

- słownik jest także aktualny przez ujęcie wielu religii i jakoś współgra z posoborowym otwarciem Kościoła katolickiego na dialog nie tylko z wyznaniem chrześcijańskimi, lecz także z innymi wielkimi religiami świata;
- Polska nie dysponuje żadnym właściwie nie tylko takim, ale nawet w najmniejszym stopniu podobnym ujęciem fenomenu religii.  
Ewentualne wydanie *Słownika* w języku polskim powinno uwzględnić – przynajmniej w bibliografii – polskie pozycje z dziedziny nauk o religii.

S. Zofia J. Zdybicka

LUDGER HÖLSCHER: *The Reality of the Mind. Augustine's Philosophical Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance*. London–New York 1986 ss. 342.

Książka Hölschera jest drugą pozycją serii *Studies in Phenomenological and Classical Realism*, która stawia sobie za cel powtórne przemyślenie centralnych zagadnień zachodniej filozofii, aby przywrócić w obrębie współczesnej filozofii tradycyjny nacisk na rzeczy same w sobie. Wydawcami tej serii są naukowcy związani z Międzynarodową Akademią Filozoficzną w Liechtensteinie, a w szczególności znany w Polsce Josef Seifert oraz Giovanni Reale (Mediolan), przy współpracy m.in. ks. Tadeusza Stycznia, także profesora tej uczelni. *The Reality of the Mind* stanowi pierwszą pracę doktorską z filozofii powstałą w Akademii.

Praca ta zmierza do przedstawienia filozoficznych argumentów Augustyna za niematerialnością i duchową substancjalnością ludzkiej duszy. Myśl biskupa z Hippony – jak zwraca na to uwagę sam autor – nie została tu potraktowana w czysto historyczny sposób, ale służy przede wszystkim jako medium dotarcia do rzeczywistości ludzkiego umysłu (augustyńskiego *mens*)<sup>1</sup>. Zdaniem Hölschera ten sposób podejścia do filozofii św. Augustyna jest zadziwiająco rzadki, a zwłaszcza jest nieobecny w opracowaniach pozostawionej właściwie odłogiem – chociaż imponującej bogactwem wglądów – właśnie jego teorii umysłu<sup>2</sup>. Samo zaś to zagadnienie odegrało nie tylko wyróżniającą rolę w rozwoju duchowym autora *Wyznań*, ale w ogóle jest podstawowe dla filozoficznej antropologii.

Tak określona perspektywa patrzenia na dzieło Augustyna postawiła przed Hölscherem nie tylko obowiązek wydobywania myśli analizowanego autora z różnych jego pism, jej zestawienie, ale także obowiązek wielokierunkowej z nią dyskusji, odwołującej się przede wszystkim do samej rzeczywistości, którą ta myśl próbowała wyrazić. Autor jednak zwraca uwagę, że pomocni w tym odwoływaniu będą mu przedstawiciele współczesnej "realistycznej fenomenologii": E. Husserl, D. von Hildebrand, K. Wojtyła, J. Seifert. Ponadto przedmiotem dyskusji w *The Reality of the Mind* są niektóre współczesne materialistyczne ujęcia człowieka, praca bowiem stawia sobie także za zadanie dostarczenie argumentacji przeciwko tym dominującym w naszej epoce teoriom<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *The Reality of the Mind. Augustine's Philosophical Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance*. London–New York 1986 s. 4.

<sup>2</sup> Tamże s. 2, 4.

<sup>3</sup> Tamże s. 2.

\*

Książka Hölschera dzieli się na 5 rozdziałów. Pierwszy z nich – "Brak cielesnych własności duszy" – pokazuje niecielesność ludzkiej duszy, a więc nieposiadanie przez nią tych cech, które przysługują każdemu materialnemu bytowi, jak i ludzkiemu ożywionemu ciału.

W rozdziale drugim – "«Rozumna» niecielesność ludzkiej duszy przejawiana przez podstawowe zdolności" – poprzez analizę różnych rodzajów aktów spełnianych przez człowieka (wyobrażenia, przypomnienia, *distentio animi*, zmysłowej percepcji, intelektualnego poznania wiecznych prawd, wolnej woli) ujawniony został ich podmiot nie tylko w swej niematerialności, ale także w swej rozumnej duchowości.

Rozdział trzeci – "Poznanie siebie jako ujawniające «świadomą duchowość» duszy" – biorąc za punkt wyjścia analizę bezpośredniego poznawania siebie, odsłania drugi moment stanowiący o duchowości ludzkiej duszy, którym jest jej "samoświadomość".

Rozdział czwarty – "Umysł jako duchowa substancja" – charakteryzuje specyficzne rysy substancjalności ludzkiej duszy i porównuje je z substancjalnością przedmiotów materialnych.

W rozdziale ostatnim – "Jedność składająca się z umysłu i ciała" – podjęty został problem konstytuowania jednej substancjalnej całości, którą jest człowiek, przez substancjalnie różny umysł i ciało.

\*

Na pierwszej z dróg odsłonięcia istoty ludzkiej duszy autor przede wszystkim wydobywa z myśli Augustyna 14 momentów konstytuujących jakikolwiek cielesny byt: 1) jego podzielność na mniejsze i większe części; 2) całe ciało jest zawsze większe niż jakakolwiek jego część; 3) ciało i jego części są umiejscowione w jakimś miejscu w przestrzeni; 4) każde ciało ma swoje własne miejsce, które nie może być zajęte przez inne ciało w tym samym czasie; 5) ciało i jego części pozostają na zewnątrz i obok każdego innego; 6) właściwym ruchem ciała jest przemieszczanie się w przestrzeni; 7) ciało jako całość nie jest obecne w każdej jego części, ale we wszystkich nich razem; 8) ciało rozciąga się w przestrzeni co do wymiaru długości, szerokości i wysokości; 9) trzeci z tych wymiarów jest najbardziej ważny, ponieważ: a) uzupełnia ciało przez danie mu "wnętrza"; b) czyni ciało percypowalnym przez zmysły; 10) przestrzenna rozciągłość jest metafizyczną podstawą mierzalności i podzielności ciała; 11) koniecznymi własnościami ciała jest wielkość (*magnitudo*), kolor, kształt, forma i pewna harmonia; 12) te własności są niezależne od siebie wzajemnie; 13) ciało musi mieć zawsze prawą, lewą, górną i dolną część, przód i tył, początek, środek i koniec; 14) te własności ujawniają istotną różnorodność ciał, która jest ostatecznie oparta na ich skończonej aktualnej podzielności i ich nieskończonej matematycznej podzielności<sup>4</sup>. Ponieważ żaden z tych przestrzennych znamion nie przysługuje szeregowi faktów znanych nam z wewnętrznego doświadczenia, należy ich podmiotowi przypisać niematerialność<sup>5</sup>.

Do wniosku o niematerialności duszy Augustyn dochodził także analizując szczególnie fenomen czucia od wewnątrz swojego ciała, które w tej perspektywie ujawnia się jako jedyny w swoim rodzaju cielesny byt, ożywiony od wewnątrz przez duszę<sup>6</sup>. Fenomen ten wskazuje, że dusza ożywia ciało nie przez bycie przestrzennie rozproszoną w nim, ale przez pewną ożywiająca intencję, która nie jest większa w większych częściach ciała, a mniejsza w mniejszych, jak musiałoby być, gdyby przysługiwałyby jej znamienne dla cielesnego bytu przestrzenne kwalifikacje. Dusza jest cała w każdej części ciała. Odczuwa je bowiem nie przez jakąś część samej siebie, ale jako cała. Również doznając w tym samym czasie wrażeń w różnych częściach swojego ciała jest jako cała w każdej z nich, co znów jest przez naturę cielesnego bytu wykluczone, który w tym samym czasie może być obecny tylko w jednym miejscu.

W kontekście tym Hölscher czyni obszerną dygresję na temat pozycji ciała w ludzkim bycie oraz wartości tegoż ciała, broniąc Augustyna przed niektórymi interpretacjami jego myśli, przypisującymi jej deprecjację

<sup>4</sup> Tamże s. 13 nn., 20 n.

<sup>5</sup> Tamże s. 21-25.

<sup>6</sup> Tamże s. 25-42.

ludzkiego ciała<sup>7</sup>. Hölscher przytacza szereg sformułowań analizowanego Ojca Kościoła, które wyraźnie pokazują, iż – wbrew Platonowi – uznawał on za człowieka nie tylko duszę, ale i ciało, które współkonstruuje ludzki byt. Również – zwłaszcza w późniejszych swych dziełach – podkreślał on wartość ciała, chociaż nie uważał go za równorzędny element w człowieku, ale podporządkowywał je duszy, za czym podawał szereg argumentów, które Hölscher pieczołowicie zestawiał.

Analizy rozdziału drugiego nie tylko potwierdzają tezę uzyskaną w rozdziale poprzednim, ale także przynoszą już bardziej pozytywną charakterystykę ludzkiej duszy: odślaniają nie tylko jej niematerialność, ale także jej rozumność. Prezentacja augustyńskiej koncepcji aktów wyobrażenia pokazuje zwłaszcza jednak brak cielesnych znamion w ich podmiocie<sup>8</sup>. Wskazuje na to: 1) fakt niecielesności przedmiotów wyobrażenia (skoro są w nas, to muszą być niematerialne i zawarte w takimż samym podmiocie); 2) fakt, że w mocy, od której zależy istnienie przedmiotu wyobrażenia, nie znajdujemy cielesnych rysów, jak musiałoby być, gdyby ona była ciałem; 3) różnica szybkości pomiędzy tworzeniem wyobrażeń a powolnością naszego ciała (Hölscher broni tej tezy przed możliwymi zarzutami ze strony współczesnej fizyki, mówiącej o niewiarygodnie szybkich procesach w materii, wskazując na różne możliwe jej interpretacje).

Augustyna koncepcja pamięci stanowi dla Hölschera obiekt obszernej krytycznej dyskusji<sup>9</sup>. Idąc za innymi jeszcze autorami, uważa on, że należy przeciwstawić się pojmowaniu przez analizowanego myśliciela przedmiotów przypomnienia jako tylko obrazów rzeczy, a nie samych rzeczy, oraz widzeniu w pamięci zbiornika, w którym miałyby zostać złożone obrazy tego, co percypowane. Wskazuje przyczyny tego błędnego stanowiska, ale również dowodzi, że w myśli Augustyna znajduje się także bardziej właściwe dostrzeżenie natury pamięci. Niejako po drodze Hölscher przeprowadza interesujące dyskusje z niektórymi współczesnymi materialistycznymi nieporozumieniami co do pamięci: notorycznym mieszanym identyczności i warunku w próbach utożsamienia pamięci z mózgiem<sup>10</sup>, niedostrzeganiem istotnych różnic pomiędzy przypominaniem a komputerową "pamięcią"<sup>11</sup>. Niematerialność i rozumność podmiotu aktów przypominania ujawnia zaś szereg jego istotnych momentów. Hölscher wymienia tu za Augustynem zwłaszcza fakt realnego transcendowania swojej immanencji w stronę samej rzeczywistości, docieranie do tej rzeczywistości, co jest związane z doświadczaną pewnością osiągnięcia jej. Pewność ta zakłada zaś dla swojego pojawienia się właśnie rozumną zdolność jej podmiotu<sup>12</sup>. Ponadto tę rozumną duchowość ujawniają również różne możliwe postawy wobec przeszłości: mogą się zgadzać z moimi przeszłymi motywami widzenia przeszłego przedmiotu lub nie; mogą zadowolony zatrzymać się na przeszłym doświadczeniu lub woleć szybko zapomnieć o nim<sup>13</sup>. Poza tym nie tylko żaden organ cielesny nie spełnia aktów przypomnienia, ale również nie wchodzimy w żadną część naszego ciała przypominając sobie coś. Przemawiają za tym znów elementarne dane doświadczenia, na gruncie których pamięć nie jest przeżywana jako przestrzenie rozciągnięta czy podzielna na części, ale jest ona dana jako coś różnego niż ciało (potwierdzają to badania kliniczne)<sup>14</sup>.

Mianem pamięci Augustyn obejmował również drugą jej formę, którą nazywał *distentio animi*, a która jest znana we współczesnej literaturze fenomenologicznej jako retencja. Dzięki tej zdolności człowiek wykracza poza aktualną terażniejszość w stronę bezpośredniej przeszłości. Ta szczególna relacja do czasu, którą mamy w tej zdolności (i w korelatywnym wobec retencji "rozciąganiu" siebie w przyszłość dzięki momentowi "protencji") – jak eksplikuje i rozwija myśl Augustyna Hölscher<sup>15</sup> – nie zachodzi natomiast

<sup>7</sup> Tamże s. 26-35.

<sup>8</sup> Tamże s. 45-57.

<sup>9</sup> Tamże s. 57-77.

<sup>10</sup> Tamże s. 75.

<sup>11</sup> Tamże s. 72 nn.

<sup>12</sup> Tamże s. 73.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Tamże s. 74 nn.

<sup>15</sup> Tamże s. 77-89.

w ciałach, które w tym tylko sensie wykraczają poza teraźniejszość, że zachowują swą tożsamość pomimo zmian w czasie (ontologiczna relacja do czasu). Zatem również i *distentio animi* ujawnia niecielesność jej podmiotu.

Spośród różnych rodzajów aktów poznawczych analizowanych przez św. Augustyna Hölscher skupił uwagę tylko na eksplikacji jego stanowiska co do zmysłowej percepcji, intelektualnego poznawania wiecznych racji (idei) oraz poznawania samego siebie (to zagadnienie uczynił przedmiotem rozważań osobnego rozdziału).

Jeżeli chodzi o percepcję zmysłową, to Augustyn wielokrotnie podkreślał, że w bardzo wielu jego momentach musi brać udział inny niż cielesny podmiot<sup>16</sup>. Do wniosku tego prowadziła go analiza "zmysłu wewnętrznego" (w terminologii arystotelesowsko-tomistycznej "zmysłu wspólnego"), czyli tej władzy, która jest ogniskowym punktem wszystkich wrażeń otrzymanych przez różne zmysły i która doświadcza tych zmysłów w ich aktach percypowania czegoś. Stosując wypracowane wcześniej pojęcie cielesności, Augustyn wskazywał, że jedynie niecielesny podmiot może być równocześnie obecny w różnych częściach ciała jako jeden i ten sam podmiot. Ciało bowiem może być wyłącznie w jednym miejscu w tym samym czasie. Tymczasem właśnie "zmysł wewnętrzny" jako jeden i ten sam jest jednocześnie obecny we wszystkich pięciu lokalnie różnych zmysłach.

Ponadto to również od nas – w mniejszym czy większym stopniu, w zależności od rodzaju wchodzącego w rachubę zmysłu – zależy, czy będziemy spostrzegać przedmiot czy też nie. Augustyn także zauważał w tych aktach poznawczych udział tzw. intencji umysłu, przez którą rozumiał zarówno aktywność umysłu wyprzedzającą akt spostrzeżenia zmysłowego (skierowującą zmysły do tego, co ma być percypowane), jak i element samego aktu, polegający na skupieniu uwagi umysłu na rzeczy percypowanej. Pewne fakty wskazują, że bez tej intencji (zwłaszcza w ostatnim znaczeniu) niemożliwa jest percepcja zmysłowa oraz że nie może ona być przypisana samym zmysłom.

Również fakt transcendencji samego siebie w akcie spostrzeżenia zmysłowego wskazuje – zdaniem Augustyna – na to, że nie jest on spełniany przez sam cielesny czynnik, ciało bowiem może być wrażliwe na coś jedynie w tym miejscu, gdzie się znajduje. Hölscher broni tu myśli Augustyna przed ewentualnym zarzutem, że wszak i pewne materialne byty (np. zwierciadła) same odbijają zewnętrzne przedmioty, przez pokazanie istotnej różnicy wchodzących w rachubę transcendencji.

Aktom percepcji zmysłowej towarzyszy również akt sądzenia ważności poszczególnych spostrzeżeń, a więc rozumiejąca moc wychodzenia poza same pochodzące od zmysłów obrazy. To wykraczanie jest nieustannie obecne w tego typu kontakcie poznawczym z rzeczywistością: widzimy bowiem stronę tylną przedmiotów materialnych, ich wnętrza itd. Podobnie też i akty nabudowane na percepcji zmysłowej (np. zwane współcześnie percepcją *alter ego*) – jak zwracał na to uwagę Augustyn – wciąż wychodzą poza fundujące je spostrzeżenie zmysłowe ciała drugiego człowieka.

Hölscher przeciwstawia się jednak rozpowszechnionej interpretacji stanowiska Augustyna w sprawie percepcji zmysłowej: twierdzeniu, że ta percepcja polega wyłącznie na działalności samego tylko umysłu. Przychyla się natomiast do opinii przeciwnej – jego zdaniem Augustyn zwracał tylko uwagę na to, że to dusza jest sprawcą zmysłowego poznania, a ciało czyni jego operacje mniej czy bardziej trudnymi w zależności od tego, jak bardzo ono współpracuje z duszą. Dla udowodnienia tezy o tym, że Augustyn przyjmował istnienie działania ciała na duszę, Hölscher przytacza odpowiednie zdania z *De musica* (VI 4, 7), wyrażające zdumienie z powodu zachodzenia tego faktu<sup>17</sup>.

Tę niematerialność i rozumność spełniającego je podmiotu ujawniają również drugiego rodzaju akty poznania, które zostały za Augustynem przeanalizowane: intelektualne poznanie idei<sup>18</sup>. Z uwagi na to, iż przedmiot tego poznania jest niezmienny, myśliciel z Hippony przyjmował, że jest on zarazem wieczny. Dlatego też zachodzące w tych aktach przekraczanie czasowego porządku w dziedzinie wieczności jest niemożliwe dla bytu tylko cielesnego, który z istoty swej jest uwięziony w ontologicznym wymiarze bycia w czasie. Idee są również pozbawione przestrzennych znamion, istotnych dla każdego bytu cielesnego. Augu-

<sup>16</sup> Tamże s. 91-103.

<sup>17</sup> Tamże s. 268 przyp. 187.

<sup>18</sup> Tamże s. 104-114.

styn wyciągał stąd wniosek, że muszą one być zatem znane w inny sposób niż ciała, które możemy percypować tylko przez zmysły. Z kolei poznanie wiecznych idei musi być aktem niecielesnego podmiotu, ponieważ charakteryzują się one czasową i przestrzenną uniwersalnością: mogą być ujmowane przez każdego człowieka w każdym czasie. Natomiast wszelkie poznanie zakładające cielesne pośredniki pozbawione jest takiej uniwersalności, jego przedmiot bowiem może być ujęty tylko przez człowieka, który pozostaje z nim w przestrzennej i czasowej styczności.

Rozważania na temat niematerialności i rozumności ludzkiej duszy przyjmujące za swój punkt wyjścia analizy aktów wolnej woli mają w większym już stopniu charakter wydobywania tego, co tylko implikowane przez myśl św. Augustyna<sup>19</sup>. Przede wszystkim stwierdzona tu zostaje na podstawie wewnętrznych doświadczeń odmienność ludzkich wolnych aktów (a w szczególności posiadającej w najbardziej pełny sposób rysy wolnej woli intencji zrobienia czegoś, którą cechuje – stanowiąca o tej wolności – autodeterminacja) w stosunku do "działania" ciała, które są zawsze jedynie determinowane przez zewnętrzne siły i pozbawione woliwnej mocy nad samym sobą. Stąd też wyciąga się wniosek, że podmiot aktów woli nie może być ciałem. Tę samą tezę Hölscher wyprowadza z augustyńskiej analizy tego typu woliwnej akty, którym jest spontaniczne poruszanie własnym ciałem. Intencja tego aktu nie jest żadnym cielesnym ruchem, bo może on być tylko przemieszczeniem się w przestrzeni, a to jest nieobecne w wysiłku woli spowodowania ruchu ciała. Stąd też przyczyna tego ruchu musi być przypisana jedynie niecielesnej i rozumnej duszy.

Za najbardziej przekonującą i najważniejszą argumentację Augustyna za niematerialnością i duchowością ludzkiej duszy uważa jednak Hölscher analizy rozważanego myśliciela wychodzące od ujęcia istotnych rysów ludzkiego poznania siebie<sup>20</sup>. Niewątpliwą zasługą omawianej tu pracy jest rozróżnienie kilku aspektów tej argumentacji.

Przede wszystkim Hölscher eksplikuje w myśli Augustyna ten moment ludzkiego samopoznania, którym jest swoista *s a m o b e c n o ś ć* umysłu (podmiotu samoświadomych aktów) wobec siebie samego<sup>21</sup>. Jej zaś skutkiem jest nieustanna poznawcza relacja do samego siebie. Hölscher – rozwijając w wielu miejscach ustalenia omawianego autora – pokazuje szereg różnic pomiędzy tą specyficzną samoobecnością umysłu wobec siebie samego a obecnością wobec niego cielesnych rzeczy, a zwłaszcza umysłowych obrazów rzeczy. Nie tylko cielesne rzeczy, ale także i te ostatnie przedmioty poznania są zawsze na zewnątrz umysłu, są zawsze mniej obecne wobec niego, niż on sam wobec siebie samego. Opierając się na tych ustaleniach, Hölscher formułuje trzy argumenty za niecielesnością wobec siebie samego umysłu (argumentacja ta zawiera się tylko *implicite* w myśli św. Augustyna)<sup>22</sup>. Po pierwsze, brak jakiegokolwiek ontologicznego dystansu pomiędzy umysłem a nim samym wskazuje, że nie może on być ciałem, ponieważ do istoty ciał należy to, iż są one dane zawsze jako będące na zewnątrz nas i umysł musi przekroczyć samego siebie w celu ich uchwycenia. Po drugie, umysł dlatego nie może być ciałem, że do istoty ciał należy także i to, iż są one poznawczo dostępne dla każdego. Tymczasem świadomość samego siebie, skutkiem tej jedynej w swoim rodzaju samoobecności umysłu wobec niego samego, jest wyłącznie własna, przez co rozumie, że "nikt nie może mieć udziału w tym bezpośrednim kontakcie, który mam z samym sobą, kiedy np. podejmuję decyzję, cieszę się, cierpię"<sup>23</sup>. Wreszcie – po trzecie – umysł jest nie tylko ontologicznie identyczny z samym sobą, ale także jest świadomy tej samoidentyczności. Ujawniona tu zatem zostaje świadomość jako duchowy fenomen, który jest nieobecny w materialnym świecie<sup>24</sup>.

Augustyn wyróżniał jednak kilka rodzajów poznawczego kontaktu z samym sobą. Aktową formą tego kontaktu jest refleksja. Hölscher przedstawił i w niektórych miejscach rozwinął jej augustyńskie analizy, które zostały przeprowadzone przez porównanie ze znajomością rzeczy na podstawie pouczenia nas o nich

<sup>19</sup> Tamże s. 114-124.

<sup>20</sup> Tamże s. 126-181.

<sup>21</sup> Tamże s. 128-133.

<sup>22</sup> Tamże s. 132 n.

<sup>23</sup> Tamże s. 131.

<sup>24</sup> Tamże s. 133.

przez innych, znajomością życia wewnętrznego innych ludzi oraz z percepcją zmysłową i pewnymi fenomenami zachodzącymi w materialnym świecie (odbijanie w zwierciadle). Pokazano tu, że samoreflexja jest specyficznym aktem, którego szczególnej struktury nie znajdujemy ani w różnych przypadkach percepcji zakładającej cielesne organy, ani w cielesnych fenomenach<sup>25</sup>. Do tych istotnych jej rysów należą głównie: 1) identyczność podmiotu i przedmiotu poznawania (gdy natomiast zmysłowe organy biorące udział w percepcji zmysłowej są ze swej natury niezdolne do całkowitego skierowania na nie same); 2) jej przedmiotem jest sam umysł, a nie jego obraz, jak w wypadku odbijania w lustrze, które prezentuje nam obraz rzeczy, a nie samą rzecz; 3) aktualna całościowość (umysł percypuje siebie jako całość – w przeciwieństwie do tylko aspektowego sposobu widzenia przedmiotu w percepcji zmysłowej – i percypuje siebie nie przez jakąś część samego siebie, ale jako cały); 4) realna bezpośredniość (w przeciwieństwie do udziału cielesnych pośredników, np. w poznawaniu życia wewnętrznego innych ludzi). Niejako "po drodze" tych rozważań Hölscher zastosowuje ustalenia Augustyna do krytyki niektórych stanowisk epistemologicznych, a w szczególności leninowskiej teorii odbicia (pokazuje m.in. szereg jej wewnętrznych sprzeczności, rozmiąkanie się przez nią z elementarnymi faktami, pomieszczenie różnych spraw)<sup>26</sup>.

Wykazanie różnicy pomiędzy aktami samoreflexji a wszelkimi innymi poznaniem zakładającymi udział cielesnych organów upoważnia – według Hölschera – do wyciągnięcia wniosku o niematerialności podmiotu tych aktów, poznaje on bowiem samego siebie w taki sposób, w jaki żadne ciało poznawac siebie nie może<sup>27</sup>. Ponadto tak jak i każdy inny akt poznania refleksja zakłada rozumność spełniającego ją podmiotu.

Nie negując zasadniczej linii całego rozumowania wydobytego z prac św. Augustyna, kilka drobnych spraw wydaje się w dopiero co zaprezentowanych tezach dyskusyjnych i domagających się dalszego doprecyzowania. Po pierwsze, nie jest tu dostatecznie określony przedmiot refleksji, o którym mówi się tylko ogólnie, że jest to umysł (*mens*) ewentualnie podmiot różnych aktów poznawczych. Rodzi to pewne trudności w przyjęciu tezy o nieaspektowości refleksji i braku pośrednictwa faktów cielesnych w ich dokonywaniu. Przy pewnym pojmowaniu tego przedmiotu nie są to bowiem tezy prawdziwe<sup>28</sup>. Po drugie, nie jest tu dostatecznie wyraźnie pokazane, czy poznanie cudzego życia psychicznego jest – zdaniem Augustyna i Hölschera – tylko pośrednie czy także bezpośrednie. Niektóre sformułowania dopuszczająby tylko pierwszą możliwość, inne zaś – także i drugą. Przeważają jednak wypowiedzi stwierdzające jedynie pośredni sposób tego poznawania. W tym zaś wypadku jest to teza wątpliwa, szereg bowiem argumentów przemawia za bezpośredniością percepcji *alter ego*<sup>29</sup>.

Centralne jednak znaczenie w całej grupie argumentacji za niematerialnością i duchowością ludzkiej duszy wychodzącej od analizy ludzkiego samopoznania ma w pismach Augustyna (zwłaszcza w *De Trinitate*) rozumowanie przyjmujące w swym punkcie wyjścia stwierdzenie całkowitej pewności istnienia podmiotu i spełnienia aktów świadomości<sup>30</sup>. Rozumowanie to opiera się jednak na innym rodzaju samopoznania niż refleksja. Augustyn dostrzegał, że każdy akt świadomości z konieczności zakłada istnienie spełniającego je podmiotu, który bezpośrednio ujawnia się w spełnianiu tych aktów. Jeżeli istnienie tego podmiotu (umysłu) jest niepowątpiewalne, to natomiast wszelkie materialistyczne poglądy na temat jego natury są zawsze wątpliwe i zapośredniczone przez działanie wyobraźni. Przyjmując zaś założenie, że umysł "nie może być tym, o czym myśli w odmienny sposób, niż myśli o samym sobie"<sup>31</sup>, Augustyn wyciąga wniosek, iż umysł nie jest ciałem. A w jeszcze inny sposób tę myśl formułując, stwierdzał on, że gdyby umysł ("ja")

<sup>25</sup> Tamże s. 133-142.

<sup>26</sup> Tamże s. 138 nn.

<sup>27</sup> Tamże s. 141 nn.

<sup>28</sup> Zob. A. B. S t ę p i e ń. *Rodzaje bezpośredniego poznania*. "Roczniki Filozoficzne" 19:1971 z. 1 s. 95-126.

<sup>29</sup> Zob. R. I n g a r d e n. *U podstaw teorii poznania*. Warszawa 1971 s. 407-428.

<sup>30</sup> H ö l s c h e r, jw. s. 142-157.

<sup>31</sup> Tamże s. 154.

był cieleśnym organem, to w aktach świadomości musiałby on być świadomym tego organu, a tak oczywiście nie jest<sup>32</sup>. Ujawniona tu zostaje również duchowość umysłu: posiadanie przezeń "specyficznej jakości świadomości innej rzeczywistości niż ta, którą on jest, jak i świadomości jej samej"<sup>33</sup>.

Broniąc myśli Augustyna przed ewentualnymi zarzutami, Hölscher podkreśla, że pewność istnienia umysłu nie jest oparta na tematycznej refleksji (*se cogitare*), ale na *se nosse*, czyli nieintencjonalnej wewnętrznej świadomości samego siebie, która występuje w spełnianiu każdego aktu świadomości. Ponieważ Augustyn nie uczynił *se nosse* przedmiotem odrębnej analizy, Hölscher uzupełnia go w tym punkcie przez zaprezentowanie myśli Karola Wojtyły (z *Osoby i czynu*) na ten właśnie temat<sup>34</sup>. Uważa ją bowiem za "najbardziej przenikliwe fenomenologiczne opracowanie i rozwinięcie tego aspektu augustyńskiej antropologii"<sup>35</sup>.

Na niedostrzeżeniu specyficzności tego rodzaju samowiedzy, którą mamy dzięki *se nosse*, opiera się m.in. ten ewentualny zarzut pod adresem całego rozumowania Augustyna, który Hölscher przede wszystkim rozważa, a który wychodzi z założenia, że poznawczo jest nam dostępny tylko fenomen naszego "ja", a nie nasze rzeczywiste "ja"<sup>36</sup>. Założenie to jednak – zdaniem Hölschera – opiera się na widzeniu tylko refleksyjnego ujęcia swojego bytu. Tymczasem na gruncie *se nosse* "nie może być wątpliwości, że jestem przezeń w kontakcie z moim realnie istniejącym «ja», ponieważ [...] nawet jeżeli wątpiłbym, czy «ja» nie jest zjawiskiem, byłbym realnie świadomy mnie samego jako aktualnie wątpliwego. Wątpiąc realnie, znam samego siebie jako realnie, a nie zjawiskowo istniejącego"<sup>37</sup>.

W pismach Augustyna Hölscher znajduje jednak jeszcze jedną formę samopoznania, którą określił jako *memoria sui*<sup>38</sup>. Z jednej strony termin ten oznacza mniej aktualną, "habitualną" postać *se nosse*, z drugiej zaś – ciągły poznawczy kontakt z samym sobą, który jest usytuowany na nieświadomym czy podświadomym wymiarze umysłu. Hölscher nie przeprowadza bliższej dyskusji z tezą Augustyna o istnieniu tego rodzaju "poznania", chociaż sygnalizuje nasuwającą się trudność w jego rozumieniu. Wyciąga tylko wniosek, że również i *memoria sui* (w obu znaczeniach) zakłada rzeczywistość duchowego bytu, który jest zdolny do bycia świadomym na różnych stopniach aktualności i "przebudzenia". Ujawniony tu nadto został "podświadomy" wymiar umysłu.

Wprawdzie rozdział czwarty poświęcony już jest problemowi substancjalności duszy, to jednak dzięki pokazaniu tego jej rysu uzyskane zostaje tu dodatkowe potwierdzenie tezy o jej niematerialności. Ponadto ustalenia te pozwalają na sformułowanie poważnego zarzutu przeciwko tym materialistycznym koncepcjom duszy, które przeczą jej substancjalności i uważają ją jedynie za epifenomen ciała.

Hölscher eksplikuje trzy rysy w augustyńskim pojęciu substancji: 1) bycie samoistną podstawą jakości; 2) bycie pojedynczym i indywidualnym; 3) bycie podmiotem istnienia<sup>39</sup>. Każdy z nich, mimo że występuje także i w wypadku substancji materialnych, w doskonalszy sposób ma być ucieleśniony w ludzkim umyśle (duszy). Szczególny nacisk kładzie Hölscher właśnie na pokazanie zachodzącej różnicy pomiędzy tymi rodzajami substancji, w czym nie tylko prezentuje myśl św. Augustyna, ale także w wielu miejscach twórczo ją rozwija.

Jeżeli chodzi o pierwszy moment substancjalności umysłu, to według Hölschera – który tu rozbudowuje analizy rozważanego autora i broni ich przed ewentualnym zarzutem – o jego różnicy wobec relacji substancja–przypadek w cieleśnych bytach stanowić ma przede wszystkim szczególna partycypacja aktów

<sup>32</sup> Tamże s. 173.

<sup>33</sup> Tamże s. 175.

<sup>34</sup> Tamże s. 161-167.

<sup>35</sup> Tamże s. 161. Zob. też: tamże s. 298 przyp. 135.

<sup>36</sup> Tamże s. 165, 167 nn.

<sup>37</sup> Tamże s. 171.

<sup>38</sup> Tamże s. 176-181.

<sup>39</sup> Tamże s. 183 n.

świadomości (jak i całej świadomości) w substancjalności spełniającego je podmiotu (będącego ich substancjalną podstawą), przez co każdy z tych aktów może być ujęty jako szczególna manifestacja tej substancji<sup>40</sup>. Stąd też w znamiennej dla aktów świadomości "ekstrawertyczności" (wychodzeniu poza sam podmiot) bierze udział również umysł jako ich konieczne podłoże. Tego rodzaju ścisły związek nie zachodzi natomiast pomiędzy przypadłościami a ich substancją w cielesnych bytach, gdzie przypadłości – w tych wypadkach, kiedy można im przypisać także pewną "ekstrawertyczność" (np. światło oświeca także i inne przedmioty) – oddziałują na swe otoczenie dużo bardziej "na własną rękę". Ponadto różnica ta – według Hölschera – tkwi także i w tym, że o ile przypadłości kształtują swoją materialną substancję, o tyle w wypadku aktów świadomości to sam umysł poprzez swoje akty kształtuje siebie samego.

Ze stwierżeń tych wyciąga Hölscher wniosek o niematerialności i duchowości podmiotu aktów świadomości, tylko bowiem byt, który ma ten jedyny w swoim rodzaju atrybut samoświadomości, może realizować tę szczególną relację substancja–przypadłość, jaka dana jest w relacji umysłu do jego aktów<sup>41</sup>.

Rozważania dotyczące drugiego momentu substancjalności mają w przeważającej mierze charakter daleko idącego rozwinięcia tez Augustyna, chociaż pozostającego na gruncie jego myśli. W tym rozwinięciu autor korzysta z ustaleń Josefa Seiferta. I tak wyróżnionych tu zostaje przede wszystkim 7 znaczeń "jedności" umysłu: 1) bycie niepodzielną całością; 2) liczbową jedność (jest tylko jedno "ja" w nas); 3) tożsamość w czasie (pozostawanie tym samym bytem pomimo upływu czasu); 4) bycie niepowtarzalnym i niezastępowalnym bytem; 5) bycie całkowicie odgraniczonym od innych bytów; 6) jego "indywidualna subiektywność", czyli posiadanie jedynej w swoim rodzaju jakości, której nie można znaleźć poza nim samym; 7) bycie niezdolnym do "stopienia się" z innym bytem w celu konstytuowania nowej indywidualnej całości<sup>42</sup>. Mniej natomiast jasno przedstawia się ostateczna teza Hölschera, mówiąca o tylko mniejszym stopniu przysługiwania tych momentów substancjom materialnym<sup>43</sup>. Większość z nich bowiem – jak na to zresztą sam autor wskazuje – wcale nie występuje w tych substancjach.

Również umysł jest w wyższym stopniu substancją niż jakikolwiek cielesny byt odnośnie do bycia podmiotem istnienia<sup>44</sup>. To wyższe miejsce umysłu w hierarchii bytów wyznaczone jest przez wyższość jego natury wobec natury ciał. W kontekście tego zagadnienia Hölscher przeprowadza również dyskusję (implikowaną tylko przez tezy Augustyna) z tymi materialistycznymi koncepcjami człowieka, które widzą w duszy jedynie harmonię czy epifenomen ciała. Przede wszystkim przeoczą one istotną różnicę pomiędzy pewnymi niecielesnymi aspektami materii (np. piękna przedmiotu) a niecielesnością duszy: "[...] te niecielesne aspekty nie są duchowymi danymi, które są świadomie spełniane «od wewnątrz»"<sup>45</sup>. Ponadto gdyby dusza była tylko epifenomenem ciała (a więc ontologicznie od niego zależnym), nie mogłaby posiadać tej mocy nad nim, którą w sposób oczywisty posiada (np. pływając, pisząc). A wreszcie z uwagi na wyższy stopień istnienia duszy wobec ciała nie może ona być jego epifenomenem, epifenomen bowiem jest zawsze zależny od tego, czego jest epifenomenem.

W rozdziale ostatnim podjął Hölscher chyba najtrudniejszy i najbardziej dyskusyjny problem augustyńskiej antropologii: uzasadnienia jedności człowieka pomimo uznania ciała i duszy za dwie różne substancje. Obydwie te tezy Augustyn chciał w równym stopniu utrzymać. Zdaniem Hölschera czynił to słusznie, "specyfika jedności człowieka z istoty zakłada różne substancje duszy i ciała"<sup>46</sup>. Pokazanie tego ma być zasługą Josefa Seiferta, który przez to "wniósł centralny wkład do filozoficznej antropologii"<sup>47</sup>. Höls-

<sup>40</sup> Tamże s. 184-193.

<sup>41</sup> Tamże s. 192.

<sup>42</sup> Tamże s. 193-205.

<sup>43</sup> Tamże s. 206.

<sup>44</sup> Tamże s. 207-211.

<sup>45</sup> Tamże s. 211.

<sup>46</sup> Tamże s. 213.

<sup>47</sup> Tamże s. 320 n. przyp. 5.



scher nawiązuje zatem do badań tego właśnie autora. Przypomniane tu zostało wprawdzie szereg faktów (fenomen czucia się w swoim ciele, fakt "ożywionego ciała", różne formy zmysłowej percepcji, poruszanie ciałem od wewnątrz, wyrażanie faktów psychicznych przez nasze ciało), które dadzą się wyjaśnić jedynie pod warunkiem przyjęcia z jednej strony odmienności konstytuujących je czynników (mają bowiem zarówno psychiczną, jak i fizyczną stronę), z drugiej zaś wskazują na ścisłą ich jedność<sup>48</sup>. Owa jedność jest jednak zupełnie odmienna od zjednoczenia zachodzącego pomiędzy cielesnymi bytami. Hölscher pokazuje dwa takie różnicujące momenty<sup>49</sup>. Po pierwsze, z uwagi na brak wyraźnie określonej swoistości i niezastępowalności ciała łatwiej się jednoczą z większymi cielesnymi całościami i stanowiąc ich część, są w zasadzie wymienne bez zmiany specyfiki całości, którą tworzą. Natomiast każdy człowiek składa się z dwóch niezastępowalnych i jedynych w swoim rodzaju części. Po drugie zaś – na co wskazuje już pierwsza różnica – relacja "części–całość" przebiega w odmiennych kierunkach w obu tych wypadkach. W materialnych całościach specyficzny charakter części jest determinowany przez całość i wchłonięty przez nią stosownie do ich właściwego miejsca i funkcji. Natomiast człowiek jest tym, kim jest, z powodu swych części, pomiędzy którymi dusza zajmuje podstawowe miejsce. Również człowiek jest substancją, dlatego że jego dusza jest substancją.

Od powyższego problemu Hölscher odróżnia zagadnienie: jak możliwa jest jedność człowieka? Jak jest możliwe, aby niepodzielna, niecielesna duchowa substancja łączyła się z cielesną?<sup>50</sup> Augustyn ostatecznie uznał, że sposób połączenia tych dwóch czynników w człowieku jest tajemnicą i nie może być zrozumiały dla człowieka. Również i Hölscher poprzestaje na tym stanowisku.

\*

Powyższa prezentacja treści *The Reality of the Mind* w nikłym tylko stopniu oddaje bogactwo zawartych w niej analiz, które nie tylko referują myśl Augustyna, ale także w wielu miejscach twórczo ją rozwijają. Filozofia umysłu Ojca Kościoła – podana w fenomenologicznej szacie językowej – okazuje się w świetle tej pracy zdolna do odsłonięcia niematerialnej strony ludzkiego bytu i do dialogu ze współczesnymi stanowiskami materialistycznymi. Na pewne dyskusyjne drobne szczegóły książki Hölschera zwróciłem już uwagę w trakcie prezentacji jej zawartości. Najslabszą jej częścią wydaje się rozdział poświęcony uzasadnieniu jedności człowieka, gdzie właściwie ta podstawowa trudność augustyńskiej antropologii nie została w sposób zadowalający rozwiązana, a i samo sformułowanie tego problemu nie zostało pogłębione. Pewną też słabością tej pracy (wiązącą się z powyższą) wydaje się brak wśród uczestników zawartej w niej rozmowy stanowiska tomistycznego, które obok Augustyna poświęciło najwięcej wysiłku w wykazanie niematerialności i duchowości ludzkiej duszy, a w całej antropologii stanowi najpoważniejszego przeciwnika filozofii myśliciela z Hippony. Zdaję jednak sobie z tego sprawę, że takie uzupełnienie oznaczałoby konieczność napisania drugiego tomu *The Reality of the Mind*, czego Autorowi i czytelnikom należałoby życzyć.

Marek Czachorowski

---

<sup>48</sup> Tamże s. 214 n.

<sup>49</sup> Tamże s. 215-217.

<sup>50</sup> Tamże s. 218-220.