

- Sformułowania przedsystemowe
- Wątki wizji orficko-platońskiej
- Arystotelesowa koncepcja człowieka
 - Naturalizm
 - Dusza jako źródło ruchu
 - Wykluczenie reinkarnacji
 - Przedmiotowość działania
 - Poznanie intelektualne
 - Pożądanie (wola)
 - Elementy arystotelizmu w nowożytnych koncepcjach cz.
- Człowiek bytem osobowym
 - Doświadczenie bycia człowiekiem
 - Źródło czynności — dusza
 - Istniejąca dusza — racją życia
 - Człowiek — osobą
 - Osoba — jaźnią natury rozumnej
 - Struktura możliwościowo-aktowa osoby
- Biblijna nauka o transcendencji osoby
 - Cieleśno-duchowa natura człowieka
- Człowiek w realizmie chrześcijańskim
 - Racjonalny kontekst osobowego życia
 - Bóg — źródłem, wzorem i celem
 - Realizowanie celu w decyzji
 - Aktualizacja osobowych potencjalności
 - Bóg-Człowiek racją spełnienia osoby ludzkiej
 - Ostateczna osobowa decyzja

CZŁOWIEK (gr. ἄνθρωπος [ánthropos]; łac. homo) — konkretnie żyjący byt natury cielesno-duchowej.

Zespół pytań na temat cz. i różnorodne nań odpowiedzi są obecne w ogólnoludzkiej kulturze, bowiem refleksja dotycząca cz. towarzyszy nam od początku dziejów ludzkości. Wyrazem tego jest napis wyryty na architrawie delfickiej świątyni — „γνῶθι σαυτόν” [gnothi sautón] („poznaj samego siebie”). Przypomnienie najogólniejszych, kulturowo doniosłych sformułowań na temat cz. poprzedzi zatem przedstawienie rozbudowanej i uzasadnionej koncepcji cz. jako bytu osobowego, transcendującego w swym działaniu przyrodę, społeczeństwo i samego siebie. Koncepcja ta, w literaturze światowej wyjątkowa, znajduje się w dziele św. Tomasza z Akwinu *Suma teologiczna*. W dziele tym Akwinata przedstawił uzasadniający kontekst życia i powstania cz., jego strukturę bytową, zespół ludzkich działań jednostkowych i społecznych w ich racjonalnych uwarunkowaniach oraz eschatyczne spełnienie się człowieczeństwa w jego naturalnym dążeniu do szczęścia, dzięki ingerencji samego Wcielonego Boga — Jezusa Chrystusa. Wszystkie zasadnicze aspekty ludzkiej natury cz., transcendującego świat w świadomym i wolnym działaniu, zostały w tym dziele uwzględnione i uzasadnione; ponadto, uwzględnione zostały różnorodne teorie antropologiczne kultury greckiej.

Sformułowania przedsystemowe. W dostępnej nam staroind. myśli filozoficzno-religijnej cz. (puruśa, manuśya) umiejscowiony został w jednej z pięciu podgrup udomowionych zwierząt: krów, koni, kóz i małąp, różniąc się od nich umiejętnością składania ofiar; ponadto, co ma świadczyć o najwyższej godności cz., tylko cz., przez określone sposoby życia, może wyzwolić się z koliska palingenezy. Wyzwolenie to nie dotyczy jednak całego cz., ale tylko jego wewnętrznego elementu, decydującego o „byciu sobą” („jaźni”, „sobości”). Ostateczne uwolnienie nie przysługuje jednak wszystkim ludziom, ale tylko tym z najwyższych kast społecznych.

W filozofii starogr. cz., chociaż podobny do bogów, różni się od nich tym, że jest śmiertelny i zamieszkuje ziemię; jako istota podlegająca wpływom czasu i zmianom, poddany jest w ziemskim życiu złu i nieszczęściom. Dlatego — zdaniem starożytnych — ulubieńcy bogów umierają młodo. Filozofowie, usiłujący poznać wszechświat i miejsce w nim cz., uznali cz. za „mikrokosmos”. Cz. należy także do świata zwierząt, ale różni się zasadniczo od nich tym, że nie tylko przyjmuje informacje od świata, ale je także rozumie; mimo to cz. kryje w sobie braki uposażeń (takich jak np. siła, sierść) w stosunku do niektórych innych zwierząt. W opowieściach Hezjoda to Zeus obarczył ludzi ciężkim, żmudnym życiem, ale dał też im, jako najwyższe dobro — prawo. Chcąc ulżyć ludzkiej niedoli, jeden z herosów, Prometeusz, wykradł od bogów ogień i podarował go cz.; wraz z nauczaniem korzystania z ognia — jak Ajschylos uzupełnia mit Hezjoda — miał też nauczyć cz. różnych sztuk, zwł. „sztuki życia moralnego”, które mają ukonstytuować jego „drugą naturę”. W *Iliadzie* (VII 131) Homera odnajdujemy przekonanie, że dusza opuszcza cz. wraz z ostatnim jego oddechem lub wpływem krwi. Cz. w myśli starogr. jawi się więc jako coraz bardziej doskonały, doskonały do tego stopnia, że dla Protagorasa to cz. jest „miarą wszystkiego”. To więc, co pierwotnie jawiło się jako swoisty brak (w stosunku do uposażenia zwierząt), z biegiem czasu zaczęto uważać za przyczynę powstania — dzięki intelektualnemu poznawaniu i używaniu języka — kultury i sztuki. Cz. jest więc, co zauważył Diogenes z Apolonii, uczniem Anaksagorasa, jedynym stworzeniem „patrzającym w niebo” (a nie — jak zwierzęta — w ziemię) i dlatego może być przyrównany do bogów, spoglądających z „wysoka”, rozumiejących poznawane rzeczy, posługujących się językiem i uznających prawo.

Wątki wizji orficko-platońskiej. W religijno-filozoficznym nurcie orfickim występuje pogląd (znacząco wpłynął on na pitagoreizm i platonizm), że dusza ludzka ma pochodzenie boskie: wyłania się z bóstwa i powraca doń w momencie śmierci człowieka; dusza jest pierwiastkiem boskim, nieśmiertelnym, różnym od ciała, w którym przebywa jedynie na czas ziemskiego życia. Przebywanie duszy w ciele porównuje Platon do przebywania jej w grobie (σῶμα [soma] — ciało, σῆμα [sema] — grób) lub w więzieniu, z którego wyzwala się przez cnotliwe życie (*Cra.*, 400 B — G).

Zgodnie z przejętą od orfików i pitagorejczyków nauką o wędrówce dusz, Platon pojął cz. jako duszę istniejącą odwiecznie, która została związana z ciałem w następstwie swoich przewinień. Przewinienia te musiały być różne, skoro dusza może być związana z różnymi ciałami (np. z ciałem mężczyzny, kobiety, a nawet zwierzęcia). W takiej sytuacji cz.-dusza związany z ciałem może mieć tylko jeden cel, a mianowicie uwolnić się od ciała i powrócić do swe-

go pierwotnego duchowego stanu. Upadek cz.-duszy mógł nastąpić, gdyż (wg tych wierzeń, a także na podstawie wewnętrznego ludzkiego doświadczenia) ludzki duch (dusza) wyraża się w swym działaniu różnorodnie: pożądaniem, odwagą i rozumem, co symbolizowano: wielogłową nienasyconą hydrą, lwem i rozumem. To potrójne działanie ludzkiego ducha przejawia się w organizacji państwa w postaci trzech stanów tworzących to państwo: rzemieślników, żołnierzy oraz rządzących, pomiędzy którymi powinna panować sprawiedliwość, tzn. każdy winien otrzymać to, co mu się należy. Rządzić państwem mogli tylko ci, którzy znali cel życia cz.; celem tym jest wyzwolenie się z przymusowego wcielenia, co mogło się dokonać przez życie rozumne i sprawiedliwe. Tylko filozofowie wiedzą o dobru, które jest wylewne i wszechogarniające. Należy zatem zbudować takie państwo, które przez stosowanie prawa umożliwi (lub wymusi) życie sprawiedliwe, a przez to powrót do stanu czystego ducha. Państwo rządzone przez filozofów i dobre prawa wymaga nieustannego wychowywania i doskonalenia cz. Cały proces wychowawczy — παιδεία [paidéia] — tworzy kulturę, czyli rozumną „uprawę” cz., wg wzoru samej idei „cz.”, która to idea, jako ogólna i konieczna, jest sumą tych doskonałości, które winien osiągnąć cz. podczas swego związania z ciałem. Podstawą paidei jest zawsze poznanie intelektualne; cielesność zasłania, utrudnia i zakrywa przed duszą wgląd w czystą prawdę, którą przed wcieleniem posiadała; po złączeniu się z ciałem, dusza musi przedzierać się i odkrywać na nowo wiedzę, którą posiada „od zawsze”. Docho-
dzenie do wiedzy jest przypominaniem sobie (ἀνάμνησις [anamnesis]) tego, co jest życiem duszy, czyli prawdy. Gdy dusza — w następstwie upadku — wciela się w materię, to przechodzi przez „rzekę zapomnienia” — Λήθη [Lethe], dlatego tylko dzięki anamnezie może z powrotem wrócić do sfery prawdy — ἀλήθεια [alétheia]. Stąd wiedza cz. o całości świata jest wiedzą anamnezyczną, co zresztą stanowi, wg Platona, dodatkowy argument za nieśmiertelnością i wiecznością duszy: „Jeśli prawda o istniejących rzeczach zawsze tkwi w naszej duszy, nasza dusza winna być nieśmiertelna. Dlatego powinniśmy być dobrej myśli podejmując poszukiwanie i przypominanie sobie tego, czego teraz nie wiemy, to znaczy tego, co zapomnieliśmy” (*Men.*, 86 B). Anamneza przebiega we wszystkich porządkach poznania: w poznaniu doksalnym, dianoetycznym oraz w najwyższym typie poznania — noezie. Bez anamnezy nie miałby cz. żadnej wiedzy; tylko dusza w swej intelektualnej wizji jest zdolna pojąć to, co kontempluje. „Istnieje bowiem rzeczywiście istota pozbawiona barw i kształtów, nieuchwytna, dająca się oglądać za przewodem umysłu jedynie duszy. Ona to jest przedmiotem prawdziwej wiedzy. Zatem, ponieważ boski umysł karmiony jest myślą i czystą wiedzą, przeto również w każdej duszy, która chciałaby osiągnąć to, co godziwe, gdy od długiego czasu wpatruje się w Byt, raduje się, a oglądając prawdę, napełnia się szczęściem” (*Phaedr.*, 247 C — D).

Wizja świata i cz. w twórczości Platona jest uwarunkowana podwójnym założeniem: pierwszeństwa poznania przed bytem oraz akceptacją niektórych, zwł. orfickich, mitologicznych wizji cz. Pierwszeństwo poznania przed bytem wyraża się w tym, że poznanie nie wypływa z poznawczej interioryzacji świata zmysłowego, jednostkowego, lecz jest czynnością ducha, oglądającego „przedmioty” swego poznania. W zależności od charakteru poznania, jawią się różne typy przedmiotów poznania. W poznaniu noetycznym przedmiotem poznania są idee; w poznaniu dianoetycznym — twory matematyczne; w poznaniu

doksalnym jest miejsce na poznanie przedmiotów zmiennych, jednostkowych. W następstwie poznania i w zależności od poznania układa się uniwersum: świat idei, świat tworów matematyki i świat bytów zmiennych, jednostkowych. Nie jest przy tym jasne, jaki jest stosunek świata idei do świata tworów matematyki oraz do świata zmiennego, jednostkowego, który jedynie uczestniczy (partycypuje) w świecie idei i tworów matematyki. Pierwszeństwo poznania przed przedmiotami poznawania jest jednak niewątpliwe, a same przedmioty poznania — idee, liczby oraz świat cieni, czyli bytów jednostkowych — są, w dużej mierze, następstwem mitów kosmogonicznych oraz spekulacji czysto poznawczych. Dialog *Timajos* daje tego dobrą ilustrację, występuje tu bowiem demiurg, będący twórcą świata zmiennego, jednostkowego, jako następstwa syntezy materii i ducha.

Skoro dusza jest duchem-intelektem, posiadającym w sobie prawdę, to prawdy tej nigdy nie może być pozbawiona całkowicie. Dlatego anamnezyjny typ poznania (pozornie uniezależniający ludzkie poznawanie od świata materialnego, jednostkowego, zmiennego) od Platona przejęty przez wielu filozofów doby późniejszej, stał się, w mniejszym lub większym stopniu, recepcją platonizmu, zwł. w podkreślaniu roli czynnej rozumu w procesie intelektualnego poznania. Uwydatniło się to i w filozofii chrześcijańskiego antyku, i u myślicieli średniowiecznych, a wraz z Kartezjuszem przeszło do nowożytnej filozofii europejskiej.

Arystotelesa koncepcja człowieka. W stosunku do Platońskiej koncepcji cz. Arystoteles dokonał zasadniczej zmiany, odrzucając anamnezyjny sposób poznania na rzecz genetycznego empiryzmu. Filozofów ulegających mitologicznym interpretacjom traktował pogardliwie, i to już w I księdze *Metafizyki*, a więc wtedy, gdy siebie uważał jeszcze za platonika; miast uznawania mitów, sięgnął do studiów przyrodniczych, co znalazło odbicie w traktacie *Περὶ ψυχῆς* [*Perí psychés*] (*O duszy*). Nie ma wyraźnego śladu, że Arystoteles przyjmował najpierw platońsko-orficką koncepcję cz., dopiero później, oddalając się od myśli swego mistrza, dochodził do własnych koncepcji (por. P. Siwek, tłum. i wstęp do Arystotelesa *O duszy*).

Naturalizm. W realnym świecie odróżnia Arystoteles substancje pozbawione życia (*τὰ ὄντα ἄψυχα* [*ta onta ápsycha*]), które, zgodnie ze współczesnymi mu poglądami, sprowadzają się do czterech podstawowych elementów: ziemi, wody, powietrza i ognia oraz piątego — eteru, od substancji żyjących (*τὰ ὄντα ἔμψυχα* [*ta onta émpsycha*]), posiadających w sobie duszę (*ψυχή* [*psyché*]) jako źródło życia. Dusza, będąca źródłem życia, występuje w następującej hierarchii: dusza roślinna (*ψυχή θρεπτική* [*psyché threptiké*]), dusza zmysłowa (*ψυχή αἰσθητική* [*psyché aisthetiké*]) oraz dusza rozumna (*ψυχή νοητική* [*psyché noetiké*]). Dusza, jako czynnik życiodajny, stanowi szczególnie przedmiot zainteresowania Stagiryty; duszy poświęcił odrębne dzieło — *Περὶ ψυχῆς* [*Perí psychés*] (*O duszy*), w którym ukazał ją na trzech różnych poziomach — roślinnym, zwierzęcym, ludzkim, umysłowym, jednoczącą się w cz. Mit (rozmowa Midasa z Sylenem) mówiący, że dla cz. najlepiej jest umrzeć młodo, gdyż życie na ziemi ma charakter kary, został zanegowany przez Arystotelesa. Cz. jest najszlachetniejszym spośród zwierząt żyjących na tym świecie, i to tak bardzo, że z całą oczywistością uzyskał on istnienie naturalne i wg normalnego biegu

natury (*φύσει τε καὶ κατὰ φύσιν γέγονε* [phýsei te kai katá physin gégone]). Nie jest zatem człowiek istotą godną politowania, lecz „jest jakby bogiem” w porównaniu z innymi stworzeniami (*Prot.*, 16, 109).

Stagiryta odrzucił aprioryzm poznania w stosunku do rzeczywistego świata bytów zmiennych, jednostkowych. To nie procesy poznawcze wyznaczają przedmiot ludzkiego poznania — jak to miało miejsce w koncepcji Platona — lecz przeciwnie, to rzeczywistość wyzwala poznanie ludzkie; cz., stosując różne metody poznawcze, może zinterioryzować poznawczo tę rzeczywistość. Poznanie ludzkie zaczyna się w momencie oddziaływania rzeczywistości świata realnego na ludzkie zmysły — najpierw zewnętrzne, a następnie wewnętrzne (zwł. na wyobraźnię i pamięć). Z danych zmysłowego poznania intelekt odczytuje treści konieczne i wytwarza sobie pojęcia ogólne — zarówno w zakresie poznania matematycznego, jak i poznania metafizycznego, ujmującego istotowe stany rzeczy. Inny jest zatem sposób bytowania, a inny sposób poznawania — rzeczy bytując jednostkowo mogą być poznane ogólnie i koniecznościowo w naukowym systemie poznawczym. Źródła ludzkiego poznania są empiryczne (wywodzące się z doświadczenia zmysłowego), lecz racjonalny jest sposób poznania; intelektualne rozumienie poznawcze przenika wszystkie stopnie (zmysłów zewnętrznych, wewnętrznych oraz rozumu) ludzkiego poznania. To nie poznanie i jego struktura wyznacza przedmiot poznania, jak to ma miejsce w filozofii Platona, lecz rzeczywistość wyzwala w cz. procesy poznawcze, które przybierając różne formy i metody pozwalają na zrozumienie tej rzeczywistości. Stanowisko Arystotelesa w kwestii sposobu ludzkiego poznania, nazwane później teorią abstrakcji, wpłynęło zasadniczo na kształt nauki oraz na kształt filozofii. Te kierunki filozoficzne, które wbrew realistycznemu stanowisku Stagiryty przejęły wątki platońskiego aprioryzmu, doprowadziły do nurtów postszkotowskich, jakimi okazały się subiektywizm kartezjański i kantowski oraz postkantowskie systemy filozoficzne.

Zasadnicza różnica poglądów Platona i Arystotelesa na charakter ludzkiego poznania tkwi w tym, że w nurcie platońskim cz. uważany jest za ducha-umysł, żyjący „wsobnym”, odwiecznym życiem, natomiast u Arystotelesa cz. to twór natury. Proces poznania u cz. zostaje wywołany, podobnie jak u zwierząt, na skutek oddziaływania czynników przyrodniczych na władze poznawcze; przed tym oddziaływaniem nie było i nie ma w cz. żadnych apriorycznych procesów poznawczych, cz. bowiem nie istnieje od zawsze, lecz swe życie (istnienie) rozpoczął w czasie. Stąd wszystkie ludzkie czynności, w tym czynności poznawcze (także poznanie intelektualne), mają swój określony początek — jest nim oddziaływanie rzeczywistości (przyrody) na władze zmysłowe i umysłowe cz. Poznanie staje się recepcją i interioryzacją bytowych treści istniejącego świata. Racjonalność ludzkiego poznania jest niczym innym, jak interioryzacją inteligibilności realnie istniejącego świata. To nie cz. stawia przyrodę przed trybunałem swego rozumu (jak w duchu platońskim powie się Kant), lecz świat, jego faktycznie bytujące treści, ujmowane w znakach poznawczych zmysłów i rozumu, stanowią obszar racjonalności ludzkiego poznania. Stąd odczytanie i zrozumienie badanej rzeczywistości, w tym rzeczywistości, jaką jest cz., jest dla Arystotelesa tak ważne.

Dusza jako źródło ruchu. Arystoteles, przystępując do rozumiejącego wyjaśnienia bytów ożywionych (zwł. cz.), zdawał sobie sprawę z trudności swego stanowiska: „Chociaż [wszelką] wiedzę uważamy za rzecz piękną i wartościową, przenosimy jednak jedną nad drugą już to dla jej większej subtelności, już to dla jej przedmiotu wznioślejszego i bardziej godnego podziwu. Dla tych obu racji musimy umieścić badanie duszy w rzędzie naczelných nauk. [...] Zamiarem naszym jest poddać naukowej dyskusji i dobrze poznać naprzód jej naturę i istotę, a następnie wszystkie jej właściwości, spośród których jedne stanowią cechę samej wyłącznie duszy, inne zaś przysługują także zwierzętom [złożonym z duszy i ciała], lecz tylko dzięki niej” (*De an.*, 402 a, tłum. P. Siwek). Stagiryta sięgnął do poglądów poprzedników na temat duszy: „Gdy badamy duszę, powinniśmy równocześnie stawiać problemy, które będziemy musieli w dalszym ciągu rozwiązać, oraz roztrząsać poglądy wszystkich poprzedników, którzy tylko je o niej wyrazili — a to wszystko w tym celu, aby skorzystać z ich trafnych uwag i ustrzec się ich pomyłek” (tamże, 403 b). Wielu filozofów przed Arystotelesem (Tales, Pitagoras, Heraklit, Demokryt, Anaksagoras, wreszcie Platon) pojmowało duszę jako zasadę ruchu, jednak ich rozumienie ruchu było inne, aniżeli Arystotelesa, i stąd — pojmując ruch jako (samo-) poruszanie się, duszę pojmowali jako to, co z natury porusza się (na wzór ciała będącego w ruchu). Pociągało to za sobą koncepcję duszy jako będącej stale w ruchu, na wzór ruchu lokalno-przestrzennego: „[...] wychodząc z założenia, że [to], co nie jest w ruchu, nie może wprawiać w ruch niczego, wywnioskowali, że dusza należy do klasy jestestw, które są w ruchu. To właśnie skłoniło Demokryta do twierdzenia, że dusza jest szczególnym rodzajem ognia lub ciepłoty” (tamże, 403 b — 404 a). Przytacza Arystoteles także doktrynę pitagorejczyków na temat duszy: „Wszyscy oni bowiem sądzili [...], że ruch stanowi najbardziej charakterystyczną cechę duszy, i że wszystko porusza się tylko dzięki duszy, a ona sama porusza się swoją własną mocą — bo przecież nie widzimy niczego, co by poruszało inną rzecz, gdy samo nie jest w ruchu” (tamże, 404 a).

Przedstawiając opinie wcześniejszych i współczesnych sobie (Platona) myślicieli na temat ruchu jako pochodzącego od duszy, Arystoteles pojął ruch zupełnie inaczej. Jego koncepcja ruchu (XI księga *Metafizyki*) wynikała z koncepcji bytu, jako złożonego z aktu i możliwości, a w sferze bytów materialnych z „materii” i „formy”; wobec tego sam ruch pojął jako „akt bytu w możliwości”. „Poruszenie”, pochodzące od duszy jako źródła ruchu, jest niczym innym, jak aktualizowaniem możliwości danego bytu. Znaczy to, że konkretny byt, będący swoistym (hyle-morficznym) złożeniem z czynnika możliwościowego (biernego, zw. materią) oraz czynnika determinującego i konstytuującego treść bytową, zw. aktem (formą), powodującego, że mamy do czynienia z „tym oto” (τόδε τι [tode ti]) bytem — taki byt jest zdolny do poruszania siebie przez swą formę, będącą źródłem dalszego działania. Działania bytu są „aktem drugim” bytu, uzasadnionym bytowo przez „akt pierwszy”, jakim jest forma danego bytu.

Rozumowanie Arystotelesa nie idzie w kierunku wyznaczonym przez dotychczasową myśl filozoficzną (łącznie z Platonem), że dusza, jako źródło ruchu, „od zewnątrz” wprawia w ruch ciało żyjące. Chociaż owo źródło „od zewnątrz” wprawiające w ruch „życiowy” ciała żyjące może być najrozmaiciej pojmowane, jednak wszystkie tego typu teorie są nie do przyjęcia, gdyż zakładają błęd-

ne pojęcie ruchu — jako zewnętrznego w stosunku do żyjącego ciała. Stagiryta, przedstawiając te teorie (łącznie z teorią platońską, której poświęca wiele uwagi), ostatecznie je odrzuca, ukazując ich uwikłanie w sprzeczności. Proponuje pojmować ruch nie jako coś oddzielonego od danego bytu będącego w ruchu, czyli bytu „poruszanego” — lecz jako „akt będący w możliwości jako takiej” (jako możliwości). Dostrzega wewnętrzny związek ruchu z bytem: ruch jest aktualizowaniem się bytowej możliwości. W *Metafizyce* czytamy, że tyle jest rodzajów ruchów, ile jest bytów, ruch jest bowiem aktem bytu w możliwości. Takie rozumienie ruchu, rewolucyjne wobec dotychczasowych koncepcji, wskazuje na dynamiczność bytu. W samym bycie zatem należy szukać powodu jego poruszania się. Bytem w rozumieniu Arystotelesa jest zasadniczo substancja, gdyż to ona stoi u podstaw rozumienia rzeczywistości. Substancje dynamiczne, poddane ruchowi, muszą być złożone przynajmniej z dwóch czynników: jednego będącego racją bierności, co nazwał materią (ὕλη [hyle]), pełniącą funkcje możliwości, i drugiego, będącego racją poruszenia, co nazwał formą (μορφή [morphé]), pełniącą funkcję aktu (ἐνέργεια [enérgeia]). Złożenie substancji z możliwości (δύναμις [dýnamis]) i aktu (o podwójnej nazwie: ἐντελέχεια [entelécheia] i ἐνέργεια [enérgeia]) występuje we wszystkich substancjach naturalnych. Substancje te, posiadające w sobie akt — formę (ἐντελέχεια [entelécheia]), są zdolne do wykonania poruszenia (ἐνέργεια [enérgeia]). Jaka jest zatem owa enérgeia, taką jest konstytuująca byt forma (entelécheia). Obserwując substancje żyjące, dostrzegamy ich ożywanie, rozmnażanie, wzrastanie, poznanie zmysłowe. Dusza jako czynnik konstytuujący byt żyjący, czyli taki, który wykonuje funkcje życiowe, pojmowane właśnie jako życie, jest więc formą, czyli aktem pierwszym (entelécheia), który ujawnia się w różnych życiowych działaniach jako akt wtórny. Dlatego Arystoteles nazwał duszę aktem pierwszym (ἐντελέχεια ἡ πρώτη [entelécheia he prote]) ciała, posiadającego życie w możliwości, o ile przez to życie rozumie się różnorodne czynności życiowe. Dusza, będąc formą (entelécheia), wypowiada się we wtórnych (drugich) aktach, które wypływają także z organów ciała. Akty te suponują proporcjonalne do nich „możliwości”, czyli władze duszy. Każda dusza jest entelecheią, czyli formą organizującą materię do bycia tym oto konkretem. Obserwując żyjące twory natury dostrzega się w nich różnorodne formy ruchu (działania), jak odżywanie, zmysłowe poznanie, poznanie intelektualne. Jako formy ruchu (działania) są niewątpliwie aktem, ale „aktem drugim”, aktem wtórnym do podstawowej formy bytowania, jaką jest entelécheia, a więc forma substancjalna. Zauważając, że działania te raz występują, innym razem nie, trzeba się zgodzić, że akt wtórny jest również spotencjalizowany. Mając na uwadze koncepcję aktu i możliwości — oraz proporcjonalności pomiędzy nimi — można z analizy aktu odczytać, jakie jest tego aktu źródło. Dusza, pojęta jako „akt pierwszy ciała fizycznego organicznego, posiadająca życie w możliwości”, jawi się jako złożona ze swoich władz, będących bezpośrednim źródłem odpowiedniego życiowego działania. Dusza, organizując ciało, organizuje zarazem odpowiednie organa, poprzez które działa.

Przejawy życia (jako tzw. akt drugi — ἐνέργεια [enérgeia]) takie, jak pobieranie pokarmu, istnieją „w możliwości”, co znaczy, że byt żyjący może użyć swych władz (nie używa ich jednak stale) dla potrzeb „duszy” (czyli „aktu pierwszego”). Koncepcja możliwości i aktu (materii i formy w bytach materialnych) stała się dla Arystotelesa podstawą definicji duszy jako źródła życia. Szczególnie do-

niosłe w tej teorii, umożliwiające odkrycie struktury duszy, jest dostrzeżenie koniecznościowego i zarazem transcendentnego (czyli występującego tam, gdzie jest złożenie z możliwości i aktu) przyporządkowania sobie możliwości i aktu. Akt i możliwość przyporządkowane sobie znajdują się w tym samym bytowym porządku; jeśli akt jest w porządku (kategorii) substancji, to przyporządkowana do niego możliwość znajduje się także w porządku substancji; akty życiowe jawiące się jako przypadłości, a więc jako emanaty substancji, nacechowane niekoniecznością działania, związane z kategoriami czasu i miejsca, działania i doznawania działania — takie akty życiowe w swej bytowej strukturze są przypadłościami; świadczą one, że dusza ma swe władze działania, których „podmiotem” są odpowiednie organa działania bytu żyjącego. Rozumienie duszy jako „aktu pierwszego ciała fizycznego mającego życie w możliwości” jest więc uzasadnione.

Zastosowana przez Arystotelesa koncepcja możliwości i aktu, znajdująca potwierdzenie w naturze duszy jako działającej poprzez władze, obala Platońską koncepcję duszy jako samodzielnie bytującego ducha, istotę boską, która działając całą sobą przenika różne poziomy rzeczywistości, wcielając się w różne formy żyjącej materii. Nie występuje ani proporcjonalność, ani przyporządkowanie różnych struktur materii żyjącej do ducha, nie może więc z materii powstać jakiś nowy byt substancjalny o określonej naturze i naturalnym działaniu. Bez przyporządkowania koniecznościowego możliwości do aktu, nie może zaistnieć byt, byt jeden, charakteryzujący się skoordynowanym działaniem. Dlatego niemożliwe jest połączenie duszy jako samodzielnie bytującego ducha, jako bytu w swym gatunku „czystego”, z jakąkolwiek materią żyjącą, która ma przecież swój własny akt życia, swą „entelechię”. Dorozumiewa Stagiryta, że koncepcja duszy jako oddzielnego od materii źródła ruchu, dołączonego do żyjącej już materii, zniszczyłaby jedność powstałego bytu, która (wg Platona, a także do pewnego stopnia samego Arystotelesa), jest podstawą bytowości rzeczy (w myśl założenia, że henologia jest nad ontologią, co znaczy, że bytowanie dokonuje się przez „jednoczenie”, mające swój wymóg niesprzeczności, tzn. bycia tylko „tym oto”, a nie tym oto i nie tym oto zarazem).

Wykluczenie reinkarnacji. Arystotelesowa koncepcja duszy i koncepcji cz. wypływa z rozumienia bytów naturalnych. Rozumienie to domaga się — pod groźbą popadnięcia w sprzeczność — przyjęcia złożenia wewnątrz-bytowego z różnych nietożsamyh czynników, przy jednoczesnej jedności bytowej bytów naturalnych. Taki stan rzeczy jest niesprzeczny jedynie wówczas, gdy w jednym bycie elementy składowe mają się wzajemnie jak możliwość do aktu, jak materia do formy. Pomiedzy tymi czynnikami zachodzi koniecznościowe przyporządkowanie, które wyklucza dołączenie się istotne (nie burzące jedności substancjalnej) jakiegokolwiek innego czynnika. W sferze materialno-potencjalnej istnieją zawsze odpowiednie dyspozycje do proporcjonalnej sobie formy-aktu. Dlatego dusza, będąc źródłem życia, może być tylko czynnikiem aktualnym, istotnym, wchodzącym w skład danego bytu, a nie czymś doskonałym w sobie, przychodzącym do bytu z zewnątrz. Formy bytowe są zawarte uprzednio w potencjalności samej materii, dusza nie może przychodzić do bytu żyjącego od zewnątrz. To zasadniczo wyklucza mityczne poglądy Platona, że dusza, jako źródło życia, może być dołączona z zewnątrz, jako uprzednio bytująca „sama w sobie”. Taka koncepcja burzy rozumienie bytu jako istotnie

jednego; w takim wypadku nie byłoby bytów naturalnych substancjalnie jednych, a jedynie swoiste zlepki bytowe, w których ich czynności miałyby różne źródła działania, wzajemnie nieodpowiadające, czyli i nieskoordynowane, i nie skutkujące. Przyroda nie zna takich bytów.

Arystotelesowa koncepcja duszy jako „aktu pierwszego ciała fizycznego organicznego, posiadającego życie w możliwości”, jest rozumiejącym wyjaśnieniem struktury bytu żyjącego; jest jednocześnie krytyczną odpowiedzią na Platona i platoników mityczne rozumienie duszy jako ducha odwiecznie istniejącego, łączącego się w czasie z jakimiś ciałami naturalnymi. Stanowisko Platona uważał Arystoteles za sprzeczne z faktami i racjonalnym rozumieniem bytów naturalnych jako substancjalnie (istotnie) jednych, ukazujących swą jedność w działaniu wypływającym z jednego i tego samego źródła — formy pojmowanej jako akt pierwszy bytu, z którego mogą wyłonić się akty drugie. Takie akty drugie (odżywianie, zmysłowe poznanie) rzeczywiście istnieją; w bytach naturalnych dostrzegamy ich strukturę, ukazującą władze (organa) właściwe dla działań życiowych tego bytu (dostrzegamy oczy, uszy, narządy odżywiania się, czucia itp.). Cała struktura bytu jest więc związana z duszą jako czynnikiem organizującym ciało w sposób celowy, tzn. dla swego dobra. Jakże zatem może czynnik, zw. duszą, rozumiany jako źródło poruszania, organizować od zewnątrz ciało cz. czy zwierzęcia? A jeśli dusza nie organizuje tego ciała od zewnątrz, to powinny istnieć jakieś dwie dusze, jako dwa niezależne od siebie źródła działania, związane ze sobą jedynie przypadkowo. Wówczas jednak byt ludzki (czy byt zwierzęcy) byłby zlepkiem bytów, w których występują nieskoordynowane działania, co ujawniałoby wewnętrzną niespójność (brak jedności) bytu, w którym występują, pochodzące z różnych źródeł bytowych, działania sobie nie podporządkowane (przypominałoby to stan bytowy drzewa i jemioly, pasożyta bytowego drzewa). Działania bytowe, niepochodzące z tego samego źródła, mogą się okazać szkodzące sobie nawzajem. Tymczasem analiza bytów naturalnych, czyli bytów powstałych na skutek rodzenia się w przyrodzie, wskazuje, że nie noszą one śladów wewnętrznej dysharmonii, bowiem ich naturalna struktura jest strukturą organiczną, z wykształconymi organami jako bezpośrednimi źródłami działania, jawiącymi się dla dobra całości bytu substancjalnego. Wszystkie te przymioty bytu naturalnego organicznego tracą swój sens, przy orficko-platońskiej koncepcji duszy i związanej z nią koncepcji reinkarnacji (palingenezy).

Przedmiotowość działania. Dusza, jako akt pierwszy ciała naturalnego organicznego, przejawia się w swoim działaniu, rozumianym przez Arystotelesa jako „akt drugi”. Aktem drugim są rozmaite czynności życiowe znamionujące naturę duszy jako wewnętrzne źródło życia. Różnorodne czynności życiowe wypływają ze swych bezpośrednich źródeł, zw. władzami duszy; władze te tworzą swoistą hylemorficzną strukturę, tzn. złożone są z materii (ὕλη [hyle]) samego organu oraz wtórnej formy (np. widzenia, słyszenia, dotyku — w porządku zmysłowym, lub organów i władz odżywiania się, oddychania, rozmnażania — w porządku wegetatywnym). Arystoteles wiele uwagi poświęcił opisowi działania tych władz, jako aktów wtórnych (drugich) substancji żyjącej. Poszczególne władze duszy, przyporządkowane do działania, są tym, co w definicji duszy zostało określone jako: „mające życie w możliwości”; to właśnie władze duszy są owym bezpośrednim źródłem działania.

Działanie to czasem występuje, innym razem nie, gdyż nie wszystkie władze zawsze działają; działanie władz duszy charakteryzuje się więc (pod względem bytowym) przygodnością i przypadłością: działania nie są samodzielny-
mi bytami substancjalnymi, lecz są „wypromieniowywane” z bezpośredniego źródła (władzy) działania — substancji. Działania duszy, jako jej „akt wtórny”, podlegają ogólnemu prawu działania — determinacji przedmiotowej (wszelkie działania są jakieś, są zdeterminowane; niezdeterminowanych działań nie ma), w związku z czym pojawia się zagadnienie przedmiotowej determinacji działań duszy.

Arystotelesowy wykład na temat przedmiotów działań władz duszy jest próbą określenia przedmiotowości działań zmysłowych, a na ich tle określenia, co rozumie pod pojęciem „przedmiot działania”. Przedmiot działania Arystoteles rozróżnił na tzw. przedmiot właściwy, przedmiot wspólny oraz przedmiot przypadkowo-przypadłościowy; podział ten ma na celu wyeliminowanie nieporozumień, mogących przekreślić koncepcję „przedmiotu właściwego” jako tego, który — jak mówili scholastycy — „wchodzi w definicję” działania. Rozumienie przedmiotu działań, w tym zwł. przedmiotu właściwego, wynika z zastosowania teorii aktu i możliwości do filozoficznego wyjaśniania struktury bytowej bytu żyjącego, w tym zwł. cz. Mając na uwadze koniecznościowe przyporządkowanie możliwości do aktu (zwł. aktu jawiącego się w działaniach), określamy jako źródło działania „możność czynną”, i przez to samo dochodzimy do rozumienia stanu bytowego tego, co nazywa się „władzą duszy”. Skoro istnieje dusza jako akt pierwszy, to poprzez akty tej duszy, zw. aktami wtórnymi, można ustalić bezpośrednio źródło tych aktów, czyli możliwość czynną, a więc władzę duszy, poprzez którą działa byt żyjący formowany przez duszę, jako tego bytu żyjącego „akt pierwszy”. W związku z powyższym okazuje się, że dusza ludzka sama w sobie nie jest absolutnie niezłożona. Będąc niezłożona w swej istocie, ma jednak swoje władze, jako bezpośrednie źródła działania; działania te możemy obserwować w naszym poznaniu (dusza, która nie posiadałaby władz swego działania jako różnych od swej istoty, byłaby aktem czystym, czyli w rzeczy samej — Bogiem). Przypadkowość i przygodność działań duszy wskazuje, że dusza w swej bytowości jest złożona z istoty i swoich władz, będących czynnymi możliwościami, a nie jest czystym aktem. Jest to ważnym argumentem przeciw platońskiej koncepcji duszy jako ducha ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$ [nous]), który myśli i działa całym sobą.

Arystoteles, dostrzegając, że akty duszy (w tym akty intelektualnego poznania) nie zawsze się w cz. dokonują, musiał stanąć na stanowisku, że akty poznania intelektualnego nie stanowią istoty duszy; są jedynie przypadłościami i jako przypadłości domagają się specjalnego źródła swego działania, tj. możliwości czynnej jako władzy duszy, poprzez którą dusza przejawia w działaniu swoje życie. Dusza nie może więc być (w swej bytowości związanej z jej istnieniem w ciele) niezłożona absolutnie, lecz musi być swoiście złożona — z istoty i swoich władz (totum potestativum) jako odpowiednich źródeł działania. Tyle jest władz duszy, ile jest charakteryzujących te władze przedmiotów właściwych działania; to przedmioty właściwe działania duszy wskazują na swoistość samego działania — jego nieredukowalność do innego typu działań, a przez to na konieczność istnienia w duszy oddzielnych, specyficznych władz działania — jako możliwości czynnej, stanowiącej źródło działania. To przedmioty właściwe działania bytu żyjącego determinują działanie tego bytu, specyfikują je, wpływając

na poznanie źródeł bezpośredniego działania, a przez to na rozumienie duszy jako „aktu pierwszego” ciała fizycznego (naturalnego) organicznego, mającego życie („akty drugie”) w możliwości. Dzięki temu, że ciało ma życie w możliwości, ma ono w swej strukturze władze działania (jako możliwości czynne), które są bezpośrednimi źródłami działania. Przedmiot właściwy działania jest konieczny dla działania bytu żyjącego. Zanegowanie przedmiotu właściwego jest równoznaczne z negacją istnienia zdeterminowanego działania, wszelkie działanie jest bowiem nakierowane na przedmiot; przedmioty właściwe determinują działanie oraz umożliwiają jego poznanie.

Zdeterminowane działanie wypływa z funkcji przyczynowania celowego. Byt żyjący musi być w swym działaniu umotywowany, motyw jest bowiem tym, co powoduje, że działanie raczej zaistnieje, niż nie zaistnieje. Motyw działania bytu żyjącego jest więc jego dobrem, poprzez które byt dokonując realnego działania, doskonali się. Byt poprzez swe działanie „wypowiada się” na zewnątrz; bez działania nie byłoby życia. Jeśli byt żyjący (zwł. cz.) ma wykonywać działanie, którego przedtem nie było, to aby ono mogło zaistnieć, potrzebne jest wytrącenie tego bytu z obojętności, czyli bierności w działaniu. Tylko dobro rozumiane jako cel może być motywem zaistnienia działania. Dobro ukazuje cel dla różnych działań bytu żyjącego (by widział raczej, niż nie widział, by słyszał raczej, niż nie słyszał, by odżywiał się raczej, niż nie odżywiał, by poznawał, niż nie poznawał). Działania są „powoływane do istnienia” poprzez konkretne dobra; motywują one zaistnienie danego działania i determinują je do osiągnięcia siebie.

Przedmiotowość i celowość działania splatają się w jedno. W każdym działaniu występuje współdziałanie trzech przyczyn, bez których nie byłoby realnego działania: 1) przyczyny celowej, będącej motywem działania; 2) przyczyny wzorczej, determinującej to działanie, nadającej mu wewnętrzne uporządkowanie; 3) przyczyny sprawczej, będącej bezpośrednim źródłem działania. Faktyczne działanie nie zaistniałoby bez motywu, czyli celu, będącego dobrem konkretnym dla bytu żyjącego, i bez jego racjonalnego uporządkowania, czyli determinacji działania (działanie, mając określony motyw i przedmiot, musi być uporządkowane właśnie przez ten przedmiot, który jest zarazem motywem). Wszystko to wynika z bezpośredniego źródła zdeterminowanego i celowego działania bytu żyjącego. Arystoteles stoi na stanowisku, że działanie jest zdeterminowane przez przedmiot właściwy; w poznaniu ludzkim — zmysłowym i intelektualnym — to przedmiot właściwy wyklucza błąd. Racjonalność poznania jest wyrazem racjonalności i celowości samej natury. Chociaż Stagiryta nie rozstrzygnął ostatecznych źródeł racjonalności bytu, to jednak, stojąc na stanowisku, że racjonalność ludzkiego poznania płynie z interioryzacji zastanej rzeczywistości, źródła racjonalności upatrywał w samym bycie realnym. Natura, będąc strukturą racjonalną, w swoim działaniu wypowiada się racjonalnie, a przez to także celowo i przedmiotowo. Przedmiot właściwy działania bytu żyjącego determinuje poznawczo i określa charakter aktu działania. Akt zaś działania, jako sam w sobie konieczny, wskazuje na swe bezpośrednie źródło, którym jest władza działająca; będąc proporcjonalną w swej naturze bytowej do aktu działania, władza działająca jest strukturą przypadłościową, suponuje więc strukturę substancjalną — duszę, pojętą jako akt pierwszy ciała organicznego, posiadającą życie (akty życiowe) w możliwości.

Szczególne zainteresowanie w filozoficznym rozumieniu świata budzi cz., jako ζῷον λογικόν [dzóon logikón], czyli zwierzę zdolne do rozumowego poznania. Rozumowo poznający cz. jest w swej biologicznej strukturze zwierzęciem, przejawiającym swe życie w aktach zmysłowego poznania, zarówno zmysłów zewnętrznych, jak i wewnętrznych oraz w uczuciowych popędach (ὄρεξις [órexis]), które mając naturę psychofizyczną, są aktami wspólnymi dla duszy i ciała. Ponad aktami natury psychofizycznej plasuje się działanie rozumu, które (jako akty rozumowego poznania) jest oddzielone od materii, tzn. jest duchowe. To dzięki rozumowi dusza wznosi się ponad inne byty żyjące — ten pogląd Arystotelesa przypomina koncepcję duszy platońskiej, która jest, jako duch-rozum, siedliskiem form poznawczych (idei) — a więc jest zdolna do poznania wszystkiego, powieważ nie ma w sobie nic, co jest materią: „cognoscitivum aliquorum nihil habet eorum in sui natura” („to, co poznaje coś, nie może w swej naturze posiadać tego, co poznaje, gdyż to właśnie uniemożliwiłoby samo poznanie”).

Rozum jest, wg Arystotelesa, tym czynnikiem, który charakteryzuje cz. We Wstępie (28–29) do Arystotelesa traktatu *O duszy* P. Siwek napisał: „Rozumowi zawdzięcza człowiek cechy, które go odróżniają od reszty stworzeń i zapewniają mu wśród nich całkiem wyjątkowe miejsce. Do tych cech należy mowa, ustrój socjalny, ekonomiczny i polityczny, nauka, poczucie obowiązku, sprawiedliwości i prawa, zdolność wolnego wyboru, cnota i występki itd. Nie brak nawet ludzi — dodaje Arystoteles — którzy sądzą, że bogowie są ludźmi, którzy za życia wzniesli się na szczyty cnoty moralnej. »Doprawdy — kończy Arystoteles — jeśli natura nie czyni nic doskonałego ani na próżno«, to trzeba przypuścić, że »uczyniła to wszystko [co widzimy na świecie] dla człowieka«”.

Poznanie intelektualne. Cz. jest w sytuacji specjalnej, gdy poznaje intelektualnie, może bowiem poznać struktury konieczne, ogólne, konstytutywne oraz relacje jako relacje, i wszystko to wyrazić w utworzonych w procesie poznawczym pojęciach. Pojęciowe poznanie, charakteryzujące się ogólnością, koniecznością, niezmiennością, stanowi doniosły obszar poznawczy. Na ten typ poznania zwracał szczególną uwagę Platon. Arystoteles, przebywając 20 lat w Akademii Platona, poznał dokładnie decydującą dla filozofii problematykę intelektualnego poznania; podał rzetelne wyjaśnienie tego faktu, nie odwołując się do odrzuconego przez siebie innatywizmu. Proces poznania intelektualnego jest analogiczny do poznania zmysłowego; istnieje przedmiot poznania, tzn. jakiś konkretny realny byt, który swoiście oddziałuje na poznający podmiot. Podmiot poznający nie może zawierać w sobie tego, czym jest podmiot. „Ażeby wzrok mógł spostrzec dany kolor, np. zielony, nie może sam być zielony, a nawet w ogóle nie może posiadać żadnego koloru, w przeciwnym bowiem razie jego własny kolor przesłaniałby mu właściwy kolor przedmiotu widzianego, będąc np. zielony widziałby wszystko na zielono. Dla podobnej racji nie może i rozum posiadać żadnego przymiotu cechującego rzeczy przez niego poznawalne; »musi koniecznie — mówi z naciskiem Stagiryta — być wolny od wszelkiej ich przymieszki, aby, jak powiada Anaksagoras, mógł panować nad wszystkim, to znaczy, aby mógł wszystko poznawać«. Ponieważ rozum nie jest w swym poznaniu zacieśniony do pewnej tylko kategorii bytu (przeciwnie niż ma to miejsce w zmysłach), lecz rozciąga się na cały byt zarówno aktualny, jak i potencjalny, obecny jak i przeszły lub przyszły, realny i czysto możliwy, dlatego

»nie może mieć innej cechy charakterystycznej oprócz tej jedynej: być zdolnością [poznania] [...] konsekwentnie nie jest on w akcie żadną z istniejących rzeczywistości, zanim ją pomyśli«. Zdolność ta jest realna, toteż opierać się musi na jakiejś rzeczy istniejącej. Tą rzeczą jest dusza ludzka [...]» (P. Siwek, Wstęp do: *O duszy*, 32–33).

Do natury rozumu należy to, że nie może on zawierać w sobie niczego, co staje się przedmiotem jego poznania: „cognoscitivum aliquorum nihil habet eorum in sui natura” („to, co poznaje cokolwiek, nie może w sobie posiadać tego, co jest poznawalne”). Dlatego rozum, zdolny wszystko poznać, nie może być materialny i nie może posiadać jakiegoś materialnego organu, to bowiem uniemożliwiłoby mu poznanie. Rozum jest jedynie możliwością — zdolnością poznania bez żadnych ograniczeń, albowiem może wszystko poznawać; jest więc niematerialny. „Jeśli myślenie jest czymś podobnym do postrzegania, będzie ono polegać albo na szczególnej formie odbierania wpływu od przedmiotu myślowego, albo na czymś innym tego rodzaju. Z tego wynika, że [ta część duszy] musi być odporna na wpływy zewnętrzne, lecz i posiadać zdolność przyjmowania formy i być taką w możności, jaką jest ona, chociaż nie identyczna z nią; i w jakim stosunku pozostaje władza zmysłowa do przedmiotów postrzeżeń, w takim samym musi pozostawać i rozum do przedmiotów myślowych. Konsekwentnie ponieważ o wszystkim myśli, musi koniecznie być wolny od jakiejkolwiek przy mieszki, aby — jak powiada Anaksagoras — panował nad wszystkim, to znaczy, aby wszystko poznawał; [...]. Dlatego rozum nie może mieć żadnej innej natury prócz tej: być możliwością [do poznania]. Wobec tego to, co mieni »rozumem« duszy (nazywam rozumem władzę, którą dusza myśli i wydaje sądy o rzeczach), nie jest w akcie żadną z istniejących rzeczywistości, zanim ją pomyśli. Dlatego też nie można rozumnie twierdzić, że jest on zmieszany z ciałem; w ten sposób bowiem posiadałby określoną właściwość [materialną]: byłby zimny lub ciepły, owszem miałby specjalny organ, jak władza zmysłowa. W rzeczywistości nie ma nic z tego wszystkiego. Toteż mają słuszość ci, którzy mówią, że dusza jest »miejszem form«, z tym jednak zastrzeżeniem, że [jest nim] nie cała, lecz tylko myśląca, i że formy są w niej nie w aktualnej rzeczywistości, lecz tylko w możności” (*De an.*, 429 a).

Mając na uwadze proces poznania — analogiczny (w porządku umysłowym i w porządku intelektualnym) oraz podmiot poznający intelektualnie (z niematerialną władzą rozumu), rodzi się pytanie, jak może poznawany materialny świat (byty materialne) oddziaływać na intelekt (niematerialny) oraz w jaki sposób ten materialny świat może być poznawany? Przecież pomiędzy materialnym bodźcem, wysyłanym z konkretnego materialnego bytu, a niematerialnym rozumem nie zachodzi proporcja. Nie może (ze względu na inny bytowy porządek) materialny bodziec aktualizować procesu poznawczego samego intelektu, bo materia nie działa — jako akt — na ducha; jeśli więc od konkretnego poznawanego bytu oderwiemy bodziec poznawczy, to przez to samo urywa się kontakt ze światem. Arystoteles był świadom tych zależności.

Jak zatem rozwiązać ten problem, by jednocześnie uznać receptywność poznania pochodzącego od bodźców materialnych świata realnie istniejącego oraz zachować proporcje pomiędzy niematerialnym rozumem a materialnym światem, który jest poznawany? Arystoteles uważa, że występuje skoordynowanie systemu zmysłowopoznawczego z niematerialnym czynnikiem, zw. rozumem

czynnym (νοῦς ποιητικός [nous poietikós]), który umożliwia (uniesprzecznia) proces poznania. Proces poznania rozumowego rozpoczyna się od wytrącenia zmysłów ze stanu poznawczej obojętności przez bodziec fizyczny (np. kolor, który w oku staje się bodźcem fizjologicznym i przez to wytrąca z obojętności poznawczej władzę widzenia). „[...] inicjatywa zewnętrznego przedmiotu polega według Arystotelesa na działaniu, jakie on wywiera na otoczenie za pomocą swoich sił — δυνάμεις [dynámeis]. Są nimi różne jego właściwości podpadające pod zmysły (αἰσθητά [aisthetá]): kolor, dźwięk, zapach itd. Gdy przypadkiem w ich zasięgu znajdzie się organ obdarzony zdolnością przyjmowania formy bez materii (αἰσθητήριον [aisthetérion]) wywołują w nim szczególny rodzaj zmiany (ἀλλοίωσις [allóiosis]), która aktualizuje jego zdolność, czyli potencję i pozwala osobnikowi przeżywać daną formę w sobie samym. Przeżycie to jest jednym niepodzielnym aktem (widzeniem, słyszeniem itd.), choć złożyły się na nie dwie różne przyczyny: przedmiot zewnętrzny i osobnik obdarzony życiem zmysłowym” (P. Siwek, Wstęp do: *O duszy*, 24).

Rozum, poznając intelektualnie, utożsamia się swoiście z przedmiotem swego poznania, który to przedmiot musi być w nim „obecny” jednostkowo, jako wyobrażenie. Będąc wyobrażeniem, nie jest jednak w swej strukturze ani czymś koniecznym, ani niezmiennym, ani ogólnym, podczas gdy intelektualne (rozumowe) poznanie jest właśnie ogólne, stałe i konieczne. Reprezentacja rzeczy, jako „obraz wyrażony” w wyobraźni, jest interioryzacją rzeczy wyobrażonej, jest swoistą obecnością poznawczą przedmiotu poznania w podmiocie poznającym. Jest jednak wyobrażeniem jednostkowym, zmysłowym; treść przedmiotu poznania danego w wyobrażeniu należy więc „ukoniecnić”, „uogólnić”, nadając mu cechy stałości i niezmienności (wskazuje na nie zresztą samoświadomość poznawcza cz.). Arystoteles, mając na uwadze ogólną teorię działania, doszedł do wniosku, że jeśli coś (czego przedtem nie było) jest zapodmiotowane, to musi istnieć czynnik aktywny, powodujący intelektualnopoznawczy stan poznania. Musi istnieć coś, co przedmiot poznania, przedstawiony jako wyobrażenie jednostkowe, uogólni i ukoniecni — nazwijmy to „rozumem czynnym”, przeciwstawionym rozumowi jako podmiotowi, w którym dokonuje się poznanie, a więc „rozumowi możliwościowemu”. Istnieją zatem jakby dwa rozumy: umożliwiający poznanie „rozum czynny” oraz rozum poznający, czyli „rozum możliwościowy”.

Arystoteles stoi na stanowisku, że musi istnieć duchowy czynnik — odrębny od materii, odporny na wpływy zewnętrzne i niezmienny z innymi elementami; tym czynnikiem jest właśnie „rozum czynny”, który na wzór światła potrafi w wyobrażeniu oświetlić to, co jest charakterystyczne dla pojęcia, a więc cechy ogólne danego wyobrażenia, cechy konieczne bytowe i cechy niezmiennie. Każde wyobrażenie, chociaż jest jednostkowe, jest obrazem jakiegoś bytu. W wyobrażeniu są zatem potencjalnie zawarte te cechy; trzeba jedynie odpowiedniej duchowej siły, która potrafi prześwietlić wyobrażenie i wyświetlić te właściwe dla intelektualnego poznania cechy, które jawią się wyraźnie w pojęciu, jako akcie intelektualnego poznania.

Arystoteles potwierdza platońską doktrynę o poznaniu noetycznym (pojęciowym), które dokonuje się w oddzieleniu od materii, jest niezmiennie z czymś, co jest niezrozumiałe; dotyczy tego, co ogólne i stałe. Aby uzyskać poznanie intelektualne o takich właśnie cechach, konieczna jest jakaś siła, która swoiście zdematerializuje i wyzwoli z danych wyobrażeniowych i w danych wy-

obrażeniowych „duchowy” przedmiot poznania. Przyjęcie pojęć w procesie intelektualnego poznania zmusza do przyjęcia czynnika czynnego, a więc rozumu czynnego. Bez zaakceptowania go należałoby stanąć albo na stanowisku platońskim — innatywizmu anamnezycznego w poznaniu, albo sensualizmu — nie uznającego różnicy pomiędzy poznaniem zmysłowym a intelektualnym. Oba stanowiska są nie do przyjęcia, gdyż są niezgodne z faktami życia psychicznego i racjonalną wizją świata. Arystotelesowska hipoteza rozumu czynnego uchyla oba te stanowiska. Hipoteza rozumu czynnego jest konieczna w uniesprzeczniającym wyjaśnianiu faktu receptywności rozumowego poznania świata materialnego i duchowego.

Pożądanie (wola). Ważnym wątkiem arystotelesowskiej koncepcji cz. i jego duszy jest zdolność pożądania, czyli psychicznego dążenia do poznanego dobra. Arystoteles w dziele *Περὶ ψυχῆς* (*O duszy*) ukazuje procesy pożądania w powiązaniu z ruchem, który pojmuje jako następstwo pożądania. „Co się tyczy czynnika poruszającego, musimy zbadać, co w duszy pełni tę rolę: czy jakaś jedna jej część oddzielona [od innych] przestrzenią czy definicją, czy może cała dusza? Jeśli jakaś jej część, to czy jest ona zgoła specjalna i odrębna od ogólnie znanych i przez nas już omówionych, czy też jest nią jedna z nich” (tamże, 432 a). Mając na uwadze tzw. części, które są władzami duszy zarówno w porządku wegetatywnym, jak i zwierzęcym oraz rozumnym, wskazuje na istnienie ruchu jako następstwa pożądania, które może być zarówno zmysłowe, jak i intelektualne: „pozostaje jeszcze część »pożądliva«: różni się, jak się zdaje, od wszystkich, przez swoją istotę, jak i funkcję; a przecież byłoby szczytem nierozumu oddzielać ją [od innych], bo w części rozumnej występuje ona jako »wola«, a w nierozumnej jako »pożądanie« i »popęd«; a jeżeli naprawdę trzy części składają się na duszę, to w każdej z nich znajdzie się pożądanie” (tamże, 432 b).

Skoro Stagiryta wyróżnił w duszy trzy poziomy — wegetatywny, zmysłowy i rozumny, a każdy z tych poziomów ma swoją „formę”, czyli czynnik determinujący do takiego właśnie sposobu bytowania, to staje się jasne, że następstwem każdej formy jest swoista inklinacja (pożądanie) — albo naturalna, albo poznawcza. Inklinacje naturalne, przejawiające się w wegetatywnym życiu odżywianiem się i rozmnażaniem, są wyrazem pożądania naturalnego. Ruch cz. i zwierzęcia, dokonujący się za pomocą organów ciała, jest następstwem ujrzanego praktycznego dobra, które w ocenie zmysłowej lub rozumnej może stać się motywem, czyli celem ruchowych działań. W podmiocie dokonującym ruchu są więc dwie sprzężone strony działania, angażujące różne władze duszy, ponadto konieczna jest władza poznawcza, działająca na podstawie poznania zmysłowego i wyobrażeniowego lub na podstawie poznania rozumu. Aby doskonalic ruch, potrzebny jest odpowiedni osąd dobra praktycznego, które jest dla poznającego rzeczywistym dobrem, a więc takim, które odpowiada naturze podmiotu pożądającego; wówczas to dobro może zostać realnie pożądane, czyli stać się rzeczywistym motywem ruchu w pożądającym podmiocie.

Mając na uwadze zmysłową wizję dobra praktycznego (uznanego za praktyczne przez władzę oceny zmysłowej, zw. naturalnym instynktem, nieomylnie kierującym działaniem zwierzęcia) oraz wizję intelektualną dobra, które staje się motywem racjonalnego działania — stwierdzamy istnienie odrębnych władz

pożądawczych, tj. władzy zmysłowego pożądania i władzy intelektualnego pożądania, którą u cz. jest wola.

Zwracając uwagę na konflikty występujące w obrębie pożądania, powstające na skutek różnorodności władz psychicznych cz. — zwł. pożądań zmysłowych i rozumnego poznania — Arystoteles przypomina, że i pożądania jawią się dwojako: jako po prostu „pożądliwe”, gdy ich przedmiotem jest stosowne dla natury poznającego podmiotu dobro, które pociąga ku sobie władzę pożądawczą, oraz jako „gniewliwe” lub, jak je później nazwano — „bojowe”. Celem pożądań gniewliwych jest konkretne usunięcie zła, a więc czegoś, co naturze zmysłowo pożądającej nie odpowiada konkretnie; pożądanie gniewliwe, czyli po prostu gniew, atakuje konkretne zło; usunięcie tego zła umożliwia osiągnięcie dobra stosownego dla natury zwierzęcia (lub strony zwierzęcej cz.). Są zatem dwie zmysłowe władze pożądawcze: pożądanie pożądliwe i pożądanie gniewliwe. Akty tych pożądań są uwarunkowane wyobraźnią oraz zmysłowymi osądami konkretnej przydatności danego dobra dla natury poznającej (lub oceny przeciwnej), wzbudzające akty pożądania gniewliwego. Ponad pożadaniami zmysłowymi cz., zarówno gniewliwymi, jak i pożadliwymi, istnieje pożądanie rozumne, zw. wolą, której przedmiotem jest dobro jako dobro i jako uznany cel działania i wzbudzania sił motorycznych podmiotu.

W świetle całokształtu doktryny Arystotelesa wydaje się, że nie zarysował on pełnego obrazu cz. Niewątpliwie słusznie obalił koncepcje swoich poprzedników dotyczące duszy, jednak sam rysując koncepcję bytu ludzkiego nie mógł — bo nie znał koncepcji stworzenia duszy przez Boga — doprowadzić jej do racjonalnego zwieńczenia. Podał jednak genialną teorię aktu i możliwości, w świetle której mógł odczytać i zrozumieć działanie cz. i strukturę ludzkiego bytu. Teoria ta w zagadnieniu powstawania ludzkiego bytu i duszy ludzkiej natknęła się jednak na fakty, które nie dały się z nią pogodzić. Działania intelektualne cz. ujawniły strukturę ludzkiej duszy jako niematerialną, która jako niematerialna właśnie, nie mogła wyłonić się z potencjalności materii. Koncepcji pochodzenia duszy z przemian materialnych nie da się usprawiedliwić bez popadnięcia w sprzeczność. Dylemat ten ostatecznie rozwiązał św. Tomasz, doprowadzając myśl Arystotelesa do szczęśliwego zwieńczenia. Stagiryta nie znał koncepcji stworzenia, i to ostateczne uniemożliwiło mu rozwiązanie problemu pochodzenia duszy ludzkiej, która w swym działaniu racjonalnym okazuje się niematerialna i niewyprowadzalna z materii.

Elementy arystotelizmu w nowożytnych koncepcjach cz. Arystotelesowska wizja cz., jako „zwierzęcia rozumnego” oraz tworu natury przejawiała się w historii pojmowania cz. w postaci różnych sformułowań ewolucjonizmu. Jeszcze w średniowieczu niektórzy myśliciele, jak Albert Wielki, Piotr z Owernii, uważali, że istnieją byty pośrednie między wysoko zorganizowanym światem zwierzęcym i cz. (np. Pimeje). Kartezjusz, uczyniwszy przedmiotem filozoficznej analizy pojęcie jasne i wyraźne, które jest „pojęciem subiektywnym” wytworzonym przez cz., dostrzegł, że podstawowym takim pojęciem jest „cogito”, ujawniające ludzką duszę (rzeczywistość jest bowiem albo „res extensa”, czyli materią, albo „res cogitans”, czyli duchem). Pierwotnie i niepowątpiewalnie dane jest naszemu poznaniu „cogito — ergo sum”, co znaczy „ergo sum cogito” (jestem duchem-duszą), gdyż wyrażenie „ergo” nie może

byś wnioskiem; Kartezjusz odrzucił wnioskowanie na rzecz oczywistości idei. W takim ujęciu to, co jest pierwsze i uzasadnione jako przedmiot poznania, jest racją poznania (gdyż dusza nie może być nieświadoma siebie). Odtąd „poznać coś”, znaczy — odkrywać w polu świadomości „znaczenie”, „sens” czegoś. W ten sposób podmiot poznający staje się apriorycznym czynnikiem poznania. Wystąpi to wyraźnie w systemie Kanta, gdzie przedmiotowość poznania została wykreowana przez podmiot. Cz., przyjmując wrażenia, jest więc „platońską jaskinią”, w której jawią się jedynie cienie rzeczy, rozumiane przez „ja”, które ustala sensy tych rzeczy.

Kreatywna świadomość idealistów niem. (Fichtego, Schellinga, Hegla), postkantystów oraz fenomenologów wskazuje, że w nowożytnych koncepcjach cz. inspiracje platońskie są ciągle obecne. Wątków platońskich można się dopatrzeć w H. Bergsona koncepcji „memoire” — „pamięci siebie” w zmiennej materii ciała cz. Historyczny ciąg filozoficznych koncepcji cz. stworzonych przez myślicieli starożytności, średniowiecza i nowożytności nosi niewątpliwie ślady poglądów Platona, redukujących cz. do samoświadomości, do ducha, związanego tylko czasowo z materią ludzkiego ciała. Współczesny dualizm „umysł — ciało” („mind — body”) w rozumieniu cz. jest tego znaczącym potwierdzeniem.

Teorie ewolucji po Darwinie, Spencerze i Huxleyu stały się popularne, zwł. gdy na skutek teorii heglowskiej, odrzucającej wartość zasady niesprzeczności, niektórzy zwolennicy ewolucji przestali respektować (w formułowaniu ewolucyjnych teorii) zasadę niesprzeczności. To pozwoliło np. E. Renanowi głosić pogląd o ewoluowaniu cz. w kierunku stania się bogiem. P. Teilhard de Chardin zasłynął swą teorią ewolucji, prowadzącą do szczytowego punktu „ Ω ”, w którym cz. dojdzie do stanu ubóstwienia.

Teorie ewolucyjne słusznie akcentują dynamizm bytowy (dostrzegł go już Arystoteles), jednak gdy wykraczają poza granice prawa niesprzeczności, to odchodzą od racjonalności w wyjaśnianiu rzeczywistości (z niebytu nie można wyprowadzić bytu, bo byt i niebyt nie mogą być tym samym). Szczególnie nieprzystające do rzeczywistości jest pojmowanie ducha, w tym ludzkiej duszy, jako podmiotu ewolucji: wszelkie formy ewolucji suponują swoiste złożenie z części, tymczasem duch (w tym ludzka dusza) jest w swej istocie niezłożony, nie jest więc podmiotem ewolucyjnego stawania się.

Człowiek bytem osobowym. Pytania dotyczące cz., nierozwiązane przez Arystotelesa, stały przed św. Tomaszem z Akwinu, który komentując teksty Stagiryty dociekał bardziej prawdy rzeczy, aniżeli dbał o oddanie wierności literalnej tekstów Filozofa. Św. Tomasz, mając na uwadze trudności płynące z platonizmu i arystotelizmu, tworzył swoją koncepcję cz. na kanwie podnoszonych przez Arystotelesa problemów, tak komentując jego pisma, że właściwie oczyścił je z ich wewnętrznych sprzeczności. Powiodło się to tym skuteczniej, że ogólna metoda filozofowania Stagiryty oraz jego koncepcja możliwości i aktu, pomogły Tomaszowi w jasnym sprecyzowaniu problematyki i zaprezentowaniu uzasadnionych, sprawdzalnych rozwiązań.

Doświadczenie bycia człowiekiem. Najpierw należało ustalać fakty dotyczące ludzkiego bytu i działania, poddając je filozoficznej interpretacji wyjaśniającej, stosując arystotelesowską metodę wyjaśniania uniesprzeczniającego, a więc w procesie wyjaśniania odkrywać i wskazywać na takie realne

czynniki (dla realnych faktów), których ewentualna negacja musiałaby być równoważna zaprzeczeniu tychże faktów (w postaci zdań o wewnętrznej sprzeczności lub w postaci samej sprzeczności, czyli negacji samych faktów uprzednio ustalonych). W ustalaniu faktu bycia cz., Akwinata odwołał się do doświadczenia wewnętrznego, poszerzając jednak rozumienie doświadczenia znane jeszcze Arystotelesowi jako ἐμπειρία [empeiria], gdzie empirią (doświadczeniem) było poznanie obecności (istnienia) przedmiotu danego nam w poznaniu zmysłowym. Św. Tomasz odwołał się do dostępnego dla każdej ludzkiej jednostki wewnętrznego doświadczenia intelektualnego. Czymś wspólnym dla tradycyjnego pojęcia doświadczenia i doświadczenia intelektualnego (duchowego, wewnętrznego) jest stwierdzenie istnienia podmiotu; w tym wypadku podmiotem tym jest jeden byt — jako doświadczący i jako doświadczony. Akwinata (*S. th.*, I, q. 76, a. 1, resp.) podkreślał: „Experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit et sentit, ipse idem homo est, qui percipit se et intelligere et sentire” („Każdy bowiem doświadcza, że istnieje jako ten sam, który poznaje intelektualnie i zmysłowo; tym samym [bytem] jest cz., który ujmuje siebie jako poznającego i odczuwającego”). Doświadczenie dotyczy „esse” i „seipsum esse”; nasze doświadczenie wewnętrzne jest więc doświadczeniem istnienia nas samych (seipsum), ściślej: „mnie samego”, który istniejąc, równocześnie poznaje intelektualnie i zmysłowo, czyli w swym życiu poznawczym spełniam się jako cz. Cz. jest bowiem „tym samym” — który i intelektualnie, i zmysłowo poznaje. Istniejąc jako podmiot, który działa zarówno w porządku duchowym, jak i zmysłowym, cz. doświadcza, że dane w doświadczeniu „ja” (se esse, seipsum esse) istnieje jako podmiot działań, które uznaje za „swoje” („intelligere” i „sentire” jest niewątpliwie działaniem, a nie podmiotem; ale zarazem takim działaniem, które ujawnia podmiot istniejący i tożsamy w obu typach działania). W wewnętrznym doświadczeniu rejestrujemy zatem własną podmiotowość jako tożsamą w swoim działaniu duchowym i zmysłowo-materialnym. Owo „ja” jest mi dane od strony faktu (aktu) istnienia, a nie od strony treści tegoż „ja”. Znaczy to, że doświadczam, że istnieję, że żyję, ale nie znam treści tego doświadczenia, nie znam mojej konkretnej natury. Moja natura jest mi dana jedynie od strony podmiotowości moich aktów. Jako podmiot wyłaniam (i czuję to) moje czynności duchowe (w postaci np. poznania intelektualnego) oraz czynności zmysłowe.

„Ja” jest immanentne w tych aktach „moich”, bowiem to ja jestem tych aktów podmiotem („experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit et sentit”). Jestem podmiotem mych aktów intelektualnopoznawczych oraz aktów zmysłowopoznawczych; doświadczam, że to właśnie ja myślę, ja rozumiem, ja widzę, ja odczuwam ból. Obecność, czyli immanencja „ja” we wszystkich moich działaniach jest niewątpliwa, bo ciągle przeze mnie doświadczana. Zarazem doświadczam tego, że żaden z mych aktów — duchowych, zmysłowych czy wegetatywnych, chociaż bywają nieraz niezwykle intensywne — nie wyczerpał i nie zagarnął całej treści „ja”, bowiem ciągle transcenduję siebie, czyli wszystkie moje akty (poszczególne oraz wszystkie razem wzięte), i doświadczam tego — nawet w największym bólu cz. może myśleć i kochać, może przejść do realizowania siebie w innych aktach. Zatem, prócz niewątpliwie doświadczonej immanencji „ja” w aktach moich heterogenicznych, istnieje także transcendencja „ja” wobec poszczególnych aktów „moich”, chociażby były one niezwykle intensywne i mnie „pochłaniające”, jak też wobec wszystkich aktów razem

wziętych. Cz. nie wyczerpuje się cały w tych aktach; ciągle może wyłonić z siebie nowe, inne akty.

Wewnętrzne doświadczenie własnego „ja” dane nam jest jako doświadczenie podmiotu „moich” działań. Podmiot (sub-stantia) jest nieustannie doświadczany jako ten sam we wszystkich swoich działaniach, zarówno biologicznych, jak i psychicznych, zmysłowych oraz duchowych — poznawczych, wolitywnych, pożądawczych. Ten sam podmiot różnych aktów jest nam dany zasadniczo od strony samego istnienia, a nie od strony wewnętrznej treści. Znaczy to, że doświadczam tego, że żyję, ale nie doświadczam własnej natury, i dlatego nie wiem, jaka jest moja istota. Domyślam się siebie, ale aby zgłębić istotę siebie, muszę dokonać innego procesu poznawczego (już nie bezpośredniego doświadczenia istnienia własnej podmiotowości) — muszę przeanalizować akty „moje”, które wypływają z tego samego źródła — z „ja”, przeze mnie doświadczanego jako istniejącego.

W bezpośrednim doświadczeniu bycia cz. posługuję się poznaniem typu bezznakowego; nie potrzebuję mediacji żadnych znaków, by poznać, że żyję jako ten sam podmiot, wyłaniający z siebie akty moje. Poznanie natury (istoty) doświadczanego „ja” nie może już jednak dokonywać się bezpośrednio, lecz jedynie poprzez zapośredniczenie znaków-obrazów otrzymanych z mojego działania. Muszę poddać analizie strukturę i funkcjonowanie „moich” aktów poznawczych (zmysłowych, intelektualnych, duchowych oraz pożądawczych, uczuciowych i wolitywnych), by na jej podstawie wnioskować (na mocy zasady proporcjonalności aktu do możliwości) i osądzić naturę podmiotu, z którego te akty się wyłaniają. Jest to okrężna, ale jedynie dostępna droga poznania natury ludzkiego bytu. Wcześniej konieczne jest jednak zdobycie informacji i utworzenie sobie obrazu-znaku, który zapośrednicza moje poznanie natury cz. Wyjaśnianie natury cz. jest już zapośredniczone, wymaga więc rzetelnego opisu analizy tego, co nazwa się strukturą aktów „moich” oraz sposobu ich funkcjonowania, stanowiących podstawę wniosków dotyczących natury ludzkiej.

Źródło czynności — dusza. Rejestrując w doświadczeniu wewnętrznym nasze działania, stwierdzamy naszą tożsamość i jedność. Tożsamość jest tym samym, co jedność, czyli niepodzielenie. Doświadczenie jedności, mimo heterogenicznych, do siebie niesprowadzalnych typów „mojego” działania, wskazuje na tożsame źródło różnych moich, z „ja” wyłonionych działań. Tym źródłem działania w bytach żywych jest dusza ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ [psyché]), która jednocześnie jest źródłem tożsamości bytu i jego niepodzielności, czyli jedności. Skoro cz. doświadcza jedności i tożsamości „ja” działającego w czynnościach niesprowadzalnych do siebie i ich bytowych strukturach (bo nie są tym samym czynności życia wegetatywnego sensorywnego i duchowego: intelektualne oraz wolitywne — akty miłości) znaczy to, że czynnik zw. duszą ogarnia całość bytu i wszystkie jego części zarazem, że jest jedną formą — organizatorką ludzkiego ciała, nad tym ciałem góruje, to ciało transcenduje, skoro inicjuje czynności duchowe w postaci intelektualnego poznania, świadomości i samoświadomości. Rzeczy w ich koniecznościowych relacjach poznajemy, wiemy też, że to my sami dokonujemy tego poznania. Nasze intelektualne poznanie najbardziej ujawnia nasze „ja”.

Dusza, jako źródło czynności cz., w tym czynności niematerialnych, jawi się jako niematerialna. Skąd wzięła się dusza?

Wg Platona, dusza jest odwieczna, niematerialna, łącząca się z ciałem w następstwie jakiejś duchowej przewiny, jest czymś zewnętrznym w stosunku do ciała. U Arystotelesa dusza jest formą ciała; cz. jest bytem naturalnym (powstałym w wyniku rodzenia się), więc dusza ludzka także musi być następstwem przemian materialno-substancjalnych (niezrozumiałe jest to pęknięcie w teorii Arystotelesa, bowiem nie do pomyślenia jest, by dusza niematerialna była naturalnym następstwem materialnych przemian — z materii nie może wyłonić się duch; w myśl zasady niesprzeczności, że „niebyt nie jest bytem” — materia w stosunku do ducha jest „niebytem”).

Tomasz z Akwinu jako jedyny podał zadowalające i racjonalne rozwiązanie problemu pochodzenia duszy. Rozwiązanie to wynika z ogólnego rozumienia bytu jako istniejącego i koncepcji rzeczywistości przygodnej, która suponuje rzeczywistość konieczną, jaką jest byt absolutny, zw. Bogiem, który jest rzeczywistością jako taką, bo jest czystym istnieniem. Wszystkie inne byty posiadają istnienie; przez fakt posiadania istnienia są realnymi bytami, bytem bowiem jest to wszystko, co istnieje (co posiada istnienie). W takim rozumieniu rzeczywistości dusza ludzka jako niematerialna (bo wyłania z siebie akty niematerialne), jest w swej istocie (jako forma) niezłożona; nie może powstawać w wyniku narastania przemian, bo nie ma się w niej co przemieniać, jako w czymś, co jest w swej istocie niezłożone. Skoro dusza wyłania z siebie czynności duchowe poznawczo-wolitywne, tzn. że istnieje ona jako byt. Jej bytowanie nie wyczerpuje się jedynie w byciu formą, tj. organizatorką ciała i działania poprzez ciało, ponieważ czynności duchowe są w swej strukturze (w strukturze, a nie w funkcjonowaniu) niezależne od materii ciała. Dusza, mogąca wyłaniać z siebie byty niematerialne (akcydentalne), musi istnieć w sobie jako byt, który jest zarazem formą-organizatorką swego ciała. Dusza, istniejąca sama w sobie jako w podmiocie swego istnienia, nie może powstać w wyniku działania sił przyrody, bowiem tę przyrodę transcenduje. Skoro zatem istnieje w taki sposób — to jest przez Boga stworzona, tzn. powołana do istnienia specjalnym aktem. Takie rozumienie stworzenia jest rozumieniem zasadniczo negatywnym, tzn. oddzielającym powstanie duszy od czynników naturalnych. Wobec tego trzeba sięgnąć do absolutnego źródła bytowania, tzn. do absolutu, by wyjaśnić i usprawiedliwić zaistnienie duszy, która jawi się w wewnętrznym doświadczeniu cz. Tylko Absolut-Bóg może powołać do samodzielnego (podmiotowego) istnienia substancję niezłożoną w swej istocie, czyli substancję niematerialną (duchową). Taki stan rzeczy jest niesprzeczny jedynie z niematerialnymi w swej strukturze bytowej aktami intelektualnego poznania i wolitywnej miłości.

Istniejąca dusza — racją życia. Dusza ludzka, stworzona przez Boga jako w sobie istniejący byt, od razu, w momencie połączenia się komórek męskiej i żeńskiej, organizuje sobie materię do bycia ludzkim ciałem, otrzymując od zapłodnionej komórki pełny kod genetyczny, który ogromną ilością bitów informacyjnych determinuje działanie ludzkiego ciała i tym samym wpływa na całokształt działań życiowych cz. — od pierwszej komórki począwszy do ostatniego momentu biologicznej śmierci. Św. Tomasz wyraził to w następujący sposób (*S. th.*, I, q. 76, a. 1, ad 5): „anima illud esse in quo ipsa subsistit,

communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae. Quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore: non autem aliae formae” („dusza udziela cielesnej materii owego istnienia, przez które samobytuje, i staje się czymś jednym z nią, i to do tego stopnia, że to samo istnienie, które jest istnieniem powstałego całego złożenia, jest także istnieniem samej duszy. Nie występuje to pośród innych form, które nie są samobytujące. Dlatego to właśnie ludzka dusza istnieje nadal po zniszczeniu ciała. Ale inne formy nie trwają nadal”). Skoro dusza — w następstwie jej stworzenia, czyli powołania do istnienia bezpośrednio przez Boga — istnieje w sobie samej, jako we własnym adekwatnym podmiocie, to organizując sobie (wg genetycznego kodu) materię do bycia ludzkim ciałem, udziela zarazem swego istnienia organizowanemu ciału.

Dusza cz., udzielając swego istnienia materii formowanej w ludzkie ciało, działa poprzez to ciało; w przeciwnym wypadku owo udzielenie istnienia byłoby bezcelowe. Nie doświadczamy żadnego działania cz., które dokonywałoby się bez pośrednictwa jego ciała. Wszelkie działania cz.: poznawcze, pożądawcze, motoryczne dokonują się za pomocą jego ciała i w łączności z ciałem, które jest nieustannie organizowane przez duszę. Funkcjonowanie (czyli ludzkie działanie) życiowych czynności cz. jawi się zawsze jako powiązane z ciałem, co nie znaczy, że struktura bytowa niektórych z tych czynności nie jest niematerialna: ma to miejsce w działaniu duchowym władz cz. — rozumu i woli. Władze te wyłaniają się bezpośrednio z duszy jako tzw. możliwości czynne, których akty intelektualne — poznanie (w postaci pojęć, sądów, rozumowania) i akty woli — miłość (w jej różnych wyrazach) są właśnie niematerialne. Władze te, tzn. rozum i wola, nie mają własnego organu. Mózg i układ nerwowy stanowią systemem organów dla poznania zmysłowego, natomiast akty poznania intelektualnego i akty woli nie wypływają z żadnego organu, aczkolwiek dokonują się w powiązaniu z działaniem zmysłowych aktów poznania i pożądania (uczucia). Funkcjonowanie aktów duchowych ma zaplecze w działaniu zmysłów. Duch ludzki (ludzka dusza), jak zwraca uwagę Akwinata, jest duchem „najniższym hierarchicznie”, bowiem dusza ludzka działać może jedynie poprzez materię. Istniejąc jednak niezależnie od ciała, bo istniejąc w sobie jako adekwatnym podmiocie, dusza jest bytem duchowym, i stąd specyficznie ludzkie czynności (racjonalne akty poznania i racjonalnego pożądania) są w swej bytowej strukturze niezłożone i niematerialne — chociaż funkcjonują (czyli realnie działają) poprzez materię. Chociaż struktura materii nie jest do końca poznana, to wcale nie jest to konieczne, by oddzielić materię od ducha, który poznaje relacje strukturalne, w sposób ogólny i nieprzypadkowy, a przez to góruje nad jednostkowymi, niekoniecznymi, potencjalnymi strukturami poznawczymi w zmysłowym poznaniu.

Warto zwrócić uwagę, że nauki przyrodnicze, łącznie z przyrodniczą antropologią, posługują się zasadniczo kartezjańską koncepcją materii jako „res extensa” („rzecz rozciąglą” — przestrzenno-czasowa), w związku z czym zacieśniają poznanie materii do jej części integrujących, ujmowanych wraz z relacjami ilościowymi. Chociaż cząstki ilościowe zasadniczo organizują materię (poprzez odpowiednie ułożenie tych części między sobą — jak twierdził Arystoteles) — to jednak byt materialny ma jeszcze inne uwarunkowania: jakości, relacje w obrębie

bytu, uwarunkowania czasem i miejscem (przestrzenią), działanie i doznawanie działania.

Niematerialność struktur wyłonionych z podmiotu aktów (z duszy niematerialnej) świadczy o naturze samej duszy, natomiast związek funkcjonalny tych aktów z procesami zmysłowo-materialnymi świadczy o tym, że dusza cz., aczkolwiek istnieje sama w sobie jako w podmiocie, to jednak jest zarazem organizatorką (formą) materii do bycia ludzkim ciałem. Tak rozumiana dusza nie może funkcjonować niezależnie od materii, która jest jej istotnym komponentem. Stąd w ludzkich aktach intelektualnego poznania i wolitywnej miłości jawi się ciągle strona materialna, na której duch ludzki, ludzki intelekt pracuje. Potwierdza to strukturę bytową cz., będącą jedynym w przyrodzie przypadkiem syntezy materii i ducha. Duch uwidacznia się w strukturze aktów intelektualnopoznawczych i wolitywno-miłosnych, nie ma tam bowiem istotnych cech materii: istotowej potencjalności, jednostkowej przygodności jako przeciwieństw konieczności i ogólności.

Człowiek — osobą. Racjonalne działania poznawcze, intelektualne oraz wolitywne (w postaci „miłości” jawiącej się pierwotnie jako wybieranie w aktach decyzyjnych racjonalnego motywu, jakim jest rzeczywiste dobro) ujawniają „in actu exercito”, a więc w trakcie refleksji towarzyszącej, sam podmiot, nazwany „ja”. „Ja”, jako świadomie i dobrowolnie działający podmiot, występujący wyraźnie w aktach decyzyjnych (w których to aktach dobrowolnie wybieramy praktyczny sąd, będący aktem intelektualnego poznania), jest tym, co w tradycji filozofii chrześcijańskiej nazwano osobą.

Koncepcja osoby pojawiła się w teologii chrześcijańskiej na wyjaśnienie bytowej struktury Jezusa Chrystusa, który — wg przekazanej wiary — jest prawdziwym cz. i prawdziwym Bogiem. Kwestia osoby wywołała w chrześcijaństwie pierwotnym różne interpretacje filozoficzne nasycone neoplatonizmem. Jedną z filozoficznych koncepcji dotyczących tego zagadnienia mówiła, że w osobie Chrystusa mamy do czynienia z jednym bytem — $\mu\acute{o}\nu\eta\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ [mone physis]; w myśl tego poglądu, nazwanego monofizytyzmem, Chrystus, będąc jednym bytem, jest zarazem jedną naturą: Boską, w której „rozpływa się” człowieczeństwo, lub ludzką, w której natura Boska jedynie ogarnia od zewnątrz naturę ludzką. Sobory w Chalcedonie i Efezie przyjęły doktrynalną koncepcję, że Chrystus jest jednym bytem, bo jest jedną osobą (podmiotem działań) Boską o dwóch naturach: Boskiej i ludzkiej. Osoba Boska, istniejąc od zawsze, udziela swego istnienia naturze ludzkiej. Podmiotem działań jest istniejący byt, stąd osoba Boska, jako istniejący byt, jest podmiotem wszelkich działań Jezusa Chrystusa. Chrystus jako cz., w swej ludzkiej naturze zrodzony z Marii z Nazaret, nie jest osobą ludzką, ale ma ludzką naturę, która została przyjęta w podmiot odwiecznie istniejącego Słowa (Logosu). Skoro wszystkie czynności ostatecznie są czynnościami istniejącego podmiotu, a tym istniejącym (odwiecznie) podmiotem, a więc bytem, jest osoba Logosu, to Maria z Nazaretu, jako Matka Jezusa, jest Matką Boga-cz. — Bogarodzicą ($\Theta\epsilon\omicron\tau\acute{o}\chi\omicron\varsigma$ [Theotokos]), ponieważ bytem w najwyższym stopniu jest właśnie osoba; osoba jest ostatecznie podmiotem wszelkich działań bytu. Dlatego wszelkie ludzkie działania Chrystusa są działaniem Słowa.

Pojawił się zatem kolejny problem: różnicy pomiędzy naturą a osobą. Osoba w porządku racjonalnym jawi się jako szczytowa forma bytu; byt w swej

najwyższej, najwznioślejszej postaci jest osobą. Co zatem decyduje, że niektóre natury są osobami, a inne nie? Podkreślano, że w dylemacie tym chodzi o naturę rozumną: tylko byt rozumny może być osobą. Dzięki czemu jednak byt rozumny staje się (jest) osobą? W naturze rozumnej zaczęto poszukiwać takiego czynnika, który decyduje o tym, że dana natura jest osobą. Pojawiły się różne filozoficzno-teologiczne interpretacje dotyczące czynnika konstytuującego byt osobowy; interpretacje te szły w kierunku powszechnie uznawanego neoplatonizmu oraz, niekiedy, arystotelizmu.

Najbardziej rozpowszechniona była definicja osoby podana przez Boecjusza: „*rationalis naturae individua substantia*” („rozumnej natury niepodzielona [jedna] substancja”). Definicja ta zdawała się kontynuować tradycję platonizmu przez wyrażenie „*individua*” („niepodzielenie”), czyli koncepcję uznającą „jedno” za element decydujący o bytowości rzeczy (wszystko, co jest rzeczywiste, suponowało jedność i niepodzielenie). Arystoteles natomiast rzeczywistość dostrzegał zasadniczo w substancji — wszystko, co jest bytem, jest substancją lub czymś związanym z substancją. Definicja Boecjusza stawała się dogodna dla irenicznego rozwiązania zagadnienia osoby. Spory interpretacyjne wokół rozumienia osoby nie wygasły, gdy usiłowano fakt bycia osobą sprowadzić do jakichś cech natury rozumnej (np. myślenie, ranga społeczna, modalność substancjalna).

Osoba — jaźnią natury rozumnej. Akwinata zwrócił uwagę, że w porządku racjonalnych substancji czynnik decydujący o byciu decyduje zarazem o osobie. Czynnikiem, który decyduje konstytuująco o każdym byciu jest istnienie tego bytu. Bytem rzeczywistym jest coś nie dlatego, że jest np. cz., zwierzęciem, rośliną lub minerałem, ale dlatego, że aktualnie istnieje. Istnienie jest tym aktem, dzięki któremu coś jest realnym bytem, rzeczywistością. Dlatego konkretny byt w porządku rozumnych natur (ludzkich lub anielskich), jeśli aktualnie istnieje, jest bytem osobowym. Nie modalności czy właściwości bytu (pozytywne lub negatywne, jak to ma miejsce u Dunska Szkota — „*negatio dependentiae actualis et aptitudinalis*”) decydują o tym, że dany byt jest osobą, ale aktualne istnienie bytu natury rozumnej. Właśnie dlatego (powracając do soborowych źródeł chrystologicznych), że Jezus Chrystus istnieje istnieniem Boga-Logosu, jest osobą, i to osobą Boską, a nie osobą ludzką; jest osobą Boską, posiadającą naturę również ludzką.

Powracając do problematyki bytu osobowego cz. dostrzegamy, że w wewnętrznym doświadczeniu bycia cz. jest nam dane (w rejestracji poznawczej podmiotowej) istnienie podmiotu zw. „ja”; to „ja” jest nam dane od strony istnienia właśnie, co znaczy, że wiem, doświadczam tego, że istnieję jako podmiot w „moich” aktach życiowych, lecz nie wiem dokładnie „kim” jestem. Doświadczenie poznawcze podmiotowego „ja” jest objawieniem się bytu osobowego. W świetle tych faktów można zatem osobę określić jako „ja” natury rozumnej. W określeniu tym zawarte jest wyjaśnienie natury osoby, albowiem „ja” jawi się jako istniejący, tożsamy w swych działaniach podmiot. Koncepcja osoby nie jest zatem dedukowana z jakiegoś filozoficznego systemu (jak to ma miejsce w filozoficznych lub teologicznych typach wyjaśniania), ale „osoba” jest nam dana w wewnętrznym doświadczeniu bycia cz. Byt osobowy jest swoistym punktem wyjścia w ogólnym rozumieniu cz. (tj. w antropologii —

zarówno filozoficznej, jak i teologicznej), a nie punktem dojścia w wyjaśnianiu faktu bycia cz. Jest to fakt doniosły, gdyż stawia cz. w pozycji wyjątkowej — jako tego, który jest przedmiotem poznania i doświadczenia, zarówno potocznego, zewnętrznego (empiria zmysłowo-intelektualna), jak i wewnętrznego. W jednym i drugim typie doświadczenia sprawą istotną jest dostrzegany (różnie) fakt istnienia przedmiotu. Fakt istnienia, czyli realny byt (widziany od zewnątrz i od wewnątrz), stanowi przedmiot poznawczego doświadczenia, które w dużej mierze jest bazą procesu poznawczego (nie wszelkie typy poznania, nawet intuicyjnego, są doświadczone, gdyż tzw. intuicja dotyczy treści poznawanych, a nie faktu istnienia bytu; stąd rozciąganie wyrażenia „doświadczenie” na różne formy intuicyjnego poznania powoduje nieporozumienia w kwestii rozumienia poznania). Doświadczenie, będące rejestracją istniejącego bytu, stanowi uprzywilejowany typ poznania, ponieważ jest nacechowane bezpośredniością, czyli nieobecnością zapośredniczeń koniecznych w poznawaniu treści. Konkludując, doświadczenie własnego bytu osobowego, jawiącego się jako „ja”, można przyjąć jako dane bezpośrednio w procesie poznania; następnie należy wyjaśnić je filozoficznie, czyli ukazać osobową naturę cz. w ramach filozoficznej antropologii.

Sprawą pierwszorzędną jest zwrócenie uwagi na charakter aktów „moich”, jawiących się w wewnętrznym doświadczeniu. Są to czynności biologiczne (procesy odżywiania, wzrastania, rodzenia) w ich (tych działań) pełnym wachlarzu, jaki przeżywamy w naszym życiu. Wyższymi przeżyciami są zjawiska umieszczone w porządku poznawczym, pożądanym lub motorycznym. Zarówno akty poznawcze, jak i pożądanym, jawią się jako zróżnicowane zarówno w porządku życia zmysłowego, jak i intelektualnego. Analiza filozoficzna tych aktów pozwala zarysować obraz ludzkiej natury; analiza ta nie wyczerpuje wiedzy o cz., ale jest nieodzowna, by ustalić, kim jest cz. (a nie tylko jak jest zbudowany i jak funkcjonuje — co stanowi przedmiot nauk szczegółowych). Filozoficzne wyjaśnianie charakteryzuje się zastosowaniem specyficznej metody wyjaśniania, metody uniesprzeczniającej, która ze względu na to, że jako jedyna jest władna wyprowadzić poznanie z granic absurdu, stanowi podstawę racjonalnego poznania.

Struktura możliwościowo-aktowa osoby. Koncepcję możliwości i aktu zastosował już Arystoteles w celu ukazania struktury bytowej cz. Dostrzeżenie przedmiotu formalnego ludzkiego działania ujawnia treść aktu, jakim jest określone ludzkie działanie. Przedmiot formalny determinuje działanie i ujawnia, czym ono jest w swej treści. To pozwala w dalszych etapach poznawczych wnioskować o naturze możliwości czynnej (potencjalności), z której działanie się wyłania. Szczególnie ważna jest rola przedmiotu właściwego w działaniu poznawczym. To pozwoliło Arystotelesowi, a także św. Tomaszowi, na wyróżnienie zmysłów zewnętrznych (wzrok, słuch, węch, smak, dotyk) oraz wewnętrznych (zmysł wspólny, wyobraźnia, pamięć, instynktowna ocena), a także intelektu (rozumu). Pozwoliło również na wyróżnienie władz uczuciowych (władzy pożądanym i władzy popędliwej) oraz woli (jako władzy racjonalnego pożądanym).

Władze te, jako możliwości czynne, nie działają zawsze i stale, ale tylko wtedy, gdy pojawią się bodźce — czynniki zewnętrzne, płynące ze strony przyrody, oraz czynniki wewnętrzne. Czynności władz poznawczych, a zwł. władz po-

żądawczych (tj. uczuć i woli), jawią się nie jako całościowo w swym działaniu rozbieżne, w pełni autonomiczne (to zburzyłyby jedność bytową cz.), lecz działające pod wpływem poznawczym rozumu i rozumnego pożądanego, czyli woli. Koordynacja ludzkich działań przez rozum i wolę nie zawsze jest w pełni skuteczna, jest jednak konieczna dla zachowania psychicznej jedności cz. oraz przewidywalności ludzkiego działania. To poprzez wyzwolenie działania w sobie, jako podmiocie, cz. realizuje się, czyli ujawnia swe potencjalności, doskonali się w działaniu. Dlatego już Arystoteles w analizie moralności jednostkowej (etyce), oraz w analizie moralności społecznej (polityce), podkreślił wagę doskonalenia ludzkiego działania poprzez cnoty, czyli usprawnienia (zarówno poznawcze, jak i pożądancko-motoryczne). Skoro władze cz., przyporządkowane swoistemu działaniu, są możliwościami czynnymi, to jedynym udoskonaleniem możliwości jest jej aktualizowanie (właściwe dla danej władzy), czyli aktualizacja usprawniona, aby móc działać — jak mówiono w średniowieczu — „firmiter, prompte et delectabiliter” (mocno, niechwiejnie, natychmiast i z przyjemnością). Tylko takie działania usprawnione przez rozum dają gwarancję cz. przewidywalnego w swym działaniu oraz cz. doskonałego, czyli takiego, który potrafi aktualizować ludzką naturę, przejawiającą się w różnostronnym, heterogenicznym, a jednak zawsze racjonalnie celowym działaniu.

Rozumienie ludzkiej natury, będącej źródłem działania, domaga się rozpoznania istniejących form ludzkiego działania, a więc działania rozumu (jego natury, warunków i sposobu działania), działania woli (jako racjonalnego, związanego z rozumem pożądanego), a także działania uczuciowości oraz jej współdziałania z rozumem i wolą. Realizowanie się wolności cz. w jego aktach decyzyjnych, angażujących wszystkie formy ludzkiego działania, ostatecznie ujawnia naturę cz., o ile przez naturę rozumiemy byt jako źródło działania zdeterminowanego (z tym wszakże, że zdeterminowanie w działaniu cz. jest następstwem jego autodeterminacji, czyli sposobu wolnego działania). Przez wolne działanie cz., jako byt rozumny, najpełniej objawia swą ludzką naturę, która syntetyzując materię i ducha w jednym bycie, ujawnia transcendencję nad materią, przyporządkowując ją transcendentnemu celowi wpisanemu w tę naturę.

Biblijna nauka o transcendencji osoby. Ujawniony w ludzkim działaniu cel — a jest nim dobro jako takie — wskazuje na to, że cz. jest przyporządkowany samemu Absolutowi. W ludzką naturę wpisane jest pragnienie szczęścia (przyporządkowanie ku dobru jako dobru), które zostaje odczytane jako „samo z siebie nieskuteczne pragnienie oglądania Boga” („desiderium naturale, inefficax, videndi Deum”). W tej kwestii filozoficzną antropologię dopełnia teologia, która wyjaśniając biblijne objawienie na temat cz. zwraca uwagę na wiele ważnych prawd związanych z ludzkim życiem.

Filozoficzne wyjaśnianie natury cz. dokonuje się zasadniczo w obrębie tzw. strony istotowej cz. Koncepcje Arystotelesa dotyczące strony istotowej są trafne, natomiast wyjaśnienia strony egzystencjalnej ludzkiej natury okazały się mylne; zaistnienia cz. nie można traktować jako wyniku ewolucji przyrodniczej, albowiem ludzka dusza, transcendująca w swym działaniu całą materię, nie może być następstwem jedynie ewolucyjnych przemian materii. Św. Tomasz z Akwinu wykazał, że ludzka dusza może powstać jedynie na skutek aktu stworzenia przez Boga, żadne bowiem siły natury nie są w swej mocy adekwatne

do wykreowania ludzkiej duszy, która istnieje sama w sobie jako w podmiocie i swego istnienia udziela organizowanej przez siebie materii do bycia ludzkim ciałem. Istnienie duszy jest niewyprowadzalne z żadnej postaci materii. Tu musi nastąpić interwencja Absolutu. Biblia objawia, że to Bóg stworzył cz. jako mężczyznę i niewiastę. „A wreszcie rzekł Bóg: »Uczyńmy człowieka na Nasz obraz i podobnego Nam [...]«. Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 26–27). „[...] wtedy to Jahwe Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 2, 7).

Biblijna koncepcja wyróżnia cz. spośród całego stworzenia, zwracając uwagę na jego transcendencję w stosunku do innych bytów, które mu podlegają; cz. przez akt stwórczy związany jest bezpośrednio z Bogiem. Moment szczególnej interwencji Boga w powstanie życia cz. zwraca uwagę na inność, tzn. na transcendencję cz. (która ukazuje się w ludzkim działaniu). Zaznaczona w objawieniu chrześcijańskim ingerencja Boga w powstanie życia cz. wskazuje na to, że nie do pomyślenia jest zaistnienie cz. tzw. naturalne, tzn. przez przemianę materii i stanów materialnych. Przemiana taka, dokonująca się w ciągu wieków, została określona mianem ewolucji. Koncepcja powstania cz. na skutek ewolucji jest z biblijnego punktu widzenia wykluczona, nie ma w niej bowiem miejsca na specjalną interwencję Boga. Nadto, z czysto rozumowego punktu widzenia, wszelka ewolucja — obojętnie czy trwa wieki, czy tysiąclecia — nie jest równoznaczna z powstawaniem bytu z niebytu. Ewolucyjna koncepcja powstania cz. zakłada, że w zastanej rzeczywistości, w jej elementach składowych winno w potencjalności znajdować się to, do czego ewolucja zmierza i czym się kończy, a więc w obrębie sił natury winna się znajdować ludzka psychika. Niektórzy przyrodnicy uważali, że w materii rzeczywiście istnieje „rozproszony” duch, który na skutek odpowiedniego doboru elementów gromadzi się i „tężeje”, dochodząc do samodzielnej postaci ducha. Takie twierdzenie jest, co oczywiste, naiwnym myśleniem wyobrazeniowym, pojmującym ducha na wzór organizującej się z cząstek materii, podczas gdy do istoty ducha należy właśnie jego niezłożoność (nie posiadając materii, nie może mieć części integrujących). Stąd nie może być mowy ani o „rozproszaniu” ducha w materii (jak to teoretyzował P. Teilhard de Chardin), ani o tego ducha „skupianiu się” i przechodzenia w „nowy stan”, inny od rozproszenia się, bowiem to wszystko zakłada wewnętrzne, podmiotowo-istotowe złożenie z części składowych, co jest wykluczone przy pojmowaniu ducha jako stanu niematerialnego.

Powstanie cz. i jego duchowej, niematerialnej duszy w wyniku procesu ewolucji jest wykluczone, gdyż byłoby to równoważne z powstaniem bytu z niebytu (a z niebytu nic nie powstaje, jeśli nie jest przez Byt stworzone). Zatem koncepcja Arystotelesa, że cz. jest tylko tworem natury (*φύσει τε καὶ κατὰ φύσιν γέγονε ἄνθρωπος* [*phýsei te kai katá physin gégone ánthropos*]), jest nie do przyjęcia bez konsekwencji popadnięcia w sprzeczność.

Cielesno-duchowa natura człowieka. Główną właściwością cz. jest swoista synteza materii i ducha, ukazana także w biblijnym objawieniu. Dusza ludzka, jak to pokazują wszystkie ludzkie działania, potrzebuje do działania materii ludzkiego ciała. Chociaż rezultaty poznania czy akty woli są w swej strukturze niematerialne, to jednak samo funkcjonowanie poznania czy

miłości w cz. dokonuje się zawsze poprzez materię. Dusza jako duch istnieje jako byt w sobie jako podmiocie, o czym świadczą bytowe efekty duchowego działania w swej strukturze niematerialne, jednak procesy działania duszy następują w ciele i przez ciało; nie ma działań czysto niematerialnych, bowiem właśnie duch ludzki, wraz z materią, tworzy jedno źródło działania. Jest to jedyny i specyficzny sposób istnienia ducha ludzkiego, który działa poprzez materię organizowaną sobie jako własne ciało, poprzez które może dusza działać i wyrażać się na zewnątrz oraz bogacić się od wewnątrz przez decyzyjne (wolne) działanie, przysługujące jedynie duchowi.

W takiej wizji cz. jest istotą wyjątkową, syntetyzującą w swej naturze świat ducha i świat materii. Materia jednak, wchodząca w skład ludzkiej natury, nie jest przez ludzkiego ducha ostatecznie i doskonale opanowana, wymaga nieustannego odnawiania. Materia nie w całości podlega władzy ludzkiej duszy, i dlatego dostrzegamy jakby pęknięcie ludzkiej natury, co objawienie chrześcijańskie wyjaśnia grzechem pierworodnym, a więc nieposłuszeństwem i buntem ludzkiego ducha przeciw Bogu, a co św. Augustyn wyraził krótko: „*rebellis mens — rebellem carnem obtinuit*” („zbuntowany duch otrzymał buntujące się ciało”). Wewnętrzne pęknięcie natury ludzkiej w jej działaniu winno być leczone nieustannymi aktami wolnej decyzji ludzkiego ducha, w której wolna wola wybiera sądy praktyczne dotyczące jedynie dobra i dobro to realizuje, a przez to dokonuje wewnętrznego samostanowienia, czyli konstytuowania siebie cz. — bytem rozumnym i wolnym zarazem.

Człowiek w realizmie chrześcijańskim. Filozoficzna antropologia wyjaśnia byt ludzki w kontekście natury, czyli rzeczywistości dostępnej cz. w jego poznaniu naturalnym, zmysłowo-racjonalnym. Takie wyjaśnienie staje się podstawą rozumienia cz., o ile ten jest źródłem działań osobowych. Rodzi się jednak pytanie, czy rzeczywiście tradycyjna antropologia filozoficzna obejmuje całość kształt ludzkich działań? Czy zaobserwowana transcendencja cz., przejawiająca się w jego działaniu, sięga szerokiej problematyki życia ludzkiego po śmierci, jeśli ludzki byt osobowy jest nieśmiertelny? Czy rozumienie cz. prezentowane w filozoficznej antropologii nie domaga się dopełnienia poprzez sięgnięcie do wątków biblijnego objawienia i teologicznej interpretacji danych objawienia?

Charakterystyczna wypowiedź Jana Pawła II w Warszawie podczas pielgrzymki do Polski w 1979, że „nie można do końca zrozumieć człowieka bez Chrystusa”, tudzież treść encykliki *Fides et ratio* sugerują konieczność dopełnienia filozoficznych rozważań antropologicznych o te wątki ludzkiego działania i ludzkich nastawień wyzwalających działanie, które w sposób istotny dopełniają czysto filozoficzne rozumienie cz. „bytującego ku śmierci” — jak to określił M. Heidegger; on też zwrócił uwagę na tzw. egzystencjalność cz., będącą następstwem „Geworfenheit”, czyli bezwolnego wrzucenia ludzkiej egzystencji w świat: świat bezrozumny, nabywający racjonalności w następstwie zakotwiczenia w nim ludzkiej myśli (a może w świat racjonalny, udzielający podstaw rozumienia cz., gdy ten skontaktuje się poznawczo z tym światem?). Heideggerowskie „egzystencjalność” — „Zunhanden-sein”, jako swoiste opiekuństwo sprawowane nad rzeczami; „Mitsorge”, „Besorge”, jako ludzka „współ-dola”; „Sorge”, jako tragiczna „człowiecza dola”, bytująca ostatecznie ku śmierci („zum Todesein”) — wywołują pytania, na które odpowiedź jest dla cz. konieczna. Py-

tania te, związane z objawieniem biblijnym, cz. w swym życiu osobowym ciągle podejmuje, usiłując dać na nie życiową odpowiedź — odpowiedzią „życiową” jest ta, która jest zdolna pokierować ludzkim życiem i uczynić je ostatecznie racjonalnym. Są to pytania o możliwość wyjaśnienia bytu i działania cz., a więc ukonstytuowania antropologii integralnej. Uzasadnioną odpowiedzią na pytanie: „jaki jest sens ludzkiego bytu?” daje św. Tomasz z Akwinu w *Sumie teologicznej*. Przyjrzenie się treści *Sumy* jako propozycji ostatecznego rozumienia, co to znaczy być ludzką osobą, wskazuje na istotne w filozoficznej kulturze rozwiązanie problemu: kim jest cz. w swym bytowaniu i działaniu.

Racjonalny kontekst osobowego życia. Omawiająca problematykę Boga i stworzenia, w tym zwł. struktury bytowej cz., część pierwsza *Sumy teologicznej* podejmuje zagadnienie „wrzucenia cz. w świat” (w jaki świat?, jakie wrzucenie?, jak rozumianego cz.?).

Środowisko życia ludzkiego, którym jest świat, jawi się jako byt racjonalny w swej istocie, jest bowiem czytelny, daje się rozumieć aż do granic ostatecznych, tzn. istnienia Boga. Początkowe kwestie *Sumy*, w których Akwinata analizuje problematykę poznawalności Boga z odczytania realnie istniejącego bytu, ustawiają ludzkie poznanie w polu inteligibilności bytowej, będącej racją ludzkiej racjonalności. Pytanie o istnienie Boga i jego poznawalność stawia przed ludzkim poznaniem problem rozumienia bytu. Jaki jest ostatecznie byt jawiący się ludzkiemu poznaniu? Byt ten jest dla cz. ostatecznie czytelny i to na 5 różnych sposobów, ukazujących ostateczny sens bytu jako realnie istniejącego. Byt jawi się przede wszystkim jako nieustannie spełniający się w istnieniu, ciągle aktualizujący swe istnienie, które jest nabywalne i utracalne. Dramat istnienia, które trzeba stale aktualizować, jest dla cz. czymś podstawowym, bo ludzkie istnienie jest mu dane i ciągle grozi utratą. Żaden byt nie udziela sobie istnienia, bo sam nie jest istnieniem. Istnienie jednak spełnia się, aktualizuje się. Możliwość istnienia cz. i każdego bytu domaga się, jako warunku racjonalności, istnienia takiego bytu, który sam z siebie i przez siebie jest istnieniem. I to jest droga pierwsza, prowadząca do dostrzeżenia racjonalności świata. To, co w bycie konstytuuje bytowość — realne istnienie — jest aktualizowane w bycie ostatecznie przez Byt, który sam z siebie i przez siebie jest istnieniem, co nazywamy Bogiem. Koncepcja ta do pewnego stopnia przeświecała już w myśli Arystotelesa, w postaci definicji ruchu: „actus entis in potentia quatenus in potentia — est motus”, stąd dowód „ex motu”, do którego nawiąże św. Paweł w mowie na areopagu: „W Nim się poruszamy”.

Istnienie bytu, realizujące się w konkretnych bytach, jest zapodmiotowane w postaci bytowego skutku, zaistniałego realnie w określonej treści. Zaistnienie skutku, którego wcześniej nie było, wskazuje na przyczynę tego skutku. Jest nią ostatecznie Byt istniejący sam przez siebie. Byt, realizując swe istnienie, wskazuje na Boga jako źródło swego zaistnienia. I to stanowi osnowę tzw. drugiej drogi w ukazywaniu źródła rzeczywistości — Boga. Taki stan rzeczy ujawnia, że świat nie może istnieć sam z siebie, bo nie jest panem swego istnienia. Św. Tomasz zwraca uwagę, że „quod possibile est non esse — quandoque non est” („to, co może nie istnieć, to samo z siebie nie istnieje”), lecz swe istnienie otrzymuje od Istnienia koniecznego — Boga. Zatem, trzy pierwsze drogi prowadzące do dostrzeżenia Boga, to drogi rozważania w bycie aktu istnienia, który konstytu-

tuuże porządek rzeczywisty bytu. Droga czwarta, to zwrócenie uwagi na realną treść (istotę) bytu, jawiącego się jako zhierarchizowany w swych powszechnych i transcendentnych własnościach. Byty zaistniałe jako skutki są mniej lub bardziej „jedne”, „prawdziwe”, „dobre”; poznajemy to spontanicznie oceniając je, gdy w naszym postępowaniu wybieramy to, co lepsze, to, co mniej ulegające zniszczeniu, czyli bardziej niepodzielone (jedne), to, co bardziej prawdziwe, czyli mniej zafałszowane; to, co mniej pozorne, a bardziej pociągające jako trwałe cel-dobro. Świat tak rozumianych bytów o analogicznych doskonałościach transcendentnych, które tylko w stopniu niepełnym realizują się w poszczególnych bytach — taki świat wskazuje na Boga, który Jedyny jest całkowicie i w pełni, sam przez siebie doskonały, w którym zachodzi absolutna tożsamość istnienia i powszechnych doskonałości.

Wyłaniające się z tak rozumianej skutkowej rzeczywistości różnorodne działania wskazują na celowość działania, koniecznościowo sprzężoną z Bogiem jako bytem osobowym, a więc bytem poznającym, kochającym, kierującym zaistniałym światem. W działaniu zawsze występują: motyw, dla którego działanie raczej istnieje niż nie istnieje; poznawcza determinacja sposobów osiągnięcia celu; faktyczność (aktualność) działania. Stojący za zasłoną celowego, faktycznego działania Bóg jest bytem osobowym, który wzbudza miłość, kieruje rozumnie działaniem, realnie i faktycznie przepelniającym istniejący świat.

Bóg — źródłem, wzorem i celem. Odczytanie przez ludzki rozum istniejącego świata bytów ukazuje, że byt jest intelektualnie zrozumiały aż do granic zrozumiałości, która jawi się jako Bóg, sam przez siebie istniejący, jako źródło, wzór i cel (dobro) bytów-skutków.

Ludzkie istnienie, chociaż przygodne, bytujące ku śmierci, odnajduje siebie w racjonalnym kontekście świata pochodzącego od Boga, i od Boga całkowicie w swym istnieniu (bytowaniu) zależnego. Bliższe poznanie świata bytów stworzonych (zwł. poznanie na tzw. czwartej drodze) wskazuje w analogicznym sensie na to, co zwykliśmy nazywać „naturą Boga”, która — czytelna w poznaniu analogicznym katafatycznym (pozytywnym) i anafatycznym (negatywnym) — ujawnia doskonałości Boga: Jego dobro, nieskończoność, jedyność, prawdziwość, poznanie, miłość, obecność partycypatywną w świecie, Jego ideatywne poznanie, Jego szczęście.

Poznanie, miłość, szczęście Boga stają się dla nas jaśniejsze przez objawienie wewnętrznego życia Boga w Troistości Osób. Bóg nie jest „samotny” w swym życiu nieskończonym. Odwiecznie, sam sobie ukazuje się jako zrodzona Myśl-Słowo. Owo Słowo przechodzi w odwieczne „Tchnienie Miłości Boga” (*Verbum spirans amorem*) ku sobie i temu wszystkiemu, co „jest w Bogu i z Boga”. W rozważaniu rzeczywistości w *Sumie teologicznej* św. Tomasz ukazuje, że poznawalny, racjonalny świat bytów pochodzi nieustannie od Boga — wszechdoskonałego, żyjącego życiem osobowym, od nieskończonego poznania stwórczego i miłości niechybnej, rodzących szczęście pojmowalne dla nas jedynie analogicznie, na tle niedoskonałego poznania bytów-skutków.

Stwórczość jest pierwszym działaniem Boga wobec świata bytów, zaistniałych w procesie nieustannego stwarzania (zachowanie bytów w istnieniu jest ciągłym aktem stwarzania — „*conservatio in esse est continua creatio*”). Koncepcja stworzenia świata z niczego, a więc przy zanegowaniu istnienia jakiegokolwiek

postaci bytu poza Bogiem, ukazuje dogłębną racjonalność rzeczywistości pochodzącej całkowicie od Boga, z zanegowaniem wszelkiej emanacji stworzenia. Przypatrując się stworzonym przez Boga skutkom, wskazuje św. Tomasz na stworzenie najpierw świata racjonalnych czystych duchów (w języku biblijnym zw. aniołami, jako wysłannikami Bożego panowania). Także świat materii jest całkowicie pochodny od Boga i w swym istnieniu od Niego zależny. Akt stworzenia dotyczy całej istniejącej rzeczywistości — zarówno w postaci czystych duchów, jak i materii. W kontekście stworzonego świata duchów (a więc nie ograniczonej przez materię racjonalności), jak i stworzonego świata materii, jawi się stworzenie cz. Cz., jako synteza bytowa ducha i materii, jest przedmiotem szczególnym stwórczego działania Boga. Bóg wraził w cz. swój obraz i podobieństwo, stwarzając bezpośrednio duszę cz. Dusza, samodzielnie istniejąc, udziela swego istnienia materii, organizując ją do bycia ludzkim ciałem. Tak więc ludzka dusza, istnieje jako w swej istocie niezłożony, jeden duch, nie podlegający procesowi ewolucji w bytowaniu. Natomiast w działaniu ludzka dusza jest uzależniona od materii, którą sobie organizuje i której jest formą; znaczy to, że wszelkie działania cz. nasycone są materialnością, czyli potencjalnością i uzależnieniem od ciała. Jednak struktura bytowa niektórych duchowych skutków ludzkiego działania okazuje się niematerialna, chociaż w działaniach jest od strony cielesnej cz. zależna. Jawi się to w intelektualnopozytywnym i duchowoemocjonalnym (wolitywnym) życiu cz. Analiza struktury bytowej cz., oparta na przejawach ludzkiego działania, ukazuje istotne przyporządkowanie duszy do ciała, albowiem wszystkie formy tegoż działania, zarówno wegetatywne, sensoryjne, jak i duchowe, są dokonywane za pomocą sił materialnych ciała. Materia, skonkretyzowana w ciele, warunkuje życie duchowe cz.; jest więc przez cz. i jego duszę, w działaniu zjednoczona z materią, jakby powołana do dokonania i ujawnienia syntezy stworzenia duchowego i materialnego.

Mając na uwadze proces stwórczy Boga oraz źródło tego procesu w Bożym poznaniu i ideach, jawi się cz. jako osoba ukonstytuowana na wzór i podobieństwo samego Boga. Tak rozumiana osoba jest konkretnym wyrazem doskonałości i bogactwa bytowego Boga; cz. nie jest wyłącznie bezwolnym, wrzuconym w świat bytem, ale konkretną osobą, która ma przez swe działanie ludzkie zrealizować doskonałość Bożej idei o danym konkretnym. Realizacja ta jest aktualizacją osobowych potencjalności, dokonywaną wg miary osoby, a więc świadomie i dobrowolnie, w aktach decyzji. Niezmałowany proces doskonalenia się cz. biblijne objawienie nazwało rajem, który zarazem okazał się dramatem ludzkiego wolnego wyboru: wolność dana cz. stała się okazją złego wyboru — grzechu. W takim stanie rzeczy, Boże rządy nad światem skomplikowały się w następstwie złych wyborów niektórych osób ze świata ducha, a także cz. Jawi się więc przed cz. nowa trudna perspektywa działania, mająca ostatecznie urzeczywistnić pierwotny zamysł Boga wobec ludzkiej osoby. Aktualizacja ludzkich potencjalności osobowych okazała się trudna; konkretna pomoc samego Boga stała się więc nieodzowna.

Realizowanie celu w decyzji. Konkretnie żyjący cz., w stanie takim, jakim go uczynił dramat upadku „pierwszych rodziców”, ma do przebycia życiową drogę w postaci ludzkich działań, które przez to, że są działaniami ludzkimi, są działaniami moralnymi. Problematyka moralnych

postaw i działań cz. jest treścią drugiej części *Sumy teologicznej* (I–II). Warto zapoznać się z zasadniczymi czynnikami umożliwiającymi konkretne spełnianie ludzkich czynów, które winny stanowić optimum potentiae, a więc racjonalne i dobre ludzkie działanie. W ludzkim działaniu sprawą najpierwotniejszą, bo będącą racją zaistnienia działania, jest rozumienie celu (będącego równocześnie motywem tegoż działania). Analiza celu jako motywu działania wskazuje na spełnienie się cz. w szczęściu, bowiem do natury bytu przygodnego należy jej upełnienie. Upełnienie to, rozważane zarówno obiektywnie, jako dobro samo w sobie (i to najwyższe), jak też subiektywnie, jako dobro upełniające cz., który rozumnie działa — jest szczęściem właściwie pojętym. Wyzwalanie z siebie działania pod wpływem motywu racjonalnie dostrzeganego jest działaniem woli i wolitywną stroną ludzkiego życia. Dlatego św. Tomasz przeprowadza dogłębną analizę wolitywnego aspektu ludzkiego działania, zwł. najważniejszego momentu tegoż działania, którym jest decyzja, zw. electio, czyli wybór takiego konkretnego praktycznego sądu, który wskazuje na powinność spełniania takiego dobra w naszym czynie moralnym; dobro to umożliwi dotarcie do ostatecznego celu ludzkiego życia. Taki wybór decyzyjny woli suponują odpowiednie procesy namysłu racjonalnego, który ma się stać aktem moralnie dobrym.

Do czynników konstytuujących akt moralny należą: sam przedmiot (dobry lub zły), okoliczności dokonania czynu ludzkiego, podmiotowe intencje związane z działaniem i zaangażowanie wszystkich innych ludzkich potencjalności (poza wolą wyłaniającą sam akt). Wszystko to trzeba ocenić z punktu widzenia cz. jako bytu świadomego i wolnego w swym działaniu. Moment wolności spełnia się właśnie w wyborze woli, a więc w akcie decyzyjnym, w którym to dokonuje się synteza czynników poznawczych i pożądawczo-wolitywnych ludzkiej osoby. Prawidłowy wybór moralny w akcie decyzji (wyboru przez wolę takiego sądu o dobru, które trzeba spełnić, by ukonstytuować siebie dobrym poprzez dobry czyn ludzki) znamionuje wewnętrzną prawość cz. (albo wewnętrzne znieprawienie, jeżeli wybór jest nieprawidłowy).

Aby zrozumieć ludzkie wybory moralne, należy zwrócić uwagę na sferę emocjonalną cz., która stanowi doniosły czynnik w formowaniu ludzkiego postępowania, a więc w porządku ludzkiej moralności. Uczucia jawią się jako nie zawsze zgodne z nakazami rozumu. W zbytnej autonomii ludzkich uczuć i ich uniezależnieniu od rozumu leży w znacznym stopniu trudność podejmowania właściwych decyzji. Poznając charakter ludzkich uczuć, ich zasadnicze przejawy, ich bytową strukturę, cz. może dokonać wewnętrznej pracy nad podporządkowaniem tychże uczuć racjonalnemu działaniu. Uczucia winny być poddane porządkowi rozumu, by czyny cz. były rzeczywiście racjonalne. Św. Tomasz dokonuje szczegółowej analizy ludzkich uczuć jako tych czynników, które znamionują ludzkie działanie. Jak uczucia ułatwiają (lub niekiedy utrudniają) działanie cz., tak nabyte w następstwie ludzkich działań stałe usprawnienia ku dobru lub złu są czynnikiem warunkującym racjonalne postępowanie moralne. Usprawnienia te to cnoty (lub przeciwstawne im wady), jako nabyte — wskutek powtarzania swoistych aktów — sprawności działania cz. Sprawności te doskonalą lub deteryoryzują ludzkie potencjalności i bezpośrednie źródła działania. Należy zatem przypatrzeć się bezpośrednim podmiotom tych usprawnień: rozumowi, woli i uczuciom, pod kątem ich zdolności podlegania trwałej poprawie, by ludzkie

działania stały się bardziej ludzkimi, a więc racjonalnymi i wolnymi. Przegląd możliwych usprawnień (ucnotliwienie źródeł ludzkiego działania) w porządku czysto naturalnym otwiera drogę do dojrzania możliwości usprawnienia poprzez porządek nadprzyrodzony, a więc cnoty wlane, dary i błogosławieństwa Ducha Świętego, o których poucza objawienie chrześcijańskie.

Realistyczne spojrzenie na cz. skłoniło św. Tomasza do zastanowienia się nad skłonnością cz. do grzechu, jako następstwa grzechu pierworodnego, trwale osłabiającego naturalne działania osobowe, oraz nad nabytymi wadami i ich przejawami, jakimi jest grzech. Problematyka grzechu jest dla cz. na tyle ważna i aktualna, że wymaga szczegółowych analiz; przeprowadzając je św. Tomasz umożliwił głębsze zrozumienie cz., nie tylko jako podmiotu wad i ich skutków, jakimi są grzechy, ale także zrozumienie wielorakiego oddziaływania ludzkich grzechów i zła, które one powodują. Cz. jako podmiot aktów grzechu, a także jako sprawca zła poprzez te grzechy, stanowi ważny przedmiot poznania, tak ze względu na głębsze rozumienie ludzkiej natury jako źródła ludzkiego działania, ale także jako uczestnika życia społecznego, które doznaje wielu niepowodzeń i zagrożeń właśnie na skutek rozlicznych grzechów cz. Nie można głębiej zrozumieć cz., nie licząc się z jego złym, grzesznym działaniem, które powoduje realne zagrożenia zarówno dla poszczególnego cz., jak też dla wspólnoty osób, żyjących w określonych strukturach społecznych, gdzie zło jest szczególnie niszczycielskie. Fakt ten domaga się zwrócenia uwagi na proporcjonalną pomoc społeczną, konieczną dla cz. jako źródła osobowego działania. Pomoc ta jawi się jako zewnętrzna, w postaci przepisów prawnych, oraz jako pomoc sięgająca głębi duszy cz., jaką jest pomoc łaski, będącej nadprzyrodzonym działaniem Boga.

Szczególnie doniosłym czynnikiem działań cz., zwł. cz. żyjącego w społeczności, zarówno naturalnej (rodzina, organizacje społeczne, państwo), jak i społeczności nadprzyrodzonej (jaką jest Kościół rozumiany w świetle wiary) — jest prawo, rozumiane w swej zasadniczej strukturze bytowej (realnej i intencjonalnej). Koncepcja prawa ukazana przez św. Tomasza jest w dziedzinie prawoznawstwa czymś wyjątkowo doniosłym, zawiera bowiem podstawy filozofii prawa oraz teologicznego rozumienia prawa.

W myśl klasycznych rozwiązań filozoficznych zjawisko prawa jest czymś naturalnym, zaistniałym wraz z cz., którego życie staje się dobrem chronionym. Dlatego prawo dotyczy ludzkich działań międzyosobowych, które są należne cz. ze względu na jego dobro. Prawo stanowi konieczny warunek ludzkiego życia i osobowego rozwoju człowieka. Stąd dobro cz., osiągnięte poprzez ludzkie działania, jest cz. należne na mocy samej natury. Dobro cz. ujawnia się w jego naturalnych skłonnościach, przyporządkowanych zachowaniu ludzkiego życia, przekazywaniu tego życia (przez rodzenie w warunkach społecznie akceptowanych) i rozwoju osobowego. Rozwój ten ujawnia się w porządku intelektualnopoznawczym, w porządku moralnego postępowania poprzez realizowanie decyzyjne ludzkiego dobra, oraz w porządku twórczości, w różnych dziedzinach życia realizującego piękno ludzkich działań. Prawo rozumiane jako realizowanie ludzkiego dobra jest podstawą wszystkich praw stanowionych (pozytywnych), regulujących ludzkie działania, zwł. w porządku społecznym. Żaden przepis prawa stanowionego nie może jednak obrócić się przeciw rzeczywistemu dobru cz., wówczas bowiem byłby on tylko prawem pozornym, które nie może wiązać

ludzkiego postępowania, zawsze związanego z realizowaniem rzeczywistego dobra.

Ogólne rozumienie prawa rzutuje św. Tomasz na rozumienie praw i przepisów religijnych zawartych w ST, jak też praw religijnych współczesnego mu Kościoła. Prawa te są stosowane w celu wzrostu dobra i wewnętrznej doskonałości cz., i nigdy nie mogą szkodzić cz. w jego relacji do Boga jako Osoby, z którą cz. jest związany w swym życiu religijnym.

Mając na uwadze przyporządkowanie cz. do uczestniczenia w życiu Boga osobowego, życiu które przekracza całkowicie potencjalności natury, św. Tomasz w *Sumie teologicznej* (I–II) rozważa zagadnienia łaski jako warunku koniecznego i zarazem początku nadprzyrodzonego życia, trwającego w wizji uszczęśliwiającej. Łaskę pojmuje jako swoisty ślad i przekształcenie duszy na wzór Słowa wcielonego, Zbawcy i Odkupiciela cz. Łaska ma uzdolnić ludzką osobę do uczestniczenia w Boskim poznaniu, miłości, wolności i szczęściu, wg zapowiedzi samego Chrystusa. Łaska umożliwia wizję uszczęśliwiającą, w której sam Bóg staje się treścią bezpośrednio przeżywaną. Łaska, którą jest udzielenie się Boga, ostatecznie gwarantuje spełnienie się zamiaru Boga wobec cz., podjętego w momencie stworzenia ludzkiej duszy. Nadprzyrodzony porządek, wbudowany w strukturę ludzkiego bytu i jego działania transcendującego materię, dopełnia naturalne potencjalności ludzkiej natury, która w swej najgłębszej treści jest uległa Boskiemu działaniu, co w tradycji zwykło się nazywać możliwością uległości — „*potentia oboedientialis*”.

Aktualizacja osobowych potencjalności. Mając zarysowany wymiar naturalny i zarazem nadprzyrodzony ludzkiego działania, poprzez które cz. ma aktualizować swe potencjalności, tak naturalne, jak i nadnaturalne — św. Tomasz analizuje konkretne sposoby aktualizowania tych potencjalności, które prowadzą cz. do wyrabiania różnego rodzaju sprawności, czyli cnót. Cnoty te (nadprzyrodzone i naturalne) oraz szczególna pomoc Boża, zw. darami Ducha Świętego, są ukazane w konfrontacji z deformującymi je wadami i grzechami, cz. bowiem w swym działaniu stoi przed możliwością wyboru zarówno dobra, jak i zła. Dlatego rozumienie cz. jako osoby aktualizującej swe potencjalności nie może być jednostronne, bez ukazania zagrożeń, a nawet utraty racjonalnego sensu ludzkiego życia. Szczegółowe analizy ludzkich sposobów aktualizowania cnót (jak też zatracania się w grzechach przeciwnych cnotom) opierają się na doświadczeniach ludzkości na przestrzeni wieków, które pozwalają dostrzec bogactwo ludzkiego życia, ujawniające się w ludzkim poznaniu i postępowaniu.

Postępowanie cz. jest wyrazem jego życia moralnego. Moralność jest istotną formą ludzkiego działania, dlatego analizy tego działania są wyeksponowane w *Sumie teologicznej*. Działanie cz. jako cz. charakteryzuje się racjonalnością i wolnością. Akwinata wykorzystuje doniosłe rozróżnienie poczynione przez Arystotelesa w *Etyce nikomachejskiej*, w której zwrócił uwagę na to, iż racjonalne poznanie dokonuje się na trzech poziomach ludzkiej aktywności poznawczej: poznaniu teoretycznym, przyporządkowanym osiągnięciu prawdy, poznaniu praktycznym, będącym aktualizacją ludzkich potencjalności w osiągnięciu dobra, oraz poznaniu twórczym (artystycznym), przyporządkowanym realizacji piękna jako swoistej syntezy prawdy i dobra. Te poziomy poznawcze do pewne-

go stopnia przenikają się w konkretnym ludzkim działaniu, ale istnieją akcenty decydujące o tym, czy mamy do czynienia z teorią, praktyką czy też twórczymi dyrektywami poznania. W każdym osobowym życiu cz. realizuje się poznanie praktyczne, ono bowiem dotyczy każdego cz., o ile ten aktualizuje się do działania poprzez swe akty decyzyjne. Nie każdy cz. dokonuje odkryć naukowych, nie każdy jest twórcą w dziedzinie artystycznej, ale każdy cz. musi działać po ludzku, czyli dokonywać aktów decyzyjnych, w jaki sposób ma działać. A to właśnie jest dziedziną moralności; każde działanie cz. ma go aktualizować jako cz. rozumnego i dobrego, czyli po prostu cz. Analiza różnych sposobów działania cz. (cnotliwych lub grzesznych) decyduje w sensie istotnym, o poznaniu, kim cz. jest.

Rozważanie konkretnych sposobów działania cz. rozpoczyna św. Tomasz od analizy tzw. cnót teologicznych, a więc wiary, nadziei i miłości. Cnoty te, wyakcentowane zwł. w nowotestamentowym objawieniu, są ilustracją jakby sposobu życia dziecka w horyzoncie troski swoich rodziców. Taki właśnie sposób życia wskazał Chrystus jako nasze właściwe odniesienie do Boga, dla którego jesteśmy dziećmi, co wyrażamy w powszedniej modlitwie „Ojcze nasz”. Podstawową formą relacji dziecka do swoich rodziców jest sposób życia w wierze, zaufaniu, nadziei i miłości. Dziecko, rodząc się w rodzinie, otrzymuje od swoich rodziców to wszystko, co mu do ludzkiego życia jest potrzebne; wraz z umiejętnością posługiwania się mową otrzymuje informacje o świecie; informacjom tym, jako na początku jedynej formie poznawania, musi wierzyć, aby przeżyć. Wiara jest pierwszym źródłem informacji; elementy wiary w procesie poznawania towarzyszą cz. przez całe życie, gdyż nie wszystkie informacje jesteśmy w stanie sprawdzić. Nie przeżylibyśmy jako dzieci, gdybyśmy w zaufaniu do rodziców nie przyjmowali informacji jako prawdziwych. Takie samo nastawienie i ten sposób życia, nacechowany zaufaniem, nadzieją i miłością, jest też potrzebny cz. w wymiarze nadprzyrodzonym życia, w który cz. jest wszczepiony i który jest jedynym realnym sposobem życia cz. w wieczności. Analiza cnót teologicznych pomaga świadomie i konkretnie ustosunkować się do tego, co cz. ma czynić i ku czemu ostatecznie zdążać. Zgłębienie tych cnót wprowadza cz. w bardziej świadome ludzkie życie, zmierzające — przez śmierć — ku wieczności, oraz pozwala lepiej zrozumieć samo człowieczeństwo, jako dane cz. do spełnienia.

Nadprzyrodzony porządek życia nie niszczy cz., przeciwnie, ma uszlachetnić ludzką naturę, działającą w kontekście doświadczanej rzeczywistości. Istnieje rozbudowana tradycja filozoficzno-teologiczna, w której rozważano rozmaite formy ludzkiego postępowania, o ile postępowanie to było przewidywalne w następstwie usprawnianych źródeł ludzkiego działania; źródła te, to ludzki rozum, rozumna wola oraz uczucia (w ich popędliwo-bojowym i pożądlwym charakterze działania). Różnostronne usprawnianie działania tych władz — a przez to uszlachetnienia samego cz. jako sprawcy swych czynów — wyraziło się w postaci tzw. cnót kardynalnych, które posiadają różne uszczegółowienia i, zarazem, swe wypaczone przez złe działanie — wady.

Skoro cz. jest bytem rozumnym, to rozum, jako niewątpliwy przewodnik ludzkiego postępowania, musi być w swym działaniu, przyporządkowanym realizowaniu dobra, odpowiednio przygotowany. Przygotowanie rozumu do sprawnego działania nosi nazwę roztropności, jako poznanie fronetyczne, o którym już w starożytności pisał Heraklit, a z dziedziną etyki związał

Arystoteles. Roztropność obejmuje szeroką dziedzinę działań, zakotwiczonych także w przeszłości i związanej z nią pamięcią spraw minionych, ugruntowanych w terażniejszości indywidualnej i społecznej; dotyczy także prognozowania, stanowiącego swoistą osobistą opatrność w rozumnym działaniu ludzkiej osoby.

Ważną dziedziną ludzkiego życia jest sprawiedliwość, uszlachetniająca ludzką wolę, umacniająca ją w rozumnej stałości oddawania każdemu tego, co mu się należy. Sprawiedliwość, dotycząca zarówno życia kierowanego prawem, jak i innymi formami właściwego współżycia z innymi ludźmi, była traktowana — zarówno w tradycji biblijnej, jak i filozoficznej, zwł. w sokratejsko-platońskiej etyce — jako szczególnie wzniosła forma doskonałego życia ludzkiego. Przez sprawiedliwość ludzie mieli szanować i uznawać prawa Boskie i ludzkie. Głębsza analiza problematyki sprawiedliwości ujawnia rozliczne formy postępowania, stanowiące jakąś specjalną postać sprawiedliwości. Różne postaci sprawiedliwości (zwł. sprawiedliwości prawnej, rozdzielczej i zamiennej) ujawniają się w osądzie indywidualnym lub społecznym, a szczególnie jaskrawo dostrzegane są w aktach czynów niesprawiedliwych, dotyczących zarówno osoby, jak i rzeczy — stanów podpadających pod osąd sprawiedliwości. Szczególną dziedzinę sprawiedliwości wyraża stosunek do rodziców, rodziny, ojczyzny, narodu, gdzie różne formy sprawiedliwości uszlachetniają cz., a jeszcze więcej form niesprawiedliwego postępowania może znieprawić nie tylko ludzkie czyny, lecz poprzez ich wykonanie — zdeprawować samą osobę.

Racjonalne realizowanie roztropności jest w dużej mierze uwarunkowane usprawnieniem ludzkich uczuć — zwł. tych, które pomagają w usuwaniu zagrażającego zła, a więc mają być uszlachetnione cnotą męstwa. Cnota męstwa daje moc w roztroprnym zaatakowaniu jawiącego się zła, by go przewyciężyć, a zwł. w powstrzymaniu naporu zła i niepoddaniu się mu. Męstwo może się przejawiać w bardzo trudnych aktach życiowych, takich jak męczeństwo, ale na co dzień dotyczy spraw pozornie błahych, takich jak cierpliwość, wytrwałość; może zajaśnieć także wielkodusznością i pokorą.

Ukazanie natury cz. w działaniu uszlachetnionym przez męstwo — lub znieprawionym przez brak męstwa albo jego nadużycie — nie jest czymś obojętnym dla życia jednostki i całych społeczności. Uszlachetnienie cz. przez poddanie jego uczuć pożądawczych dominacji rozumu, w postaci cnoty umiarkowania, dopełnia wizję ludzkiego racjonalnego postępowania. Umiarkowanie nakłada rozumne wędzidła na ludzkie emocje, dzięki czemu możemy zapanować nad pożądliwościami ducha i ciała w różnych dziedzinach życia. Umiarkowanie zwykło się umieszczać w dziedzinie ludzkiej seksualności oraz czynności odżywiania się, gdy tymczasem dotyczy ono także poruszeń ludzkiej psychiki w dziedzinie ducha, jak: złośliwości, pychy, zbytnej i niepotrzebnej ciekawości, wynoszenia się ponad innych. Umiarkowanie pomaga cz. nie tylko w opanowaniu ważnych i koniecznych sił biologicznych związanych z wegetatywnym życiem cz., ale także na polu duchowych pożądań, które nie opanowane i nie uszlachetnione powodują spustoszenie w życiu indywidualnym i społecznym.

Bóg-Człowiek racją spełnienia osoby ludzkiej. Struktura bytowa cz. pozwala zrozumieć, kim jest cz. i jak realizuje się on jako osobowość dynamiczna i potencjalna. Aktualizacja potencjalności osoby ludzkiej dokonuje

się w perspektywie celu ludzkiego życia, które kończy się śmiercią ciała, przy równoczesnym życiu ludzkiej duszy, która nie podlega śmierci. Zagadnienia te pociągają za sobą największe trudności dotyczące rozumienia sensu ludzkiego życia. Istnieje w cz. — mimo rozpadu jego ciała — nie podlegająca rozpadowi ludzka dusza, która jest zdolna do nowego, doskonałego życia, ale sam cz. w osiągnięciu takiego życia, upragnionego w aktach duchowych, jest bezsilny. Choć istnieje w cz. naturalne pragnienie Boga jako ostatecznego spełnienia ludzkich inklinacji, to jednak owo pragnienie jest ze strony samego cz. nieskuteczne. Zyskało to wyraz w następującym sformułowaniu: „desiderium naturale — inefficax — videndi Deum”. Tym, kto może spełnić owo naturalne pragnienie, jest tylko Bóg. Biblia, zwł. NT objawia, że to właśnie Logos (Słowo wcielone), jako Jezus Chrystus, jest sprawcą ludzkiego zbawczego spełnienia; dzięki swemu ludzkiemu życiu, śmierci i zmartwychwstaniu zaktualizuje On najgłębszą, bo obediencjalną (możliwość uległości) potencjalność uszczęśliwiającego widzenia Boga. Chrystus staje więc w centralnym punkcie dynamiczności osobowej cz. jako Ten, który swą Boską mocą jest władny zaktualizować ostatecznie to, co jest wlane przez samego Boga, stwarzającego bezpośrednio ludzką duszę — to jest pragnienie ostatecznego — w wizji uszczęśliwiającej — szczęścia nieprzemiennego i wiecznego. Chrystus — jak sam objawił — zaktualizuje życie wieczne cz. w Bogu. On, jako Bóg-człowiek, jedyny może stać się pośrednikiem w stosunku do Boga i zarazem Zbawicielem cz., spełniając przez to wszystkie naturalne pragnienia wtopione w ludzką naturę. Jego nauczanie i czyny, w postaci męczeńskiej śmierci odkupieńczej i zmartwychwstania zbawczego, są argumentem wiary na prawdziwość rozumnej wizji cz.

Stojąc na stanowisku wiary św. Tomasz, ukazując zbawczą postać wcielonego Słowa, dopełnił wizji integralnej antropologii, wskazując i uzasadniając, że cz., jako skonkretyzowana (jakby skroplona) myśl Boga, ma pochodzenie i ostatecznie ponadrozumowe spełnienie, dokonujące się nie własnymi siłami cz., lecz mocą osoby Boga, który przez naturę ludzką Jezusa Chrystusa, zapodmiotowaną w istnieniu Logosu, wieńczy ludzkie życie.

Ukazanie cz., który jest przez Boga stworzony, cz., który uległ złu, ale który poprzez swe czyny rozumne i dobre zmierza ku swemu przeznaczeniu, ofiarowanym przez Boga i spełnionym przez Boga-człowieka — jedynie taka myśl wyjaśnia do końca sens bycia cz. i spełniania się człowieczeństwa mocą zbawczą Jezusa Chrystusa w każdej ludzkiej osobie.

Ostateczna osobowa decyzja. Rozumne spełnianie się cz. poprzez jego akty decyzyjne, które syntetyzują całą ludzką naturę, jest czymś żmudnym, w ciągu trwania życia i nieustannego „biegu materii” w ludzkim ciele nigdy doskonale nie spełnionym. W pełni wolne i doskonałe akty decyzyjne wymagają jasnego, doskonałego poznania oraz woli realizującej doskonałą miłość — a to w trakcie ludzkiego życia nie jest spełnialne.

Istnieje jednak w cz. realna perspektywa spełnienia się jego człowieczeństwa w momencie „przejścia”, czyli śmierci materialnego ciała. Moment śmierci może być pojęty jako osobowe przeżycie cz., a nie tylko jako „zdarzenie od zewnątrz” (jako rozpad materii). Śmierć jako osobowe przeżycie cz. może stać się ostatecznym spełnieniem człowieczeństwa i doprowadzić do ostatecznego rozwoju jego aktów poznawczych oraz aktów miłości, co ostatecznie umożli-

wi doskonałą decyzję wyboru dobra. W momencie ostatecznego wyboru dobra ludzki duch, w swym stanie nadświadomości, ujrzy ostateczny sens bytowania, a przez to ujrzy Pierwszą Rzeczywistość w jej źródle, czyli Boga, który rozjaśni wszelki sens bytowania; o ten sens nasze poznanie przez całe życie zabiegało i ku niemu prowadziły wszelkie naukowe dociekania. Bóg, obecny dla cz. w jego nowym stanie, pojawi się jako Dobro, ku któremu zdążały przez całe życie ludzkie osobowe decyzje. Wszystko to pozwoli na ostateczną decyzję osobową, jaką jest wolny osobowy wybór Dobra, czyli Boga, a nie siebie samego, czyli bytu przygodnego, tzn. bytu jedynie partycypującego w bytowaniu — ten drugi wybór byłby „piekłem” i niedorzecznością bytową.

Następstwem aktu ostatecznej decyzji osobowej jest możliwość poddania ludzkiemu duchowi podstawowych sił materii, które wreszcie mogą stać się posłuszne cz., który doszedł do osobowego spełnienia się. W objawieniu chrześcijańskim nazywa się to zmartwychwstaniem. Proces zmierzający ku zmartwychwstaniu i pełni osobowego ludzkiego życia jest uwarunkowany interwencją zbawczą Boga wcielonego — Jezusa Chrystusa. Stąd ostateczne zrozumienie cz. w jego osobowym życiu nie jest możliwe bez objawienia i Chrystusa wraz z Jego zbawczym posłannictwem. Chrześcijańska wizja cz. dopełnia wiele słusznych i prawdziwych intuicji poznawczych Arystotelesa.

Bibliografia: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, T 1927, 1993¹⁷ (*Bycie i czas*, Wwa 1994); E. Cassirer, *An Essay on Man*, NH 1944 (*Esej o cz.*, Wwa 1971, 1977²); G. Siegmund, *Der Mensch in seinem Dasein. Philosophische Anthropologie*, Fr 1953; C. Fabro, *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, R 1955; H. E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, St 1957, 1966³; R. Le Trocquer, *Homme, qui suis-je?*, P 1957 (*Kim jestem ja-cz.?*, P 1968); E. L. Mascall, *The Importance of Being Human. Some Aspects of Christian Doctrine of Man*, NY 1958 (*Chrześcijańska koncepcja cz.*, Wwa 1986); Krąpiec Dz II; É. Gilson, *Elements of Christian Philosophy*, GC 1960 (*Elementy filozofii chrześcijańskiej*, Wwa 1965); M. Landmann, *De Homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Fr 1962; W. Pannenberg, *Was ist der Mensch?*, Gö 1962, 1968³; S. Vanni-Rovighi, *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, Mi 1965, 1972²; J. F. Donceel, *Philosophical Anthropology*, NY 1967; Z. Freud, *Cz. — religia — kultura*, Wwa 1967 (Wstęp B. Suchodolski); I. Y. Jolif, *Comprendre l'homme*, P 1967; J. B. Lotz, *Ich — Du — Wir. Fragen um den Menschen*, F 1968; J. Pieper, *Tod und Unsterblichkeit*, Mn 1968 (*Śmierć i nieśmiertelność*, P 1970); Avicenna, *Liber de anima*, Lv 1968; K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kr 1969, 1985²; Arystoteles, *O duszy*, Wwa 1972, 1988² (Wstęp P. Siwek); R. Ingarden, *Książeczka o cz.*, Kr 1972, 1987⁷; Krąpiec Dz IX; B. Suchodolski, *Kim jest cz.?*, Wwa 1974, 1985⁴; Krąpiec Dz XV; Krąpiec Dz XVII; Krąpiec Dz XIX; Krąpiec Dz XX; M. A. Krąpiec, *Il teatro come modo di vita dell'uomo*, R 1999; Krąpiec Dz VI; Krąpiec Dz XVIII; M. A. Krąpiec, *Towards an Integral Anthropology*, R 2000.

Mieczysław A. Krąpiec