstaje możliwość mówienia o różnych stopniach bycia wolnym i nie-wolnym. Tworzenie siebie samego jest tu dążnością podstawy do określonej samowiedzy, danej w doświadczeniu tego, co sięga poza niego samego. Podstawa czynienia siebie samego jest możliwością sięgania po głębie tęsknoty i po najwyższe przestrzenie ducha, a jej zaprzeczenie to wikłanie się i ograniczanie horyzontu bycia wyłącznie do egzystencjalnej nieważności[45]. Owa dążność oznacza, że człowiek w akcie wolności nigdy nie dysponuje do końca samym sobą. Wyraża to faktualność charakterystyczną dla zakresu egzystencji i tego, co w niej stłumione, świadczące o charakterze bycia jestestwa „tu oto"[46]. Realizacja wolności w akcie stawania się sobą polega na wyborze jednej z danych możliwości, sprostaniu temu, że nie wybraliśmy innych i wybrać ich nie możemy. W siatce relacji stawania się sobą, w akcie wolności jako bytu otwartego na to, co radykalnie różne od niego samego a możliwością zaprzeczenia sobie poprzez nierealizowanie wolności, tkwi z istoty możliwość unieważnienia siebie. Owa możliwość unieważnienia siebie świadczy wobec tego o możliwości zaistnienia jestestwa obarczonego winą. Wina, jako efekt swoistego napięcia pomiędzy możliwością realizowania wolności a jej zaprzeczeniem, staje się podstawą

---

[43] Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 89. Na gruncie filozoficznym, zgodnie z intuicjami Rahnera, problem możliwości wypowiedzenia Bogu „nie" zostaje analizowany w pracy B. Welte pt. *Filozoficzne poznanie Boga a możliwość ateizmu*, a na gruncie teologicznym J.B. Metz'a, *Niewiara jako problem teologiczny.*

[44] K. Rahner, *Würde und Freiheit des Menschen*, w: *Schriften zur Teologie*, Bd II, Ensiedeln 1970, s. 247-277.

[45] Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 401.

[46] Por. tamże, s. 192.

nie-ważności jestestwa. Owa wina nie świadczy o niezrealizowanym projekcie, będącym egzemplifikacją tego, co dane w świadomości, ale sam sposób bytowania w świecie, jako zdolność zachowania niezależności od tego, co ma moc zniewalania, ale i zdolność do bycia nieowładniętym przez to, co sam z siebie jestem w stanie zaprojektować jako układ potencjalnych możliwości i tego, co już staje się projektowaniem. Wolność jest swoistym „przejściem" w stronę bytu i jego aktywności. Dzięki niej zostaje wyrwany z przymusu, z biernego poddania się układowi rzeczy oddziaływających na niego i może dokonywać wyboru pomiędzy „tak" czy „nie" wobec zastanej rzeczywistości. To wolność nadaje kształt egzystencji człowieka, nadaje kierunek działania i wyznacza ostateczne „dokąd" wszelkich jego kategorialnych poczynań, ustanawiających relację do Boga i drugiego człowieka. Dzięki wolności człowiek jest rozpięty pomiędzy heroizmem a bestialstwem wtedy, kiedy „wolność pragnie sobie złupić i panem być na własnej pustyni"[47] i wtedy, gdy staje się wolny od wszelkiego rodzaju przekonań. Tak więc fakt wolności, bycia wolnym wyjaśnia dążenie człowieka do dobra, do religijności, do znoszenia trwogi z obawy przed utratą posiadanego dobra i w końcu „niepamiętania" o własnej śmierci, przemijalności, możliwości zerwania więzi wydarzenia śmierci Jezusa ze śmiercią własną i zwrotu od Tajemnicy do absolutyzacji dobra względnego. Wreszcie wolność jest tym, co wyrywa nas z czystego determinizmu warunkowanego poprzez relację przyczyna-skutek, z racji wolności – teraz nie możemy znać swoich działań przyszłych[48], dzięki czemu nasza wolność staje się możliwością czynienia siebie, przy jednoczesnym ograniczeniu polegającym na pozbawieniu władzy nad tym, co przyszłe. Stawia to człowieka w jego bezgraniczności istnienia w relacji do Boga, do przyszłości, gdzie Bóg stanowi przyszłość, a przyszłość niekoniecznie stanowi Boga[49], gdzie działanie człowieka w świecie, stanowi życie wewnątrz tajemnicy nakierowane na zbawczą propozycję Boga i możliwość przeżywania Jego obecności w obrębie tego, co moje własne.

---

[47] F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Poznań 1995, s. 13.

[48] Fakt ten wyjaśnia L. Wittgenstein w *Traktacie logiczno-filozoficznym*: „Moglibyśmy je znać tylko wtedy, gdyby przyczynowość była koniecznością wewnętrzną, jak konieczność wniosku logicznego. Związek wiedzy z tym, co się wie, jest związkiem konieczności logicznej" (L. Wittgenstein, *Tractatus Logico – Philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 44).

[49] Wzajemną relację Boga i wolności stworzenia tak wyjaśnia Walter Kasper: „Ludzka wolność urzeczywistnia się i wypełnia dopiero przez teonomię, przez uznanie Boga i przez wspólnotę z Bogiem. Do wolności człowieka należy bowiem otwartość na nieskończoną tajemnicę". Por. *Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, w: D. Mieth, H. Weber, *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute*, Düsseldorf 1980, s. 29.

IV. CZŁOWIEK JAKO BYT RELACYJNY

Relacyjny charakter aktywności, jakie charakteryzują człowieka jako byt otwarty na drugiego i na to, co obecne w stworzeniu, rozumianym tu jako wszystko to, co stanowi zbiór bytów współistniejących „obok" oraz w sposobie doświadczania interpretacji tego, co się wydarzyło i wydarza, ujawnia odniesienie człowieka do Tajemnicy, do wolności wraz z odpowiedzialnością, do zastanej i współtworzonej struktury społecznej (religijno-społecznej) i do identyfikacji tego, który się ujawnia z tym, w jaki sposób istnieje w świecie. Relacyjność człowieka jako bytu otwartego na to, co inne względem niego, ale i na siebie samego, stawia pytanie o wolność samego człowieka i wolność tego, z którym się spotyka lub zostaje spotkany. W tle relacji, w których człowiek wykazuje swoją aktywność psycho-fizyczno-duchową, rozbrzmiewa w końcu pytanie o stosunek wolności człowieka do wolności Tajemnicy, pozostającej w obrębie doświadczenia osobowego. Spotkanie człowieka z Bogiem w obrębie ściśle określonej przestrzeni i czasu nigdy nie dokonuje się wprost. Znaczy to, że nic, co może być spotkane w tym świecie, nie jest tożsame z Bogiem i Boga nie wyczerpuje. Tym samym spotkanie człowieka ze światem, z innymi nie wyczerpuje pragnienia spotkania Boga[50], dynamizując tym samym możliwość otwarcia człowieka na to, co pozostaje w zasięgu możliwości doświadczenia i domaga się uruchomienia procesów porządkujących, tzn. takich, w których jest budowana hierarchia ważności tego, co ważne dla niego samego i co wyrywa człowieka z zamknięcia na to, co inne i stawia go w sytuacji otwartości bytu jako poszukiwacza ostatecznego sensu tego, co jest.

Pytanie o relacyjny charakter człowieka, o wolność, domaga się zwrócenia uwagi na granice stosunków, w których dokonuje się swego rodzaju sprzężenie zwrotne między człowiekiem a tym, co obce wobec niego, w końcu o granicę spotykających się wolności, szczególnie pytanie o granice wolności człowieka względem Boga. Idąc dalej tym tropem należy zapytać o warunki dwóch wzajemnie spotykających się wolności, spotkania człowieka jako tego, który jest radykalnie różny od Boga (z uwzględnieniem bezwzględnej zależności od Niego jako Stwórcy) z Bogiem samym. Dążąc do rozumienia tej szczególnej relacji należy zwrócić uwagę na dążenia wolitywno-emocjonalne człowieka jako osoby duchowej, stanowiącej realny symbol afirmujący byt absolutny, jako podstawę widzianą w optyce tajemnicy[51]. Dana niepojmowal-

---

[50] Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999, s. 589-608.

[51] Widoczna jest tu zbieżność z poglądami Ernsta Cassirera, który w ramach określonej teorii kultury pojmuje człowieka jako *animal symbolicum.* Posługuje się on neokantowskim rozumieniem

na rzeczywistość stanowi horyzont każdego duchowego spotkania z innymi wymiarami doświadczanego świata[52]. Ma tu miejsce rozróżnienie ontologiczne na podmiot będący radykalnie różny od owej niepojmowalnej rzeczywistości, będącej przestrzenią duchowego spotkania. Ale także na poziomie ontologicznym, oprócz tego rozróżnienia można mówić o rozdzielności w każdym procesie poznania, w którym nigdy poznawany przedmiot nie jest tożsamy z poznającym podmiotem. Mając na uwadze poczynione uwagi można na ich podstawie wnioskować o swoistej aporii, jakiej człowiek doświadcza w sytuacji mówienia o doświadczeniu tajemnicy[53].

Owa aporia wynika z istoty samego spotkania bytu absolutnego i nieskończonego z bytem będącym radykalnie różnym, a jej owocem jest niemożliwość podejmowania pojęciowej refleksji, jako próby charakterystyki owego spotkania[54]. Owa trudność uzasadnia twierdzenie mówiące o rozróżnieniu człowieka i Boga, jako dwóch różnych bytów. To dodatkowo wzmacnia postawioną tezę o dwóch wzajemnie dopełniających się w spotkaniu wolnościach na gruncie przed-ujęcia transcendencji ducha[55], pod warunkiem stałej nieprzerwanej zależności świata od Boga, tak że świat stworzony w całym wymiarze jego trwania – a więc mając na uwadze historię, chwilę teraźniejszą i to, co przyszłe – wskazuje na to, co absolutne jako na swoją podstawę, nie znosząc przy tym wolności, w jaką jest wyposażone stworzenie[56]. Pytanie o moc działania Boga w stosunku do tego, co istnieje, a raczej do tego, co rozpoczęło swoje istnienie, dodatkowo wzmacnia pytanie o przed-ustanowiony porządek i o stosunek owego przed-ustanowienia do stworzenia z niczego.

---

symbolu, który stanowi rezultat wewnętrznej (apriorycznej) aktywności podmiotu, stanowiący nieodwracalny proces odchodzenia od świata „samego w sobie" w kierunku ludzkiej autonomii. Język, religia, kultura, nauka, stanowią strukturę symboliczną, poprzez które i ponad którymi człowiek dociera do rzeczywistości. (Por. E. Cassirer, *Symbol i język*, tłum. B. Andrzejewski, Poznań 1995).

[52] Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 68.

[53] Kuc L., *Zagadnienie antropologii chrześcijańskiej*, „Studia Theologica Varsoviensia" 9 (1971), n. 2, s. 95-109.

[54] Zdaje się dlatego, że problem Boga w myśli współczesnych filozofów został zepchnięty na drugi plan. Przykładem może tu być dzieło *Sein und Zeit* Martina Heideggera. Heidegger mówi z wielkim dystansem o idei Bożego obrazu w człowieku, jednak jego myśl dąży konsekwentnie ku budowaniu *idei właściwej możliwości bycia całością jestestwa.* Czy oznacza to, że odtąd człowiek to konstrukcja samowystarczalna, która odziedziczyła przymioty, przedtem odnoszące się do tego, co boskie? Czy odtąd pozostaje sam człowiek zamknięty w przestrzeni oddziaływania własnego sumienia zredukowanego do właściwego siebie bytu?

[55] Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 68.

[56] Ten szczególny związek teologia chrześcijańska zwykła nazywać stworzeniem, stworzonością świata. Rahner dodatkowo wskazuje na stałe bycie-obdarzonym-samym-sobą na mocy wolnego ustanowienia przez Boga osobowego.

Creatio ex nihilo oznacza tu totalne działanie Absolutu, polegające na budowaniu zależności świata od Niego, przy zachowaniu niezależności Absolutu od świata[57]. Taki sposób rozumienia znosi tradycyjny schemat myślowy oparty na algorytmie przyczyna-skutek, w próbie usprawiedliwienia wszechświata, jego początku i konsekwencji zaistnienia[58]. W relacji Absolut-stworzenie mamy do czynienia z jednej strony z zależnością, a z drugiej autentycznością bytu jako takiego, która jest sposobem aktywnego wyjścia-z-samego-siebie. Bóg stwarza świat jako coś odrębnego, niebędącego Nim samym, ale stwarzając pozostawia go u siebie jako tego, który jest ugruntowany i w tej samej mierze wyzwala byt do samodzielności[59]. Samodzielność w kontekście relacji do Tajemnicy oznacza tu ciągłość bycia sobą, zdolność do istnienia zindywidualizowanego, pozwalającego na odkrycie tego, co rozumiemy poprzez czasowe trwanie człowieka w kontekście możliwości wiecznego trwania bytu.

Kolejnym zagrożeniem odgraniczającym relacyjny charakter człowieka od pojęcia wolności może być koncepcja ewolucji[60], tak silnie obecna w sposobie myślenia dzisiejszego świata. Nawet teoria oparta na myśli Darwina, nie wykluczająca możliwości istnienia Boga jako tego, który nadaje przyrodzie określony projekt, realizujący się w czasie, ma pewne ograniczenia. Do fundamen-

---

[57] Por. tamże, s. 69.

[58] Tamże s. 89: „Wszędzie, gdzie natrafiamy na związek przyczynowy typu kategorialnego, wewnątrzświatowego, skutek jest wprawdzie na mocy swego pojęcia zależny od swojej przyczyny, ale owa przyczyna sama jest w szczególny sposób zależna także od swojego skutku, ponieważ nie mogłaby być przyczyną, gdyby nie doprowadziła do skutku. Nie jest tak w przypadku relacji między Bogiem a stworzeniem, ponieważ gdyby tak było, Bóg byłby ze swojej strony momentem wewnątrz sfery naszego doświadczenia kategorialnego, a nie absolutnym „dokąd" transcendencji, wewnątrz której poznajemy to, co indywidualne i skończone".

[59] Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 70.

[60] Postrzeganie człowieka wyłącznie na poziomie biologii niesie ze sobą zagrożenie, polegające na ujmowaniu istnienia w ramach paradygmatu „ewolucyjnego", gdzie podmiot stopniowo rozwija i wyłania z siebie właściwy sobie cel. W relacji do Boga człowiek podlega immanentnemu spełnieniu bycia, które następnie może zostać dopełnione spełnieniem o charakterze transcendentnym (zewnętrznym w stosunku do podmiotu, lecz dokonującym się w jego obrębie). Problem stanowi wyjaśnienie dopełnienia spełnienia immanentnego spełnieniem transcendentnym, w jaki sposób mówić o spełnieniu transcendentnym, ażeby mówić o człowieku jako fundamencie tego spełnienia i o samym spełnieniu – czym ono właściwie jest wobec możliwości pomieszania znaczeń pomiędzy immanentnym i transcendentnym spełnieniem człowieka. Podstawowa możliwość błędu w takim ujmowaniu człowieka polega na redukcji jego transcendencji do kategorialnej przyszłości człowieka jako bytu ewoluującego, dążącego do spełnienia i ujmowaniu jej w kategoriach spełnienia o ściśle wyznaczonych granicach, co stanowiłoby o immanencji, a nie transcendencji człowieka. Z drugiej strony tak zarysowany problem stawia pytanie o możliwość osiągnięcia spełnienia człowieka jako bytu cielesno-duchowego, ujmowanego jako całość, z niemożliwością spełnienia w aspekcie materialności człowieka – samodzielnego spełniania, co stanowi o problemie ujmowania stosunku ducha i materii, jej wolności stawania się, wobec Boga. Na ten temat por. K. Rahner, *Pisma wybrane*, t. II, tłum. G. Bubel, Kraków 2007, s. 122.

talnego ograniczenia należy możliwość negacji celowościowej interpretacji procesów stawania się tego, co nas otacza. Rozwiązaniem powyższej aporii zdaje się być wprowadzony przez Rahnera termin *samotranscendencji*, występującej z ukrytym w tle pojęciem samoorganizacji[61]. Sposób rozumowania proponowany przez Rahnera dotyczy odkrywania tego, co nowe w stosunku do tego, co było uprzednio dane. Zakłada to istnienie siły, która absolutnie od niczego nie zależy, a którą zwykliśmy nazywać Bogiem. Tejże siły nie możemy nazywać, w kontekście poczynionych uwag dotyczących celowości i jej możliwości negacji, przyczyną lub jedną z wielu przyczyn oddziaływującej z zewnątrz w stosunku do tego, co jest, ze względu na transcendencję Boga. Gdybyśmy postawili działanie Boga w świecie w szeregu z innymi przyczynami wpływającymi na kształt świata, to łatwo można by wykazać pasywność działania tego, co nowe w stosunku do tego, co już było dane. Działanie Boga w stosunku do człowieka i otoczenia, w którym człowiek żyje, należy ujmować w kategoriach możliwości przekraczania samego siebie, tego, co uprzednio było dane. Egzemplifikacją procesu samotranscendencji jest choćby powstanie życia z materii nieorganicznej, stawanie się ludzkiej świadomości z tego, co już uprzednio dane było w zwierzętach[62], prawdziwe rodzicielstwo matki i ojca także w odniesieniu do duszy poczętego dziecka[63], ale także przekraczanie samego siebie, zamkniętego człowieka w akcie miłości, gdzie następuje otwarcie na to, co inne w stosunku do doświadczającego miłości człowieka[64]. Kolejnym egzystencjałem, będącym przejawem samotranscendencji, może być przemiana człowieka dokonująca się w byciu-ku-śmierci (*sein-zum-Tode*), jako dochodzeniu do kresu, ze świadomością i akceptacją ujawniania się „ukrytości" przychodzącej z zewnątrz śmierci. Przyglądając się temu, co dzieje się z dzisiejszą myślą o Bogu, jej oddaleniu od fizyki i biologii, można wnioskować, że próby rozumienia teorii samotranscendencji jako próby uchwycenia tego, co „nowe", mogą prowadzić do odmiennych wskazań, dokonanych na gruncie teologii, jak i nauk szczegółowych[65], jako dwóch różnych od siebie analiz przyczyn jednego i tego samego zdarzenia. Stąd potrzeba ponownego namysłu nad relacyjnością pod-

[61] Por. T. Kucia, *Filozofia Biogenezy*, Londyn 1981, s. 90-113.

[62] Ze wskazaniem na proces hominizacji, z uwzględnieniem uwagi dotyczącej nieoczywistości dynamizmu stawania się jedności duszy i ciała.

[63] Warto zwrócić uwagę na transcendujący charakter relacji pomiędzy mężem a żoną i rodzicami a dzieckiem, stanowiącą, być może, pierwszą i podstawową formę „otwarcia" osobowego na świat.

[64] Zagadnienie miłości stanowi przedmiot analiz podejmowanych przez św. Tomasza (*STh*. I-II, q. 26-28). Akwinata w powyższym tekście docieka spraw dotyczących natury miłości, jej przyczyn i skutków.

[65] „Teologia chrześcijańska chyba od zawsze była rozdarta pomiędzy dwiema tendencjami: z jednej strony wierność źródłom, z drugiej strony próba dogonienia współczesności. […] Elemen-

stawy do wewnątrzświatowych przyczyn, by uniknąć wspomnianych wyżej sytuacji[66].

Pomimo tej trudności Rahner wskazuje, że nie pozostaje nic innego jak tylko widzenie człowieka, jako bytu relacyjnego, wraz z całą historią wolności[67]. Historią wolności wraz z wpisaną w nią dynamiką relacji Bóg-człowiek, w której Bóg umieszcza człowieka w swojej własnej rzeczywistości, nie pozbawiając go wolności w relacji do Niego samego[68]. Nie znaczy to, że mamy do czynienia z dwoma wykluczającymi się wolnościami, na zasadzie włączenia jednej w drugą. Znaczy to tyle, że mamy do czynienia z jedyną w swoim rodzaju historią, która jest w pełni zindywidualizowana i wynikająca z faktu wolności człowieka. To, co dokonuje się w spotkaniu obydwu wolności, Rahner wyraził jako „rozszerzone w czasie wydarzenie stawania się tego, co ostateczne"[69]. Jest to historia rzeczywista, która, „trwa i dąży do ostatecznego celu, który dopiero nadejdzie"[70]. Każda indywidualna historia wolności zawiera w sobie odniesienie do przeszłości, teraźniejszości i moment projekcji w stronę przyszłości, dzięki temu stając się realnym odniesieniem do historii samego Boga, zawierającym moment samego pojęcia Boga.

SUMMARY

The anthropological turn is one of the main issues in the work of Karl Rahner. The issue tries to find an answer to the question who is man, in the context of the possibility of identifying him as a transcendent being, as a spiritual-personal being connected necessarily to the divine world, that experiences i. a. freedom and responsibility, the components of a set of categories of the human being.

Key words:

„Anthropological turn", supernatural existential, transcendental experience, Karl Rahner, human transcendentality, freedom

---

ty aktualnego obrazu świata w rozmaitych ujęciach teologicznych muszą raczej wypierać pozostałości arystotelesowskiej kosmologii niż zmagać się z mechanicystycznym obrazem. Zresztą obecność aktualnego obrazu świata w teologii jest raczej niewielka. Poza stosunkowo częstymi nawiązywaniami do ewolucyjnej wizji świata Teilharda de Chardin, teologowie prowadzą raczej niechętnie autentyczny dialog z naukami. Zwracam tu uwagę na słowo „autentyczny", gdyż deklaracji jest wiele" (M. Heller, *Naukowy obraz świata*, w: *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, Tarnów 1996, s. 13-14).

[66] Por. H. Vorgimler, *Samotranscendencja*, w: *Nowy leksykon teologiczny*, s. 327.

[67] K. Rahner, *Pisma wybrane*, t. I, tłum. G. Bubel, Kraków 2005, s. 164.

[68] I. Bokwa, *Relacja chrystologii i antropologii jako model interpretacyjny teologii Karla Rahnera*, „Studia Theologica Varsoviensia" 31 (1993), n. 2, s. 27-37.

[69] K. Rahner, *Pisma wybrane*, t. I, s. 164.

[70] Tamże.

OSOBA I DUSZA
Filozofia Chrześcijańska • Tom 7, Poznań 2010
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza • Wydział Teologiczny

KAROL JASIŃSKI
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Filozofii

Na drodze do wspólnoty. Filozofia społeczna Martina Bubera

On the Way to Community. The Social Philosophy of Martin Buber

Na przestrzeni dziejów wielokrotnie mówiono o czasach kryzysu. Określenie to charakteryzowało nie tylko ekonomiczny i gospodarczy obszar życia, ale odnoszono je także do sfery moralności, sztuki, religijności, ducha, intelektu czy też wprost do człowieka. Kryzys ten przybierał wielorakie formy i prowadził do różnorodnych konsekwencji. Słowa „kryzys" używa także niemiecki filozof Martin Buber (1878-1965) na określenie swoich czasów[1]. W pismach filozoficznych wskazywał on różne wymiary kryzysu intelektualnego, w biblijnych opisywał kryzys religijny, a w chasydzkich odnosił się do obu form. Buber nie tylko poddał analizie różne symptomy kryzysu, ale starał się jednocześnie przedstawić propozycję jego przezwyciężenia[2].

Jednym z doświadczanych przez kryzys wymiarów ludzkiej egzystencji jest obszar społeczno-polityczny. Kryzys ów polega na rozpadzie organicznych form życia ludzkiego, charakteryzujących się bezpośrednimi relacjami międzyludzkimi (rodzina, wieś, miasto) i zastąpieniu ich przez formy sztuczne (stowarzyszenia, związki zawodowe, partie). Sytuacja kryzysowa objęła swoim zasięgiem również obszar techniki (maszyny nie są już przedłużeniem człowieka, ale człowiek stał się przedłużeniem maszyn), ekonomii (produk-

[1] Por. M. Ihle, *Die Gottesfrage in der Gottesfinsternis. Grundtendenzen der Religionsphilosophie und Theologie Martin Bubers nach 1945*, w: *Martin Bubers Erbe für unsere Zeit*, *Arnoldshainer Texte*, red. W. Licharz, t. 31, Frankfurt a. M. 1985, s. 126.

[2] Por. E. Goodman-Thau, *Martin Buber: Von Gog und Magog zu Herzl und der Historie*, „Im Gespräch" 9 (2004), s. 8.

cja i używanie dóbr wymknęło się kontroli rozumu) i polityki (zamiast wspólnoty międzyludzkiej i stosunków społecznych regulowanych przez zwyczaje, przyjemność, pomoc wzajemną i zaufanie mamy zatomizowany świat mechaniczny regulowany przez umowę, rachunki, spekulacje i zysk). Naglącym wyzwaniem stała się wobec tego odnowa społeczności[3].

Zadaniu temu starał się podołać Buber. Jego zdaniem, pomocą winna okazać się rzetelna socjologia. Idąc za F. Tönniesem, przeciwstawia się on socjologii jako nauce wolnej od wartości, a ograniczonej wyłącznie do opisu i analizy fenomenów społecznych. Opowiada się natomiast za socjologią jako dyscypliną filozoficzną, w ramach której występuje ocena zjawisk w świetle poznanej prawdy oraz formułowane są określone wymagania[4]. Niewątpliwy wpływ w tej materii na autora *Ich und Du* miały poglądy G. Simmela, którego analizy życia społecznego stanowią zapowiedź tego, co zostało wyrażone w relacji dialogicznej. Według niego, społeczeństwo składa się z interakcji między jednostkami, które mają charakter ontyczny[5]. Na socjologiczne koncepcje żydowskiego filozofa oddziałała też myśl G. Landauera, którego spotkał podczas pobytu w Berlinie. Dzięki niemu zbliżył się do protestanckiego kręgu „socjalizmu religijnego" (L. Ragaz, P. Tillich)[6]. Nie sposób przeoczyć też wpływu A. Schweitzera i D. Hammarskjölda na poglądy Bubera. Pierwszy z nich podkreślał konieczność dowartościowania moralności w życiu codziennym oraz akcentował jedność człowieka z wszechświatem. Drugi natomiast pokazywał wymiar religijny życia społecznego, który ujawniał się w czynie[7].

Poniższe rozważania są próbą zaprezentowania społecznych poglądów Bubera, których pewne wątki nie straciły na swej aktualności. Ich początki sięgają mistycznego etapu jego myśli (lata 1900-1923). Następnie są wyrazem dialogicznej filozofii żydowskiego myśliciela, dla której inspiracją są

---

[3] Por. M. Buber, *Pfade in Utopia*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 850-852; tenże, *Das Problem des Menschen*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 352-354; M. Löwy, *Martin Bubers Utopie der Gemeinschaft*, „Im Gespräch" 3 (2001), s. 37-39; P.R. Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu „Ich und Du"*, Königstein 1979, s. 7.

[4] Por. M. Buber, *Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 1056-1059.

[5] Por. P.R. Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog…*, dz. cyt., s. 8.

[6] Por. M. Friedman, *Martin Buber's Encounter with Mysticism*, „Human Inquiries. Review of Existential Psychology and Psychiatry" 1-3 (1970), s. 56; H.L. Goldschmidt, *Aus den Quellen des Judentums. Aufsätze zur Philosophie*, *Werke 5*, Wien 2000, s. 199-200; S. Wolf, *Martin Buber zur Einführung*, Hamburg 1992, s. 16-17, 147.

[7] Por. A. Hodes, *Martin Buber. An Intimate Portrait*, New York 1971, s. 143, 151.

idee filozoficzne (m.in. Fichtego, Feuerbacha, Kierkegaarda) oraz religijne (po roku 1923). Znajdują one swój punkt kulminacyjny w wypracowaniu przez Bubera swoistej koncepcji socjalizmu religijnego, którego źródłem jest zarówno judaizm, jak i poglądy tzw. socjalistów utopijnych (zwłaszcza Saint-Simona i Landauera).

I. PIERWSZE PRÓBY ZBUDOWANIA KONCEPCJI WSPÓLNOTY

Buber zaprezentował po raz pierwszy swoje poglądy na temat społeczeństwa w znajdującym się pod wpływem „filozofii życia" wykładzie pt. *Stara i nowa wspólnota* z 1900 roku, który został wygłoszony w ramach spotkań berlińskiego kręgu zwanego „Neue Gemeinschaft". Buber wprowadza w nim rozróżnienie między wspólnotą „starą" i „nową". Pierwsza z nich ma charakter utylitarny, podobnie zresztą jak i moralność, która w niej obowiązuje. Druga natomiast obejmuje całe życie ludzkie, polegające na wzajemnym otwarciu się i wymianie między osobami. Dochodzi w nim do objawienia się jednego człowieka drugiemu, a jej celem nie są jakieś doraźne korzyści indywidualne. U jej podstaw stoi bowiem wspólne wszystkim przeżycie, polegające na zanurzeniu się w najbardziej wewnętrznym jądrze własnej egzystencji i odkryciu więzi łączącej z całym rodzajem ludzkim oraz wszechświatem. Dzięki temu doświadczeniu człowiek odkrywa sens swojego życia i całego świata, który polega na wszechstronnym rozwoju siebie i całej rzeczywistości. Wytworzona w ten sposób „nowa wspólnota" ma charakter po-społeczny. Różni się od społeczności pierwotnych, opartych na instynkcie naturalnym (przed-społecznych) oraz wspólnot opartych na umowie (społecznych). Jej istotę stanowią nie zewnętrzne regulacje, lecz wewnętrzna przemiana[8]. Z jednej strony „nowa wspólnota" była po-społeczna, ponieważ nastąpiło w niej zastąpienie zasady użyteczności przez zasadę kreatywności, umożliwiającą realizację nieskrępowanego człowieczeństwa[9]. Z drugiej jednak strony była ona antyspołeczna. Dzięki zakorzenieniu w dynamizmie życia, a nie doraźnych celach, ocierała się nieustannie o anarchizm[10].

[8] Por. M. Buber, *Alte und neue Gemeinschaft*, w: P.R. Flohr, B. Susser, *Alte und neue Gemeinschaft: An Unpublished Buber Manuscript*, AJS 1 (1976), s. 50-56. „Nowa Wspólnota" była kręgiem ludzi założonym w 1900 roku przez braci Hart. Charakterystyczną cechą ich poglądów był monizm, panteizm i mistyczna relacja do natury: por. W.G. Brown, *Martin Buber and Catholic Mystical Contemplation*, Roma 1975, s. 66; P. Mendes-Flohr, *Nachwort*, w: M. Buber, *Ekstatische Konfessionen*, Heidelberg 1984, s. 245-246.

[9] Por. M. Löwy, art. cyt., s. 39.

[10] Por. P.R. Flohr, B. Susser, *Alte und neue Gemeinschaft: An Unpublished Buber Manuscript*, s. 48-49.

Owa „nowa wspólnota" stanowiła u Bubera nie tyle jednak kategorię socjologiczną, ile jakiś rodzaj *Civitas Dei*, mającego swój początek w przeżyciu mistycznym. U jej podstaw spoczywała idea uniwersalnej wspólnoty duchowej[11]. Dokonywać się w niej winna realizacja złożonego w człowieku obrazu Boga. Został on bowiem wyryty nie w jednostce, ale w parze ludzi i ujawnia się w pełni dopiero w wielości różnych osób, zjednoczonych wokół swego boskiego źródła[12]. Buber sądził, że ludzkości zostało dane zadanie stania się wspólnotą już na tym świecie, ale jej pełna realizacja dokona się w przyszłości[13]. Hasson nazwał tę utopijną wizję ideą „doskonałej przestrzeni"[14].

Kolejnym przyczynkiem do rozwoju społecznych poglądów Bubera była, wydana przez niego w latach 1905-1912, seria 40 monografii o profilu społecznym pod wspólnym tytułem *Gesellschaft*. We wstępie do niej użył po raz pierwszy wyrażenia „międzyludzkie", oznaczającego psychologiczno-społeczny nieosobowy proces, w którym uczestniczyły jednostki. W swym późniejszym dziele pt. *Elemente des Zwischenmenschlichen* było ono rozumiane jako ontologiczna baza relacji dialogicznej. Rozróżnił wówczas sferę społeczną, która odnosiła się do wielu jednostek powiązanych z sobą przez wspólne doświadczenia, ale bez osobowych relacji oraz aktualnie realizowaną sferę międzyludzką[15]. Buber zauważył, że wszystko, co dzieje się między ludźmi, przyporządkowane jest obszarowi społecznemu. Prowadzi to do zatarcia granicy między różnymi obszarami życia człowieka: kolektywem i sferą „międzyludzkiego". O fenomenach społecznych można mówić tam, gdzie wspólne bycie wielu ludzi niesie ze sobą bagaż doświadczeń, ale został z tej grupy wyparty element osobowych relacji na rzecz elementu kolektywnego. Obszar „międzyludzkiego" pojawia się dopiero wówczas, gdy ludzie wykraczają poza proste współbycie i zaczynają traktować siebie nawzajem nie jako przedmioty, ale jako partnerów[16]. Zasadniczymi kategoriami używanymi przez Bubera

[11] Por. tamże, s. 45-46; P. Wróbel, *Między nadzieją a zwątpieniem. „Der Jude" Martina Bubera wobec rewolucji i nowego ładu na świecie po I wojnie światowej*, „Więź" 7/8 (1986), s. 71.

[12] Por. M. Buber, *Die Götter der Völker und Gott*, w: tenże, *Werke. Zweiter Band. Schriften zur Bibel*, München und Heidelberg 1964, s. 1080-1081.

[13] Por. *Philosophical Interrogations*, red. S. i B. Rome, New York 1964, s. 20.

[14] Por. S. Hasson, *Humanistic Geography from the Perspective of Martin Buber's Philosophy*, „Professional Geographer" 1 (1984), s. 16.

[15] Por. M. Buber, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 269-272; tenże, *Replies to My Critics*, w: *The Philosophy of Martin Buber*, red. P.A. Schilpp, M. Friedman London 1967, s. 711; M. Friedman, *The Interhuman and What is Common to All: Martin Buber and Sociology*, „Journal for the Theory of Social Behaviour" 4 (1999), s. 403-404, 410; tenże, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, Chicago 1955, s. 209-210; L.J. Silberstein, *Martin Buber: The Social Paradigm in Modern Jewish Thought*, JAAR 2 (1981), s. 214.

[16] Por. M. Buber, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, s. 269-272.

w opisie tej „międzyludzkiej" wspólnoty jest relacja oraz „ja personalistyczne". Celem nowoczesnej polityki i społeczności jest realizacja doskonałej relacji, a „Ja" egoistyczne musi zostać zastąpione przez personalistyczne, ponieważ centrum wspólnoty stanowi żywa osoba[17].

Obszerny zarys swojej nauki o społeczności przedstawia Buber w dziele pt. *Dem Gemeinschaftlichen folgen*, będącym interpretacją poglądów Heraklita. Punktem wyjścia jest w nim pojęcie „logosu", który oznacza sens, zawierający się w słowie i dostępny wszystkim. Może on zostać odczytany przez każdą osobę, a przez to przyczynia się do budowania między nimi wspólnoty[18]. Ów sens, odkrywany przez człowieka w poszczególnych słowach, jest dla Bubera formą zagadnięcia Boga. Poprzez jego odczytanie następuje aktualizacja „wrodzonego ty" człowieka. Zaczyna on wówczas podążać za odczytanym sensem, co powoduje w konsekwencji wchodzenie w relację dialogiczną z poszczególnymi istotami ludzkimi w konkretnych sytuacjach. Z tej racji poszczególne relacje „Ja-Ty" nie są wyizolowane, ponieważ łączy je sens zawarty w słowie jako jedna boska rzeczywistość. Proces ten przyczynia się też do zaprowadzenia porządku w ludzkim świecie[19].

Efektem działania logosu jest powstanie prawdziwego „My". Nie chodzi tu jednak o żaden kolektyw. „My" nie ma trwałości, ale aktualizuje się ciągle na nowo, ponieważ jego podstawą jest momentalna relacja „Ja-Ty"[20]. Stanowi ono wspólnotę powstałą w dialogu między dwoma partnerami. Nie istnieje ona jednak w wymiarze wyłącznie horyzontalnym. Dzięki odkrytemu boskiemu sensowi posiada ona także wymiar wertykalny. W wyniku tego zostaje wytworzona harmonijna rzeczywistość, w której ludzie stają się uczestnikami tego, co boskie[21].

Wytworzenie wspólnoty przez ludzi w wyniku odkrycia sensu, mającego boskie pochodzenie, wskazuje na istotną jej cechę, jaką jest związek z religią[22]. Myśl tę rozwinął Buber w kolejnych swoich pracach. Podkreślał w nich między innymi, że podział na sferę boską i polityczną jest złowieszczy. Wyodrębnienie tych dwóch obszarów prowadzi bowiem do porzucenia Boga przez człowieka, ale też do odsunięcia się Boga od ludzkości. Konsekwencją

---

[17] Por. D. Avnon, *The „Living Center" of Martin Buber's Political Theory*, „Political Theory" 1 (1993), s. 56, 58-59.

[18] Por. M. Buber, *Dem Gemeinschaftlichen folgen*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 454-455.

[19] Por. tamże, s. 455; A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, Wien 1965, s. 85.

[20] Por. M. Buber, *Dem Gemeinschaftlichen folgen*, s. 472.

[21] Por. tamże, s. 471; tenże, *Das Problem des Menschen*, s. 373; A. Anzenbacher, dz. cyt., s. 85-86; S. Wolf, *Martin Buber zur Einführung*, s. 159.

tego będzie ustalenie dwóch różnych zbiorów zasad życia dla każdej z powyższych sfer, co doprowadzi do moralnej schizofrenii. Tymczasem trzeba pamiętać o tym, że co jest złe dla człowieka w wymiarze religijnym, nie może być dobre dla wspólnoty w wymiarze politycznym[23].

Wspólnota jest religijna wówczas, gdy służy swemu Bogu w tych realiach, w których jest postawiona. Służba ta ma ją prowadzić do wspólnoty czynu[24], który winien w pierwszym rzędzie dotyczyć podejmowania dialogu z człowiekiem. Nie można bowiem uważać się za człowieka należącego do Boga bez nawiązania relacji międzyludzkich. Bezpośrednia relacja z Bogiem czyni każdego człowieka równym wobec innych, a służba ludziom staje się służbą Stwórcy. Ponadto, żywy dialog między zagadującą boskością a odpowiadającą ludzkością sprawia, że wspólnota oparta jest na spontaniczności, co może nawet prowadzić do swoistej anarchii sankcjonowanej imieniem Boga[25]. W imię właśnie posłuszeństwa wobec Boga, Buber dopuszcza możliwość „nieposłuszeństwa obywatelskiego". Bóg może mieć bowiem jakieś szczególne wymaganie w danym momencie. Dlatego tak ważną rzeczą jest zrozumienie określonej sytuacji, przez którą On przemawia[26].

Autor *Ich und Du* dostrzegł związek religii z polityką w poglądach Gandhiego, który przeniósł religijną naukę o braku przemocy na teren polityki. W oparciu o jego tezy podkreśla on, że religia wskazuje kres i drogę, polityka natomiast cel i środki do niego. Punkt dojścia religii nie jest osiągalny w historii, natomiast cel polityczny jest realizowany w warunkach ziemskich. Z tej racji, religia zmierza do rozkładu, a polityka do sukcesu. Niebezpieczne jest wymieszanie powyższych kategorii, ponieważ może to prowadzić do powstania ideologii[27]. Jednak zaprowadzenie zgody między polityką i religią też nie zawsze jest łatwe, ponieważ odnoszą się do innych płaszczyzn: uwarunkowanej i nieuwarunkowanej[28].

Tak, jak połączenie religii i polityki było cechą narodów Wschodu, tak ich oddzielenie stało się problemem społeczeństw Zachodu. Kryzys ten dotyczy przede wszystkim przyszłości człowieka, a jego objawem jest zjawisko alienacji. Człowiek zaczyna się dystansować wobec drugiego człowieka, ponie-

---

[22] Por. M. Buber, *Nachlese*, Heidelberg 1966, s. 156-157.

[23] Por. tenże, *„Kiedy, jeśli nie teraz?"*, „Znak" 4-5 (1986), s. 190.

[24] Por. tenże, *Pfade in Utopia*, s. 999.

[25] Por. M. Friedman, *Martin Buber's View of Biblical Faith*, JBR 1 (1954), s. 6; N.N. Glatzer, *Buber as an Interpreter of the Bible*, w: *The Philosophy of Martin Buber*, s. 369.

[26] Por. M. Buber, *Nachlese*, s. 215-216.

[27] Por. tenże, *Gandhi, die Politik und wir*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 1083-1084, 1085-1086.

[28] Por. tenże, *Pointing the Way*, New York 1963, s. 129-130.

waż nie nawiązuje już z nim bezpośredniej relacji[29]. Drugą przyczynę dostrzega on w hegemonii rozumu we współczesnym świecie. Autentyczna wspólnota (miłość, przyjaźń, koleżeństwo) łączy bowiem całe osoby, a nie ich dwa aparaty myślenia[30].

Polityka oderwana od religii prowadzi do wypaczenia życia społecznego. Widoczne jest to chociażby w doborze środków, mających na celu budowanie społeczności. Zamiast zyskiwania innych poprzez otwartość i perswazję, mamy często do czynienia z różnymi formami przymusu[31]. Szczególnym niebezpieczeństwem jest tu propaganda, która lekceważąc osobowość człowieka, traktuje go jako środek do celu. Polega ona na narzucaniu poglądów i postaw w taki sposób, że osoby uważają, że w rezultacie są one ich własnym osiągnięciem. Propaganda, jako forma przymusu, prowadzi więc do iluzji autonomii. Jej celem jest zdobycie jak największej liczby zwolenników[32]. W związku z tym, Buber wyróżnił w społeczności ludzi „realnie myślących" i „fikcyjnie myślących". Pierwsi z nich walczą o instytucje, które zapewniają ludziom samodzielność i odpowiedzialność poprzez włączenie w życie społeczne czynnika religijnego. Drudzy natomiast oddziałują na innych przez demagogiczną propagandę[33].

II. KOLEKTYW A WSPÓLNOTA

Zdaniem Bubera, problemem czasów współczesnych jest ucieczka człowieka od budowania wspólnoty. Nie słyszy już wtedy głosu innych ludzi, nie odkrywa tkwiącego w nim sensu, ponieważ traktuje ich jako obiekty, a nie jako partnerów dialogu[34]. Trzeba od razu zaznaczyć, że żydowski filozof dokonuje za F. Tönnisem odróżnienia między społeczeństwem (kolektywem) a wspólnotą; mechaniczną a organiczną formą ludzkości[35]. Inspiracją mogła tu być także idea przejęta od A.D. Gordona, który wyodrębniał „społeczność organiczną" (wspólnotę opartą na relacjach międzyludzkich, składającą się

---

[29] Por. tenże, *On Judaism*, New York 1967, s. 201; J.S. Woocher, *Martin Buber and Albert Camus. The Politics of Dialogue*, Ann Arbor 1980, s. 338-339, 341, 345.

[30] Por. tenże, *On Judaism*, s. 159.

[31] Por. tenże, *Gandhi, die Politik und wir*, s. 1092-1094; tenże, *Nachlese*, s. 197.

[32] Por. tenże, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, s. 281-282.

[33] Por. tenże, *Gandhi, die Politik und wir*, s. 1093; A. Anzenbacher, dz. cyt., s. 90.

[34] Por. tenże, *Dem Gemeinschaftlichen folgen*, s. 473-474.

[35] Por. tenże, *Zwiesprache*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 205; R. Weltsch, *Buber's Political Philosophy*, w: *The Philosophy of Martin Buber*, s. 437-438; J.S. Woocher, dz. cyt., s. 42-43.

z mniejszych wspólnot naturalnych) i „społeczność mechaniczną" (organizacyjnie podzieloną grupę konsumencką, w której dochodzi do konfliktów między poszczególnymi klasami, partiami, czy państwami)[36].

Mając to na uwadze, widzimy, że Buber wymienia dwie formy odrzucenia wspólnoty. Pierwszą z nich jest liberalizm (indywidualizm), drugą natomiast kolektywizm. W liberalizmie główną rolę odgrywa autonomiczne „Ja", które kreuje rzeczywistość i włada nią. Przejście do kolektywizmu nastąpiło w wyniku pokazania różnorodnych form powiązania i zależności człowieka. Proces ten przyczynił się do odebrania jednostce odpowiedzialności za swoje czyny, zanegowania bezpośredniej relacji z Bogiem, relatywizacji myślenia do procesów społecznych oraz ideologizacji prawdy[37]. Stan ten domaga się uzdrowienia. Jest wyzwaniem, które staje się palące, ponieważ podstawową rzeczywistością życia ludzkiego, zdaniem Bubera, nie jest ani jednostka, ani zbiorowość. Obie stanowią jedynie abstrakty. Fundamentalną rzeczywistością egzystencji ludzkiej jest człowiek w żywej relacji z człowiekiem oraz społeczność zbudowana z takich relacji[38].

Kolektyw stanowiłby wiązkę indywiduów stojących obok siebie i ukierunkowanych w jedną stronę. Wspólnota natomiast byłaby wewnętrzną formą życia wspólnego, polegającego na byciu z sobą osób, które doświadczają również wzajemnego odniesienia. Kolektyw bazowałby więc na zaniku osobowości, a wspólnota na jej rozwoju. W kolektywie brakowałoby nie tylko subiektywności, ale też obiektywności, ponieważ jego członkowie zostaliby włączeni w interesy ogółu, co prowadziłoby do zaniku odpowiedzialności jednostki[39].

Idea odzierania człowieka z odpowiedzialności przez kolektyw wydaje się mieć swoje źródło u Kierkegaarda, który podkreślał ten sam problem w relacjach „pojedynczego" z masą[40]. Człowiek w zbiorowości, społecznie uwarunkowany, nie byłby już człowiekiem w dialogu z drugim. Zostałby raczej sprowadzony do formalnej wykładni (obywatel, reprezentant grupy etnicznej) oraz

---

[36] Por. E. Schweid, *Martin Buber und Aharon David Gordon – eine Gegenüberstellung*, w: *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*, red. J. Bloch, H. Gordon Freiburg 1983, s. 277-278.

[37] Por. M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 252.262-265. Krytyka indywidualizmu i kolektywizmu obecna jest także w innych jego dziełach, por. tenże, *Dem Gemeinschaftlichen folgen*, s. 462-463; tenże, *Das Problem des Menschen*, s. 401-404; tenże, *Über Charaktererziehung*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 824.

[38] Por. tenże, *Das Problem des Menschen*, s. 404.

[39] Por. tenże, *Nachlese*, s. 76-78; tenże, *Zwiesprache*, s. 205-207.

[40] Por. tenże, *Die Frage an den Einzelnen*, s. 223, 246; O.F. Bollnow, *Existenzphilosophie*, Stuttgart 1955, s. 49.

włączony w większą całość[41]. Rozróżnienie między kolektywem (społeczeństwem, państwem) i wspólnotą było u Bubera echem jego sympatii anarchistycznych[42]. Anarchizm sięgał swoimi korzeniami czasów rewolucji francuskiej. Jego przedstawiciele, walcząc konsekwentnie z wszelkimi kanonami, odrzucali też państwo[43]. Także dla twórcy filozofii dialogu porządek polityczny nie wyczerpuje w pełni człowieka. W związku z tym, ludzie muszą w każdej sytuacji wyznaczać na nowo granice swoich zobowiązań wobec państwa. Zależy to od tego, na ile zbliża się ono do prawdy ludzkiej, która jest wiernością wobec prawdy Boga[44].

Buber polemizował też z koncepcją państwa, której autorem był protestancki teolog F. Gogarten. Twierdził on, że wymagania etyczne zyskiwały swoją ważność dzięki związkom ze sferą polityki. W tradycji reformatorskiej bowiem występowało rozróżnienie na Ewangelię i prawo, poprzez które Bóg spotykał się z człowiekiem. Prawo Boga obecne było pośrednio w wymaganiach państwa, narodu i obyczajów, które służyły pomocą w kształtowaniu grzesznego człowieka. Buber dopatrywał się w tych poglądach teologicznego ujęcia państwa policyjnego, które zwalczało indywidualną osobę i ograniczało relację z Bogiem. A jedynie stojąc w obliczu Boga, gdzie mamy do czynienia z absolutnym dystansem, którego brakuje w relacjach międzyludzkich, człowiek może rozpoznać swoją grzeszność. Ponadto, wyłącznie odpowiedzialna osoba może odwrócić się od grzechu i zła – nigdy nie może uczynić tego państwo[45]. Anarchistyczny program Bubera postulował zniesienie centralistycznego i militarnego społeczeństwa na rzecz wolnej i ludzkiej wspólnoty, która byłaby oparta na nowych więzach między ludźmi, wolnym rozwoju własnej osobowości, indywidualności i relacjach solidarności.

Wyrazem filozoficznej bliskości z anarchizmem jest jego dzieło pt. *Pfade in Utopia*. Napisał je podczas II wojny światowej. Ograniczenie funkcji państwa wydawało się być podstawowym warunkiem rozwoju wolności, indywi-

---

[41] Por. I. Strapko, *Między relacją dialogiczną a makroetyką. Zagadnienie możliwości filozofii dialogu jako filozofii „innego bez twarzy"*, „Filozofia dialogu" 3 (2005), s. 209.

[42] Por. D. Wiegand, *Religiöser Sozialismus bei Martin Buber*, ZRGG XVIII (1966), s. 151.

[43] Por. J. Suissa, *Anarchism*, *Utopias and Philosophy of Education*, „Journal of Philosophy of Education" 4 (2001), s. 629, 639.

[44] Por. M. Buber, *Geltung und Grenze des politischen Prinzips*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 1104-1105.1106-1107.

[45] Por. tenże, *Die Frage an den Einzelnen*, s. 257-261; M. Leiner, *Martin Buber und Friedrich Gogarten*, „Im Gespräch" 3 (2001), s. 32; M. Weinrich, *Die Bedeutung Martin Bubers für Theologie und Kirche. Denker, Erzähler, Sprecher, Gesprächspartner*, w: *Martin Buber (1878-1965). Internationales Symposium zum 20. Todestag*, t. 2, *Vom Erkennen zum Tun des Gerechten*, red. W. Licharz, H. Schmidt Frankfurt a. M. 1989, s. 250.

dualności i wspólnoty. Widoczne w nim jednak były także elementy krytyczne wobec anarchizmu. Zmiana stanowiska nastąpiła u niego po tragedii „szoah", kiedy to odszedł od tendencji anarchistycznych i zaczął uważać, że nie może być prawdziwego społeczeństwa bez autorytetu i państwa[46]. Jak widać, anarchizm nie był trwałym elementem społecznych poglądów Bubera. Niektórzy interpretatorzy wręcz kwestionują jego anarchizm (m.in. S. Eisenstadt). Podkreślają, że zawsze widział on w państwie istotny składnik doświadczenia ludzkiego oraz pozytywną siłę w procesie kreatywności społecznej[47].

III. ZASADY ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Odpowiednio do dwóch form życia publicznego (wspólnoty i kolektywu), Buber mówił o dwóch zasadach nim rządzących: społecznej i politycznej. Wyraźne wyodrębnienie tych zasad przypisywał Saint-Simonowi[48]. Kierują one życiem określonych społeczności w różny sposób, uwzględniając ich lokalne uwarunkowania[49]. Pierwsza z nich widoczna jest w historycznym procesie tworzenia i przekształcania wspólnot, który przebiega w dwóch zasadniczych etapach. Pierwszy dokonuje się w rodzinie na skutek podziału pracy wśród jej członków. Drugi ma miejsce pomiędzy rodzinami, gdy łączą się one w celu zdobywania żywności i zapewnienia bezpieczeństwa, ustanawiając przy tym zwyczaje i prawa. Rozwija się wówczas społeczność na bazie samodzielności funkcjonalnej, wzajemnego uznania specyfiki drugiej strony i odpowiedzialności. Dochodzi przy tym do rozgałęziania się ośrodków władzy, które próbują zorganizować oraz zagwarantować porządek i bezpieczeństwo. Przeciwna jej jest zasada polityczna, kierująca państwem za pomocą przymusu i biurokracji, które próbują centralizować daną społeczność w danych okolicznościach (walka o surowce, rynki zbytu, zagrożenie militarne)[50].

W przypadku zasady społecznej następuje przebieg od dołu do góry, od relacji dialogicznej między ludźmi do osłabionego „My" wspólnot większych. Towarzyszy mu zjawisko instytucjonalizacji. Zadaniem instytucji jest wspiera-

---

[46] Por. S. Wolf, *„Der wahre Ort der Verwirklichung ist die Gemeinschaft". Der „Bund" zwischen Gustav Landauer und Martin Buber*, „Im Gespräch" 2 (2001), s. 35-36.44.

[47] Por. M. Friedman, *The Interhuman…*, s. 414; M. Löwy, art. cyt., s. 40-41; J.S. Woocher, dz. cyt., s. 119.

[48] Por. M. Buber, *Zwischen Gesellschaft und Staat*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 1006, 1014.

[49] Por. tamże, s. 1020.

[50] Por. tenże, *Geltung und Grenze des politischen Prinzips*, s. 1102; tenże, *Pfade in Utopia*, s. 993-996.

nie dialogicznego odniesienia w poszczególnych wspólnotach. Zasada społeczna domaga się od instytucji uznania decentralistycznej struktury społeczności i podziału władzy. Centralizacji ma być tylko tyle, ile wymagają warunki miejsca i czasu. U podstaw organizacji społecznej winien znajdować się system przedstawicielski, którego uczestnicy winni być złączeni ze swymi wspólnotami lokalnymi i przez nie weryfikowani[51]. Buber zgadza się, że we wszystkich strukturach jest konieczna pewna miara siły i autorytetu jako środka do ich utrzymania, ale nigdy nie jest to element podstawowy. Zasadniczą kwestią jest wchodzenie ludzi w relacje z sobą i tworzenie w ten sposób więzi[52]. Problemem czasów współczesnych jest to, że prawdziwa wspólnota międzyludzka została zastąpiona przez instytucje publiczne, które jej nie wspierają. Stanowią one jedynie zorganizowaną strukturę zewnętrzną o charakterze funkcjonalnym. Dlatego w miejsce instytucji winno wkroczyć dialogiczne życie społeczne, które byłoby jednocześnie udziałem w rzeczywistości boskiej[53].

Zasada polityczna znajduje swój szczególny wyraz w państwach totalitarnych. Według niej rozwija się scentralizowana forma społeczności, a władza skierowana jest od góry do dołu[54]. Rozwój zasady politycznej związany jest ze zmianami w strukturze gospodarki. Pojawienie się liberalizmu spowodowało zniszczenie wspólnot opartych na zasadzie społecznej. W wyniku wzajemnej walki i konkurencji, zagrożone społeczności szukały ratunku w podporządkowaniu się scentralizowanej władzy państwowej, tracąc przy tym autonomię. Pomocą nie mogła służyć im wspólnota, a jedynie kolektyw. Wiązało się to ze zrzeczeniem się odpowiedzialności i przyjęciem postawy posłuszeństwa. Centralizacja sprawiła, że człowiek, zamiast być żywym członkiem wspólnoty, stał się „zębatką w maszynie" lub, jak to nazywa Buber na innym miejscu, „człowiekiem w masie"[55]. Skutkiem tego została mu odebrana możliwość podejmowania decyzji, a to z kolei doprowadziło do uprzedmiotowienia istoty ludzkiej, a tym samym do monologicznego sposobu jej życia[56].

Nie można więc pozwolić, aby człowiek uległ zasadzie politycznej. Dokona się to wówczas, gdy sfera polityki będzie ponownie kształtowana przez wartości ludzkie oraz relację dialogiczną. Zasada społeczna jest bowiem bar-

---

[51] Por. tenże, *Pfade in Utopia*, s. 1002; A. Anzenbacher, dz. cyt., s. 88.

[52] Por. tenże, *Zwischen Gesellschft und Staat*, s. 1006.

[53] Por. tenże, *Ich und Du*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 106-108; A. Anzenbacher, dz. cyt., s. 88.

[54] Por. tenże, *Pfade in Utopia*, s. 995.

[55] Por. tenże, *Die Frage an den Einzelnen*, s. 243; tenże, *Pfade in Utopia*, s. 996; M. Ihle, art.cyt., s. 126.

[56] Por. tenże, *Pfade in Utopia*, s. 996; A. Anzenbacher, dz. cyt., s. 89.

dziej naturalna i kreatywna, ponieważ wypływa z bezpośrednich odniesień między ludźmi[57]. Zdaniem Bubera, społeczeństwo można nazwać ludzkim tylko o tyle, o ile osoby prowadzą ze sobą dialog, tzn. potwierdzają się w swoich upodobaniach i uzdolnieniach. Właśnie to wzajemne potwierdzenie pozwoliło przetrwać tak słabej z natury istocie, jaką jest człowiek. Przejawiało się ono w dynamicznej i pluralistycznej formie współpracy, umożliwionej przez fakt wzajemnego uzupełniania się w pełnionych funkcjach[58].

Buber nie zgadzał się z C. Schmittem, który twierdził, że kryterium obowiązującym w sferze politycznej jest rozróżnienie między wrogiem i przyjacielem, co dopuszcza możliwość walki. Filozof z Heppenheim zauważył, że są to pojęcia sytuacyjne przeniesione w sposób nieuprawniony ze sfery życia prywatnego na poziom publiczny (partie polityczne). Sferze politycznej brakuje w ogóle jakiegoś istotnego kryterium. Z tej racji proponuje on parę słów porządek-nieład (ukierunkowanie polityki i jego brak)[59].

Nieodzownym więc fundamentem każdej autentycznej społeczności jest relacja dialogiczna. Największą intensywność przybiera ona w najmniejszych wspólnotach, a im wyższy poziom łączenia się ludzi, tym większy z nią problem. Dobrze to widać w tym, co nazywa się „istnieniem prywatnym" oraz „istnieniem publicznym". Im bardziej intensywne jest „My" w małych społecznościach, tym szybciej mogą one wejść w relację ze sobą, co znajduje przełożenie na relację dialogiczną w społeczności wyższego rzędu. „Istnienie prywatne" pozwala zachować indywidualne różnice między osobami przy identyfikacji z konkretnym „My", natomiast „istnienie publiczne" wyklucza taką możliwość[60]. Buber, w przeciwieństwie do S. Kierkegaarda, rozróżniał między „istnieniem publicznym" a tłumem. Człowiek jako „istota publiczna" chce urzeczywistniać relację dialogiczną wobec Boga oraz ludzi i w tym celu angażuje się w sprawy społeczności. Bycie w tłumie natomiast czyni z człowieka element wiązki i przynosi mu zniewolenie. Tłum stanowi tylko pewną formę „istnienia publicznego" i dlatego należy go przemienić we wspólnotę osób, ponieważ prawdziwym „pojedynczym" jest ten, kto może wchodzić w relację z Bogiem i innymi bytami stworzonymi[61]. Buber akcentuje więc, za

---

[57] Por. R. Weltsch, art. cyt., s. 436.

[58] Por. M. Buber, *Urdistanz und Beziehung*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 417.

[59] Por. tenże, *Die Frage an den Einzelnen*, s. 254-257; tenże, *Geltung und Grenze des politischen Prinzips*, s. 1105-1106.

[60] Por. tenże, *Die Frage an den Einzelnen*, s. 241-242; A. Anzenbacher, dz. cyt., s. 87-88.

[61] Por. tenże, *Die Frage an den Einzelnen*, s. 239-244; tenże, *Pointing the Way*, s. 111; W.P. Glinkowski, *Jedyny czy Pojedynczy? Martin Buber wobec koncepcji antropologicznych Kierkegaarda i Stirnera*, „Edukacja Filozoficzna" 40 (2005), s. 190-192.

duńskim egzystencjalistą, rolę „pojedynczego", który stanowi nie tylko fundament religijności, ale również prawdziwej wspólnoty[62].

IV. SOCJALIZM RELIGIJNY

Według Bubera, w celu przejścia od kolektywu do wspólnoty oraz od zasady politycznej do społecznej potrzebna jest przemiana instytucjonalna. Proponuje on przyjęcie programu socjalistycznego jako środka do osiągnięcia wyznaczonego przez siebie celu[63]. Socjalizm stanowił dla niego konsekwencję judaizmu. Zakorzeniony był w naturze Żydów, ponieważ wyrażał mesjański ideał jedności świata[64]. Był on powiązany z dwiema innymi ideami żydowskimi: przyszłości i czynu[65]. Socjalizm miał także źródła psychologiczne, do których można zaliczyć krytyczny wgląd w istotę życia ludzi na ziemi oraz żądanie bardziej prawdziwego życia wspólnego, zbudowanego na wzajemnym zrozumieniu i pomocy[66]. Buber osadził go ponadto w szeroko pojętym humanizmie hebrajskim, którego specyfiką była nauka chasydzka (mistyka spotkania), podkreślenie relacji „Ja-Ty" oraz kultywowanie przesłania Biblii (prorocka teopolityka)[67].

Na buberowskie rozumienie socjalizmu miał niewątpliwy wpływ G. Landauer. Socjalizm był dla niego działaniem związanym z konkretną sytuacją, a nie abstrakcyjnym programem przyszłości. Koncentrował się na pojedynczym człowieku i próbował apelować do jego sumienia[68]. Wymagał on ducha miłości, który tworzy naturalne formy życia międzyludzkiego (rodzinę, naród) i odrzuca skostniałe formy znaczone przez nienawiść i niesprawiedliwość. Landauer chciał ponadto, aby te naturalne wspólnoty istniały poza strukturami państwa. Zamysł jego jednak nie powiódł się[69]. Sprzeciwiał się

---

[62] Por. H. Brandl, *Martin Buber und Simone Weil: Aspekte einer unsymmetrischen Beziehung*, „Im Gespräch" 7 (2003), s. 14.

[63] Por. M. Buber, *Pfade in Utopia*, s. 997.

[64] Por. tenże, *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt a. M. 1920, s. 47, 54.

[65] Por. tamże, s. 91-93.

[66] Por. tamże, s. 94-95.

[67] Por. H.U. von Balthasar, *Martin Buber and Christianity*, w: *The Philosophy of Martin Buber*, s. 350; A. Hodes, dz. cyt., s. 71-72; H. Röhr, *Martin Buber und die religiösen Sozialisten*, w: *Martin Bubers (1878-1965). Internationales Symposium zum 20. Todestag*, *Arnoldshainer Texte*, t. 58, z. 2, s. 129, 138, 141.

[68] Por. M. Buber, *Pfade in Utopia*, s. 887-888; J. Speck, *Martin Buber: Die Aporie des Dialogischen*, w: *Grundprobleme der grossen Philosophen. Philosophie der Gegenwart IV (Weber, Buber, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas)*, red. J. Speck, Göttingen 1981, s. 52.

[69] Por. R. Weltsch, art. cyt., s. 438-439.

on marksistowskiemu ujęciu socjalizmu z racji nadmiernej centralizacji. Społeczność powinna być bowiem złączona wewnętrznie przez ducha i zbudowana na fundamencie wolnej woli i współpracy. Marksizm natomiast mówił o społeczności będącej wynikiem procesów produkcji, mechanizmów wymiany i władzy anonimowego aparatu[70]. Niemiecki socjalista podkreślał wielokrotnie, że jedność wspólnoty w wielości jej form organizacyjnych nie jest wynikiem zewnętrznej siły, ale mieszkającym w jednostkach duchem, który przekracza materialne interesy. Z tej racji, problemem staje się postępująca mechanizacja oraz skazanie człowieka na duże organizacje. Odnowa możliwa jest wyłącznie dzięki rewolucji jako drodze do wspólnoty. Polega ona na określonej postawie ducha. Swymi początkami sięga średniowiecza, gdzie widoczna była w budowie nie państwa, lecz społeczności złożonej z mniejszych społeczności (bractwa, cechy, gminy). Rozwój tendencji mechanistycznej i racjonalistycznej w państwie przyczynił się do jej zaniku. Rewolucja niesie zwykle ze sobą zniszczenie, ale celem tegoż ducha rewolucyjnego jest kształtowanie indywidualnej egzystencji w kierunku życia społecznego[71]. Landauer mówił więc o dwóch typach rewolucji: antypaństwowej i konstruktywnej. Zamiast państwa, kapitalistycznej gospodarki i scentralizowanej organizacji, chciał zbudować bezpośrednią i zdecentralizowaną wspólnotę socjalistyczną, która miała przybrać formę federacyjną[72]. Rewolucja u Landauera oznaczała więc stały proces odnowy i przebudzenia w życiu jednostek i społeczności[73].

Będąc pod wpływem powyższych koncepcji, Buber odrzucał socjalizm wywodzący się od Marksa. Opowiadał się natomiast za socjalizmem określanym jako utopijny, którego pewne postulaty były – jego zdaniem – możliwe do realizacji[74]. W *Pfade in Utopia* śledził on odejście socjalizmu od jego ideału na rzecz scentralizowanej i nieosobowej społeczności przemysłowej (ko-

[70] Por. S. Landshut, *Die soziale Revolution in der Auffassung Gustaw Landauers (1939)*, „Im Gespräch" 9(2004), s. 40-41, 43.45; P.R. Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog*..., s. 124-125.

[71] Por. M. Buber, *Pfade in Utopia*, s. 895-897; tenże, *Pointing the Way*, s. 116-118; *Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, red. G. Schaeder, t. I, 1897-1918, Heidelberg: Lambert Schneider 1972, s. 61-62; N. Altenhofer, *Martin Buber und Gustav Landauer*, w: *Martin Buber (1878-1965). Internationales Symposium zum 20. Todestag*, t. 2, *Vom Erkennen zum Tun des Gerechten*, s. 154-156; S. Landshut, art. cyt., s. 46-48.

[72] Por. N. Altenhofer, art. cyt., s. 160; S. Wolf, *„Der wahre Ort..."*, s. 37-39.

[73] Por. M. Buber, *Pfade in Utopia*, s. 885-886, 892-894; *Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, t. I, 1897-1918, s. 62.

[74] Por. tenże, *Pfade in Utopia*, s. 925-927. Nie chciał jednak, aby określano go mianem „socjalisty utopijnego". Przyznawał się raczej do „socjalizmu religijnego"; por. tenże, *Pfade in Utopia*, s. 842.

[75] Por. tamże, s. 996-997; O. Roy, *Martin Buber. Der Wanderer und der Weg*, Heidelberg 1968, s. 64.

lektywu)[75]. Marks znał bowiem wyłącznie scentralizowane państwo rewolucyjne, które nie pozostawiało miejsca dla rozwoju według zasady społecznej. Realizacja tej zasady została przesunięta w eschatologiczną przyszłość[76]. Poglądy Marksa są przykładem optymistycznej apokaliptyki, którą Buber krytykuje za oderwanie od rzeczywistości. Zrodziła się ona w wyniku upadku kultury i zagrożenia przez ludzkie wytwory. Nie przyczynia się do wewnętrznej przemiany człowieka, ale go uprzedmiotawia i usuwa jego wolność przez ukazanie z góry przewidzianej przyszłości. Opiera się wręcz na braku wiary w możliwość zmiany[77]. Socjalizm Marksa z centralnym aparatem kontrolnym i uległością wobec bezosobowych i nieuniknionych sił historycznych, kontrastuje więc z socjalizmem wspólnoty, opartym na relacji „Ja-Ty"[78]. Buber upatrywał w socjalizmie sekularyzację eschatologii. Wyróżnia jej dwa rodzaje: prorocką (dążenie do zbawienia poprzez zaangażowanie w świat, np. utopiści) oraz apokaliptyczną (człowiek jako element procesu zbawienia, np. marksiści). Opowiada się on za jej pierwszą formą[79].

Odcinając się od Marksa, Buber podążał w opisie ówczesnej sytuacji za Saint-Simonem. Ukazywał ją jako znaczoną dysproporcją między administrowaniem (wyraz zasady społecznej) a rządzeniem (wyraz zasady politycznej). Administrowanie to dysponowanie rzeczami, ograniczone przez lokalne uwarunkowania, które znosi siebie przy przekroczeniu swoich granic. Rządzenie natomiast to dysponowanie ograniczone ustawowo, co znaczy, że przy pewnych zmianach sytuacji granice przesuwają się, a niekiedy są nawet zniesione. Zasada polityczna jest w stosunku do społecznej zawsze silniejsza niż wymagają tego dane warunki (tzw. „nadmiar polityczny"). Przyczynia się do tego brak wewnętrznej i zewnętrznej stabilności oraz konflikty rozgrywające się w ramach społeczności[80]. Przezwyciężenie istniejącego kryzysu polegałoby zatem na przyznaniu większej autonomii wszelkiego rodzaju społecznościom poprzez przemianę rządzenia w administrowanie[81].

Jak ma się to dokonać? Socjalizm ma w tym zakresie jasne rozwiązanie. Postuluje mianowicie zmianę własności i dysponowania środkami produkcji. Mają one przejść z rąk przedsiębiorców na rzecz społeczności. Nie chodzi tu jednak

---

[76] Por. M. Buber, *Pfade in Utopia*, s. 942, 947-948.

[77] Por. tenże, *Prophetie und Apokalyptik*, w: tenże, *Werke. Zweiter Band. Schriften zur Bibel*, München und Heidelberg 1964, s. 938-941.

[78] Por. tenże, *Das Problem des Menschen*, s. 336-339; *Philosophical Interrogations*, s. 75; H.W. Schneider, *Die geschichtliche Bedeutung der Buberschen Philosophie*, w: *Martin Buber*, s. 417; D. Wiegand, art. cyt., s. 143.

[79] Por. M. Buber, *Pfade in Utopia*, s. 844-848.

[80] Por. tenże, *Zwischen Gesellschaft und Staat*, s. 1014-1015, 1017-1019.

[81] Por. tamże, s. 1020; A. Anzenbacher, dz. cyt., s. 90.

o państwo jako instytucję, w której masa pozwala kierować swoimi sprawami przez przedstawicieli. To pozwolenie na reprezentowanie siebie prowadziłoby docelowo do kumulacji władzy i ekspansji zasady politycznej, a ostatecznie do zaniku życia wspólnotowego. Chodziłoby raczej o taką formę społeczności, która umożliwiałaby różnym grupom bycie podmiotami procesu produkcji. Centralizacja winna sięgać tak daleko, jak tego wymaga nowy porządek. Granicę wyznaczałoby tu sumienie ludzi, ponieważ sztywne zasady są tu niemożliwe[82].

Socjalizm Bubera określa więc życie jednostek, których dobro wspólne jest wyrażone w osobowym uczestnictwie w działalności wspólnoty. Wspólnota jest dla niego zjednoczeniem współdziałających osób, które wchodzą we wzajemny dialog i wspólnie podejmują pracę. Nie ma wśród nich żadnego podziału na klasy społeczne. Istotną cechą tak powstałej wspólnoty jest odniesienie do rzeczywistości boskiej[83].

Buberowska wersja socjalizmu ma więc charakter religijny, ponieważ podkreśla potrzebę uświęcania świata poprzez odpowiedź na określoną sytuację oraz wymaga, aby wspólnoty pracy były jednocześnie wspólnotami kultu. Postawa wiary wymaga bowiem, aby podporządkować Bogu wszystkie obszary życia[84]. Buber pragnął mocno, aby ta religijna postawa znalazła wyraz w integralnym życiu społecznym[85]. Wydaje się jednak, że cechował go zbytni optymizm odnośnie do ludzkiej natury oraz możliwości budowania wspólnoty na ziemi[86].

Twórca filozofii dialogu sformułował trzy tezy socjalizmu religijnego. Po pierwsze, nie jest on prostym połączeniem religii i socjalizmu, ale oznacza ich wzajemne odniesienie w celu realizacji swej istoty (religia potrzebuje wspólnoty ludzkiej, aby powstało królestwo Boże, a socjalizm potrzebuje duchowego punktu odniesienia dla tworzącej się wspólnoty). Po wtóre, wszelkie formy, instytucje oraz społeczności religijne i socjalistyczne są prawdziwe lub fikcyjne, o ile są wyrazem prawdziwej religii (związanie człowieka z Bogiem poprzez odpowiedzialność w konkretnej sytuacji) lub socjalizmu (tworzeniu prawdziwej wspólnoty). Po trzecie, miejscem spotkania religii i socjalizmu jest konkretne życie, w którym człowiek staje w obliczu Boga

---

[82] Por. tenże, *Nachlese*, s. 74-75.80; tenże, *Pfade in Utopia*, s. 997-999.

[83] Por. H.W. Schneider, art. cyt., s. 418; S. Wolf, *„Der wahre Ort…"*, art. cyt., s. 43.

[84] Por. M. Buber, *Gandhi, die Politik und wir*, s. 1093; M. Friedman, *The Interhuman…*, art. cyt., s. 406; tenże, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, s. 45; G. Wehr, *Martin Buber. Leben, Werk, Wirkung*, Zürich 1996, s. 203-204.

[85] Por. M. Friedman, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, s. 47; R. Weltsch, art. cyt., s. 440.

[86] Por. P.E. Pfütze, *Martin Buber and American Pragmatism*, w: *The Philosophy of Martin Buber*, s. 535-536.

lub człowieka. Socjalizm religijny polega na tym, że człowiek w konkretnych warunkach swojego życia, biorąc pod uwagę jego fundamenty (istnienie Boga i świata), stoi przed Bogiem w świecie[87]. Religia i socjalizm mają więc punkty styczne, a zwłaszcza to, że konstytutywny dla nich jest pewien typ relacji między ludźmi oraz między człowiekiem a Bogiem, koncentracja na konkretnej sytuacji oraz zniesienie instytucjonalnych umocowań[88].

Religijny socjalizm Bubera domagał się odbudowy autonomicznej społeczności jako wspólnoty duchowo-ekonomicznej, która przejmie administrację nad środkami produkcji oraz ukaże się jako skupiona wokół kultu wspólnota religijna[89]. W historii podjęto dwie próby realizacji tego programu. Według twórcy filozofii dialogu, dokonały się one w porewolucyjnej Rosji i izraelskim kibucu. Pierwsza próba była nieudana, ponieważ doprowadziła do centralizacji (rady stały się instrumentem władzy politycznej, a nie komórkami reorganizacji społecznej). Możliwość odnowy została więc ograniczona do kibucu, który powstał jako rezultat socjalizmu utopijnego, nauki biblijnej oraz sytuacji historycznej. Sytuacja ta stawia człowieka w obliczu decyzji odnośnie kierunku zmian: albo państwo wchłonie bezkształtną społeczność, albo społeczeństwo stanie się związkiem grup, a państwo tylko czynnikiem jednoczącym. Ludzkość stoi więc w obliczu wyboru między socjalizmem „Moskwy" a socjalizmem „Jerozolimy"[90].

Zdaniem M. Friedmana, Buber szedł ostatecznie w kierunku socjalizmu federacyjnego, różniącego się od utopijnego, który opierał się na abstrakcyjnym ujęciu natury ludzkiej. Wskazywał on na potrzebę relacji międzyludzkich oraz współpracy między wspólnotami. Prowadziło to do powstania społeczności jako wspólnoty wspólnot[91]. Nasuwa się przy tym nieodparte wrażenie, że żydowski filozof był jednym z pierwszych przedstawicieli komunitaryzmu, który w jego przypadku czerpał inspiracje z judaizmu[92]. Współczesny czołowy przedstawiciel tego nurtu, A. Etzioni, zalicza Bubera do grona komunitarian głównie ze względu na następujące cechy jego koncepcji: pierwszeństwo relacji, jej wzajemność, akcentowanie wspólnoty kosztem kolektywu, podkreślenie roli dialogu w życiu społeczno-moralnym oraz dialogiczne odniesienie do Boga[93].

---

[87] Por. M. Buber, *Pointing the Way*, s. 112-114.

[88] Por. D. Wiegand, art. cyt., s. 144.

[89] Por. M. Buber, *Pfade in Utopia*, s. 992; A. Anzenbacher, dz. cyt., s. 90-91.

[90] Por. tenże, *Pfade in Utopia*, s. 984-986, 992; M. Löwy, art. cyt., s. 41-42.

[91] Por. M. Friedman, *The Interhuman…*, dz. cyt., s. 415.

[92] Por. M. Buber, *Pfade in Utopia*, s. 1001; W. Herberg, *Four Existentialist Theologians. A Reader from the Works of Jacques Maritain, Nicolas Berdyaev, Martin Buber and Paul Tillich*, New York 1958, s. 15-16, 157.

[93] Por. A. Etzioni, *Communitarian Elements in Select Works of Martin Buber*, „The Journal of Value Inquiry" 33 (1999), s. 151-169.

V. „ŻYWE CENTRUM" WSPÓLNOTY

Istotną rolę w społeczności odgrywał Bóg. Buber podkreślał, że prawdziwa wspólnota powstaje nie dzięki wzajemnym uczuciom międzyludzkim, lecz dzięki temu, że budowana jest na dwojakiej relacji: do „żywego centrum" i do siebie nawzajem, przy czym ta druga postawa wypływa z pierwszej[94]. D. Avnon nie zgadzał się jednak z tym, że zadaniem twórcy filozofii dialogu jest podkreślenie niezastąpionej roli Boga jako stwórcy i centrum wspólnoty. Mimo to zainteresowania Bubera relacjami interpersonalnymi i ich związkami z polityką nie da się oddzielić od koncentracji na Bogu[95].

Społeczność warunkowana jest więc obecnością postawy dialogicznej. Na strukturę państwa trzeba nanieść siatkę relacji polegających na otwarciu się i odpowiedzialności za drugiego człowieka. Każda istota ludzka stanowi bowiem „Ty", w relacji z którym aktualizuje się „Ty wieczne", stojące w centrum wspólnoty. Natomiast odpowiedzialność za każdego człowieka może wystawić wspólnotę na niebezpieczeństwo samozniesienia, ponieważ zastępuje ona różnorakie procedury prawne jako mechanizmy regulujące stabilność społeczną. „My" staje się przez to chwiejne, podobnie jak będąca u jego podstaw relacja „Ja-Ty"[96].

Konstytutywną cechą buberowskiego socjalizmu jest więc odniesienie do „Ty wiecznego" jako czynnika integrującego ludzi. Stanowi ono centrum wspólnoty i nie może zostać nigdy zawłaszczone przez jakiś określony program społeczno-polityczny[97]. Dopuszczalne są różne interpretacje owego „centrum". Oprócz Boga może ono być symbolem sfery wartości, metafizycznego uczucia, „centralnego ty", czy też charyzmatycznego przywódcy. Wszystkie te rozwiązania są możliwe, ale żadne z nich nie jest wystarczające[98].

Buber zwraca uwagę na kluczową rolę przywódcy w kształtowaniu i kierowaniu społecznością. Przewodzenie wspólnocie jest formą mandatu nadanego mu przez Boga jako jedynego władcy. Nie chodzi tu o specjalistów w sprawach duchowych, lecz o zwykłych ludzi, którzy potrafią uświęcić swoje życie[99]. Odpowiedzialne przewodzenie może być rozumiane jedynie w odniesieniu do celu. Przywódca prowadzi ludzi do celu absolutnego, który sam

---

[94] Por. M. Buber, *Ich und Du*, s. 108; tenże, *Nachlese*, s. 192; tenże, *On Judaism*, s. 209.

[95] Por. D. Avnon, art. cyt., s. 55.57.

[96] Por. I. Strapko, art. cyt., s. 206-208.

[97] Por. L.D. Streiker, *The Promise of Buber. Desulatory Philippics and Irenic Affirmations*, Philadelphia and New York 1969, s. 41.

[98] Por. P.R. Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog*..., s. 158.

[99] Por. M. Buber, *On Judaism*, s. 145; J. S. Woocher, dz. cyt., s. 142.

widzi. Jest on odpowiedzialny nie za jego osiągnięcie, ale za to, co stanie się z ludźmi w czasie jego przywództwa. Buber ubolewa nad tym, że obecnie przywództwo spoczywa w rękach ludzi o negatywnej charyzmie, czyli nieznających kierunku ani drogi, jaką winni podążać, pragnących władzy dla niej samej[100].

Paradygmat przywódcy ukazywały, według autora *Ich und Du*, pisma biblijne. Jego zdaniem, w Biblii mowa jest o pięciu typach przywódców, których reprezentują: patriarchowie, przewodnicy, sędziowie, królowie i prorocy. Byli oni przykładem ludzi dialogu, którzy uczestniczyli w rozmowie z Bogiem poprzez świat. Każde wydarzenie odczytywali jako znak i okazję do odpowiedzi. Byli oni o tyle przywódcami, o ile sami dawali się prowadzić, co stawiało ich niekiedy w obliczu poważnych trudności: zerwania więzi naturalnych, napięciami między nimi a społecznością, brakiem widzialnych sukcesów[101]. Niewątpliwy wpływ na koncepcję prawdziwej wspólnoty i prawdziwego przywództwa wywarł też chasydyzm, w którym podkreślano silną pozycję cadyka jako centrum wspólnoty i ludzi pozostających w bezpośredniej relacji do niego i do siebie nawzajem. Model ten, zdaniem Bubera, jest możliwy do zrealizowania także współcześnie[102].

Owa idea „budowniczego wspólnoty" zostaje często błędnie interpretowana w przypadku Bubera, ponieważ łączono ją z antydemokratyczną koncepcją społeczności. Tymczasem był on świadomy nie tylko jej pozytywnych aspektów, ale potrafił dostrzec również potencjalne niebezpieczeństwa z nią związane. Przykładów dostarczyły mu postacie z czasów, w których żył. Wskazywał na dwie spośród nich: Mussoliniego, który w celu zdobycia potęgi narodowej wykorzystał fikcyjny mit „narodu" i w ten sposób oddziałał na zdesperowane masy; w konsekwencji stał się jedynym przewodnikiem i ubóstwionym dyktatorem oraz Hitlera, który posłużył się mitem „pana i niewolnika" w celu wyzwolenia ludzi z rzekomej chimery sumienia, wolności i moralności; osobami były tylko przywódcy jako sumienie bezdusznych mas[103]. Buber charakteryzuje ich jako ludzi o „złej charyzmie", egoistycznym

[100] Por. M. Buber, *Pointing the Way*, s. 157-159.

[101] Por. tenże, *Biblisches Führertum*, w: tenże, *Werke. Zweiter Band. Schriften zur Bibel*, München und Heidelberg 1964, s. 910-916.

[102] Por. tenże, *Die chassidische Botschaft*, w: tenże, *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, München und Heidelberg 1963, s. 769-772; tenże, *Mein Weg zum Chassidismus*, w: tenże, *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, München und Heidelberg 1963, s. 964, 972; tenże, *Replies to My Critics*, s. 738; *Philosophical Interrogations*, s. 68-69; J. Garewicz, *Sprawiedliwi, pobożni i świat. Gog i Magog – impresje z lektury*, w: M. Buber, *Gog i Magog. Kronika chasydzka.* Warszawa 1999, s. XII-XIV; D.J. Moore, *Martin Buber. Prophet of Religious Secularism*, New York 1996, s. 32.

[103] Por. M. Buber, *Pointing the Way*, s. 149-156.

„Ja" oraz unikających relacji z drugim człowiekiem. Występowało u nich „ty demoniczne", a więc związek wyłącznie z ideami, a nie z prawdziwymi ludźmi, którymi potrafili zresztą świetnie manipulować w ramach scentralizowanej struktury państwa[104].

Zdaniem Bubera, z tej racji, że brakuje obecnie dobrych przywódców, człowiek kieruje się w stronę wyższej realności, reprezentowanej przez ideę Boga, jako gwaranta duchowego porządku świata[105]. Bóg zawsze chętnie podejmował dialog, gdy tylko jakaś istota zwracała się do Niego. Z reguły zwracał się On właśnie do jednostek, a milczał wobec społeczności[106]. Czasami jednak czynił partnerem dialogu wspólnotę[107]. Społeczność więc jako całość, dzięki swemu odniesieniu do Boga, posiada cel mesjański, który zostanie zrealizowany dopiero w „pełni czasu"[108]. Celem tym jest królestwo Boże, które ma być budowane w bezpośrednich relacjach między ludźmi. Winno się to dokonywać przez realizację dwóch zasadniczych atrybutów Bożych, jakimi są sprawiedliwość i miłość[109].

Królestwo Boże jako centralna idea myśli politycznej Bubera posiada funkcję regulatywną, polegającą na wskazaniu kierunku, w którym człowiek ma kształtować swoją przyszłość, a przez to realizować swoje podobieństwo do Boga. Jej wyrazem jest tęsknota za prawdziwą społecznością, powstałą w wyniku wchodzenia w dialogiczną relację z Bogiem i drugim człowiekiem[110].

Obrazem Boga, na który człowiek został stworzony i który ma urzeczywistnić, jest właśnie wspólnota (para osób). Stanowi ona pewien projekt, który może zostać zrealizowany przez wielość ludzi, żyjących w prawdziwej relacji wokół boskiego centrum[111]. Prawdziwa wspólnota jest więc szczególnym miejscem urzeczywistniania Boga, także poprzez wzajemne otwarcie się osób na siebie i wejście w dialog. W ten sposób przygotowuje ona miejsce dla Boga na ziemi[112]. Ludzie przyczyniają się wówczas do budowania królestwa

---

[104] Por. D. Avnon, art. cyt., s. 61.

[105] Por. tamże, s. 64, 66, 68, 70.

[106] Por. M. Buber, *Ich und Du*, s. 158; R.M. Adams, *The Silence of God in the Thought of Martin Buber*, „Philosophia" 1-4 (2003), s. 63-64.

[107] Por. M. Buber, *Nachlese*, s. 244-245; D.J. Moore, dz. cyt., s. 22.

[108] Por. J.S. Woocher, dz. cyt., s. 54.

[109] Por. M. Buber, *On Judaism*, s. 207; E. Brinkschmidt, *Martin Buber und Karl Barth. Theologie zwischen Dialogik und Dialektik*, Neukirchen 2000, s. 149-151, 155.

[110] Por. M. Buber, *Königtum Gottes*, w: tenże, *Werke. Zweiter Band. Schriften zur Bibel*, München und Heidelberg 1964, s. 547; R. Bielander, *Martin Bubers Rede von Gott. Versuch einer philosophischen Würdigung des religiösen Denkens*, Bern-Frankfurt 1975, s. 231-232, 238-240.

[111] Por. M. Buber, *Die Götter der Völker und Gott*, s. 1080-1081.

[112] Por. tegoż, *On Judaism*, dz. cyt., s. 110-111; tenże, *Zwiesprache*, s. 180.

Boga na ziemi. Świat staje się bardziej Boży, a tym samym następuje proces, który twórca filozofii dialogu określił mianem „urzeczywistnienia Boga”[113].

Innym wymiarem realizacji królestwa Bożego na ziemi jest zaprowadzanie porządku w stworzeniu. Buber przypominał wielokrotnie, że nie jest ono jeszcze ukończone. W miejsce panującej w świecie dysharmonii powinien pojawić się ład. Ten więc, kto przyczynia się do jego zaprowadzenia, staje się współpracownikiem Boga w dziele stworzenia. Tym powołaniem został obdarzony w sposób szczególny człowiek[114]. Jego pracę nad udoskonaleniem stworzenia, poprzez jego porządkowanie, Buber nazywał także zbawieniem[115]. Sprzeciwiał się on w ten sposób doktrynie religijnej mówiącej o zbawieniu w innym świecie. Wiązałaby się ona z potrzebą ucieczki od aktualnej, niejednokrotnie pełnej sprzeczności, rzeczywistości. Taka koncepcja jest jednak niedopuszczalna, ponieważ sam Bóg interesuje się tym światem i reaguje, w sobie wiadomy sposób, na każdy przejaw nieporządku[116].

Dążenie człowieka do królestwa Boga dokonuje się przeto przez budowanie prawdziwego królestwa ludzkiego[117]. Z tej racji Buber cenił proroków Izraela, którzy podkreślali, że ludzkim udziałem w jego przygotowywaniu jest przyczynianie się do rozwoju relacji między ludźmi. Doskonałość wspólnoty i przemiana świata wzajemnie się więc warunkowały[118]. Z tej racji, że żydowski filozof wierzył w udoskonalenie wspólnoty i rozwój świata, jego program społeczny można określić jako meliorystyczny. Wyznaczał pewien kierunek transformacji społecznej, do której miała przyczynić się rewolucja, a tę rozumiał jako postawę otwartości i przemiany ludzkiego ducha[119]. Człowiek prawdziwie religijny winien przeto prowadzić walkę o metamorfozę swojego życia, która dokonuje się w wyniku jego integracji. Ponadto musi odejść od tendencji apokaliptycznych i oczekiwania innego świata, ponieważ odsuwa go to od zaangażowania w bieżącą działalność na ziemi[120].

* * *

Kluczowym terminem, którego używał Buber na określenie wieku XX, było słowo „kryzys”. Dotknął on także społecznego i politycznego wymiaru

[113] Por. *On Judaism*, s. 9.

[114] Por. tamże, s. 209.

[115] Por. tegoż, *Nachlese*, dz. cyt., s. 192.

[116] Por. *Replies to My Critics*, dz. cyt., s. 713; J.S. Woocher, dz. cyt., s. 397-398.

[117] Por. M. Buber, *Pointing the Way*, s. 131-137, 206.

[118] Por. *Replies to My Critics*, dz. cyt., s. 715.

[119] Por. *Philosophical Interrogations*, s. 76; G. Schaeder (red.), dz. cyt., t. I, 1897-1918, s. 72-74, 98-99; J.S. Woocher, dz. cyt., s. 54-55.

[120] Por. M. Buber, *On Judaism*, s. 128; tenże, *Replies to My Critics*, s. 740; J.S. Woocher, dz. cyt., s. 399.

życia ludzkiego. Autor *Ich und Du* nie tylko dokonał analizy jego przyczyn i skutków, ale także starał się znaleźć swoiste antidotum na całą tę sytuację.

Po pierwszych próbach zaprezentowania koncepcji wspólnoty opartej na doświadczeniach mistycznych, Buber, nie porzucając nigdy ostatecznie mistyki, wypracował własną wizję życia społecznego bazując na inspiracjach religijnych i swojej myśli dialogicznej. Efektem tego było jego przekonanie, że jedyną możliwością przezwyciężenia kryzysu społeczności jest przyjęcie pewnej wersji socjalizmu, który pomaga w wypełnieniu osobowego przeznaczenia poprzez przełamanie dystansu i wejście w dialogiczną relację ze światem oraz z innymi ludźmi. Dzięki temu dokona się nie tylko udoskonalenie świata, ale też człowieka. Byt ludzki został bowiem stworzony na „Boży obraz", który przejawia się we wspólnocie. Wynikiem dialogu ze światem będzie więc jedność między „państwem człowieka" i „państwem Boga"[121].

Jednak Buberowi zarzuca się niekiedy owo sprowadzenie życia społecznego i politycznego do poziomu dialogicznego. Zdaniem jego adwersarzy jest to niemożliwe, ponieważ relacje międzyludzkie kierują się innymi zasadami niż życie polityczne, na które wpływ mają różne prawa społeczne i historyczne. Wydaje się jednak, że żydowskiemu filozofowi nie chodziło w tym przypadku o prezentację sztywnego programu, a jedynie o wskazanie, że w ramach życia społeczno-politycznego istnieje także przestrzeń dla odniesień osobowych, o czym nie można zapominać[122].

Wątpliwości może też budzić fakt, że Buber tak jednoznacznie opowiedział się po stronie socjalizmu, który stanowi, według niego, jedyny sposób pokonania kryzysu wspólnoty mającej także wymiar religijny. Biorąc bowiem pod uwagę całość jego myśli, a nade wszystko zaakcentowanie wspólnotowego charakteru natury człowieka („Ja-Ty") i roli wspólnoty dla jego osobowego rozwoju, może lepiej byłoby go traktować, jak czyni to powyżej A. Etzioni, jako jednego z prekursorów komunitarianizmu. Nie mógł on wprawdzie znać tego nurtu myśli społecznej, ponieważ rozwinął się on zwłaszcza w latach siedemdziesiątych XX wieku, a więc już po śmierci Bubera. Niemniej jednak pewne komunitariańskie pomysły dotyczące społeczności wydają się mu być bardzo bliskie. Warto może w tym miejscu wskazać na inną kwestię godną przebadania, jaką jest ewentualne oddziaływanie myśli dialogicznej na idee komunitaryzmu. Dialogika rozwijała się wprawdzie na terenie Europy, a komunitaryzm w Ameryce, niemniej jednak trzeba mieć na uwadze przenikanie dialogiki chociażby do Stanów Zjednoczonych, czego

---

[121] Por. J.S. Woocher, dz. cyt., s. 416-418, 451.

[122] Por. tamże, s. 428-429, 431.

wyrazem są chociażby podróże, spotkania i wykłady Bubera na tym terenie po II wojnie światowej. Ponadto trzeba pamiętać o aktywności naukowej amerykańskiej społeczności żydowskiej, której dialogika z pewnością nie była obca i która kształtowała atmosferę intelektualną tamtego okresu.

Mając na uwadze związki między ideami komunitariańskimi i myślą buberowską warto więc z dystansem przyjąć jego jednoznaczne opowiedzenie się po stronie socjalizmu jako jedynego programu gwarantującego możliwość naprawienia sytuacji kryzysowej czasów współczesnych. Wydaje się bowiem, że komunitaryzm podkreślający wartość organicznej społeczności w życiu człowieka i traktujący go nie jako abstrakcyjne indywiduum, ale zawsze jako członka naturalnej wspólnoty bliższy jest myśli Bubera i mógłby stanowić „trzecią drogę" w stosunku do poddanych przez niego krytyce nurtów liberalnych i kolektywnych. Pozostaje przy tym sprawą otwartą samo zakwalifikowanie komunitaryzmu jako programu społeczno-politycznego. Przez jednych jest on bowiem traktowany jako nurt alternatywny wobec liberalizmu, ale drudzy uważają go właśnie za jeden z wielu jego odłamów (m.in. M. Walzer).

Podsumowując prezentację społecznych poglądów Martina Bubera trzeba podkreślić, że jego refleksja teoretyczna była podporządkowana celowi praktycznemu, którym było nadanie kierunku ziemskiej egzystencji człowieka. Polityka dialogu była w tym względzie ważnym elementem, pozwalającym właściwie określić relację bytu ludzkiego do społeczności. Idee dialogiczne podkreślały konieczność bezpośredniego odniesienia człowieka do człowieka w realiach życia społecznego oraz wyznaczały środki do realizacji tego zadania w historycznej sytuacji człowieka. Idee te miały kształtować wspólnotę międzyludzką, a dla ludzi winny być pomocą w jej budowaniu i podtrzymywaniu. Taka wizja życia społeczno-politycznego charakteryzowała Bubera i właśnie jej konsekwencję stanowiła przedstawiona wyżej koncepcja[123].

SUMMARY

This article presents the social ideas of Martin Buber (1878-1965). His social thought has its sources in mysticism, the philosophy of dialogue and utopian socialism (Saint-Simon, Landauer). The groundwork of the community is one type of human experience (the foundation of being, "interhuman", logos). The essential feature of the community is its connection with religion. The collective is opposed to the community. It is a bundle of individuals. In societal life we have two principles: social (community) and political (collective). The contemporary state, according to Buber, experiences crisis – it dissolves natural forms of community (family, village, cities) and

[123] Por. tamże, s. 329-333.

produces artificial forms (parties, societies). The task of the individual is the transition from the collective to the community, from the political principle to the social one. Religious socialism is the only one program to make this possible. Considering the entire philosophy of Martin Buber it would be better to treat him not as a representative of socialism, but communitarianism.

Key words:

mysticism, collective, community, social principles, socialism, communitarianism

OSOBA I DUSZA
Filozofia Chrześcijańska • Tom 7, Poznań 2010
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza • Wydział Teologiczny

Recenzje

Gianfranco Ravasi, *Krótka historia duszy*, tłum. A. Wojnowski, Salwator, Kraków 2008, ss. 369.

Autor jest znany przede wszystkim jako znakomity i popularny biblista, napisał bowiem wiele interesujących komentarzy do ksiąg Starego Testamentu. Temat duszy podjął jednak nie z punktu widzenia egzegezy, lecz jako temat filozoficzny. Swej książce nadał formę opowiadania o zagubieniu się duszy w kulturze europejskiej. Prezentację różnych odmian rozumienia duszy snuje jako opis żeglowania „wzdłuż brzegów morza życia", po rozległych i „odległych terytoriach" kultury „w poszukiwaniu utraconej duszy".

Za św. Tomaszem z Akwinu Ravasi zdaje sobie sprawę, że „rzeczywistość duszy można osiągnąć jedynie z wielkim trudem… dzięki gorliwemu i subtelnemu dociekaniu…, ponieważ poznanie tego, czym jest dusza, jest w najwyższym stopniu trudne" (s. 17). Dlaczego? „Dusza" była od najdawniejszych czasów i nadal pozostaje „słowem o tysiącu twarzy", niezwykle wielobarwnym i wieloznacznym. Jego znaczenie nie daje się jednoznaczne zdefiniować. Ciągle nie wiadomo, czym jest i gdzie ją pomieścić. Dusza to oddech, życiowe tchnienie, lekki powiew, wiatr, ale i duch, wnętrze, świadomość, psyche, substancja duchowa, myśl, rozum, umysł, serce, istota żyjąca, głęboka istota, osoba, osobowość. Wyrazu „dusza" używamy nawet odnośnie do rzeczy martwych, jak armatura (w języku włoskim), szkielet, konstrukcja, struktura, fundament, krosna, podpora, a w języku polskim mieliśmy nawet duszę w żelazkach do prasowania. Na kartach Starego Testamentu „dusza" zjawia się w wyniku stwórczego aktu Boga jako „tchnienie życia", odmienne jednak od tchnienia wspólnego dla ludzi i zwierząt. W tekstach teologicznych dusza pojawia się jako zjednoczenie z Bogiem. U mistrza Eckharta: „Dusza jest tak całkowicie jednością z Bogiem, że żadne z tych dwojga nie może zostać zrozumiane bez drugiego. Można zrozumieć ciepło bez płomienia i światło bez słońca, ale nie można po-

myśleć duszy bez Boga, tak są jednym" (s. 24). Podobnie u św. Katarzyny.

Ravasi przez cały czas swej narracji posługuje się obrazem rzeki i żeglowania po terytoriach kultury i historii Mówi więc o źródłach naszego rozumienia duszy. Pierwsze jej źródło to Biblia, która ukazuje człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże. Omawiając trzy podstawowe terminy, odnoszące się do człowieka – „*nefesz, ruah* i *basar*, dusza, duch, ciało – Ravasi konkluduje: „Biblia przedstawia pewną «psychofizyczną jedność» osoby ludzkiej i odrzuca wszelkie wyraźnie dualistyczne rozróżnienia między duszą i ciałem, których broni tradycja grecka – nasze drugie źródło" (s. 83). Jest to podstawowa prawda o jedności ontycznej człowieka. Dusza także decyduje o podobieństwie człowieka do Boga. Ravasi odchodzi od tradycyjnej interpretacji owego podobieństwa duszy tylko w tym, co dotyczy jej naczelnych władz – rozumu i woli (tak utrzymywał św. Augustyn). Ravasi dostrzega to podobieństwo w stworzeniu pary ludzkiej. Pisze: „Płodność pary ludzkiej jest zatem paralelą do stwórczego aktu Boga, jest znakiem widzialnym Boga Stwórcy i zbawiciela. Ludzkość jest «obrazem Boga», o ile jest «mężczyzną i niewiastą». Prawdziwym wizerunkiem Bożym nie jest jedynie mężczyzna, jak będzie tego chciała późniejsza tradycja hebrajska, potwierdzona także przez św. Pawła. […] Naszej naturalnej więzi ze Stwórcą należy szukać zupełnie gdzie indziej – właśnie w osobie ludzkiej, jako że obejmuje ona płciową dwubiegunowość, płodność, zdolność posiadania i dawania życia, czyli krótko – miłość. […] Możemy zatem stwierdzić, że specyfika istoty ludzkiej tkwi w miłości. Właściwy charakter ludzkiej istoty, łączący ją z Bogiem, tkwi nie tylko w świadomości (*niszmat-hajjim*), ale także w zdolności do miłości i rodzenia, będącej wyrazem naszego boskiego «obrazu»" (s. 101-102).

Drugim źródłem naszego europejskiego myślenia o duszy jest Grecja, a potem także Rzym. Myślenie o duszy zrodziło się z homeryckich mitów i dociekań filozofów. Grecy wcześnie dostrzegli w śmiertelnym ciele człowieka boską duszę. Poeta Pindar pisał: „Ciało każdego człowieka posłuszne jest wezwaniu potężnej śmierci. Ale trwa w nim obraz wieczności, ponieważ została mu ona dana przez bogów" (s. 143). Ale egzystencję ziemską człowieka od samego początku Grecy oceniali negatywnie. Poeta Eurypides pisał: „Kto wie, czy życie nie jest umieraniem, a umieranie życiem? Może nasze życie jest w rzeczywistości śmiercią. Słyszałem już zresztą, także od ludzi mądrych, że teraz jesteśmy umarli i że ciało jest dla nas grobem" (s. 151). Takie widzenie człowieka zrodziło dualistyczne rozumienie jego bytu, co szczególny wyraz znalazło u Platona. Według niego dusza jest niezmienna, prosta, natury boskiej i jako taka nieśmiertelna. Właśnie nieśmiertelna dusza pozwala człowiekowi przekroczyć ciemną granicę śmierci, na którą został skazany w swym wymiarze cielesnym.

Arystoteles swoją metafizyczną teorią hylemorfizmu zatarł ten dualizm ciała i duszy, dla niego człowiek był jednością, substancją ukonstytuowaną przez formę-akt z materii-ciała. Ale nie wyjaśnił do końca tej jedności,

a zwłaszcza faktu śmierci. Duszy-formie nie ukazał żadnej nadziei na nowe życie. Ale doktrynie jego było dane spotkać się po trzech wiekach z chrześcijańską wizją człowieka, ale – jak zauważa Ravasi – nie poprzez myśl antropologiczną, etyczną. W całej starożytności helleńskiej nie Arystoteles, lecz Plotyn był gwiazdą, która wskazywała kierunek wielu chrześcijańskim myślicielom, i to znowu nie dlatego, że był bliższy prawdy o człowieku, ale dlatego, że mówił wzniosłymi słowami o duszy, o potrzebie jej oczyszczenia i oderwania od świata i ziemskiej egzystencji, akcentował bowiem „uwolnienie od obcych temu światu spraw, życie, któremu nie są przyjemne sprawy [dziejące się] na dole, ucieczkę tego, który jest sam, ku temu, który jest Jedyny w pełnym tego słowa znaczeniu" (s. 174; por. też *Eneady*, VI, 9, 11). Dualistyczna wizja ciała i duszy nie tylko przeszkadzała, ale wręcz utrudniała myśleć poprawnie o człowieku, podsuwając bowiem negatywną interpretację jego ziemskiej egzystencji, tym samym zaciemniała i fałszowała interpretację zbawienia oraz udział człowieka w chwale zmartwychwstania. Według neoplatońskiego widzenia życie pozagrobowe to życie duszy uwolnionej od materii uważanej za szkodliwe obciążenie, w przeciwieństwie do chrześcijaństwa, które głosząc Dobrą Nowinę, nauczało, że życie pozagrobowe polega na przemienieniu ciała i włączenie go w odnowione stworzenie (zob. s. 119).

Chrześcijaństwo z wielkim trudem przezwyciężało dualizm, właściwy greckiemu i rzymskiemu myśleniu, które niosła ze sobą negatywną ocenę ciała i doczesności. To zmaganie widać już u Tertuliana, który w *De resurrecione carnis* pisał: „Ciało jest podstawą zbawienia. Jeśli bowiem dusza staje się całkiem Boża, to ciało sprawia, że staje się to możliwe. Ciało zostaje ochrzczone, aby dusza została oczyszczona; ciało zostaje naznaczone krzyżem, aby dusza była przezeń chroniona; ciało zostaje okryte przez nałożenie rąk, aby dusza została oświecona przez Ducha; ciało żywi się ciałem i krwią Chrystusa, by dusza nasyciła się Chrystusem. Nie zostaną zatem rozdzielone przy odpłacie, jako że były złączone w dziełach" (s. 182-183). Proces inkulturacji, rozpoczęty przez św. Pawła, był jednak trudnym procesem. Chrześcijanie chętnie podtrzymywali rozróżnienie duszy i ciała; wprawdzie zdecydowanie odrzucali preegzystencję duszy, ale chętnie akcentowali jej pierwszeństwo i wzniosłość jako formy, jej nieśmiertelność przysługującą jej z natury i jej wyższość nad ciałem. Z racji duszy jesteśmy mieszkańcami nieba, a z racji ciała jesteśmy wygnańcami na ziemi. Tego rodzaju paradygmat w XIII wieku utrudniał przyjęcie tomistycznej antropologii zbudowanej na hylemorfizmie Arystotelesa, gorzej, ciążył na antropologii chrześcijańskiej przez całe wieki. Ravasi, powołując się na współczesnego filozofa włoskiego, mówi, że „jeszcze dziś – gdy tyle wody upłynęło w ciągu wieków, po użyciu i porzuceniu tylu filtrów językowych i koncepcyjnych osłon, po przekroczeniu mostów tylu epok – jeśli antropologia neoscholastyczna jest jeszcze stosowana (lub przynajmniej studiowana), to dzieje się to nie z powodu głębokiej miłości do «archeologii teologicznej»,

ale dlatego, że kultura nowożytna i współczesna nie potrafiły dostarczyć innej antropologii równie solidnie skonstruowanej" (s. 195). I nie wiem, czy właśnie to nie było powodem – albo przynajmniej jednym z wielu – że nowożytne wizje człowieka, zwłaszcza te, które powstawały w postaci uogólnień na bazie danych nauk empirycznych, tak bardzo – i tak szybko – otwierały się na materialistyczne i monistyczne widzenie człowieka, unikając przy tym coraz częściej *pojęć* duszy i ducha jako zupełnie zbędnych dla naukowych interpretacji faktów fizycznych i anatomicznych. Z tych interpretacji z łatwością wyłaniał się obraz *człowieka naturalnego*, człowieka-maszyny, obraz człowieka jednowymiarowego, który już nie miał w sobie nic boskiego; spokrewniony był nie tylko z małpami, ale z całym światem zwierzęcym, od którego różnił się jedynie bardziej skomplikowaną budową systemu nerwowego i aparaturą mózgu. Z całej przyrody wyłaniał się na drodze ewolucji przez przypadek, rodził się w świecie i umierał jak każde inne zwierzę. Do czegoż mogła mu być potrzebna dusza, skoro nie czuł w sobie nic boskiego? A jeśli pojawia się w jego mózgu jakiś wyższy wymiar, to należy go tłumaczyć „całością relacji społecznych" – jak lapidarnie sformułował to Karol Marks. Wszystko to w sposób prosty i logicznie jasny zdawała się tłumaczyć ewolucja jako poprzez *prawo przechodzenia* od tego, co niższe i prostsze, do tego, co wyższe i bardziej złożone. Dlatego w powszechnym ruchu stawania się „pojęcie Bóg jako pierwszej przyczyny" było zupełnie zbędne, a *pojęcie* duszy, jeśli się jeszcze gdzieś pojawiała w psychologii eksperymentalnej, to oznaczało już tylko *system mechanizmów* działania inteligencji, pamięci, percepcji i ewentualnie takich doświadczeń wewnętrznych, jak emocjonalne doznania, pragnienia i dążenia, postawy czy nieświadome reakcje, wyzwalające zewnętrzne zachowania (zob. s. 272).

Kończąc swoje żeglowanie po odległych horyzontach kultury, Ravasi spojrzał także na teksty poetyckie i literackie. Odnajduje w nich duszę anielską, teologiczną, filozoficzną. Duszy nie da się wykreślić. Duszy nie dostrzega jedynie ten, kto rzeczywistość redukuje do atomów, neuronów czy „psychonów", i wszystko, co widzi, opisuje językiem fizykalnym. Natomiast ten, kto umie patrzeć w siebie, czy to jako mistyk, czy jako poeta, czy jako filozof, a także jako uczony, jak na przykład Karol Gustaw Jung. Ten ostatni zapytany, czy wierzy w Boga i duszę, zdecydowanie odpowiada: „Ja nie wierzę, ja wiem" (s. 277), bo jak mówi poeta Friedrich Hölderlin – dusza zawsze jest obrazem Boga.

ANTONI SIEMIANOWSKI

Dariusz Czaja, *Anatomia duszy. Figury wyobraźni i gry*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, ss. 476.

Dariusz Czaja, antropolog, pracownik Etnologii i Antropologii Kultury UJ, napisał obszerne studium poświęcone „przygodzie duszy w świecie współczesnym" (s. 14). Temat jego studium najlepiej streszczają słowa autora

ze wstępu, który o duszy pisze: „[…] jak to się dzieje, że pomimo tak potężnych i miażdżących krytyk ze strony nauki paradygmat mitologiczny… jest w dalszym ciągu dość powszechnie podzielanym poglądem. Czy rzecz da się wytłumaczyć jedynie niewiedzą, umysłowym zapóźnieniem bądź językową inercją? Czy też może działają tu inne powody? Co oznacza trwałość tego sposobu myślenia? Jaki jest status poznawczy i egzystencjalny tego rodzaju mniemań i przekonań? I generalnie: czy obydwie strony sporu naprawdę mówią o tej samej „rzeczy", raz oznaczonej kryptonimem 'dusza', innym razem takimi terminami, jak 'umysł', 'jaźń', 'świadomość', i czy w związku z tym w ogóle można tu mówić o otwartym konflikcie?" (s. 15).

Zawsze dobrze jest wiedzieć, o czym mówimy. Ale w wypadku duszy sprawa się komplikuje. Jak mówi autor, trudno zrekonstruować językowo-kulturową wiedzę zawartą w potocznych sposobach mówienia o duszy, w zwyczajowych, intuicyjnych, nawykowych jej artykulacjach. Z drobiazgowych, ale systematycznie prowadzonych analiz językowych, powstało niezwykle ciekawe studium antropologiczne, ukazujące współczesną sytuację tego, co stało się z duszą w mentalności współczesnej. Nie są to zatem badania tylko etnograficzne, ale właśnie kulturowe w szerszym znaczeniu, dotyczą bowiem życia duchowego nas wszystkich, a to znaczy nas, ludzi współczesnych, którzy żyjemy w atmosferze prestiżu nauk empirycznych, zarazem nie wyrzekamy się całkowicie pytań naiwnych, na które nie ma odpowiedzi. Sam autor tych pytań nie lekceważy.

Wywody Dariusza Czai trudno streścić, są bowiem obszerne i bardzo bogate w materiał erudycyjny – i to nie tylko z zakresu językoznawstwa. Autor przywołuje badania ankietowe, bierze pod uwagę różne teksty; uwzględnia zarówno potoczny sposób mówienia o duszy – czyli tzw. *folk psychology* – jak i popularnonaukowy i naukowy. Uwzględnia teksty teologów i filozofów, zwłaszcza tych o scjentystycznej orientacji, w interpretacji których dusza jest niczym innym, jak tylko kolejnym mitem i to mitem z gruntu fałszywym w tym, co najbardziej istotne. Książka, choć nie jest poświęcona problematyce filozoficznej, to jednak będąc wspaniałą panoramą współczesnej eliminacji duszy z języka kultury, a szczególnie z obszaru intelektualnego namysłu, jest jednocześnie ilustracją filozoficznego sporu o człowieka i tego, co za Czesławem Miłoszem autor nazywa *erozją metafizyki*. Bo w kulturze zachodnioeuropejskiej stało się istotnie coś bardzo ważnego: człowiek współczesny nie tylko zapomniał o sobie, kim jest, ale nawet nie chce wiedzieć ani tego, kim jest, ani skąd przychodzi, ani dokąd zmierza.

Bardzo obszerny, bo liczący 110 stronic rozdział drugi, poświęcony jest w całości omówieniu *czterech antropologii*, które funkcjonują w kręgu śródziemnomorskiej kultury: greckiej okresu homeryckiego, okresu kształtowania się filozoficznego sposobu mówienia o duszy, promującego troskę o duszę, hebrajskiego, judeochrześcijańskiego i średniowiecznego, promującego chrześcijańską troskę o zbawienie duszy, a potem europejskiego nowożytnego myślenia o duszy jako formie czy zasa-

dzie ciała w kontekście rodzącej się empirycznej wiedzy o człowieku. W tym to okresie – jak mówi autor – „nie byłoby chyba przesadą twierdzenie, że Kartezjusz jest we współczesnym myśleniu o człowieku dyżurnym «chłopcem do bicia»: od filozoficznej antropologii, zwłaszcza ostatnimi czasy, po neurobiologię i kognitywizm. […] jeśli chodzi o myślenie potoczne, to operowanie – świadome czy bezwiedne – kategoriami dualistycznej kartezjańskiej antropologii wydaje się obecnie wciąż żywym schematem postrzegania i myślenia o człowieku. Jak pisze D. Dennett, jeden z najbardziej nieprzejednanych krytyków antropologii kartezjańskiej: «Dziedzictwo kartezjańskiego dualizmu umysłu i ciała wychodzi daleko poza świat akademicki do naszego codziennego myślenia»" (s. 160).

A jaki jest nasz codzienny sposób myślenia i mówienia o duszy? Ten sposób mówienia o duszy – a w rzeczywistości o nas samych – naznaczony jest nie tylko dualizmem, samych siebie widzimy jako byt przepołowiony na *ciało* i na *duszę*. Także naznaczony jest swego rodzaju reizmem, który każe nam duszę traktować w naszym ciele jako *coś*, co do ciała jest dołączone czy *w ciele* ukryte, a co po śmierci z tego ciała ulotni się. Mówiąc o samych sobie traktujemy siebie jako istoty „poskładane". W opisach tych sposobów mówienia – opisach bardzo uporządkowanych i pogłębionych – „osiadłych" w życiu potocznym, w owej *folk psychology* czy w *Lebenswelt* – autor czerpie z literatury, z tekstów literackich, z różnych wypowiedzi, z ankiet. Jest to materiał bardzo bogaty. Łącznie z „rozprawką o metodzie", „morfologią wyobrażeń" o duszy i komentarzem odautorskim do zebranych wypowiedzi, obejmuje przeszło 200 stronic. Jest to materiał niezmiernie ciekawy, dobrze ilustruje, dlaczego nasz język o duszy jest tak bardzo metaforyczny, pełen wyobrażeń, często wprost bajecznych, różnego rodzaju nieuprawnionych uogólnień. „[…] zdaje się nie podlegać wątpliwości wysunięte już wcześniej przekonanie, że myśl potoczna wyposaża duszę w dość duży stopień autonomii. Jawi się ona tutaj jako osobny byt, pozostaje w dużej niezależności od ciała" (s. 368). Dusza jest rzeczywistością, która wymyka się naszej pojętności, dlatego tak trudno o jej adekwatne i merytorycznie trafne *pojęcie*. „Myśl potoczna albo obchodzi, albo kontestuje upraszczający i jednostronny język analizy filozoficznej i spod ujednoznaczniającego pojęcia 'duszy' pragnie wydobyć na jaw dawną nieprzejrzystość symbolu duszy" (s. 384). W wypadku duszy jednoznaczność i ścisłość trzeba odłożyć, metoda nauk empirycznych kapituluje. Wcale to jednak nie znaczy, że o duszy nie można mówić językiem ścisłym, albo że można mówić byle co.

Dwa ostatnie rozdziały: *Czy dusza z ciała uleciała?* i *Przedwczesny pogrzeb duszy. Kontury sporu* są już swego rodzaju polemiką z tendencjami redukcjonistycznymi i jednocześnie jakimś podsumowaniem dotychczasowych analiz w dziedzinie języka. Dwa dłuższe cytaty doskonale oddają zasadnicze intencje i sens analiz autora.

„Rzeczywiście, jest rzeczą co najmniej zastanawiającą, dlaczego wbrew „twardym" konstatacjom empirycznej nauki, myśl potoczna uparcie twierdzi,

że coś takiego jak dusza – której w dodatku nikt naturalnie nie potrafi porządnie zdefiniować – jednak istnieje? Dlaczego tak stanowczo broni się ona przed próbami ostatecznego pogrzebania duszy? Skąd ten opór wobec naukowych rozstrzygnięć? Czy to tylko, psychologicznie wytłumaczalny strach przed bliżej nieznanym? Dlaczego potoczna świadomość – ów zwyczajny, typowy the man-in the-treet według formuły Searle'a – tak obawia się myśli, że człowiek jest tylko informatyczną pianą nadbudowaną na białkowym wehikule? Dlaczego tak lęka się stracić duszę" (s. 429). Zamiast zdecydowanego twierdzenia tyle pytań. Ale są to pytania, które trudno zlekceważyć.

Dlaczego w mowie potocznej dusza nabiera tak wielkiego znaczenia? Autor odpowiada przytoczeniem fragmentu dialogu z opowiadania Warłama Szamałowa *Protezy*:

„Zostało nas dwóch – Szor, Grisza Szor, starszy brygadzista i ja.

– Patrz, jak zgrabnie idzie – powiedział Grisza, któremu udzieliła się nerwowa wesołość panująca w areszcie. – Ten nogę, ten rękę, a teraz ja oddam… oko. – Grisza zręcznie wyjął prawe porcelanowe oko i położył mi je na dłoni. […]

W trakcie zapisywania oka Griszy komendant izolatora rozbawił się i rechotał na całe gardło.

– Czyli, ten rękę, ten nogę, ten ucho, ten grzbiet, a ten…oko. Zbierzemy wszystkie części ciała. A ty co? – spytał, obrzucając dokładnym spojrzeniem moją nagą postać.

– Co ty oddasz? Duszę oddasz?

– Nie – powiedziałem. Duszy nie oddam" (s. 429-430).

Autor tak m.in. komentuje ten fragment:

„Ten literacki przykład unaocznia też wyraziście, że potoczne pojęcie duszy nie ma wiele wspólnego z tymi treściami, które podkłada pod nie nauka. W potocznym „widzeniu" duszy mocno obecna jest idea związania z nią wartości, czegoś drogocennego, jedynego, niezastępowalnego. Czegoś, co nie jest w żaden sposób na sprzedaż. W myśli potocznej „dusza" nie należy do obszaru epistemologii, ale ma bardzo często wyraźne konotacje etyczne" (s. 431). Podłożem „empirycznym" tych konotacji jest nie „szkiełko i oko" uczonego, ale „praświadomość wartości bycia człowiekiem". Kto ceni w sobie bycie człowiekiem, ten nie tylko z troską *pyta* o duszę, ale pragnie *ocalić* samego siebie.

ANTONI SIEMIANOWSKI

Erwin Rohde, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, tłum. J. Korfanty, Wydawnictwo Marek Derewecki, Kęty 2007, ss. 275.

Książka Erwina Rohdego jest antologią z jego pism zebraną przez Hansa Ecksteina. Rohde długie lata poświęcił studiom nad kulturą starożytnej Grecji, nad jej religią i napisał na ten temat wiele książek oraz artykułów.

Religia starożytnej Grecji tym się wyróżnia – jak podkreśla we wstępie autor – że nie ma żadnego założyciela ani świętych ksiąg; jest pochodzenia czysto ludzkiego, rodziła się z własnych dociekań Greków nad sensem

bycia w świecie. Grecy kochali życie, w fakcie życia dostrzegali coś wspaniałego, boskiego. Ale jednocześnie w pierwotnej niestematyzowanej refleksji nad sobą, nad życiem w świecie dostrzegali jakiś tragizm ludzkiego losu. Widzieli, że ich udziałem jest cierpienie, śmierć. Dlatego tak istotną treścią greckiej pobożności stał kult duszy i wiara w jej nieśmiertelność. „Idea nieśmiertelności wywodzi się z pełnego zachwytu wglądu, w którym dusza człowieka jawi się jako pokrewna, a więc bliska, a nawet identyczna odwiecznym bogom, podczas gdy z drugiej strony bogowie przyrównywani są do duszy […]" (s. 5). Świadectwa owego „pełnego zachwytu wglądu" w duszę człowieka znajdujemy w *Iliadzie* i *Odysei*, w których Homer opowiada o obrzędach i tradycjach; następnie w poemacie Hezjoda, a także u innych poetów. Co prawda w twórczości tej nie spotykamy jeszcze wyraźnego *pojęcia* duszy jako czegoś transcendentnego w człowieku, mamy natomiast liczne *obrazy* duszy jako *źródła* życia. Grecy przeczuwali, że w momencie śmierci nie znika bezpowrotnie życie, którego źródłem jest właśnie dusza, ona tylko gdzieś uchodzi z ciała. Duszę uważano za swego rodzaju lustrzany obraz prawdziwego człowieka, za jego właściwe życie, po śmierci jednak dusza nie wiodła samodzielnego życia w lepszym świecie, lecz przebywała w krainie cieni. Grecy wierzyli, że w momencie śmierci człowiek nie ginie definitywnie, ciało jego rozsypuje się w proch, lecz dusza gdzieś bytuje jako cień. Tak rozumiana trwałość duszy uzasadniała bogatą i zróżnicowaną tradycję grzebania zmarłych ze czcią; pogrzeb wraz z ucztą był uroczystym pożegnaniem z członkiem rodu czy z małżonkiem, którzy odchodzili potem do Hadesu. Groby, często jakżeż wspaniałe, były cichymi miejscami, w których przebywały dusze zmarłych, oddzielone od swego widzialnego ciała. Dusze te były jakby lustrem „ja" żyjącego niegdyś w ciele.

Przeświadczeniu o trwałości tak rozumianej duszy towarzyszyły różne tradycje obrzędowe, które kulturze greckiej nadawały charakter swoistej pobożności. Grecy czcili to, co w człowieku uznawali za boski dar, dlatego z pietyzmem składali ciała w grobach. W ludowych wierzeniach grób nie był dołem na spróchniałe kości, lecz rodzajem uświęconego sanktuarium, w którym zamieszkiwały dusze zmarłych. Ale czy w grobach dusze zmarłych oczekiwały na nowe życie? Nie, one tylko istniały podległe niedoskonałemu bytowaniu. Dusze – jak mówi Platon „błąkają się… pośród pomników i grobów", choć jako nieśmiertelne są bliskie bogom. Dlatego tym bardziej należało je otaczać czcią i szacunkiem, mówić o nich dobrze, gdyż należały już do boskiego kręgu życia. Tym bardziej, że po śmierci dusze opiekują się rodami i w ograniczonym sensie były dla nich bogami. Czy było to ich nowe, *lepsze* życie? Po śmierci dusze na pewno wyzwoliły się od trudów ziemskiego bytowania, ale nie oczekiwały na *nowe* życie. W kulcie dusz zmarłych do głosu dochodziła jedynie jakaś tęsknota za życiem barwniejszym niż życie ziemskie. Ale co mogłoby zaspokoić tę tęsknotę? Grecy nie znali – jak Izraelici – żadnych obietnic nowego życia.

Kult dusz zmarłych w starożytnej Grecji, a potem w Rzymie, przez wieki

obrastał w niezliczone obrazy mityczne, w opowiadania o wędrówkach i karach. Ponadto kultowi temu towarzyszyły liczne obrzędy i rytuały. Te ostatnie były najczęściej związane z oczyszczaniem się dusz, które polegało na wyzwalaniu się od cielesności jako tego, co niedoskonałe. Ale rzecz ciekawa, w starożytnej Grecji ceremonie oczyszczające były niezwykle rozbudowane, od narodzin do śmierci Grecy poddawali się niezliczonym oczyszczeniom. W trakcie tych oczyszczeń nie chodziło im, nawet w sposób symboliczny, o usunięcie jakiejś zmazy moralnej, o uwolnienie się od skalania serca, lecz jedynie od tego, co w ziemskim bytowaniu mogło przylgnąć do duszy z zewnątrz, z niedoskonałego świata materialnego. Obmywali się więc w źródłach, w rzekach, w morzu, także oczyszczali się ogniem, okadzaniem, ocieraniem odpowiednimi materiałami od „brudów" ziemskiego bytowania i tym samym od wszystkiego, co jest związane z cielesnością i co jako takie jest nieczyste, bo nieuchronnie podlega śmierci. Lecz dusze nigdy nie wyzwalają się od śmierci i nie przejdą do nowego życia. Według greckich pojęć dusze są włączone w odwieczny bieg konieczności, dlatego nigdy nie uzyskają spoczynku i spokoju, muszą bowiem wrócić w koło odwiecznego biegu życia.

Nieco odmienny charakter miały praktyki ascetyczne w pitagoreizmie. Wprawdzie także nastawione były na obronę duszy przed usidlającym i kalającym ją z zewnątrz złem, dlatego najważniejszym celem tych praktyk było zachowanie duszy w czystości; czystość jednak nie polegała na dążeniu do moralnej przemiany, lecz do uwolnienia się od obcego jej i pochodzącego z zewnątrz zła światowego. Jednak w pitagoreizmie wielką rolę odgrywało uznanie nieśmiertelności duszy, jej wieczności: dusza istniała od zawsze, dlatego będzie na zawsze istnieć i żyć. Jej ostatecznym celem jest całkowite wydźwignięcie się z ziemskiego życia i osiągnięcie z powrotem boskiego wolnego istnienia (s. 210). Gdzie? O tym się nie mówi ani w pitagoreizmie, ani w orfickich praktykach.

W Grecji, a później także w Rzymie, kult duszy nie łączył się z żadną nadzieją na nowe życie. Zmarli niczego nie oczekiwali, za ziemskiego życia nie żyli żadnymi obietnicami. Podstawą kultu duszy – zarówno we wszystkich ludowych opowieściach o wędrówkach dusz i o metamorfozach, o wchodzeniu dusz w ciała zwierzęce – było jedynie przeświadczenie o trwałości duszy; ciała się zmieniają, ale dusza jako boska i sama w sobie wieczna, pozostaje zawsze ta sama (zob. s. 227). To świadczyło o mocy duszy i jej godności.

Tak więc w wierzeniach greckich dusza nie jest jakimś zwidzeniem, czczym wyobrażeniem, nieuzasadnionym niczym subiektywnym marzeniem czy jakąś bliżej nieokreśloną tęsknotą. Dla Greków dusza w człowieku to boska rzeczywistość, obdarzona mocą i godnością. I to pierwotne ludowe przeświadczenie później podjęli i spekulacjami wzmocnili filozofowie. Stąd kult duszy miał swoje korzenie zarówno w najstarszych ludowych religijnych intuicjach, jak i w późniejszych filozoficznych spekulacjach. Inskrypcje nagrobkowe, wprawdzie bardzo nieliczne, odzwierciedlają tą teologizującą myśl

filozofów o boskiej naturze duszy, o jej krótkiej pielgrzymce przez ziemskie życie w ciele oraz o jej przeznaczeniu, jakim jest uwolnienie od ciała i powrót do duchowego boskiego istnienia. Szczególny wyraz znalazło to w filozofii późnej starożytności, zwłaszcza u Plotyna. Ten jednak wyraźnie głosił ucieczkę od świata, a nie jego udoskonalanie. Według Plotyna dusza, świadoma swej boskości i wieczności oraz swojego pochodzenia ze sfery nadzmysłowej, winna dążyć do zjednoczenia z Jednią (zob. s. 267).

ANTONI SIEMIANOWSKI

Mieczysław Jagłowski, *Maria Zambrano: anamneza i filozofia poetyckiego zbawienia*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Toruń – Olsztyn 2009, ss. 255.

Współczesne meandry hiszpańskiej myśli filozoficznej są w Polsce bardzo słabo rozpoznane. Brakuje tłumaczeń tekstów, ale i rodzimych opracowań monograficznych. Pewnym wyjątkiem jest dzieło Jose Ortegi y Gasseta – dysponujemy tłumaczeniem kilku jego książek, kilkunastu artykułów oraz licznymi opracowaniami jego myśli. Trud przybliżenia polskiemu czytelnikowi wielu interesujących tropów kreślonych przez współczesnych myślicieli hiszpańskich podejmuje od wielu lat m.in. Mieczysław Jagłowski, profesor filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Opublikował książki monograficzne poświęcone filozofii Juliana Mariasa (*Życie i rozum. Filozofia racjo witalizmu Juliana Mariasa*, Olsztyn 1998), Xaviera Zubiriego (*Realizm transcendentalny Xaviera Zubiriego*, Olsztyn 2000), zredagował lub współredagował tomy zbiorowe poświęcone myśli hiszpańskiej (*Wokół Jose Ortegi y Gasseta*, Olsztyn 2006; *Z myśli hiszpańskiej i iberoamerykańskiej*, Olsztyn 2006; *Między złotym a srebrnym wiekiem kultury hiszpańskiej,* Olsztyn 2008). Jest autorem wielu haseł encyklopedycznych, rozpraw i artykułów rekonstruujących i analizujących rozmaite aspekty hiszpańskiej myśli filozoficznej (np. ważne studium pt. *Hiszpański krauzyzm*, w: *Z filozofii współczesnej. Rekonstrukcje, interpretacje, polemiki*, red. A. Biegalska, M. Jagłowski, Olsztyn 2009, s. 259-313). W 2009 roku w toruńskim Wydawnictwie Adam Marszałek ukazała się najnowsza książka M. Jagłowskiego poświęcona filozofii w zasadzie całkowicie nieznanej w Polsce[1], a bardzo interesującej myślicielki hiszpańskiej, Marii Zambrano (1904-1991). Monografia ta jest w naszym kraju pionierską próbą przedstawienia syntezy najważniejszych wątków i tematów jej myśli.

W rozbudowanym wstępie zostaje przedstawiona sylwetka intelektualna

[1] Poza omawianą książką i wcześniejszymi artykułami M. Jagłowskiego o Zambrano pisała Judyta Wachowska (*Maria Zambrano: nomadyzm jako przestrzeń wolności*, w: *Z myśli hiszpańskiej i iberoamerykańskiej. Filozofia, literatura, mistyka*, red. M. Jagłowski, D. Sepczyńska, Olsztyn 2006, s. 189-201). Dysponujemy też jednym spolszczonym tekstem autora hiszpańskiego M. Moreya (*O Marii Zambrano: refleksja między jawą a snem*, tłum. K. Urbanek, „Sztuka i Filozofia" nr 20, 2001).

oraz krótki rys biograficzny Zambrano. Część pierwsza książki pt. *Na granicach czasu* przedstawia dość pesymistyczną diagnozę stanu naszej cywilizacji obecną w pismach Zambrano. Wątki deifikacji historii, odejścia bogów i sfery *sacrum*, niszczącego człowieczeństwo racjonalizmu filozoficznego, to tylko wybrane tematy tej części monografii. Część druga (*Pobożność poezji i anamnezy*) to propozycja swoistej terapii na katastrofalny stan naszej cywilizacji. Zambrano proponuje powrót do bezpośredniego związku człowieka ze sferą sakralną, zastąpienie rozumu filozofii idealistycznej rozumem poetyckim, analizę form marzeń sennych i pokładanie nadziei soterycznych w literaturze. W zakończeniu M. Jagłowski osadza koncepcję Zambrano w szerokim tle nie tylko hiszpańskiej, ale i współczesnej myśli filozoficznej, kreśląc rozmaite tropy filiacyjne. Ta część wydaje się kompozycyjnie spóźniona i trochę zbyt ogólnikowa. Rodzi w czytelniku pewien niedosyt. Przyjdzie nam jeszcze do tego powrócić.

Maria Zambrano należała do licznego grona uczniów Ortegi y Gasseta, którego poznała, studiując filozofię na Uniwersytecie Centralnym w Madrycie. Wpływ myśli mistrza na jej własną filozofię był znaczący, choć obfitujący w rozliczne spory, polemiki i miejscami radykalne sprzeciwy. W takim klimacie fascynacji i odrzucenia fundamentów racjowitalizmu Ortegi, Zambrano wypracowywała zręby swego własnego, naznaczonego daleko posuniętą oryginalnością, myślenia filozoficznego. Jej życie było dotknięte dramatem wielowiekowej emigracji przymusowej. Zaangażowana po stronie republikanów w wojnie domowej musiała opuścić ojczyznę po zwycięstwie gen. Franco w 1939 roku. Przez 45 lat tułała się po wielu krajach Ameryki Łacińskiej (Meksyk, Kuba, Portoryko) i po 1953 roku Europy (Włochy, Francja, Szwajcaria), aby w wieku starczym, w roku 1984, bez środków do życia powrócić do Hiszpanii. Wygnanie i tułaczkę przeżywała jako duchowe wydziedziczenie i uwięzienie przez historię, owego wszechmocnego demona czasów współczesnych. Wpływ traumy emigracyjnej na jej przemyślenia i twórczość filozoficzną nie ulega żadnym wątpliwościom. Komentatorzy dzielą jej twórczość na kilka okresów. Pierwszy (1930-1939) miał silne zabarwienie ideologiczno-polityczne, które zniknęło z twórczości Zambrano po opuszczeniu przez nią Hiszpanii. W swym szczytowym okresie twórczości od 1939 roku do lat sześćdziesiątych Zambrano oddala się od historii i od faktycznych dziejowych kształtów społeczeństwa, pyta o istotę hiszpańskości i filozofii hiszpańskiej („myśl hiszpańska nie jest dzieckiem przemocy, lecz jedynie podziwu" – cyt. za: s. 177), o wymiary metafizyczne, mistyczne i religijne. Dokonuje krytyki filozoficznego rozumu dyskursywnego, budując jako alternatywę swą koncepcję rozumu poetyckiego. Zambrano opublikowała ponad 30 książek, a jej myśl w Hiszpanii doczekała się wielu opracowań monograficznych, choć recepcja jej idei była bardzo późna. Od 1987 roku w Velez-Malaga działa *Fundacion Maria Zambrano*. Klasyfikacja gatunkowa dzieł Zambrano nie jest prosta. Niektórzy widzą w nich filozofię, inni mistykę (język Zambrano

w wielu tekstach jest podobny do języka św. Jana od Krzyża), jeszcze inni poezję eksperymentalną. Podkreśla się świadomość hiszpańskiej myślicielki, że rzeczywistość jest bogatsza od możliwości deskrypcyjnych języka. Doświadczenie językowej granicy kazała jej szukać form wyrazu także poza dyskursem filozoficznym – w poezji, mistyce, micie.

Charakterystyczny jest skrajnie ambiwalentny stosunek Zambrano do filozofii. Z jednej strony widzi w niej promotora jednostronnej racjonalności, źródło rozbicia człowieka, wyalienowania go, a z drugiej swoistą konieczność przypisaną do natury człowieka. Jest antyfilozofem i filozofem w jednej osobie. Jej rozumienie filozofii jest jednak z gruntu presokratyczne. Pisze Jagłowski: „Filozofię jako zbieranie w całość rozproszonych doświadczeń M. Zambrano nazywa mądrością (*el saber*), przeciwstawiając ją filozofii jako myśleniu. Mądrość jest czymś otrzymanym; jej zdobycie polega na jej odkryciu jako już istniejącej. Zdobywanie mądrości wyklucza metodę, gdyż dokonuje się jako niepowtarzalne doświadczenie, które może zostać nabyte w jednym, równie niepowtarzalnym momencie. Mądrość – jako otrzymana, odziedziczona – nie wymaga także uzasadnienia" (s. 21). Zambrano przeciwstawiała aktywność poznania filozoficznego opartego na metodzie, które łączy się według niej zawsze z jakąś formą przemocy wobec rzeczywistości, pasywności rozumu mistycznego, poetyckiego otwartego na rzeczywistość i obdarowywanego prawdą niejako z zewnątrz. Jej myśl wpisuje się we współczesne trendy – zapoczątkowane w XX wieku przez Martina Heideggera, ale mające antecedensy w starożytności – na próbę dotarcia do gruntu rzeczywistości poza wszelkimi zapośredniczeniami – językiem, znakami, historią, uwarunkowaniami kulturowymi etc. Ten nurt zwany często mistyką naturalną ma cel przede wszystkim terapeutyczny – ma scalić rozbitego i popękanego człowieka, pomóc mu w wydobyciu z niezbornych doświadczeń w miarę jednolitego sensu i wyzwolić go z idoli czasów, w których przyszło mu żyć. A człowiekowi współczesnemu przyszło żyć w czasach marnych. Jeśli dla Ortegi metaforą kondycji współczesnego człowieka jest obraz *rozbitka,* to dla Zambrano jest nią obraz *suchej pustyni*, nie pozwalającej z nadzieją patrzeć w przyszłość[2]. Co stanowi wskaźniki takiej sytuacji i gdzie szukać jej przyczyn? Fundamentalnym wskaźnikiem jest dla Zambrano deifikacja historii w czasach nowożytnych (głównym winowajcą byłby oczywiście Hegel – dzieje nabierają wszak u niego charakteru boskiego). Spowodowało to odebranie człowiekowi jego własnego czasu i zastąpienie go czasem dziejowym oraz wykorzenienie go z bezpośrednich odniesień do rzeczywistości, do fundamentu rzeczywistości. Historia stała się bowiem czynnikiem zapośredniczającym wszystkie ludzkie doświadczenia. Za tym stoi nowożytna epistemologia, gloryfikująca rozum dyskursywny i ciasną koncepcję racjonalności. Tyrania faktów, obiektywności spowodowała, że „nadeszła

[2] Por. M. Jagłowski, *Przeciw historii. Marii Zambrano wizja „rozumu poetyckiego"*, w: *Wokół Jose Ortegi y Gasseta*, red. M. Jagłowski, Olsztyn 2006, s. 120.

ciemna noc tego, co ludzkie" (s. 34). Człowiek „skrywa się za maską, a świat ponownie staje się niezamieszkały" (tamże). Człowiek oderwał się od Transcendencji, doprowadził do agonii swoją nadzieję, utracił tożsamość i rozbił się na dziesiątki niezbornych kawałków, pogrążył się w samotności, poświęcił siebie i swą moralność dla idola historii, żyje bez – a nawet przeciw – Bogu. Pisze Jagłowski: „brak Boga w doświadczeniu współczesnego Europejczyka oznacza odrealnienie człowieka oraz utratę przezeń wolności, a kryzys zachodniej kultury i zachodniego człowieka sprowadza się do niemożności doświadczenia sacrum" (s. 56). Dla Zambrano istnieje nieusuwalny związek pomiędzy kulturą a *sacrum* i religią. Na gruncie polskim takie tezy głosił z innych perspektyw Leszek Kołakowski. Redukcja Boga do idei, do przedmiotu myślenia przez filozofię to źródło kryzysu religii, a tym samym człowieka i kultury. Bóg filozofów nie wzbudza religijnej emocji, nie może być gwarantem zbawienia. Ludzka egzystencja nie odnosi się do tak rozumianego Boga. Staje się On martwy – Nietzsche jawi się wyraźnie jako ten, który to obwieszcza. Ateizm jest jednak dla Zambrano przede wszystkim aktem samobójstwa człowieka, jego autodestrukcją. Zresztą śmierć Boga pociągnęła za sobą choćby w strukturalizmie francuskim ideę śmierci człowieka (choćby u Michela Foucault). Problem teodycei jest dla Zambrano w perspektywie ateizmu naszych czasów pozbawiony sensu – człowiek siebie i zdeifikowaną przez siebie historię powinien pytać o zło – wszak to on zajął miejsce Boga. W perspektywach zniszczenia kontaktu człowieka z *sacrum*, odniesienia do Boga, zlaicyzowana myśl filozoficzna przystąpić musiała do zbudowania jakiejś nowej podstawy moralności i etyki. Dzieła tego podjął się myśliciel, który ubóstwił rozum, Immanuel Kant. Stworzona przez niego etyka jest dla Zambrano źródłem moralnego spustoszenia: „zostało wykreowane coś zimnego, racjonalnego, wyzwolonego z wszelkiej pasji i pragnienia; coś skończenie ascetycznego. A była to moralność liberalna, moralność ludzka, krzepka moralność obowiązku" (s. 103). To moralność dla specyficznych elit, człowiek masowy zawsze szuka moralności religijnej obdarzonej jakąś witalnością.

Ratować człowieka przed rozpłynięciem się w dziejach, procesach społecznych, zobiektywizowanych substratach kultury – oto soteryczny i poniekąd jedyny cel myśli Zambrano, która nie ma wobec filozofii żadnych oczekiwań teoretycznych, lecz wyłącznie praktyczne. I te właśnie próbowała realizować we własnym dziele. „Powrócić do religijnych korzeni wraz z całą Europą to obudzić się ze snu historycznego, narodzić się ponownie dla siebie, dla swoich własnych, rzeczywistych celów, nie narzucanych przez żadne demagogiczne ideologie" (s. 111). Człowiek jest w stanie przeciwstawić się okolicznościom próbującym określać kształt jego działania, jego życia. W imię bycia sobą człowiek musi przeciwstawić się jednostronności racjonalizmu, który odciął go od najważniejszego wymiaru jego życia – od podstawy, od *Sacrum* i od Transcendencji. Pierwotne, pobożne i bezpośrednie odczucie świętości zostało wszak zastąpione przez rozum

filozoficzny szerokim spektrum spekulacji, nijak nieodnoszących się do życia. Pisze, rekapitulując metafilozoficzną myśl Zambrano, Jagłowski: „Filozofii i jej ideom brakuje „pobożności": są one wolnym tworem myślenia, pozbawionym więzi z rzeczywistością wobec niego zewnętrznej. Coraz czystsza świadomość nie pozwala sobie na «pobożność», na to, by w jej granice wkroczyło to, co realne i święte, bez czego życie ludzkie staje się ułudą"[3].

W miejsce rozumu filozoficznego Zambrano proponuje nową racjonalność w postaci integralnie rozumianego rozumu poetyckiego, pasywnie otwartego poznawczo na przestrzenie metafizyczne i mistyczne, na uchwytywanie najbardziej immanentnej cechy rzeczywistości – świętości. Poszukując źródłowych doświadczeń, które odsłaniają człowiekowi jądro rzeczywistości, Zambrano wskazuje na strukturę ejdetyczną snów, marzeń sennych. Przestrzenie oniryczne wszak są terenami całkowitej pasywności świadomości ludzkiej, pozbawionej myśli – tu wszystko rozgrywa się poza czasem. Prawda udziela się tu sama, wychodzi nam naprzeciw – nie musimy jej poszukiwać na drodze poznania wyznaczanego przez metodę. Czysta aprehensja daje nam prawdę o rzeczywistości i to w sposób pewny, absolutny, nie podlegający wątpieniu. Apriorycznośc Husserla Zambrano zastępuje aprehensją dokonującą się we śnie. Fenomenologia snów zdaje się być podstawą teorii filozoficznych hiszpańskiej myślicielki.

Straty dokonane w naturze człowieka przez filozofię mogą być odbudowane przez literaturę, w której pobrzmiewają święte słowa zakorzenione w źródłowej świętości samej rzeczywistości. To literatura kreuje „poetyckie kategorie ludzkiego życia", swoiste wzory i typy egzystencji. To ona jest władna przywrócić człowiekowi doświadczenie realności. Oddając myśl Zambrano pisze Jagłowski: „Poezja i muzyka, przywierające do «pierwotnego raju», są zdolne do najwierniejszego wyrażenia jedności naszego bytu, naszej «utraconej świetlistej intymności», a także – zwłaszcza poezja – mają moc ustanawiania jedności elementów heterogenicznych, pochodzących z odmiennych źródeł i czasów" (s. 168). Źródłem literatury jest przestrzeń oniryczności – wiele dzieł literackich to opowiedziane sny. Esencją literackości jest poezja. Pisała Zambrano: „jeśli filozofia jest tą, która pyta, poezja jest tą, która znajduje"[4]. Niemniej sama poezja nie wystarcza – musi ona zostać ściśle związana z filozofią. Zambrano dąży do ściślejszej relacji filozofii z poezją niż ta, która istniała w czasach presokratycznych, a została ku zgubie cywilizacji zachodniej rozerwana przez Platona i jego następców. Tylko na tej drodze powtórnej reintegracji, poetycko-filozoficznego doświadczenia i mówienia o rzeczywistości można myśleć o scaleniu człowieka, o realizacji jego istoty, jego człowieczeństwa.

Myśl Marii Zambrano zaskakuje odwagą stawiania problemów, oryginalnością wielu sformułowań, trafnością niejednej diagnozy, ostrością widzenia opisywanych kwestii. Skłania do przemyśleń, refleksji, stawiania na nowo

[3] Tamże, s. 123.

[4] Cyt. za: tamże, s. 130.

starych pytań. Oczywiście wzbudza też sprzeciw, niedosyt, wątpliwości. Pytanie o status *sacrum*, o istnienie Boga, koncepcję Transcendencji, o bliższą charakterystykę rozumu poetyckiego to tylko niektóre z nich. Jagłowski omawia myśl hiszpańskiej filozofki krytycznie, dystansując się od wielu jej propozycji i stawiając znaki zapytania nad wieloma jej tezami. Robi to z pełnym profesjonalizmem – dyskretnie, by nie przesłaniać swoim widzeniem spraw myśli Zambrano. Rodzą się także w trakcie lektury pytania o zależność koncepcji Zambrano od różnych prądów filozofii XX-wiecznej – przede wszystkim od myślenia Heideggera, szczególnie późnego po *Kehre*. Jagłowski w ostatniej części swej książki podejmuje próbę odpowiedzi na te pytania i jako wytrawny historyk filozofii kreśli konteksty filozoficzne, mapę zależności i wpływów rozmaitych systemów myślowych na filozofię Zambrano. Ortega y Gasset, Unamuno, św. Augustyn, mistycy hiszpańscy, Husserl, Heidegger… Można zgłaszać rozmaite uwagi i wątpliwości – czy nie brakuje Kierkegaarda, Lévinasa, czy analogia między widzeniem funkcji literatury w czasach współczesnych przez Zambrano i przez Rorty'ego nie jest ścisła? Wydaje się jednak, że najistotniejsze w tej części książki jest coś innego – Autor zdaje się nie doceniać głębi wpływu myśli Heideggera na Zambrano. Wydaje się, że tak w warstwie krytyki współczesnej cywilizacji, racjonalności dyskursywnej, odejścia bogów, zerwania przez człowieka relacji z samą rzeczywistością, jak i w warstwie terapeutycznej – szukaniu pomocy w poezji, bezpośrednim niezapośredniczonym doświadczeniu jądra rzeczywistości, wpływu tego przecenić się nie da. Przywiązanie do tradycji myśli presokratycznej, do tezy o zapomnieniu przez cywilizację tego, co najważniejsze, widzenie w poezji domostwa bycia, widzenie człowieka przez pryzmat autentyczności, bycia u siebie, bycia sobą, bycia nie u siebie, podkreślanie pasywnego charakteru poznania prawdy etc. – czyż nie widać tu nie tylko wpływu, ale wręcz repetycji późnego Heideggera? Sama Zambrano do tych zależności właściwie się nie przyznawała, co tym bardziej każe sprawę szerzej zbadać. Zresztą hiszpańscy komentatorzy jej myśli są tego świadomi (np. A. Bundgaard czy J.L.L. Aranguren), o czym Jagłowski informuje w jednym z przypisów. Próba pokazania tych zależności podjęta przez autora omawianej książki jest jednak niewystarczająca. Generalnie zresztą, zarysowania siatki wpływów na myśl Zambrano czytelnik spodziewałby się bardziej w pierwszej części książki niż w zakończeniu. Wydaje się, że ta niedogodność kompozycyjna jest bardzo istotna i w lekturze uciążliwa. Oczywiście, nawet uwzględniając wpływ Heideggera na Zambrano widać jej oryginalność i w zasadzie nie umniejsza to wartości dorobku hiszpańskiej fenomenolożki. To istotny głos w sporze o człowieka współczesnego i ważka myśl filozoficzna. Należy mieć nadzieję, że jej pisma zostaną, przynajmniej w jakimś wyborze antologicznym, przyswojone polskiemu czytelnikowi.

KRZYSZTOF STACHEWICZ

Katharina Bahlmann, *Können Kunstwerke ein Antlitz haben?,* Passagen Verlag, Wien 2008, ss. 157.

„Panie Profesorze Lévinas, czy widziałby Pan w obliteracji Sacha'y Sosno dzieło odkupienia sztuki względem etycznego wymagania, dzieło tego zamiaru, być może błędnego, a mianowicie pragnienia 'ofiarowania twarzy rzeczom', według wyrażenia, jakiego użył Pan w *Trudnej wolności*?" Takie oto pytanie Françoise Armengaud stawia Emmanuelowi Lévinasowi, rozpoczynając z nim rozmowę, której treścią miało być rozumienie sztuki i w której punktem odniesienia były prace Sosno[1]. Odpowiedź Lévinasa zdaje się być niezwykle zdecydowana, a nawet gwałtowna: „Pani mówi «odkupić», jak gdyby chodziło tu o grzech! Zupełnie się z tym nie zgadzam. Co do wyrażenia «sztuka, która daje twarz rzeczom», dla mnie nie powinna ona wypowiadać jakiejkolwiek idolatrii. Przeciwnie, chciałem w ten sposób mówić o nadaniu materii życia przez sztukę. «Wyrażenie» zmniejszające ciężar z nieokrzesanej materii, jej ciężkość bycia tutaj. Nie odnoszę wrażenia, aby twarz ludzka ukazywała się poprzez sztukę, lub żeby rysy twarzy powinny być odkupione. Jeśli sztuka może budzić nieufność, to z innych powodów. Doskonałość piękna nakłada milczenie bez zajmowania się resztą. Jest strażnikiem milczenia. Pozwala czynić. To dlatego cywilizacja estetyczna ma swoje granice"[2].

Rozmowa ta miała miejsce w 1990 roku. W jej toku Lévinas jeszcze kilkakrotnie dawał wyraz nieufności wobec sztuki. Jedyne, na co gotów był się zgodzić, to twierdzenie, iż w sztuce mogą pojawiać się momenty etyczne[3]. Tylko tyle. A może aż tyle?

Katharina Bahlman, kończąc studia z zakresu historii sztuki i filozofii postawiła pytanie, które już przez pojawienie się w nim terminu twarz, kieruje uwagę na dzieło Emmanuela Lévinasa. Pytanie to brzmi *Können Kunstwerke ein Antlitz haben*? – *Czy dzieła sztuki mogą mieć twarz?* Praca ukazała się w wiedeńskim wydawnictwie Passagen, które specjalizuje się w publikowaniu tekstów z kręgu tzw. filozofii postmodernistycznej, głównie tłumaczeń z języka francuskiego (m.in. takich autorów, jak Jacques Derrida, Jean-François Lyotard czy Michel Foucault). Lévinas z całą pewnością do tego kręgu nie należy. Wejrzenie w treść pracy przynosi wyjaśnienie. Składa się ona z dwóch części zatytułowanych odpowiednio: *I. Emmanuel Lévinas* i *II. Jean-François Lyotard* oraz kilkustronicowego zakończenia. W książce można by więc spodziewać się rodzaju dwugłosu. Jednak już proporcje objętości rozdziałów – rozdział poświęcony Lévinasowi jest dwukrotnie obszerniej-

[1] Sacha Sosno (Alexandre Joseph Sosnowsky), pochodzący z żydowsko-litewskiej rodziny, ur. 1937 w Marsylii, architekt i rzeźbiarz. Jego prace, w większości monumentalne, można spotkać w reprezentacyjnych miejscach wielu miast francuskich, szczególnie Nicei, ale także w Szwajcarii czy w Chinach.

[2] E. Lévinas, *De l'oblitération. Entretien avec Françoice Armengaud a propos de l'ouvre de Sosno*, Paris 1990, s. 8.

[3] Por. tamże, s. 26.

szy niż rozdział poświęcony Lyotardowi, a przede wszystkim lektura, pozwalają na stwierdzenie, iż niejako „głównym bohaterem" tekstu jest Emmanuel Lévinas. W części pierwszej autorka podjęła się przedstawienia głównych rysów filozofii Lévinasa, skupiając uwagę przede wszystkim na pojęciu twarzy i wypowiedziach Lévinasa na temat sztuki. Rekonstruując jego pogląd na temat sztuki, Bahlmann odwołuje się przede wszystkim do książki *Istniejący i istnienie* z roku 1947, eseju *Rzeczywistość i jej cień* opublikowanego w 1948, eseju *Czy ontologia jest fundamentalna* z roku 1951 i sporadycznie również do innych tekstów. Część druga prowadzi czytelnika poprzez myśl Lyotarda. Punktem odniesienia jest przede wszystkim jego esej poświęcony twórczości Barnetta Newmana[4], oraz te teksty, w których Lyotard porusza temat wzniosłości. Nie jest to jednak, jak w przypadku pierwszej części, próba rekonstrukcji poglądów. Autorka przywołuje nieustannie, na zasadzie swego rodzaju kontrapunktów, poglądy Lévinasa, starając się udowodnić, że zachodzi daleko idąca zbieżność pomiędzy poglądami na sztukę obu filozofów oraz wykazać, iż w konsekwencji postawienia pytania o twarz sztuki uzyskuje się daleko idące zbliżenie etyki i estetyki.

Praca Kathariny Bahlmann pozostawia, z jednej strony, duży niedosyt. Stwierdzenie, iż Levinas jest „głównym bohaterem" książki oddaje chyba najtrafniej jej charakter. Nie jest to bowiem rzetelne studium myśli Lévinasa (ani także Lyotarda). Autorka pomija wiele istotnych tekstów, szczególnie tych poświęconych literaturze, jakby nie zauważając, że przy całej nieufności Lévinasa wobec sztuki refleksje nad literaturą zajmują w jego wypowiedziach miejsce szczególne, a on sam w wielu wywiadach podkreślał znaczenie literatury pięknej dla rozwoju jego osobowości, a co za tym idzie – także, pośrednio, jego filozofii. Sposób prowadzenia myśli sprawia wrażenie, iż wbrew temu, co wynika z tekstów Lévinasa, szczególnie z eseju *Rzeczywistość i jej cień*, do którego odwoływał się on po wielu latach, gdzie sztuka określona została jako pozbawiona wymiaru odpowiedzialności, autorka jednak, mimo wszystko chciałaby – jakby wbrew samemu Lévinasowi – wykazać, że sformułowana przez niego kategoria twarzy odnosi się do sztuki. Tymczasem o tym, że zastrzeżenia Lévinasa wobec sztuki sformułowane w 1948 nie straciły nic ze swej prawomocności, a także o jego sprzeciwie wobec prób nadawania dziełu sztuki cech czy też wyrazu ludzkiej twarzy, najdobitniej świadczy wypowiedź z roku 1990 (przywołana na wstępie niniejszego omówienia). Wątpliwości budzi także próba swoistego zintegrowania myśli Lévinasa i Lyotarda[5]. To tylko niektóre słabości książki.

[4] Barnett Baruch Newmann (1905-1970), malarz amerykański żydowskiego pochodzenia (rodzice emigrowali do Ameryki z Łomży), urodzony w Nowym Jorku, reprezentant ekspresjonizmu abstrakcyjnego lub medytacyjnego, współtwórca kierunku *color field painting*.

[5] O możliwościach pewnego zbliżenia, ale przede wszystkim o istotnych różnicach zachodzących pomiędzy myślą Lévinasa i Lyotarda, pisała m.in. Małgorzata Kowalska (por. *Tożsamość i różnica. Levinas – Lyotard*, w: *Levinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 170-178).

Ale jest i druga strona, której nie można nie zauważyć, co więcej, sprawia ona, że warto na tę publikację zwrócić uwagę. Katharina Bahlmann należy do najmłodszego pokolenia badaczy (urodziła się w 1981 roku). Z treści zakończenia wynika, że praca *Können Kunstwerke ein Antlitz haben?* pisana była przede wszystkim z pozycji teoretyka sztuki, a jej odbiorcą ma być także badacz sztuki, a nie filozof. Nie usprawiedliwia to wprawdzie niedociągnięć warsztatu, pozwala jednak dostrzec coś bardzo ważnego, a mianowicie to, że mimo zdającego się dominować poglądu, jakoby artysta nie znał żadnych ograniczeń, że w sztuce wszystko wolno (a najbardziej szokować, najlepiej poprzez blasfemię czy przedstawienia obsceniczne), słychać wezwanie do poszukiwania innego rozumienia sztuki. Jest to wezwanie do obrania bardzo konkretnego kierunku, do odnajdywania dla sztuki fundamentu etycznego.

W konkluzji swej pracy Katharina Bahlmann stwierdza, że niezwykle rzadko można powiedzieć, iż jakieś dzieło sztuki ma twarz. Należałoby dopowiedzieć, zgodnie z wyżej wyrażonymi wątpliwościami, że nie wiadomo, czy i wtedy byłaby to twarz w rozumieniu filozofii Lévinasa. Natomiast z pewnością można powiedzieć, że nawet jeśli nie, to w niczym nie umniejsza to faktu, iż filozofia Emmanuela Lévinasa może, a nawet powinna być istotnym źródłem refleksji nad sensem sztuki i rolą artysty.

KATARZYNA DZIKOWSKA

Człowiek wobec wartości i samotności. Sprawozdanie z IV Międzyuczelnianego Seminarium Naukowego z cyklu „Dziedzictwo współczesnej etyki" (Kraków, 1 czerwca 2010) oraz II Ogólnopolskiej Konferencji Monoseologicznej (Toruń, 10-11 czerwca 2010)

Zakład Filozofii Chrześcijańskiej Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu współorganizował w 2010 roku dwie interesujące ogólnopolskie konferencje naukowe. Pierwsza z nich dotyczyła aksjologicznego ugruntowania etyki, a druga postawiła w centrum konferencyjnych namysłów temat człowieka żyjącego pomiędzy biegunem samotności i wspólnoty. Oba zagadnienia tylko pozornie są od siebie odległe i tematycznie rozbieżne. Bycie człowieka wobec wartości ujawnia wszak swoje współrzędne, które można określić jako: samotność/wspólnotowość. Samotność człowieka wobec odrzucanych przez wspólnotę wartości, wspólnotowe zapośredniczenie stosunku człowieka do moralnego dobra czy do prawdy, momenty samotności i wspólnotowości w kształtowaniu się etosu człowieka to tylko wybrane przykłady na zbieganie się tematyki aksjologicznej z zagadnieniami monoseologicznymi.

Idea Międzyuczelnianego Seminarium Naukowego pt. „Dziedzictwo współczesnej etyki" powstała w gronie etyków UKSW w Warszawie z prof. Ewą Podrez i ks. prof. Ryszardem Moniem na czele (w Warszawie odbyły się pierwsze konferencje poświęcone dzie-

dzictwu etyki: Arystotelesa, Hume'a, Kanta, Pascala) i następnie rozszerzała się na inne ośrodki naukowe. Do tej cennej inicjatywy przyłączył się Instytut Filozofii UMK w Toruniu (gościł seminarium poświęcone Kierkegaardowi), Zakład Filozofii Chrześcijańskiej UAM (zorganizował seminarium na temat Heideggera i Lévinasa), Uniwersytet Gdański oraz Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna *Ignatianum* w Krakowie. Tu właśnie, w murach jezuickiej uczelni, odbyło się czerwcowe spotkanie naukowe poświęcone dziedzictwu fenomenologicznej etyki wartości. Miejsce obrad nie zostało wybrane przypadkowo – to w Krakowie w okresie powojennym tworzył swe znakomite dzieła filozoficzne Roman Ingarden, uczeń twórcy fenomenologii. To tu pozostawił grono znakomitych uczniów, którzy rozwijali aksjologię i etykę w paradygmacie zapoczątkowanym przez Edmunda Husserla. Uczestnicy seminarium zjechali do Krakowa, by wraz z uczniami Ingardena dokonać swoistego bilansu i oceny wpływów fenomenologii na kształt współczesnej etyki. Wygłoszono sześć referatów plenarnych (Władysław Stróżewski, Antoni Siemianowski, Ryszard Moń, Krzysztof Stachewicz, Wiesław Wójcik, Andrzej Niemczuk) i trzy komunikaty (Zofia Majewska, Małgorzata Baranowska, Krzysztof Serafin). Całość obrad zwieńczyła dyskusja panelowa z udziałem dwunastu znawców tytułowej problematyki (oprócz referentów udział w niej wzięli: Adam Węgrzecki i Władysław Zuziak oraz prowadzący dysputę Bartłomiej Sipiński). Tezy referatów oraz głosy w dyskusji wyraźnie podzieliły stanowiska zebranych naukowców na dwie grupy. Pierwsza podkreślała wiekopomne znaczenie odkryć fenomenologów dla etyki, ponadczasowy charakter etyki Schelera, Hartmanna czy Hildebranda, a druga wskazywała na ograniczenia, a nawet wadliwość projektu oparcia filozofii moralnej na kategorii fenomenologicznie rozumianych wartości jako idealnych istności danych w doświadczeniu apriorycznym. Ujawnienie się tych dwóch nurtów w interpretacji fenomenologicznego dziedzictwa etyki wskazuje na ambiwalencję tegoż dziedzictwa. Można by jednak retorycznie zapytać, czy istnieją jakiekolwiek dziedzictwa w dziejach myśli filozoficznej jednoznacznie pozytywne lub negatywne? Apologetyczna, a jeszcze bardziej krytyczna, a nawet kontestująca recepcja materialnej etyki wartości wskazuje na jej dziejową wagę i znaczenie. Co do tego ostatniego nikt z uczestników krakowskiego spotkania wątpliwości raczej nie miał.

Problem samotności nie jest w filozofii europejskiej nowy, choć, jak się wydaje, w naszych czasach nabiera szczególnego sensu i znaczenia. Żyjemy bowiem w klimacie bardzo niechętnym samotności, przekreślającym jej jakąkolwiek pozytywną wartość w życiu człowieka. Pisze Anthony Storr, autor znakomitej książki pt. *Solitude*: „Dzisiejsza wiedza, zwłaszcza w wersji głoszonej przez rozmaite szkoły psychoanalizy, zakłada, że człowiek jest istotą społeczną potrzebującą towarzystwa i ciepłych uczuć innych ludzi od kołyski aż po grób. Powszechnie wierzy się, że stosunki międzyludzkie o charakterze intymnym stanowią główne, jeśli nie jedyne, źródło ludz-

kiego szczęścia”[1]. Relacje międzyludzkie – z silnym zaakcentowaniem relacji erotycznych – stają się w takiej perspektywie jedynym wyznacznikiem życia szczęśliwego, sensownego, zdrowia psychicznego etc. Jest to podejście bardzo współczesne i raczej nieznane ludziom minionych pokoleń i epok. Stąd waga interdyscyplinarnych badań nad zjawiskiem samotności *hic et nunc*. Wyzwanie to podjął przed kilkoma laty Instytut Filozofii UMK w Toruniu, organizując ogólnopolskie konferencje monoseologiczne i wydając monografie poświęcone tej problematyce[2]. Tegoroczne czerwcowe spotkanie w Toruniu naukowców zajmujących się tą problematyką było współorganizowane przez Polskie Towarzystwo Filozoficzne Oddział Toruń oraz Zakład Filozofii Chrześcijańskiej UAM. Konferencja nosiła tytuł: „Dialektyka samotności i wspólnotowości” – organizatorzy wskazali zatem na dialektyczny i immanentny związek samotności i wspólnoty, a słuszność takiego ujęcia tej kwestii potwierdziły dwudniowe obrady i ożywione dyskusje. Uczestnicy reprezentowali dziesięć ośrodków naukowych w Polsce i za granicą. W ramach sesji plenarnej wygłoszono trzy referaty (Marek Jędraszewski, Krzysztof Wieczorek, Krzysztof Stachewicz), a pozostałe zaprezentowano w ramach obrad sześciu sekcji. Biskup Marek Jędraszewski (UAM) wygłosił referat zatytułowany „Trzy koncepcje samotności”. W swym wystąpieniu nakreślił trzy sposoby rozumienia samotności wypracowane na kanwie myśli Emmanuela Lévinasa i jej wewnętrznej ewolucji. Samotność tożsamości naturalnej, bytowej (*rzucenie-w-istnienie*), Lévinas próbował przezwyciężyć na różnych drogach – od tropu *czarującej obecności kobiety,* przez doświadczenie nagiej twarzy aż po tezę, że Inny jest we mnie, ja jestem jego zakładnikiem, a On moim Mistrzem. W samotności podejmuję wezwanie do dobroci, ale to Inny umożliwia mi poniekąd jego realizację i aktualizację. Krzysztof Wieczorek (UŚ) w swym referacie pt. „Samotność racjonalisty” pytał o zasadność pełnej uniwersalizacji zasady dialogicznej. Czy założenie o przyrodzonej dialogiczności człowieka jest zasadne? Co w takiej perspektywie uczynić z ludźmi, którym doświadczenia „Ty” są obce? Czy świadome wybory samotności są wbrew zasadzie dialogicznej? Referent wyróżnił samotność pustki i samotność pełni (swoista samowystarczalność człowieka, której przykładem są wspomnienia autobiograficzne Stanisława Lema), przypisując im biegunowo różne nacechowania aksjologiczne. Krzysztof Stachewicz (UAM) w referacie zatytułowanym „Podmiot moralności: między samotnością a wspólnotą” skupił się na analizie struktury podmiotu moralnego w świetle tematu konferencji. Na poziomie fenomenologii moralności (moralności faktycznie przeżywanej) wyróżnił subiektywny i obiektywny sens samotności, odróżniając od nich problem metafizycznego sporu o monadyczny i dialogiczny status podmiotu moralnego (jego stronami stali się w filozofii współczesnej z jednej

[1] A. Storr, *Samotność. Powrót do jaźni*, tłum. J. Prokopiuk, P.J. Sieradzan, Warszawa 2010, s. 7.

[2] Por. *Zrozumieć samotność: studium interdyscyplinarne*, red. W. Tyburski, P. Domeracki, Toruń 2006. Kolejny tom w druku.

strony Heidegger, a z drugiej Lévinas). Uwzględniając materiał historyczny referent zaproponował następującą typologię samotności podmiotu moralności: 1. Samotność ontologiczna, 2. Samotność faktyczna przejawiająca się w 2.1. genezie i tożsamości podmiotu moralności; 2.2. na poziomie sytuacji moralnie doniosłych i aktów moralnych i 2.3. w opcji fundamentalnej podmiotu moralności. Dokonał też analizy sytuacji podmiotu moralności w kontekście obu tytułowych biegunów: samotności i wspólnotowości. Podmiot moralności jest sobą wyłącznie pomiędzy obu biegunami, nigdy wyłącznie na jednym z nich.

Poszczególne sekcje proponowały interdyscyplinarne podejście do zagadnień monoseologicznych. Poruszano zagadnienia psychologiczne i psychoterapeutyczne związane z samotnością i wspólnotowością (Andrzej Jastrzębski, Bogna Choińska, Andrzej Gorlewski), przedstawiano problematykę konferencji w naświetleniu filozofii polityki (Janusz Grygieńć, Anna Markwart, Maciej Kopyciński, Rafał Michalski), mistyki filozoficznej i perspektywy nieśmiertelności (Stefan Konstańczak, Magdalena Bizior-Dombrowska), w wybranych koncepcjach filozofów i myślicieli współczesnych (Krzysztof Polit, Magdalena Mruszczyk, Dawid Kolasa, Jakub Łobocki), z punktu widzenia literaturoznawczego (Krzysztof Dorosz, Piotr Martin, Grażyna Piskorz, Jakub Czernik) oraz w perspektywie medycyny i socjologii rodziny (Maciej Rewakowicz, Justyna Czekajewska). Referat podsumowujący obrady, ale będący też propozycją typologizacji problemów monoseologicznych, wygłosił Piotr Domeracki, sekretarz konferencji. Bogactwa wątków, pytań, analiz i propozycji nie da się nawet ramowo zakreślić i punktowo przedstawić. Wypada oczekiwać na tom poświęcony tytułowemu zagadnieniu dialektycznego związku samotności i wspólnotowości, który jest w przygotowaniu redakcyjnym i powinien ukazać się w Poznaniu na początku 2011 roku. Umożliwi on czytelnikowi ukierunkowanie refleksji nad egzystencjalnie nośnym problemem zawieszenia ludzkiego życia w przestrzeniach między samotnością a wspólnotowością. Zawieszenia nie zawsze optymalnego i, tym samym, gwarantującego autentyzm, bycie sobą, a jednocześnie szczęście i satysfakcję z bycia z drugimi i dla drugich.

Tak seminarium krakowskie, jak i konferencja toruńska, ożywiając wątki i tropy intelektualne istotne dla myśli filozoficznej – a także szerzej: humanistycznej – zasługują na kontynuacje i ciągi dalsze…

KRZYSZTOF STACHEWICZ

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

Osoba i jej relacje

TOM 1, 2004

Marek Jędraszewski
Jak należy rozumieć pojęcie „filozofia chrześcijańska"

Antoni Siemianowski
W stronę ontologii osoby

Jan Grzeszczak
Ens minimum, scilicet relatio. Relacja i jej miejsce w metafizyce św. Tomasza z Akwinu

Katarzyna Dzikowska
Osobotwórczy wymiar relacji w filozofii Martina Bubera

Krzysztof Stachewicz
Człowiek w odniesieniach. Wokół koncepcji Martina Heideggera

Andrzej Latoń
Osoba jako byt relacyjny w ujęciu Gabriela Marcela

Waldemar Kmiecikowski
Ingardenowska koncepcja osoby

Rafał Sergiusz Niziński
Zagadnienie osoby w procesualnej filozofii Charlesa Hartshorne'a

Marek Jędraszewski
Emmanuel Levinas: osoba jako monada i jej relacje

Andrzej Latoń
Relacyjność osoby w ujęciu Paula Ricoeura

Rafał Rybacki
Osoba ludzka – jej bytowa podmiotowość i uczestnictwo w antropologii kardynała Karola Wojtyły

Zbigniew Nikodem Brzózy
Osoba i więzi rodzicielskie w problematyce sztucznej prokreacji

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

Osoba i czas

TOM 2, 2005

Antoni Siemianowski
Istota człowieka jako osoby. Próba syntezy

Katarzyna Dzikowska
Być i stawać się. Osoba ludzka według zasady dialogicznej Martina Bubera

Krzysztof Stachewicz
Być osobą – być osobowością.
Uwagi na marginesie koncepcji Dietricha von Hildebranda

Waldemar Kmiecikowski
Ingardenowska koncepcja czasu i osoby drogą do nieobecnego Boga

Tadeusz F. Janka
Zagadnienie osoby w ujęciu Viktora Emila Frankla

Marek Jędraszewski
Początek istnienia osoby według Emmanuela Lévinasa

Andrzej Latoń
Osoba i pragnienie uznania według Paula Ricoeura i Axela Honnetha

Rafał Grabowski
Człowiek wobec czasowych uwarunkowań życia w filozofii Juliána Maríasa

Krzysztof Śnieżyński
Osoba jako nietykalność metafizyczna.
Józefa Tischnera religijna metafizyka dramatu

Marek Szulakiewicz
Osoba i chrześcijaństwo w okresie dehellenizacji współczesnej kultury

Rafał Sergiusz Niziński
Zjednoczenie z Bogiem jako moment pełnego narodzenia osoby ludzkiej

Zbigniew Nikodem Brzózy
Osoba – symbole, czas i przestrzeń

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

Transcendencja i odpowiedzialność.
W stulecie urodzin Emmanuela Levinasa (1906-1995)

TOM 3, 2006

Marek Jędraszewski
Jak można filozofować po Auschwitz

Jan Grzeszczak
Emmanuel Levinas (1906-1995)

Katarzyna Dzikowska
O spotkaniach Emmanuela Levinasa i Karola Wojtyły

Marek Jędraszewski
W stronę prehistorii Ja.
Korespondencja między Emmanuelem Levinasem a Simonem Decloux

Antoni Siemianowski
W sprawie poszukiwania nowej metafizyki

Andrzej Latoń
Levinas i fenomenologia francuska

Krzysztof Stachewicz
Emmanuela Levinasa koncepcja etyki jako filozofii pierwszej

Marek Jędraszewski
Interior intimo meo.
Św. Augustyn i Emmanuel Levinas o Bogu i o człowieku

Andrzej Latoń
Świadectwo jako kategoria filozoficzna u Heideggera i Levinasa

Katarzyna Dzikowska
Znak dany bliźniemu. Emmanuel Levinas czyta Paula Celana

Zbigniew Nikodem Brzózy
Filozofia Emmanuela Levinasa i kilka wątków bioetycznych

Jan Grzeszczak
Polska bibliografia tłumaczeń pism Emmanuela Levinasa
i opracowań poświęconych jego filozofii

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

Wobec Transcendencji

TOM 4, 2007

Urszula Januszewska
Nikołaja Bierdiajewa koncepcja Boga

Krzysztof Stachewicz
Martina Heideggera mówienie o Bogu

Katarzyna Dzikowska
Wyrazić transcendencję. Emmanuel Levinas
o znaczeniu słowa poetyckiego

Tadeusz Janka
Miłość i odpowiedzialność wyrazem transcendencji osoby ludzkiej
w ujęciu Karola Wojtyły

Przemysław Strzyżyński
Johna Hicka hipoteza pluralizmu religijnego jako próba określenia tego,
co transcendentne

Waldemar Szczerbiński
Rozumienie transcendencji w myśli żydowskiej

Rafał Sergiusz Niziński
Ludzkie potrzeby psychiczne a otwartość na wartości

Jan Grzeszczak, Jacek Migasiński
Polska bibliografia tłumaczeń pism Emmanuela Levinasa
i opracowań poświęconych jego filozofii

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

Osoba i ciało

TOM 5, 2008

Krzysztof Stachewicz
Osoba i ciało – wprowadzenie

Antoni Siemianowski
Człowiek i jego ciało w systemie religijno-filozoficznym Orygenesas

Nikodem Brzózy
Ciało, podmiotowość, świadomość i wychowanie – konteksty filozoficzne

Rafał S. Niziński
Ciało jako czynnik warunkujący poznanie Boga

Jarosław Kupczak
Ludzkie ciało – widzialny znak tego, co niewidzialne

Hanna Lejbman
Miłość oblubieńcza i małżeńska w świetle dramatu Karola Wojtyły *Przed sklepem jubilera*

Andrzej Latoń
Ciało żyjące w świetle *prawdy bycia* i *prawdy życia*. Martin Heidegger i Michel Henry

Waldemar Kmiecikowski
Znaczenie ciała w Stanisława Ignacego Witkiewicza koncepcji Istnienia

*

Marek Rembierz
Religia i teologia jako kontekst uprawiania filozofii

Krzysztof Śnieżyński
Filozofia w teologii dziś: co z doktryny św. Tomasza?

Przemysław Strzyżyński
Teologia apofatyczna Pseudo-Dionizego Areopagity i apofatyzm hipotezy pluralizmu religijnego Johna Hicka

Zbigniew Januszewski
Ontologiczne uwarunkowania a wolność Boga w ujęciu Jean-Luc Mariona

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

Osoba i racjonalność

TOM 6, 2009

Krzysztof Stachewicz
Kilka uwag o racjonalności. Wprowadzenie

Marek Jędraszewski
Oświecenie i konieczność nowej racjonalności

Jan Grzeszczak
Christus philosophicus jako aktualne przesłanie sztuki wczesnochrześcijańskiej
Uwagi na marginesie wykładu kard. Josepha Ratzingera
Wiara, filozofia, teologia

Zdzisław Kroplewski
Racjonalność procesu argumentacji teologicznej

Krzysztof Wieczorek
Racjonalność modlitwy

Adam Adamski
Michała Hellera koncepcja racjonalności jako wartości moralnej

Przemysław Strzyżyński
Krytyka koncepcji racjonalności bezdowodowego przeświadczenia teistycznego Johna Hicka

*

Karol Jasiński
„Pępowina łącząca nas ze światem"
Buberowska filozofia odpowiedzialności

Ryszard Moń
Czy po Heideggerze i Levinasie możliwa jest etyka w tradycyjnym tego słowa znaczeniu?

Marcin Jaranowski
Lęk przed ekspresją twarzy: refleksja „w ramach" filozofii Emmanuela Levinasa

Piotr Domeracki
Błahe horyzonty Vattimowskiej etyki interpretacji