

COMPTES RENDUS

Les sujets de la métaphysique et de l'épistémologie	149
de la philosophie de la nature	175
de la psychologie	191
de la philosophie de la religion	265

CHRONIQUE

283

Studia Philosophiae Christianae
ATK
6(1970)2

MIECZYŚLAW GOGACZ

EGZYSTENCJALNE ROZUMIENIE DUSZY LUDZKIEJ

1. Teorie filozoficzne modyfikujące nasze rozumienie człowieka.
2. Ontyczna struktura człowieka. 3. Problematyka związków duszy z ciałem: 1) Ontyczny status ciała ludzkiego, 2) Problem jednostkowości duszy: a) Dusza ludzka bez ciała powinna stać się duszą ogólną, b) Zagadnienie nieśmiertelności duszy, c) Commensuratio animae ad hoc corpus, d) Intelkt możliwościowy zasadą jednostkującą formę w duszy ludzkiej, ciało jest zasadą wnoszącą szczegółowość. 4. Wnioski w postaci dowodu nieśmiertelności duszy. 5. Dusza ludzka a dusze zwierząt i roślin. 6. Tomizm i filozofia podmiotu.

1. Teorie filozoficzne modyfikujące nasze rozumienie człowieka.

Nie ulega wątpliwości fakt człowieka, dostępny nam w poznaniu już przednaukowym. Ten fakt uzasadnia nasze kontakty, rozmowy, konflikty, porozumienia. Jesteśmy przekonani, że drugi człowiek jest egzystencjalnie realny i że nasze poznancze z nim spotkania nie są fikcją. Wynik jednak poznać go ujęcia człowieka nie jest jednoznaczny. Stanowi dość trudny problem. Okazuje się bowiem że nasze doświadczalne zetknięcie z człowiekiem nie daje w wyniku adekwatnego obrazu ontycznej struktury człowieka, a więc obrazu, który by był dla wszystkich poznających ludzi analogicznie ten sam lub taki sam. Obserwujemy przecież w dziejach filozofii wielość tych obrazów, wielość ujęć, po prostu wielość teorii człowieka. Znaczy to, że nasz odbiór tego, kim człowiek jest został za-

klіony i że te zakłócenia zmieniły obraz, zmieniły ujęty w teorię nasz poznawczy odbiór egzystencjalnie realnego człowieka.

Czymś oczywistym w metodologii i psychologii poznania jest to, że nasze rozumienia i ujęcia zależą od funkcjonujących w nas pojęć, schematów, teorii filozoficznych, którymi ponawcze ujęcie wyrażamy, i które powodują, że zakres i treść naszego poznawczego ujęcia jest na miarę tych pojęć, schematów i teorii.

Jeżeli chodzi o rozumienie człowieka, to obciążeni jesteśmy głównie czterema perspektywami: kartezyjskim dualizmem duszy i ciała, pozytywistyczną koncepcją materii i ciała ludzkiego, heglowską teorią rozwoju i stawania się danym bytem w historii, oraz neopozytywistyczną koncepcją dowodu naukowego. Te perspektywy problemowe wyznaczają nasze patrzenie na człowieka.

Kartezyjizm przyzwyczaił nas do traktowania duszy i ciała jako dwu w człowieku samodzielnych substancji. I chociaż kartezyjizm podkreśla, że człowiek jest przede wszystkim duszą, to dla nas czymś nie budzącym wątpliwości wydaje się ujęcie ciała ludzkiego jako samodzielnego bytu, w którym trzeba dopiero doszukiwać się duszy. I nawet mniej pewna wydaje się nam arystotelesowska koncepcja, wbudowana w większej klasy metafizykę, w cały kontekst precyzyjnej teorii bytu, według której materia, a tym samym ciało ludzkie, są tylko możliwością uniedoskonalającą formę, a więc zespołem czynników wewnątrz istoty bytu, lecz czynników niesamodzielnych, aktualizowanych przez formę i urealnianych przez akt istnienia w postaci całej istoty ten akt istnienia uniedoskonalającej. Po prostu swoiście wolimy filozoficznie niepewną teorię samodzielnego w bytowaniu ciała niż teorię, według której ciało ludzkie jest tylko sumą niesamodzielnych w bytowaniu czynników ontycznie uniedoskonalających duszę, aby nie stała się absolutem w swej gatunkowej grupie bytów.

Powodzenie kartezyjskiego dualizmu umacnia pozytywistyczna teoria nauki i teoria ciała ludzkiego. Według pozyty-

wizmu bowiem nie można zaufać metafizyce. Nie jest ona nauką, ponieważ empiriologicznie pojęta rzeczywistość pozabawia ją realnego przedmiotu badań. Metafizyka w tym ujęciu, i w ogóle — jak wiemy — filozofia, może być tylko systemem wniosków, wyciągniętych z wyników nauk szczegółowych. To wyolbrzymione wyakcentowanie pewności wyników nauk szczegółowych, budzenie dla nich całkowitego zaufania na niekorzyść odrębnej analizy filozoficznej, sprzyja przyjęciu teorii przyrodniczych, które docierają przecież tylko do tego wszystkiego w bycie, co da się zmierzyć, zważyć, co posiada ujmowane zmysłowymi władzami poznawczymi jakości. I suma tych wyników nie jest informacją o całym bycie ludzkim. Jest mylącą i błędną informacją, że człowiek jest tylko częścią przyrody, że jest wyłącznie ciałem, wyłącznie tzw. materią. Oczywiście, ten aspekt ujmuje nauki szczegółowe. Z tego jednak nie wynika, że ten aspekt wyczerpuje całą ontyczną zawartość człowieka.

I może nawet wyczuwają to zwolennicy pozytywizmu i kartezyjizmu. Nawijając do Hegla dodają więc często, że ostateczny kształt ludzki uzyskuje człowiek w historii, że środowisko, dziedziczność, przeżycia, narzędzia pracy, kultura umyślowa, wyznaczają psychikę i myślenie, że część przyrody, nazywana człowiekiem, staje się nim w wyniku działań tych czynników, a nie jest jednostką ludzką dzięki swej odrębnej ontycznej strukturze. I ponieważ bliżej nas w dziejach były ujęcia pozytywistyczne niż kartezyjizm, jesteśmy gotowi nawet zanegować obecność w człowieku duszy, która według Arystotelesa będąc aktem sprawia i organizuje sobie ciało jako czynnik, który ją uniedoskonala nie pozwalając jej być absolutem zgodnie z właściwym jej statusem ontycznym, który ją jednocześnie wzbogaca czynnikami, dającymi szczególność i możliwość realizacji poznawczego kontaktu z jednostkowymi bytami również wewnątrz swej istoty zbudowanymi z materii i formy.

Pod wpływem znowu neopozytywizmu nawet niekiedy wydaje się nam, że dowodzenie duchowości człowieka jest nie-

możliwe lub wręcz błędne. Pojęcie dowodu, związane z eksperymentalnym punktem wyjścia uwikłane w teorię opisujących zdań protokolarnych, którym prawie wyłącznie przypisuje się sens poznawczy jednocześnie dowolnie odbierając ten sens zdaniom metafizyki, wprowadza nas w schematy, wykluczające inne rozumienie dowodu, inną tezę na ten temat ogólnej metodologii nauk. Wynika z tego wszystkiego, że nie tyle człowiek nie posiada duszy, ile nie łatwo nam ją dostrzec poprzez spiętrzone schematy przeróżnych i nie zawsze zgodnych z rzeczywistością teorii.

Przywykliśmy więc do języka, w którym termin „ciało” oznacza nam samodzielną w bytowaniu „część” człowieka, a często oznacza całą osobę ludzką. Przywykliśmy też do tego, że dusza jest nieuchwytnym lub wręcz nie dającym się do-wieść czynnikiem strukturalnym człowieka. Wierzymy, wprost wierzymy wynikiem wyłączenia nauk szczegółowych. Kontaktując się najczęściej z tymi naukami nie zawsze jesteśmy w stanie rozpoznać i ocenić naukowy walor ujęć klasycznie uprawianej filozofii. To prawda. Z tego jednak nie wynika, że klasyczna teoria człowieka jest naukowo mniej pewna i mniej prawdziwa niż empiriologicznie uzyskany obraz.

2. Ontyczna struktura człowieka.

Człowiek, podobnie jak każdy byt, przestaje być niebytem, staje się czymś egzystencjalnie realnym, gdy zapoczątkowuje go akt istnienia. Akt jest czymś zrealizowanym, czymś obecnym po stronie rzeczywistości. Jeżeli to jest akt istnienia zapoczątkowujący człowieka, to od początku, aby nie być absolutnym aktem istnienia, musi w sobie zawierać ontyczny czynnik uniedoskonalający, sobie więc właściwą, ograniczającą go możliwość. Ta możliwość jest ważna, istotna, ponieważ wyznacza w tej urealnionej całości ontyczną odrębność istniejącego bytu jako właśnie „compositum” ludzkiego. Możliwość tę nazywa się więc istotą, czymś aktualizowanym przez akt istnienia, który

jest jednocześnie tą możliwością uniedoskonalony. Istota z racji swej wyjątkowej, gatunkującej roli w bycie przygodnym, zawiera wobec tego czynniki, które sprawiają, że ten byt jest człowiekiem. W tej więc istotowej możliwości znajdują się czynniki o charakterze aktu, skoro czynią ten byt człowiekiem. Jest to akt różny od aktu istnienia, aktualizowany w obrębie istoty i nazywany formą, czyli zespołem tych istotowych zrealizowań, dzięki którym dany byt należy do grupy ludzi. Nie może to być jednak także w poziomie istoty akt absolutny, ponieważ wtedy musiałby być tylko jeden człowiek. Akt ten musi być także przeniknięty sobie właściwą możliwością, ponieważ nie jest możliwe, aby jakiś akt był absolutem w porządku danej grupy bytów. Forma nie może być absolutna, skoro istnienie jest uniedoskonalone istotą. Porządek istoty nie może być doskonalszy od porządku istnienia, skoro przez istnienie jest aktualizowany. Forma wobec tego jest przeniknięta możliwością, którą nazywa się materią.

Ta forma w człowieku jest specyficzna. Przeniknięta aktualizowanym przez nią ciałem, stanowi główny trzon strukturalny człowieka. To ona organizuje sobie lub aktualizuje ciało. Ciało więc jest od niej zależne w swym bytowaniu. Ona trwa i kieruje tym, co dzieje się w obrębie możliwości, nazywanej materią. Jest więc od tej materii ontycznie niezależna jako źródło aktualizacji ciała, którego jednak potrzebuje, aby stanowić byt jednostkowy, a nie gatunkowo absolutny.

3. Problematyka związków duszy z ciałem.

Z faktu strukturalnej niezależności formy od ciała i wzajemnego ich powiązania na zasadzie aktu i możliwości, wpływają dwie grupy problemów.

1) Ontyczny status ciała ludzkiego.

Nie można przez możliwość rozumieć tego oto ciała ludzkiego. Jeżeli aktem jest suma istniejących zrealizowań, to wszyst-

ko, co w człowieku już się zrealizowało, stało się, dokonało, jest aktem, jest urealnioną przez istnienie formą. Ciałem, a więc możliwością, jest to, co się aktualizuje, staje, dokonywa. Widząc więc czyjąś twarz, widzę przypadłościowe akty przeniknięte możliwością — ciałem i zapodmiotowane w istniejącej istocie, w której czymś dokonanym jest akt formy. I dotykając dłoni człowieka, dotykam tego, co jest, a więc raczej aktu, przenikniętego oczywiście nierelizowaniami, całą sferą dokonujących się zaktualizowań. Nie mogę więc powiedzieć, że dotykam ciała, skoro ciało jest możliwością, która się staje, aktualizuje, i skoro możliwość nigdy nie bytuje bez aktu. Dotykam człowieka w tym, czym on już jest. Kontaktuję się z istniejącym aktem formy, a więc raczej z duszą, bo ona jest tą formą, w której tzw. ciało jest sumą momentów jeszcze nie zrealizowanych, już aktualnych, ale dopiero stających się, aktualizowanych przez duszę. Nasze przyzwyczajenie do nazywania tego, co widzimy, ciałem ludzkim, jest skutkiem funkcjonowania w nas kartezyjskiego i pozytywistycznego schematu, który błędnie przyznaje ciału substancjalną samodzielność, swoje bycie czymś, czym nie jest. Ciało jest tym, — podkreślamy raz jeszcze — co dopiero się staje. Tym, co jest, jest raczej forma — dusza, istniejące zrealizowania, stanowiące człowieka wraz z aktualizowaną możliwością, zarówno tą pozostającą w relacji do istnienia, jak i tą możliwością, która pozostaje w relacji do formy. Jednak tym, co jest, z czym nawiązuje poznanie czy lub osobowy kontakt, jest właśnie człowiek. Następuje spotkanie z człowiekiem, w którym ujmuję raczej akt, a więc duszę. I uwalniając się od pozytywistycznego oraz kartezyjskiego przyzwyczajenia, należy mówić o poznawaniu człowieka, o leczeniu człowieka, o wyglądzie i zdrowiu człowieka, a nie ciała, z którym, jako z możliwością, nie mogą nawiązać bezpośredniego kontaktu. Ten kontakt jest raczej z aktem, z tym, co zrealizowane, a więc z istniejącą formą, a więc raczej z duszą niż z ciałem. Rozróżnienie w człowieku aktu i możliwości, istnienia i istoty, formy i materii, jest słuszne. I jest słuszne nazwanie duszy formą, a ciała możliwością. Nie słuszne

jest jednak nazwanie ciałem tego, co widoczne, mierzalne, przestrzenne, jakościowe. To, co widzialne, mierzalne, przestrzenne, jakościowe, jest też przypadłościową strukturą złożoną z aktu i możliwości, a więc i z formy, i z materii. Dotykając więc człowieka nie dotykam ciała, lecz tego, co zrealizowane, a więc aktu przenikniętego możliwością, a więc dotykam zarówno duszy jak i ciała, czyli człowieka, w którym akt istniejącej formy jest bezpośrednim przedmiotem kontaktu, a ciało jest tylko pośrednio poprzez akt doznawaną możliwością.

Wniosek z tych rozważań jest taki, że ciało będąc możliwością, a więc nie stanowiąc w człowieku samodzielnego bytu, nie może być bezpośrednim przedmiotem naszego poznawczego kontaktu. Podobnie dusza stanowiąc formę, która bez przenikającej ją możliwości nie może istnieć, także nie jest bezpośrednio poznawalna. Poznawalny jest więc istniejący człowiek w tym, co w nim zrealizowane, aktualne, co więc raczej jest duszą niż ciałem. I mniejszy błąd popełniamy mówiąc, że dotykam duszy, czyli aktu, niż gdy mówimy, że dotykam ciała. Ciało nie istnieje jako coś, lecz jako w tym czymś stająca się możliwość, czyli jako czynnik nadający formie szczególność, która bez formy byłaby niebytem.

2) Problem jednostkowości duszy.

Gdy mówimy, że dusza nie może istnieć bez przenikającej ją możliwości, dotykamy ważnego problemu jednostkowości duszy.

a) Dusza ludzka bez ciała powinna stać się duszą ogólną.

Dusza jako byt przygodny nie może być czystym aktem formy. Nie może być w swym porządku, aktualizowanym przez istnienie, doskonalsza ontycznie od tego istnienia, uniedoskonalonego istoty. Musi być także uniedoskonalona możliwością. Przyjmuje się na ogół, że dusza jako forma, łączy się z ciałem,

tak jak akt łączy się z możliwością. To prawda. Dusza i ciało stanowią istotę człowieka, urealnionego przez akt istnienia. W tym rozwiązaniu problemu, dusza jako forma jest uniedoskonalona możliwością, stanowiącą ciało. Gdy jednak pod wpływem działań szczegółowych bytów zewnętrznych dokona się w człowieku taka suma zniekształceń, że zaktualizowana przez formę możliwość materialna musi się od niej oddzielić, co nazywamy śmiercią człowieka, pozostająca w istocie człowieka forma zostaje pozbawiona uniedoskonalającego ją czynnika. Powinna więc stać się gatunkowym absolutem, co jest absurdalne w pluralistycznej teorii złożenia we wszystkich bytach przygodnych. Istniałby więc dalej byt, w którym akt istnienia uniedoskonalony przez istotę, a więc przeniknięty możliwością, byłby uniedoskonalony przez doskonalszy od niego strukturalnie gatunkowy absolut formy. Śmierć jest faktem, a więc jest faktem oddzielenie się możliwości materialnej w postaci przypadłościowej sumy momentów aktualno-możliściowych „byłego” człowieka, czyli w postaci zwłok ludzkich. Dusza ludzka nie mogąc być bytem gatunkowo absolutnym powinna zginąć. Nie może zginąć, ponieważ istnienie nie zostało jej odejęte. Jako forma, jako więc akt w obrębie istoty, jest nosicielem istnienia, a dokładniej mówiąc stanowi w tym istnieniu czynnik możliwościowy, pozwalający dalej trwać aktowi istnienia jako strukturze złożonej z aktu i możliwości. Wbudowana w akt istnienia jako jego możliwość o postaci formy trwa nawet, gdy jest pozbawiona sobie właściwej możliwości cielesnej. Stanowiąc jako akt te zrealizowania, które nazywamy człowiekiem, dusza 'gdy już raz zaistniała, nie traci istnienia, ponieważ istnienie nie zostało jej odebrane, a raczej ona nie została odebrana istnieniu. Człowiek tylko został pozbawiony pewnej sumy możliwości i to możliwości uniedoskonalającej formę.

b) Zagładnienie nieśmiertelności duszy.

Nieśmiertelność duszy nie jest więc wynikiem jakiegś niezrozumiałej kombinacji ze strony Stwórcy. Jest po prostu zwy-

klým skutkiem tego, że istnienie, będąc czynnikiem urealnianym, czyni coś aktem, który oczywiście musi być przeniknięty uniedoskonalającą go możliwością. Istnienie w obrębie aktualizowanej przez siebie istoty jako uniedoskonalającej go możliwości czyni duszę formą, która także musi być przeniknięta możliwością. Tę możliwość dusza aktualizuje w sobie i w jakiejś chwili zostaje jej pozbawiona. I właśnie ta utrata materialnej możliwości nie pozbawia duszy istnienia, ponieważ istnieje ona dzięki aktowi istnienia, a nie dzięki ciału. W to istnienie jest wbudowana jako istota. Nie jest więc dokładne, gdy mówimy, że dusza istnieje. Raczej istnieje akt istnienia, a w nim z konieczności trwa dusza jako właściwa mu możliwość będąca formą. Śmierć pozbawia duszę tylko czynnika uniedoskonalającego, czyli sprawiającego, że nie jest ona absolutem, którym nigdy stać się nie może, ponieważ aby stać się innym bytem, czyli absolutem, musiałaby przestać istnieć jako ta oto forma. Nie można stać się innym bytem na zasadzie dodawania czynników ontycznych. Innym bytem można się stać tylko dzięki nowemu aktowi istnienia, co wymaga właśnie unicestwienia poprzedniego bytu, jeżeli to ma być zmiana ontycznego statusu bytu. Nigdy absolutem nie może stać się przygodny akt istnienia, zapoczątkowujący człowieka. Oddzielony od swej możliwości musiałby zginąć, stać się niebytem, bo przecież nie jest częścią czy emanatem Boga, do którego jako jego część mógłby wrócić. Trwa dalej, ponieważ uniedoskonalona go istota. Jest więc ontyczną strukturą zdolną do samodzielnego bytowania. I nic tego bytowania nie może mu odebrać. Zależy bezpośrednio od Boga, który jako czysty akt samoistnego istnienia, stwarzającego akty istnienia bytów przygodnych, jest źródłem istnienia. Jako źródło istnienia o strukturze czystego aktu nie zawiera w sobie czynnika, który powodowałby niszczenie. Bóg więc nie zagraża istnienia duszy nawet po oddzieleniu ciała. I właśnie istota, która w człowieku została pozbawiona materialnej możliwości, powinna stać się w swej formie absolutem. Nie ginie, ponieważ akt istnienia dalej bytuje, i ponieważ dusza jest w niego wbudowana jako przeni-

kająca ten akt możność. Nie ona więc decyduje o swym istnieniu. To akt istnienia decyduje o jej trwaniu. Nie tracąc czynnika uniedoskonalającego, ten akt istnienia trwa i razem z nim trwa uniedoskonalająca go forma, w tym wypadku dusza. Pozbawiona ciała, a więc — jak się przyjmuje — swej możności, jest jednak w sytuacji zagrożenia. Nie może utracić istnienia, bo akt istnienia powiązany z nią trwa dalej i podtrzymuje jej bytowanie, i nie powinna istnieć, ponieważ brak w niej czynnika uniedoskonalającego, którym według „potocznej” opinii było ciało. Jeżeli żaden akt przygodny nie może istnieć, gdy nie przenika go możność, to dusza istniejąc dalej musi zawierać w sobie uniedoskonalającą czy unieabsolutyzującą ją możność. Tą możnością nie jest już ciało. Co więc jednostkuje duszę, gdy powiązana z aktem istnienia nie ginie po śmierci człowieka?

c) *Commensuratio animae ad hoc corpus.*

Odpowiedź tomistów w sprawie jednostkowania duszy, jest taka, że dusza będąc za życia człowieka formą ciała lub pomysłana przez Stwórcę jako forma ciała jest na zawsze do tego ciała skierowana. To skierowanie sprawia, że pozostaje jednostkowa nawet wtedy, gdy aktualnie nie wiąże się z ciałem. Zauważmy jednak, że skierowanie może być jakąś własnością, działaniem, a więc przypadłością duszy. Przypadłość jednak nie zmienia istotowej struktury bytu. Skierowanie więc duszy do ciała nie może jej nadać wewnętrznie ją uniedoskonalającego przekształcenia. Wynika z tego, że nie ciało jednostkuje duszę. Zauważmy też, że czynnik jednostkujący musi się znajdować wewnątrz formy, wewnątrz duszy. Nie można więc przyjąć takiego też rozwiązania, że Bóg od początku pomyślał i stworzył duszę jako byt jednostkowy. Znaczyłoby to, że akt istnienia, w tym wypadku akt samoistny, ogranicza akt przygodny, co w sumie wypadłoby na to, że akt ogranicza akt, czyli że akt sam się ogranicza. W konsekwencji pociągałoby to za sobą możliwość, że Bóg jako akt może uniedoskonalić siebie

i po prostu przestać być bytem pierwszym, co jest absurdalne. Wynikałoby też z tego, że przygodny akt istnienia mógłby sam się ograniczyć i nie musiałby koniecznie łączyć się z możliwością, jako jednostkującym go czynnikiem. Znaczyłoby to, że rzeczywistość jest sumą aktów, co w konsekwencji doprowadziłoby do monizmu, a więc do tezy, że cała rzeczywistość jest jednym absolutnym aktem istnienia, co już zupełnie nie byłoby zgodne z naszym doświadczeniem wielości bytów. Te absurdalne konsekwencje nie pozwalają przyjąć tezy, że akt ogranicza akt i nie pozwalają zgodzić się, że czynnik jednostkujący jest poza danym aktem. Tę ewentualność, że to, czym byt jest, znajduje się poza nim w ideach, przyjmował Platon, ale konsekwentnie myśląc musiał absurdalnie zanegować realność bytów poznawalnych zmysłami (których istota znajduje się poza tymi bytami stanowiąc idee), i uznać je za cienie idei, za ich odbitki, których status antyczny, jako bytów, był wielce wątpliwy. Znowu groziłoby naszemu zdrowemu rozsądkowi odrzucenie realności bytów przygodnych, takich jak ludzie, drzewa, rośliny, rzeczy.

Jeżeli więc czynnik jednostkujący musi znajdować się wewnątrz danego aktu, to wobec tego wewnątrz duszy, gdy zostanie pozbawiona ciała, z którym tworzy istotę człowieka, musi znajdować się inny niż ciało, jej właściwy czynnik jednostkujący, którego nie traci po rozłączeniu z ciałem.

Czynnikiem jednostkującym jest możność. Wiemý jednak, że nie tylko ciało jest możnością. Szukając tego czynnika jednostkującego duszę, gdy już jako forma nie łączy się z ciałem, musimy poszukać tego, co ją najbardziej charakteryzuje, a więc tego, co ją jako akt formy uniedoskonalająco i istotowo kształtuje, tak że jest właśnie duszą ludzką, a nie formą w ogóle.

d) Intelkt możliwościowy zasadą jednostkującą formę w duszy ludzkiej, ciało jest zasadą wnoszącą szczegółowość.

Najbardziej typowym działaniem duszy jest poznanie. Poznanie, jako właśnie działanie, a więc jako przypadek, musi

być zapodmiotowane w możliwościowym podłożu. Przyjmowano, że intelekt czynny i intelekt możliwościowy są przypadkościami duszy. Ale właśnie przypadłość, jako skutki funkcjonującej w bycie możliwości aktualizowanej przez formę, lecz realizowanej przez siebie właściwy akt istnienia podlegający w bytowaniu substancjalnemu istnieniu, domagają się w duszy, jeżeli mówimy o intelektach jako przypadłościach, właśnie obecnej tam możliwości. Intelেকty jako przypadłości nie mogą być związane z możliwością cielesną, bo musiałyby wtedy stanowić strukturę identyczną ze zmysłami i musielibyśmy zanegować poznanie intelektualne, ogólne, które jest faktem, a przyjął absurdalną tezę, że w poznaniu uzyskujemy tylko wyobrażenia i wrażenia. Pozbawiona ciała dusza, nie jest więc pozbawiona czynności poznania i pozostaje rozumna. Jeżeli intelekt są w niej zapodmiotowane, a nie w ciele ludzkim, to dusza zawiera w sobie możliwość, którą wobec tego musi być możliwość o charakterze intelektu, czyli podmiotu rozumności. Dochodzimy więc do wniosku, że należy poddać rewizji teorię intelektów¹, jako dwu przypadłości duszy i przyjąć, że intelekt możliwościowy, podstawowa więc zdolność poznawcza duszy, jest w niej właściwą jej możliwością jednostkującą ją jako formę i że ten intelekt stanowi — będąc możliwością — konieczne podłoże intelektu czynnego, jako przypadłości stykającej duszę ze szczegółowymi przedmiotami poznania, zawierającymi możliwość w postaci materii lub ciała. Rozwiązuje się nam w ten sposób problem jednostkowości duszy, a jednocześnie sprawa strukturalnej różnicy między intelektem czynnym i możliwościowym. To nie są dwie przypadłości. Intelekt czynny jest przypadłością, zapodmiotowaną w możliwości formy, dla której tą jednostkującą możliwością jest intelekt możliwościowy, wyznaczający skierowanie duszy do ciała, aby dzięki ciału swe funkcje poznawcze mógł spełniać intelekt czynny.

¹ Bliższe wyjaśnienie i analizę problemu jednostkowania duszy oraz szerszy aspekt zagadnienia intelektu możliwościowego i intelektu czynnego prezentuje książka pt. „Istnieć i poznawać” (oddana do druku).

Argumentem, że takie rozwiązanie może być trafne, jest intuicja średniowiecznych filozofów arabskich, którzy wyuczuli specyficzną rolę intelektu czynnego i najczęściej intelekt możliwościowy umieszczali wewnątrz duszy. Wylbrzymiając zewnętrzne związanie z duszą intelektu czynnego oderwali go od człowieka jako substancję, a intelektowi możliwościowemu przypisywali zniszczalność razem z duszą jednostki. Wydawało się im bowiem, że poznanie urealnia rzeczy, co dla nas jest teraz tezą idealizmu i błędnym przynawaniem czynnościom poznawania mocy sprawczej w sensie zapoczątkowania istnienia. Nie mylili się jednak w tym, że wewnątrz duszy znajduje się możliwościowy moment, wyrażający się w jej rozumności, zapodmiotowanej właśnie w intelekcie możliwościowym, który trzeba uznać za czynnik jednostkujący duszę jako formę. Ciało w takim razie jest czynnikiem, wnoszącym szczegółowość, która wraz z duszą komponuje istotę człowieka, egzystencjalnie urealnioną przez akt istnienia. I może nie bez znaczenia jest intuicja Descartesa, który duszę uważał wprost za substancję myślącą, za ukonstytuowaną z myślenia.

Aby więc w zagadnieniu jednostkowania uniknąć trudności i błędów, trzeba uznać intelekt możliwościowy za obecną wewnątrz istoty duszy możliwość bezwzględnie uniedoskonalającą i jednostkującą formę, która wraz z intelektem jako możliwością stanowi istotę duszy, gdy urealni ją istnienie. Intelekt możliwościowy nie jest wobec tego konieczną przypadłością duszy, lecz jest konieczną w niej możliwością duchową, która nie utożsamia się z istotą duszy, która wobec tego obok formy jest odrębnym czynnikiem, powodującym sobie właściwe skutki, jak jednostkowanie i jest źródłem poznawczych zdolności duszy. Intelekt możliwościowy nie ma więc struktury przypadłości, nie ma swojego istnienia. Jest „ens quo” istoty duszy. Natomiast intelekt czynny jest właśnie konieczną przypadłością duszy, czymś w duszy zapodmiotowanym, aktualizowanym przez duszę. Ma strukturę przypadłości, ma wyjątkową rolę i wyjątkowe miejsce wśród innych przypadłości. Spełnia ważną czynność ogólnego ujęcia istotnych treści poznawanego

przedmiotu, gdy ujednostkowiona dusza zaktualizuje właściwe sobie ciało, przyjmując wnoszone przez nie uszczegółowienia, warunkujące także realizację poznania. Jako przypadłość duszy jest względny czynnikiem jednostkującym. Jest bowiem realizatorem skutków ujednostkowania i uszczegółowienia duszy wnosząc z kolei w naturę intelektu możliwościowego uzyskaną „species intelligibilis”.

Jeżeli przez przypadłość rozumiemy aktualizowany przez przygodny akt istnienia skutek obecnej w bycie możliwości, to intelekt czynny jest właśnie dosłownie przypadłością. Jako przypadłość domaga się zapodmiotowania w możliwości. Ponieważ jest przypadłością duszy, musi być zapodmiotowany w duchowej możliwości, którą właśnie jest dla formy duszy jej intelekt możliwościowy, jednostkujący ją i stanowiący obecną w formie duszy uniedoskonalającą ją możliwość. Skutek tej możliwości, a więc intelektu uniedoskonalego, czyli właśnie intelekt czynny, zostaje zaktualizowany przez przygodny akt istnienia duszy w ten sposób, że w obrębie całego bytu ludzkiego, poddanego przygodnemu aktowi istnienia, urealnia ten zaktualizowany skutek właściwe mu istnienie przypadłościowe. Wynika z tego, że aby w ogóle był intelekt czynny, aby istniał jako przypadłość, musi także znajdować się wewnątrz formy duszy intelekt możliwościowy, jako właśnie możliwość, której skutkiem jest intelekt czynny. Intelekt możliwościowy nie może być przypadłością. Gdyby obydwa intelekt, możliwościowy i czynny, były przypadłościami, to musiałyby być zapodmiotowane w istocie duszy, zbudowanej z samej formy. Byłyby wtedy zapodmiotowane wprost w akcie i z tej racji musiałyby być uniedoskonalającą go możliwością. Obydwa musiałyby być bierne. Zresztą uniedoskonalając formę nie mogłyby być przypadłościami. Byłyby możliwością jako „entia quo”. Wynikałaby z tego teza, że dusza poznaje wprost swoją istotą, ponieważ możliwość uniedoskonalająca formę składa się na tę istotę razem z formą. Trafniejsza więc jest teoria, że intelekt możliwościowy jest wprost uniedoskonalającą formę możliwością. Jednostkuje tę formę i stanowi zdolność lub „miejsce” duszy do przyjęcia „spe-

cies intelligibilis”. Nie mogąc sam, jako coś z istoty duszy, sięgnąć po te „species”, wymaga względnie koniecznej pomocy innego intelektu, właśnie intelektu czynnego, który jest skutkiem możliwości będącej wewnątrz duszy. Jest skutkiem właśnie intelektu możliwościowego. Zostaje zaktualizowany przez przygodny akt substancjalnego istnienia duszy i jako przypadłość uzyskuje urealnienie przez przypadłościowy akt istnienia, podany w trwaniu i działaniu przygodnemu aktowi osobowego istnienia duszy.

W tej teorii uzasadnia się i wyjaśnia ontyczna różnica między intelektem możliwościowym i intelektem czynnym. Intelekt możliwościowy jest dosłownie możliwością wewnątrz istoty duszy, uniedoskonalającą i jednostkującą jej formę. Intelekt czynny jest skutkiem tej możliwości i dosłownie przypadłością duszy. Aby istnieć przypadłościowym istnieniem domaga się zapodmiotowania w możliwościowym intelekcie i zaktualizowania przez przygodny akt istnienia duszy. Obydwa intelekt są ontycznie różnymi strukturami. A przy tym wyjaśnia się jednostkowa struktura duszy, która jest ostatecznym podmiotem poznania, realizującego się dzięki intelektowi czynnemu.

Poznanie przecież jest ostatecznie właśnie poinformowaniem duszy o przedmiocie poznawanym. I w duszy musi być „miejsce” na przyjęcie tych informacji. Jest nim intelekt możliwościowy współkonstyтуujący z formą istotę duszy. Nie znaczy to, że dusza poznaje swą istotę. Ta trudność pojawia się wtedy, gdy „implicite” w jakiś zbitkowy sposób traktujemy bierny intelekt możliwościowy jako czynny, jako dokonujący aktów poznania. Tymczasem intelekt możliwościowy jest dosłownie bierny, jest możliwością wewnątrz istoty duszy, a więc tym swoistym „miejscem”, w którym intelekt czynny składa dla duszy ogólny a raczej umysłowy obraz treści poznawanego przedmiotu. Dusza więc nie poznaje swoją istotą w sensie czynnym. Poznanie receptywnie i nie całą istotą, lecz swym możliwościowym intelektem, który nie utożsamia się z formą i nie wypełnia całej istoty duszy, lecz jest w niej czynnikiem możliwościowym. Dusza odbiera umysłowe treści poznawcze swoją możliwością, któ-

ra jest duchowa i która wyznacza wszystkie poznawcze właściwości człowieka. Można właśnie wprost powiedzieć, że z istoty możliwości duszy pochodzi jako skutek tej możliwości intelekt czynny, a więc przypadłościowa kontynuacja duchowych uzdolnień poznawczych duszy, tak jak ze szczegółowej możliwości cielesnej pochodzą zapodmiotowane w niej zmysłowe władze poznawcze człowieka.

Przy proponowanym tu rozwiązaniu, dusza po oddzieleniu się ciała nie przestaje być rozumna, świadoma wszystkich wydarzeń, które przeżył człowiek i nie przestaje istnieć. Właśnie istnienie, uniedoskonalone istotą, którą stanowi teraz dusza ujednostkowiona intelektem możliwościowym i pozbawiona już ciała, trwa nadal urealnijając duszę, i powodując jej aktualne trwanie na tej zasadzie, że jest ona jako możliwość wbudowana w akt istnienia. Istnienie to jako uniedoskonalone nie przestaje trwać nadal, a dusza jako forma ujednostkowiona intelektem możliwościowym nie jest absurdalnym absolutem gatunkowym, lecz jednostką zawierającą wewnątrz aktu, którym jest w porządku istoty, realny czynnik jednostkowy, wyrażający i specyfikujący jej ontyczną strukturę. Nieobecność ciała unięca i spycha ją w postaci duszy jest „okaleczonym człowiekiem”, ponieważ pozbawionym ciała. Tego „okaleczonego człowieka” można nazywać duszą, ponieważ właśnie trwa on jako istniejący akt jednostkowej formy, zubożonej o całą uszczegóławiającą możliwość.

4. Wnioski w postaci dowodu nieśmiertelności duszy.

W proponowanych tu analizach zarysował się inaczej niż dotychczas przyjmowano dowód nieśmiertelności duszy. Dowodząc nieśmiertelności duszy akcentowano nawet w tomizmie jej duchowość, jej niezależność strukturalną od ciała. Dusza jest strukturalnie od ciała niezależna i samodzielna, ale ta

droga analizy czerpie z platonizmu i kartezjanizmu, które dla potrzeb swego dualizmu musiały wyakcentować duchowość duszy i ostatecznie pozostać w esencjalistycznie ujętym porządku istotnych w człowieku treści. Z posiadania przez dany byt zespółu treści jeszcze nie wynika, że dany byt istnieje. Z tego, że dusza w swej istocie jest duchowa, na co wskazuje jej intelektualne działanie, nie wynika że ona istnieje. I prezentowany tu dowód jest tylko wynikiem zaakcentowania, że właśnie według tomizmu akt istnienia przeniknięty możliwością, którą jest dusza jako istota uniedoskonalająca ten akt istnienia, że — powtórzmy — ten akt decyduje o nieśmiertelnym trwaniu duszy.

Najkrócej mówiąc, dowód ten polega na wykazaniu, że istnienie duszy nie zależy od jej powiązania z ciałem. Znacząco, że dusza nie traci istnienia gdy jako forma jest pozbawiona materii, wnoszącej w nią możliwościową szczegółowość. Nie traci istnienia dlatego, że to nie ona posiada istnienie. To raczej ją posiada akt istnienia, który trwa, ponieważ nie traci właściwej struktury. Dusza jest wbudowana w akt istnienia jako uniedoskonalająca go istota, a więc jako możliwość przez ten akt urealniona i podtrzymywana w trwaniu na tej zasadzie, że trwa przeniknięty nią akt istnienia. Ujęcie to jest wnioskiem, z tomistycznej teorii bytu.

5. Dusza ludzka a dusze zwierząt i roślin

Zauważmy też, że tylko w wypadku człowieka można mówić o strukturalnej odrębności i ontycznej niezależności duszy od ciała, na co wskazują dwa odrębne intelekty, z których każdy inaczej jest związany z duszą. Te duchowe intelekty, ponieważ będące przyczynami ujęć ogólnych, a więc strukturalnie różnych od szczegółowej materii, podobnie jak dusza nie wymagają do swego trwania obecności ciała, potrzebne tylko do działań poznawczych i do stanowiącia z duszą człowieka. Działania jednak nie są istotą aktu, są czymś od aktu pochodnym, ale

wskazują na naturę aktu. Wskazują więc na duchowość intelektów, które z kolei prowadzą do proporcjonalnego ich podłoża, w tym wypadku duchowej duszy ludzkiej, czyli w swym istnieniu niezależnej od ciała. Zresztą ta redukcyjna droga od działań do ich podmiotu i poszukiwanie trwałego podłoża naszych aktów psychicznych jest konsekwencją pozytywistycznych sugestii, wyakcentowujących substancjalność ciała. Skoro ciało jest możliwością, jak wykazują Arystoteles i Tomasz, to ujednostkowiona intelektem forma, która jest duszą i aktem w porządku istoty, jest jako istota możliwością aktu istnienia i ten akt gwarantuje jej nieśmiertelne trwanie.

Takiego trwania nie mają dusze zwierząt i roślin. Nie posiadają intelektu, a więc wewnątrzbytowego czynnika jednostkowego formy, po utraceniu materii muszą się stać bytem ogólnym. Nie mogą istnieć jako byt ogólny, giną. Nie mogą stać się tym ogólnym bytem dlatego, że przeciw, aby być innym bytem niż poprzednio, trzeba uzyskać nowy akt istnienia. Nowy akt istnienia pojawia się po unicestwieniu poprzedniego, ponieważ tylko jeden akt istnienia urealnia byt. Dusza ogólna powstawałaby więc z tego, co nie istnieje. Bytowanie zwierząt jest więc zależne od jednostkowej je materii, ponieważ w ogóle bytowanie przygodne jest możliwe, gdy akt jest powiązany z możliwością. Dusze zwierząt tracąc materialny czynnik jednostkowy i nie posiadając wewnątrz swej formy intelektu jako zasady jednostkowej przestają być przygodne i nie mogą stać się absolutem. Ginią więc. Nigdy przeciw byt przygodny nie może mieć statusu absolutu.

Jeżeli byt jednostkowanie polegało tylko na połączeniu duszy z ciałem, to wszystkie dusze, a więc ludzkie, roślinne i zwierzęce, byłyby podobnie jednostkowe i po utracie swoich ciał, złożone z istnienia i formy, wszystkie powinnyby dalej istnieć. Tomizm nie ustala jeszcze wyraźnego czynnika ontycznego, tłumaczącego śmiertelność dusz roślinnych i zwierzęcych. Tomasz z Akwinu mówi tylko, że dusze roślin i zwierząt, ponieważ nie są rozumne, a więc wewnątrznie niezależne od ciała, pochodzą z możliwości materii, a nie bezpośrednio od Boga, i gi-

ną wraz z ciałem, jako źródłem swego bytowania. Odpowiedź jednak przenosi się tu w porządek przyczynowy. Wynikałoby z tego, że źródło bytu, a więc przyczyna materialna roślin i zwierząt, otrzymujących istnienie przeciw od Boga, decyduje o istnieniu form. Poza tym przyczyna materialna bytowych form, jako przyczyna, właśnie by je jednostkowała. Jednostkowanie przez przyczynę przyjmował zresztą Suarez twierdząc, że byty są stworzone jako te oto, a więc jako jednostkowe. To prawda, byty są jednostkowe, lecz jednak nie przyczyna stanowi ich zasadę jednostkowania, lecz w nich obecny czynnik strukturalny. Muszą być przeciw takie, i racja ich jednostkowania musi się w nich znajdować, podobnie jak istnienie, które urealnia byty. To istnienie nie jest Bogiem, ani nie jest częścią Boga, lecz osobnym aktem, dla każdego bytu stworzonym i znajdującym się w tym bycie. Uzależnienie jednostkowania od przyczyny musi być wobec tego błędem, ponieważ przynajmniej aktem, którym jest Bóg, w dosłownym sensie będący czystym aktem istnienia, czynność jednostkowania, którą św. Tomasz wyraźnie wiąże z możliwością, a więc z czymś wewnątrzbytowym. To, co jednostkuje, musi być wewnątrz formy. Nie może tam przebywać przyczyna sprawcza, skoro byt stworzony jest już poza przyczynami. I przyczyna nie może konstytuować bytu. Tak zwane przyczyny wewnętrzne także nie „przebywają” w substancji. One są przyczyną istoty. I bytuje istota, a nie forma i materia, jako odrębne byty. Stanowią one już nową całość nie przestając realnie się różnić, lecz nie w sensie przyczyn, lecz w sensie czynników konstytuujących. I formę jednostkuje przenikająca ją materia. Ale św. Tomasz tę materię jednak pojmował trochę dualistycznie, jako więc coś. Wyjaśnijmy więc, że skoro materia jest możliwością, to jako możliwość wnosi w formę wiele różnych uniedoskonalających ją właściwości. Dodajmy, że te szczególne właściwości (cielasne) przez śmierć z niej odchodzą, a te nieszczegółowe (intelekt możliwościowy) pozostają, aby dalej jednostkować. Tę możliwość w postaci intelektu dusza posiada zawsze. Z tej racji nie jest duszą w ogóle i jakakolwiek, lecz jest tą oto duszą ludz-

ką tego oto człowieka od początku skierowaną do jego ciała. I właśnie dusze zwierząt i roślin nie posiadając intelektu, z chwilą utraty cielesności muszą stać się duszą wspólną. Nie mają w sobie czynnika dalej jednostkowego, gdy utraciły cielesną szczególność. Muszą zginąć dlatego, że nie jest ontycznie możliwy proces dodania się dusz i utworzenia jednej duszy. Taki nowy byt, jak dusza wspólna, wymagałby stworzonego dla niej aktu istnienia, który by ten nowy byt urealnił. Z takiego dodawania się dusz musiałaby powstać struktura, złożona z istnienia wspólnego, aby to był byt spójny, i z istnień, wnoszonych razem z formami. Istnienia dodających się dusz nie dadzą w wyniku nowego istnienia, jako przecież aktu, który nie jest złożony. Zresztą udzielanie istnienia nowemu bytowi, w tym wypadku duszy wspólnej, nie jest jednak mechanicznym procesem dodawania części. Jest stwórczą „czynnością” bytu pierwszego. Nie może więc zachodzić powrót dusz jednostkowych do całości, której przecież jeszcze nie ma, gdy dusze jednostkowe „przezywają” w ciałach. Nie ma więc duszy wspólnej, skoro jeszcze są dusze jednostkowe, z których dusza wspólna ma się składać. Taka koncepcja jest więc sprzeczna. Nie można też przyjąć, że dusze roślin i zwierząt są częścią wcześniej istniejącej duszy wspólnej, ponieważ byłyby pozornie jednostkami, czyli byłyby jedną duszą o wielości ciał, a więc o wielości możliwości strukturalnie jednakowych. Nie mogłyby różnić się od siebie, co jest jawnie niezgodne z naszym poznaniem, i nie mogłyby tworzyć ze swej możliwości form właśnie roślinnych i zwierzęcych, czyli różnych. Ta sama możliwość musiałaby wyłączać tę samą formę, a więc jedną i wspólną. I znowu wielość roślin i zwierząt byłaby fikcją. Dusze więc roślin i zwierząt nie mogą utworzyć duszy wspólnej gina. A właśnie, aby dalej istnieć, musiałby stawać się taką duszą, skoro nie mają w sobie jednostkowego intelektu możliwościowego, i gdy utraciły możliwość uszczegółowiającą. Dusze ludzkie istnieją po śmierci człowieka, ponieważ utraciwszy ciało jednak są dalej jednostkowe dzięki intelektowi możliwościowemu. I stąd jednostkowość jest warun-

kiem ich dalszego bytowania, ponieważ przecież nie mogą przez dodawanie się utworzyć duszy gatunkowej. Byt gatunkowy nie może być sumą jednostek, lecz jeżeli istnieje, powinien być jedynym bytem, w którym akt i możliwość nie stanowią odrębnych substancji. Dusze ludzkie co do istnienia są substancjami zupełnymi. Dodając się ewentualnie, nie mogą więc utworzyć duszy wspólnej.

To argumentowanie przez ukazywanie sprzeczności tezy przeciwnej mieści się w klasycznym filozofowaniu i opiera się na podstawowym twierdzeniu, że nie może istnieć nic, gdy jest sprzeczne, to znaczy, gdy nie uzasadnia go racja uniesprzeczniająca. Sprzeczne jest być jednocześnie całością i częścią. Dusza ludzka nie może być jednocześnie duszą ogólną i jej jednostkową częścią. Po oddzieleniu się niekonicznej możliwości szczegółowej musi więc zawierać w sobie konieczną możliwość jednostkową, którą jest intelekt możliwościowy, stanowiący specyficzność duszy, czynnik, który ją skieruje do ciała (commensuratio), a więc swoiście uniedoskonala, stając w zależności poznawczej od przedmiotów poznania, jako aktów względem tego możliwościowego intelektu. I nie połączenie duszy z możliwością intelektu jest czynnikiem jednostkowienia, nie połączenie duszy z materią, lecz charakter tej możliwości, która wnosi w formę ładunek jednostkujący. Przyznanie intelektowi możliwościowemu funkcji skierowania duszy do ciała jest zgodne z przyjętą tu zasadą, że jednostkuje proporcja między duszą a jej możliwością, czyli więc charakter jednostkującej możliwości, przez nią wywołane skutki w formie. I ewentualne odstępstwo od św. Tomasza jest tu pozorne. Mówiąc o materii, jako o zasadzie jednostkowania św. Tomasz musiał myśleć, zgodnie ze swą egzystencjalną a nie hylemorficzną teorią bytu, o możliwości właściwej formie i nazywał ją materią, aby odróżnić ją od istoty, która też jest możliwością. Akcentując materię jako czynnik jednostkujący św. Tomasz mógł podkreślać konieczność znajdowania się czynnika jednostkującego wewnątrz formy.

Dusza ludzka trwa dlatego, że dzięki możliwościowo i jednost-

kująco przenikającemu ją intelektowi jest nadal czymś przygodnym z porządku istoty, aktualizowanej i podtrzymywanej w trwaniu przez przeniknięty nią akt istnienia, dający początek temu oto bytowi. Strukturalna odrębność i niezależność w bytowaniu duszy ludzkiej od ciała nie wyklucza jej powiązania z ciałem. To powiązanie jest konieczne, gdy forma i materia pierwsza urealnione istnieniem tworzą człowieka.

6. Tomizm i filozofia podmiotu

Zarysowana tu w klasycznie pojętej filozofii egzystencjalna i pluralistyczna wersja tomistycznej teorii człowieka zbiega się w swych wynikach z wieloma głównymi rozwiązaniami dziś uprawianej filozofii podmiotu. Podkreśla się w tej filozofii osobową odrębność człowieka, jego niedookreśloność, niepełność, otwarcie na drugą osobę, która stanowi oczekiwane wypełnienie naszych braków. Pomijając pomieszczenie w tej filozofii aspektów ontologicznych z psychologicznymi należy podkreślić zbieżność tych ujęć z tomizmem w akcentowaniu własnie osoby ludzkiej i w pomijaniu tego, co można nazwać ciałem i duszą. Zerwanie w obu filozofiach z dualizmem tak w porządku ontycznym jak i w porządku języka filozoficznego pozwala wydobyc pozytywny walor śmierci, jako utrwalenia i dopełnienia się ontycznej miary człowieka. Pozwała też zobaczyć człowieka jako głównie rozumną świadomość, która nieśmiertelnie trwa nawet bez ciała. Mimo, że opisy tych perspektyw i ich ontyczne uzasadnienia różnią się w tomizmie i w filozofii podmiotu, w obydwu ujęciach człowiek staje wobec uszczęśliwiającej nieskończoności Boga, co dla tomizmu stanowi religijną perspektywę osobowej przyjaźni Boga i człowieka, dla zwolenników filozofii podmiotu często ontyczne powiązanie osoby ludzkiej i „transcendentnego Ty”. Nie ulegające wątpliwości w obu filozofiach trwanie człowieka po śmierci tzw. ciała, deklaratywne w filozofii podmiotu opisanie osoby ludzkiej, a w tomizmie scharakteryzowanie duszy oraz czło-

wieka w ich strukturalnie koniecznych czynnikach ontycznych, są momentami optymizmu i nadziei, że odpowiedzialna analiza filozoficzna, realizowana w ramach różnych systemów założeń i narzędzi, nie pozwala minąć się z prawdą o człowieku. Nie rozwijając sprawy tych zbieżności i porównań, co przecież stanowi już osobny temat, należy tylko tym się ucieszyć, że tomistyczna wizja człowieka jest bliska intuicji i rozważaniom, których jedyną i podstawową ambicją jest wierne, najbliższe rzeczywistości odczytanie faktu człowieka².

L'entendement existentiel de l'âme humaine

(Résumé)

L'homme, pareillement à tout être, devient une réalité existentielle lors de l'acte initial de son existence. L'acte est quelque chose de réel, quelque chose de présent du côté de la réalité. Si c'est l'acte initiant l'existence de l'homme, pour ne pas être un acte d'être absolu, il doit comprendre en lui-même, dès le début, l'élément ontique qui le rend imparfait et qui est doué d'une puissance qui lui est propre et qui le limite. Cette puissance est quelque chose d'important et de réel, car elle détermine dans cet ensemble rendu réel, un caractère distinctif, ontique, de l'être existant comme „compositum” humain. Cette puissance est donc appelée essence, c'est-à-dire quelque chose d'actualisé par l'acte d'être, qui est rendu imparfait par cette même puissance. L'essence, par son rôle générique dans l'être contingent contient, ceci étant donné, des éléments qui causent que cet être est un homme. Dans cette puissance essentielle se trouvent donc des éléments de l'acte, puisqu'ils font de cet être l'homme. C'est un acte qui diffère de l'acte d'être, actualisé dans les limites de l'essence et appelé forme, ou ensemble des réalisations substantielles, grâce auxquelles l'être en question appartient au groupe des hommes. Cela ne peut être cependant un acte absolu, au niveau de l'essence, car il ne serait alors question d'un seul homme. Cet acte doit aussi être imprégné de la puissance qui lui est propre, car il n'est point possible qu'un acte quelconque soit absolu dans l'ordre de tel groupe d'êtres. La forme ne

² Artykuł ten jest streszczającym ujęciem ważniejszych myśli, formułowanych szerzej w „Istnieć i poznać”.