

KS. MAREK DOBRZENIECKI

## OBRONA DUALIZMU ANTROPOLOGICZNEGO W FILOZOFII STANISŁAWA JUDYCKIEGO

### WPROWADZENIE

Powiedzieć, że stanowisko dualistyczne, często współcześnie utożsamiane z antropologicznymi poglądami Kartezjusza, ma obecnie w Polsce słabą reputację, to w zasadzie nic nie powiedzieć: Agata Bielik-Robson (1997, 32–33) jest przedstawicielką wielu myślicieli, którzy formułują zarzut o solipsystycznych tendencjach dualizmu. Według tego oskarżenia Kartezjusz, dzieląc rzeczywistość na świat rzeczy rozciągniętych i duchowych, przyczynił się do popularyzacji tezy, że świat zewnętrzny jest dostępny człowiekowi wyłącznie za pośrednictwem reprezentacji, a tym samym zamknął podmiot pod kloszem zjawisk. Z tą opinią zgadza się np. Bronisław Wildstein (2023, 111–113), według którego charakteryzowanie duszy jako substancji przekształca dualizm antropologiczny w solipsyzm metafizyczny; szalone przekonanie, że istnieją tylko ja. Dualizm miałby, rzekomo, kwestionować społeczną naturę człowieka i fałszywie przedstawiać go jako samowystarczającą monadę. Na izolujące skutki kartezjanizmu wskazuje także Robert Piłat (2013, 56), gdy twierdzi, że skutkiem tryumfu dualizmu w kulturze europejskiej jest osamotnienie człowieka, oraz Marek Szulakiewicz (2022, 137), który argumentuje, że indywidualizm w duchu kartezjańskim skutkuje przekonaniem, że „człowieczeństwo polega na realizacji jednostkowego interesu”. Andrzej Marzec (2021, 216) interpretuje dualizm jako pogląd, wedle którego dusza z zewnątrz ożywia przedmiot materialny, co w konsekwencji prowadzi, według niego, do instrumentalizacji przedmiotów i zwierząt oraz utwierdza ludzi w antropocentrycznym przekonaniu, że tylko my jesteśmy w stanie wieść sensowne i interesujące życie.

---

Ks. dr hab. MAREK DOBRZENIECKI, prof. AKW — Akademia Katolicka w Warszawie (AKW), Collegium Joanneum; adres do korespondencji: ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa; e-mail: [mdobrzecki@akademiatolicka.pl](mailto:mdobrzecki@akademiatolicka.pl); ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1992-3222>.

Jak widać na przykładzie ostatniego z wymienionych autorów, zarzuty od tych oskarżających o popełnienie filozoficznego błędu przechodzą w zarzuty ściśle moralne. Prawdopodobnie w tej licytacji wszystkich przebił Andrzej Leder (2014, 106), który wyprowadził z „ideału Ja, wyobrażenia człowieka czystego, nieskałanego przypadkowością istnienia w świecie, doskonałego” idee eugeniczne oraz czystości rasowej. Na tym lista zarzutów się nie kończy. Okazuje się, że dualizm jest poglądem szaleńców. I tak, Paweł Grad (2017, 228) twierdzi, że prawdę o dualizmie odkrywa przed nami potoczny język polski. O ludzkiej duszy mówimy „podmiot”. „Pod-miot”, a więc coś podrzuconego, podłożonego, a nie realny grunt, podstawa, taka jak substancja. Spadkiem po dualizmie nie jest upewnienie nas w istnieniu niematerialnej i nieśmiertelnej duszy ludzkiej, lecz wątpliwość (GRAD 2017, 42–47), co albo upodabnia człowieka nowoczesnego do „ozdrowieńca z kliniki psychiatrycznej” (ibidem, 192), albo ujawnia jego reaktywny kompleks nieustannej obawy przed byciem oszukiwanym (BIELIK-ROBSON 1997, 225). Długotrwała neuroza bycia wprowadzanym w błąd skutkuje koniec końców psychozą: niepewność ustępuje miejsca pewności, że ktoś (genialny zwodzieciel?) czyha na moje podmiotowe jestestwo. Odkrycie podmiotu substancjalnego jest więc „rozwiązaniem typowym dla neurotyka obsesyjnego”, który pragnie gwarancji i ciągle mu ich mało (DYBEL 2020, 269). Dybel z zacięciem odnotowuje fakt, że Kartezjusz, z uporem godnym lepszej sprawy, odrzucał poznawczą wartość marzeń sennych. Świadczy to, według niego, o wyparciu w nieświadome „lęku przed zawartymi w nich dziwacznymi i niejednoznaczными przesłankami” (ibidem, 270), ale to, co wyparte, wraca pod postacią złośliwego demona. Kartezjusz-hipochondryk wypiera Innego, który powraca w strachu o podstawy ludzkiego światopoglądu, a więc o prawdziwość logiki i geometrii oraz o wiarygodność danych zmysłowych. Po wysłuchaniu tej litanii skarg i zażaleń pod adresem dualizmu antropologicznego nie zdziwi nas postulat Miłkowskiego i Poczobuta (2010, 64), by relegować go do „grupy zabytków myśli filozoficznej”.

Choć wiele z wymienionych powyżej zarzutów zmusza zwolenników dualizmu do doprecyzowania swojego stanowiska lub nawet do częściowej rewizji swoich poglądów, to jednak, jak będę to w niniejszym artykule ukazywał na przykładzie myśli Stanisława Judyckiego, wciąż mogą oni argumentować na rzecz jego prawdziwości. Co więcej, mogą to czynić skutecznie.

Współcześni dualiści muszą stawić czoła naraz tak zróżnicowanym przeciwnikom, jak zwolennicy filozofii dialogu, neotomizmu, naturalizmu ontologicznego czy psychoanalizy. W niniejszym artykule nie będę w stanie przyjrzeć się szczegółowo wszystkim tym polemikom, choć będę starał się wskazać na najgo-

rętsze punkty sporu dualizmu z każdym z wymienionych przeze mnie powyżej stanowisk. Pierwszy krok w niniejszej prezentacji będzie polegać na pokazaniu, że dualizm nie sprowadza się wyłącznie do myśli Kartezjusza. Następnie podejmę się próby uchwycenia fenomenu duszy od strony zarówno negatywnej, jak i pozytywnej, tak jak czyni to w swoich tekstach Judycki, dotykając przy okazji sporów dualizmu z powyżej zaznaczonymi stanowiskami filozoficznymi, a szczególnie zastanowię się nad możliwościami obrony dualizmu przed zarzutem o tendencje solipsystyczne. Określiwszy, czym jest dusza, w ostatniej części artykułu będę szukał u Judyckiego argumentów za jej istnieniem.

#### KOGO MOŻNA NAZWAĆ DUALISTĄ?

Judycki (2010a, 111) podkreśla, że bycie dualistą nie oznacza automatycznego przyjęcia stanowiska kartezjańskiego:

Zwolennicy istnienia niematerialnej duszy zostali w naszych czasach nazwani dualistami (antropologicznymi), a jako głównego patrona tego poglądu w nowożytności przydano im Kartezjusza, który twierdził, że dusza ludzka jest niematerialną substancją myślącą. Widać jednak, że to nie Kartezjusz był pierwszy, jeśli chodzi o tego rodzaju tezę, a więc mówienie o tzw. dualizmie kartezjańskim jest jakimś dziwnym współczesnym zabiegiem propagandowym dokonany na dziejach filozofii.

Autorowi należy przyznać tu rację. Już choćby na powyższych przykładach z prac współczesnych polskich filozofów widać, że utożsamienie dualizmu z kartezjanizmem pozwala na przrzucenie wszystkich „grzechów” tego drugiego stanowiska na to pierwsze, co znacznie ułatwia jego dyskredytację. Tymczasem Judycki przypomina, że dualizm ostatecznie sprowadza się do przekonania o istnieniu w człowieku elementu samodzielnego, nieredukowalnego do czegoś materialnego i czasoprzestrzennego, który w tradycji filozoficznej i religijnej zwie się duszą. Tenże antyredukcjonizm daje asumpt do twierdzenia, że cielesna śmierć człowieka nie musi oznaczać jego ostatecznego końca. W tym sensie dualistami byli nie tylko Platon i Kartezjusz, ale i na przykład św. Tomasz z Akwinu czy Arystoteles (ewentualnie dla odróżnienia stanowisk można mówić o dualizmie absolutnym w wypadku pierwszej pary filozofów oraz o dualizmie kompozycyjnym drugiej pary myślicieli). Hylemorfizm Arystotelesa jest w antropologii filozoficznej zazwyczaj przeciwstawiany zarówno dualizmowi, jak i materializmowi, tymczasem w ocenie Judyckiego między tymi dwoma stanowiskami nie istnieje

żadna trzecia droga, pozwalająca ująć relację między duszą a ciałem w całkowicie nowy sposób: według niego można przyjąć albo stanowisko materialistyczne (eliminatywizm, materializm redukcyjny lub nieredukcyjny, funkcjonalizm itp.), albo dualistyczne (absolutne lub kompozycyjne). Na przykład: Arystotelesowskie pojęcie duszy jako formy ciała Judycki (2004, 301) interpretuje jako „siłę konfigurującą lub formującą różne procesy biologiczne i mentalne do postaci jedności organizmu, wyposażonego w zdolność do świadomego myślenia” oraz zauważa, że temu ujęciu można nadać zarówno interpretację materialistyczną (wtedy, gdy siłę konfigurującą przypisuje się wyłącznie funkcjom organizmu biologicznego), jak i dualistyczną (wtedy, gdy w ślad za Stagirytą w rozumie ludzkim widzi się pierwiastek niematerialny, a duszę jako zasadę jedności życia umysłowego). Każde stanowisko w kwestii ludzkiej duszy można zatem sprowadzić do materializmu bądź dualizmu.

W ostatnich dekadach, szczególnie wśród filozofów związanych z teizmem chrześcijańskim, obok dualizmu absolutnego czy kompozycyjnego rozważa się jeszcze możliwość trzeciego rodzaju dualizmu, a mianowicie dualizmu emergencyjnego, którego zwolennicy twierdzą, że odpowiednio skomplikowany system nerwowy prowadzi do pojawienia się przeżyć świadomych, a w konsekwencji do powstania niematerialnej duszy (SWINBURNE 1986; HASKER 1999; ZIMMERMAN 2004). W Polsce do zwolenników tej teorii można zaliczyć Wojciecha Grygiela, jako że stwierdza on, iż teoria emergencji dostarcza „antropologicznej perspektywy, [która] wydaje się być na obecną chwilę najbardziej obiecująca” dla teologii chrześcijańskiej (GRYGIEL i WĄSEK 2022, 120). Dusza wedle tego ujęcia nie jest tożsama z mózgiem (dlatego jego zwolennicy określają się jako dualiści), aczkolwiek jest całkowicie od niego zależna (przyczynowo) i wtórna (czasowo) względem niego. Nieśmiertelność duszy staje wtedy pod znakiem zapytania, co powinno stanowić problem dla autorów starających się uzgodnić swoją antropologię z teizmem chrześcijańskim. Najczęściej jest on rozwiązywany przez wskazanie na możliwość cudownej Bożej interwencji, która polegałaby na podtrzymaniu emergentnej duszy w istnieniu po cielesnej śmierci człowieka (ZIMMERMAN 2004, 317). Oryginalne stanowisko dualizmu podwójnego, czyli dualizmu kartezjańsko-emergentnego reprezentuje Dariusz Łukasiewicz. Zgodnie z nim „dusza ludzka jest substancją duchową niezależną genetycznie i funkcjonalnie od ciała, podczas gdy dusze zwierząt są genetycznie zależne od ewolucyjnie powstałego mózgu i systemu nerwowego” (ŁUKASIEWICZ 2018, 389).

Nie spotkałem nigdzie w pracach Judyckiego bezpośredniego odniesienia do dualizmu emergencyjnego. Ciekawe, czy autor ten byłby skłonny, analogicznie do swojego stosunku do hylemorfizmu, uznać teorię emergencji za podatną

zarówno na interpretację dualistyczną, jak i materialistyczną, czy też uważa, że wszelkie teorie odwołujące się do pojęć emergencji lub superwencji są jednak niepoprawnie naturalistyczne? Podejrzewam, że skłania się on ku tej drugiej tezie, a to ze względu na wyrażaną przez niego opinię, że teoria superwencji jest manewrem teoretycznym, polegającym na przedstawieniu niemożliwości przełożenia jednych znaczeń na inne w postaci teorii nieredukcyjnej (JUDYCKI 2004, 141) oraz ze względu na swoje przepracowanie Leibniza argumentu za istnieniem niematerialnej duszy (o czym więcej poniżej), z którego wynika, że nie wierzy on w możliwość emergencji świadomości na mocy złożoności ciała (JUDYCKI 2010b, 84). Mogę się jednak oczywiście w tej kwestii mylić.

#### NEGATYWNA CHARAKTERYSTYKA DUSZY

Mówiąc najogólniej, według Judyckiego dusza jest: (a) przejrzystą dla siebie, (b) atemporalną jednością podmiotu świadomości, który (c) nie identyfikuje się z żadnym ze składników strumienia swojej świadomości, a dodatkowo (d) ma zdolność do każdorazowego przekraczania zawartości tegoż strumienia.

#### PODMIOT A ŚWIADOMOŚĆ

Pierwszy element powyższej definicji, który omówię (podpunkt c), ma charakter negatywny i stwierdza nietożsamość duszy i świadomości. Dusza-podmiot jest świadoma czy też posiada świadomość, ale nią nie jest. Podobnie zresztą Judycki (2007, 416) stwierdza, że dusza nie jest tym samym, co fenomenalne „ja” czy też umysł lub system reprezentacji. Dusza jest czymś niematerialnym i nie wykazuje żadnej lokalizacji przestrzennej, a świadomość, mimo że nie rozciąga się w przestrzeni, jest zamknięta w uniwersum fizycznym (JUDYCKI 2020, 466–467). Podmiot w stosunku do świadomości jest transcendencją w immanencji, co oznacza, że „každorazowo przekracza zawartość strumienia przeżyć świadomych” (ibidem, 465). Świadomość w filozofii Judyckiego pełni funkcję mostu rozciągającego się pomiędzy biegunem rzeczy a biegunem podmiotu (JUDYCKI 2010a, 325), choć w pewnym sensie świadomość jest całym światem tego drugiego, gdyż to, co określamy jako zewnętrzne względem świadomości – świat – „pojawia się (...) w wewnętrzności świadomości” (JUDYCKI 2004, 29). W swoich nowszych tekstach autor ten odchodzi od kantyzmu, którego znakiem szczególnym jest rozróżnienie między zjawiskiem a rzeczą samą w sobie. Zjawisko ma być, wedle tej dystynkcji, subiektywne, a rzecz — obiektywna. Ale jakie są racje

na rzecz prawdziwości tego twierdzenia? – pyta polski autor. Ponieważ struktura świadomości jest czymś zastanym, czego nie jesteśmy w stanie zmieniać (nawet w wyniku głębokich ingerencji technologicznych), to nie ma podstaw, by odmawiać świadomości obiektywności.

Egotyczna orientacja świadomości wskazuje na podmiot jako stały punkt odniesienia dla wszystkiego, co się dzieje w świadomości. Zmysłowe obrazy, wspomnienia, percepcja – to wszystko komuś się przydarza, a mianowicie podmiotowi-duszy. Sam ten fakt nie przesądza jeszcze o samodzielności podmiotu, ponieważ niewykluczone jest wyjaśnienie, zgodnie z którym „ja” jest produktem świadomości, jej niewyróżniającym się elementem, powstałym w wyniku jednolitego powiązania przeżyć świadomych (JUDYCKI 2004, 30). „Ja” innymi słowy może mieć charakter czysto fenomenalny. Dotykamy tu starego problemu filozoficznego: „czy samopoznanie dostarcza wiedzy o istocie naszego umysłu, czy też raczej prezentuje tylko jego zjawisko (obraz)?” (ibidem, 78). Krótki przegląd stanowisk pozwoli nam na zorientowanie się w miejscu polskiego filozofa w krajobrazie myśli filozoficznej. Św. Augustyn i Kartezjusz to przedstawiciele szkoły, wedle której podmiot jest w stanie ująć samego siebie jako niematerialną substancję. Wedle tych autorów dusza może stać się przedmiotem swojej własnej myśli. Św. Tomasz z Akwinu i bł. Jan Duns Szkot uważali, że „ja” poznajemy tylko za pośrednictwem rzeczy zewnętrznych (JUDYCKI 2002, 264), Kant zaś dał początek agnostycyzmowi w kwestii introspekcyjnego poznania własnej istoty, który dominuje w myśleniu o duszy aż po dzień dzisiejszy. Innym reprezentantem kantowskiego agnostycyzmu jest na przykład Edmund Husserl, który przyznawał, że świadomość wskazuje na swój podmiotowy rdzeń, ale twierdził też, że źródło aktów refleksji pozostaje poznawczo niedostępne. Biegun przeżyć — czyste, pozbawione własności „ja” — jest pusty treściowo i jako taki jedynie argumentacyjnie domniemany (HUSSERL 1975, 252–253).

Judycki (2006, 53) nie zgadza się z tym ostatnim ujęciem, gdyż jego zdaniem jest ono czysto negatywne. Opiera się w sumie na przekonaniu o niemożliwości fizykalnego wyjaśnienia umysłu ludzkiego, ale przecież z samych kłopotów naturalizmu nie wynika faktyczne istnienie duszy. Swoje spojrzenie na podmiot zamyka za to w hasło: „transcendencja w immanencji” (JUDYCKI 2004, 53). Według Judyckiego „ja” jako podmiot jest co prawda nieuchwytny w strumieniu świadomości, ale zabarwia świadome przeżycia emocjami i nastrojami (tak zwaną mojąścią) i w ten sposób (wbrew Kantowi i Husserlowi, a w zgodzie z Augustynem i Kartezjuszem) podmiot staje się empirycznie namacalny. „Ja” może być na przykład melancholijne lub rozdrażnione, przez co „daje o sobie znać”. Mogę wiele razy czytać trudny tekst i dopiero za którąś próbą nagle zrozumieć jego

treść. Za każdym poprzednim razem uważnie czytałem ten sam zestaw słów. Co zmieniło się w momencie, w którym go wreszcie zrozumiałem? Mogło do mnie dotrzeć ukryte znaczenie tekstu albo wreszcie przemówiły do mnie zawarte w nim racje. W każdym razie coś *mi* się w tym momencie rozjaśniło; „ja” wzięło w posiadanie jakąś prawdę, której wcześniej nie było świadome — dało o sobie znać. Bez zabarwienia strumienia świadomości specyficznymi własnościami podmiotu prawdopodobnie zachwilibyśmy się w naszym poczuciu bycia sobą (JUDYCKI 2004, 53). Jak stwierdza Judycki (ibidem, 346), sprawczość, zdolność do koncentracji i zjawisko rozumienia to kolejne przeżycia, które sprawiają, że nie możemy wzorem Kanta i Husserla uważać pojęcie podmiotu za czysto intelektualne, tak jak na przykład pojęcie tysiącboku.

Jest to — ośmielę się zaryzykować pewną hipotezę interpretacyjną — wyraźna zmiana w myśleniu Stanisława Judyckiego, który jeszcze w latach dziewięćdziesiątych zdawał się stać na pozycjach kantowskich i z nich krytykował fenomenologiczny projekt Husserla czy Ingardena. W tekście *Idea idealizmu: Kant, Husserl, Ingarden* Judycki (1994, 84) przypominał, że każda idea oglądania świadomości (jej konstytucyjnej pracy, tworzenia się jej struktur, na przykład retencyjno-protencyjnego charakteru czasu) zakłada kategorie naoczności czasu i przestrzeni. Każde ludzkie oglądanie jest już uformowane przez formy zmysłowości i kategorie intelektu, niemożliwe jest zatem dotarcie do „ja” transcendentalnego za pomocą introspekcji. Obecnie polski filozof przyjmuje stanowisko, któremu znacznie bliżej do Kartezjusza niż do Kanta, choć wciąż w pewnej mierze zachowuje on opozycję między „ja” jako rzeczą samą w sobie a „ja” jako zjawiskiem. O ile, o czym będzie mowa w dalszej części pracy, podmiot substancjalny jest dla siebie przejrzysty, to wciąż jest on przejrzysty jako podmiot zamaskowany (zgodnie z greckim źródłem pojęcia osoby), zasłonięty przez generalizacje i ogólne własności, podzielane przez inne osoby. Zasłonięta przed nami jest absolutnie prosta jakość osobowa, niepowtarzalna i jedyna, swoista wyłącznie dla każdego z nas z osobna, innymi słowy — zasłonięta przed nami jest nasza unikalność. Judycki (2007, 424) wyraża nadzieję, że zostanie ona przed nami odsłonięta po śmierci w stanie wizji uszczęśliwiającej i że to właśnie doświadczenie owej podmiotowej unikalności — niepoddające się żadnej schematyzacji i nieulegające spowszednieniu — czyni życie wieczne ideą nie tylko znośną, ale i godną pożądania.

#### PODMIOT JAKO ATEMPORALNA JEDNOŚĆ

Drugą negatywną charakterystyką duszy w ujęciu Judyckiego jest jej prostota (podpunkt b). Mimo pozornej pozytywności tego określenia (Judycki podkreśla

tu przede wszystkim plastyczność duszy; to, że może stać się ona wszystkim, co sugeruje brak struktury), chodzi w nim *de facto* o to, że podmiot nie składa się z żadnych części, nawet z tych czysto myślowych. Próba rozłożenia podmiotu na bardziej podstawowe elementy jest niezrozumiała (JUDYCKI 2004, 320), co wskazuje, że nie mamy tu do czynienia z jednością o charakterze organicznym. Rzeczywistość w naszej jaźni prezentuje się jako jedność, zamiast stanowić chaos różnych danych, wrażeń czy sygnałów, a więc jedność duszy nie jest jednością agregatu lub procesu (JUDYCKI 2020, 469). Jedność i prostota panują także na poziomie myśli, co uwidacznia się w ludzkiej niemożności do myślenia o dwóch rzeczach na raz (choć oczywiście jesteśmy w stanie myśleć o czekającej nas w danym dniu pracy i jednocześnie wiązać sobie buty). Osoby, które twierdzą, że to potrafią, są po prostu rozkojarzone i bardzo szybko przeskakują z jednego przedmiotu myśli na drugi. Nie myślimy o wielu rzeczach jednocześnie, lecz po prostu żonglujemy nimi ze szkodą dla jakości całego procesu. Multitasking to termin zapożyczony z informatyki, a my nie jesteśmy przecież komputerami.

Prostota duszy wskazuje na jej wspomnianą powyżej indywidualność czy też unikalność. Duszę każdego człowieka można porównać do „indywidualnej barwy określonego odcienia”, która właśnie dlatego, że szczegółowa i dystynktywna, nie może zostać wyrażona pojęciami ogólnymi. Podmiot jako indywiduum jest nie-definiowalny, choć musimy go ujmować „za zasłoną ogółu semantycznego” (JUDYCKI 2012, 111). Na pytanie: „Kim jesteś?” odpowiadamy zazwyczaj przez wskazanie na role, jakie pełniemy w relacjach do innych (jestem ojcem, kelnerem itd.), lub na wspólnoty, z którymi się utożsamiamy (jestem Polakiem, muzułmaninem itd.), tymczasem podmiotu nie da się opisać za pomocą pojęć ogólnych, ponieważ zniekształcają one pierwszoosobowe doświadczenie bycia sobą. Podmiot nie tylko, że nie jest tożsamy z żadnym epizodem w strumieniu świadomości, lecz nie jest także tożsamy z funkcjami społecznymi czy też z jakimikolwiek narracjami, które dana osoba snuje na swój temat.

Atemporalność wiąże się z przeżyciem trwania podmiotu w czasie. Rdzeń podmiotu trwa pomimo wszelkich zmian i upływu czasu. Wstaję rano z łóżka i choć minie trochę czasu, zanim wrócę do pełnej przytomności, to nie muszę na nowo się uczyć, że ja to ja. Łatwo „wracamy do siebie” nie tylko, gdy budzimy się ze snu, ale także, gdy wspominamy zdarzenia z przeszłości z naszym udziałem (JUDYCKI 2004, 313). Choć nie pamiętam, co robiłem i jakie emocje dominowały w moim życiu wewnętrznym dwanaście lat temu dokładnie o tej porze, to utożsamiam się z tamtą osobą, ponieważ był to ten sam podmiot, którym jestem teraz. Podmiot jest w stanie planować czy też myśleć o swojej przyszłości. Gdyby całkowicie wyczerpywałby się w świadomości, to (jako że świadomość wyłania



się ze stanów fizycznych) moglibyśmy się zapytać, jaki stan fizyczny planuje przyszłość innych stanów. Nie ma to jakiegokolwiek sensu. Jeśli więc takie fenomeny, jak planowanie, myślenie o przyszłości itd. nie są szalonymi iluzjami, to trzeba przyjąć istnienie podmiotu charakteryzującego się trwaniem (*nunc stans*, stojącą terażniejszością, jak mówili scholastycy), pozaczasową stałością, której nie da się zlokalizować na osi czasu (JUDYCKI 2020, 468).

Prostota duszy jest kamieniem obrazu dla zwolenników naturalizmu ontologicznego. Marcin Miłkowski i Robert Poczobut w polemice z dualizmem Judyckiego właśnie tę własność duszy wskazywali jako główny powód niezgody z jego stanowiskiem. Autorzy ci nie są w stanie wyobrazić sobie, jak coś ontycznie prostego mogłoby na przykład coś zapamiętać czy czegoś się nauczyć. Piszą: „Obowiązuje dobrze potwierdzona empirycznie zasada: im większa złożoność, tym bardziej wyrafinowane funkcje umysłowe. Całkowicie niezłożony a myślący podmiot substancjalny to obiekt fikcyjny” (MIŁKOWSKI i POCHOBUT 2010, 75). Wydaje się, że wspomniani autorzy popełniają błąd identyfikacji podmiotu z umysłem. Rzeczywiście, filozofia anglojęzyczna, formułując zagadnienie relacji sfery duchowej do sfery cielesnej w człowieku w kategoriach *mind-body problem*, sugeruje utożsamienie ludzkiej duszy z jej umysłem. Czynił tak w latach dziewięćdziesiątych XX wieku również Judycki (1995; 1999), w którego tekstach z tamtego okresu pojęcie duszy używane jest zamiennie z pojęciem umysłu (choć jednocześnie charakteryzował on wtedy umysł jako *strukturę* zdolną do odczuwania wrażeń zmysłowych oraz do posiadania stanów intencjonalnych reprezentujących różnego rodzaju przedmioty, a zatem odmawiał umysłowi prostoty ontycznej), jednak w najnowszych pracach stwierdza: umysł jako system reprezentacji jest czymś innym niż prosty, pozbawiony struktury podmiot substancjalny (JUDYCKI 2020, 87). Zresztą, potrafimy wyobrazić sobie umysł bez duszy. Jest to po prostu inteligentna maszyna (JUDYCKI 2004, 382). W odpowiedzi zatem na zarzut naturalisty, że niepodobna myśleć o ontycznie prostej substancji myślącej, należałoby odpowiedzieć, że dusza ludzka myśli jako posiadająca umysł i poprzez umysł, o którym dualista nie musi być przekonany, że jest prosty. Jeśli zaś materialista w kwestii człowieka żąda od dualisty pokazania, w jaki sposób prosty przedmiot może posiadać tak złożone obiekty, jak umysł czy świadomość, to Judycki (2004, 387) odpowiada, że właśnie prostota duszy wskazuje, że nie jest ona „strukturą, która mogłaby podlegać procedurze wyjaśnienia nomologicznego”, w tym wyjaśnienia, w jaki sposób wchodzi ona w posiadanie świadomości bądź umysłu lub też w jaki sposób się nimi posługuje.

Co ciekawe, równie negatywnie do idei ontycznej prostoty atemporalnego podmiotu ludzkiego odnosi się filozofia tomistyczna, która stara się przede

wszystkim podkreślać jego dynamizm, możliwość stawania się czy też kształtowania samego siebie. Karol Wojtyła łączył nowożytną refleksję antropologiczną nad ludzkim sprawstwem i świadomością z ujęciem tomistycznym właśnie dlatego, że to drugie uwzględniało nie tylko istnienie (*esse*) podmiotu ludzkiego (w terminologii Wojtyły *suppositum*), ale i jego stawanie się (*fieri*): „*Suppositum* nie jest statycznym podłożem, ale pierwszą, podstawową płaszczyzną zdynamizowania bytu będącego osobowym podmiotem: jest to zdynamizowanie przez samo *esse*, przez istnienie” (Wojtyła 2000, 142). Argument Wojtyły-tomisty brzmiałby tak: źródłem dynamizmu podmiotu-*suppositum* ludzkiego jest jego potencjalność (ibidem, 135), a zatem nie można go określać jako byt prosty, lecz zgodnie z Arystotelesowską teorią *actus* jako metafizycznie złożony z aktu i możności. Tymczasem Judycki, przypisując podmiotowi atemporalność, co prawda akcentuje jego trwałość, tożsamość w czasie czy też niezależność od upływu czasu, ale z drugiej strony nie umie wyjaśnić w ramach swojego stanowiska doświadczenia kształtowania samego siebie. Podmiot, o którym pisze, jest wolny, i w tym sensie działający, będący u źródeł nowych łańcuchów przyczynowych, ale czy ma on możliwość sprawiania realnych skutków w sobie samym? Jeśli tak, to czy przypadkiem Judycki nie powinien przyznać, że jest on bytem metafizycznie złożonym?

#### POZYTYWNA CHARAKTERYSTYKA DUSZY

W definicji Judyckiego występują dwa pozytywne określenia ludzkiej duszy: po pierwsze, omawiany autor pisze o niej, że jest (a) przejrzystością dla samej siebie, a po drugie, że (d) „ma zdolność przekraczania strumienia świadomości”.

#### PODMIOT JAKO EPISTEMOLOGICZNA PRZEJRZYSTOŚĆ

Judycki (2002, 266–272) przyjmuje tradycyjną teorię introspekcji, zgodnie z którą posiadamy uprzywilejowany dostęp do naszych stanów mentalnych. Wyraża się on przede wszystkim w bezpośredniej (nieinferencyjnej) wiedzy o nich. Jeśli odczuwam ból, wiem, że odczuwam ból i, analogicznie, gdy ujmuję „ja”, to tym samym „poznaję pewną istniejącą samodzielnie, substancjalną realność duchową” (JUDYCKI 2004, 80). Dzięki kartezjańskiemu punktowi wyjścia w refleksji o duszy można odważyć się zanegować epifenomenalizm: „jeżeli świadome siebie ‘ja’ byłoby tylko epifenomenem w stosunku do jakichś nieświadomych procesów – pisze Judycki (2004, 101) – to nigdy nikt z nas nie byłby sobą”; podmiot byłby „cieniem i złudzeniem samego siebie”.

Po drugie, przejrzystość dla samego siebie oznacza, że dane introspekcyjne są niepowątpiewalne, niekorygowalne i niefalsyfikowalne (JUDYCKI 2020, 437–438). Judycki (2004, 347) pisząc o samowiedzy korzysta z metafory samoprzejrzystego światła, które rozświetlając przedmioty w świecie, jednocześnie rozświetla samo siebie. Inną metaforą pojawiającą się w jego tekstach jest porównanie samowiedzy do samoodzwierciedlającego się lustra (JUDYCKI 2020, 475). Jeśli odczuwam ból, nie mogę wątpić, że go odczuwam, i nikt nie może mnie w mej pewności poprawić. W wypadku samowiedzy jestem dla siebie jedynym i ostatecznym autorytetem epistemicznym. Tylko ja mogę introspekcyjnie poznawać treści swojego umysłu (stany innych ludzi zaś są zapośredniczone przez ich stany cielesne), co prowadzi dualizm antropologiczny do problematyki „mostu” między danymi doświadczenia wewnętrznego a wiedzą na temat świata fizycznego oraz do metodycznego solipsyzmu wiodącego niekiedy na manowce solipsyzmu epistemologicznego, twierdzącego, że wyłącznie istnienie mojego „ja” jest pewne, a istnienie innych podmiotów tylko prawdopodobne, ponieważ są one widziane za pośrednictwem czegoś fizycznego (JUDYCKI 2020, 695–708).

Dla filozofów inspirowanych się nurtem psychoanalitycznym, takich jak Szymon Wróbel, teza o niepowątpiewalności danych introspekcyjnych jest powodem uznania kartezjańskiego myślenia o duszy za przestarzałe: „‘Odkrycie’ [Freuda] jest symptomem tego, że wygasła szkoła myślenia, jaką rozpoczął Kartezjusz” (WRÓBEL 2012, 25). Wedle niego dualiści porównując samowiedzę do przeglądania się w lustrze, umyślnie zamykają oko na świadectwa empiryczne, które stawiają w wątpliwość ich model świadomości, takie jak automatyzmy ruchowe, dysocjacje czy nerwice (ibidem, 75). Teza o transparentności wiedzy pierwszoosobowej może zaskakiwać nie tylko freudystów: oto Judycki twierdzi, że w przypadku „ja” nie ma możliwości błędu; że to, jak się nam jawi nasze „ja”, jest dokładnie rzeczywistością podmiotu świadomości. Ale czy przypadkiem nie stanowimy sami dla siebie ogromnej tajemnicy? Czyż nie potrafimy sami siebie zaskakiwać, odnajdywać w sobie siły, o które wcześniej siebie nie podejrzewaliśmy? Jak najbardziej! Czy spowiednik lub psychoterapeuta nie są w stanie przeniknąć naszej duszy, rozeznąć jej stan, lepiej niż my sami? Tak może się zdarzyć i Judycki nie chce temu przeczyć. Ażeby pogodzić obie tezy, trzeba przywołać omawianą już dystynkcję podmiotu i świadomości oraz ideę prostoty duszy. Judycki nie twierdzi, że jesteśmy nieomylni w wiedzy o uwarunkowaniach i treściach własnego strumienia świadomości (stąd możliwe jest ujawnienie się we mnie cech i przekonań, o istnieniu których nie miałem pojęcia), lecz że niemożliwe jest na przykład zaskoczenie, że ja to ja. Nie mogę się błędnie zidentyfikować, ponieważ nikt inny nie może być mną i nikt inny nie może wiedzieć, że jest mną.

W wypadku samoświadomości dochodzi do wyjątkowego aktu naoczności intelektualnej. Kant twierdził, że pojęcia bez naoczności są puste, a naoczność bez pojęć jest ślepa. Aby zrozumieć, czego doświadczamy, potrzebujemy pojęć, pojęcia zaś zmierzają ku jakiejś naoczności, w kierunku jakiegoś wypełnienia przez jakiś rodzaj doświadczenia. Tymczasem w przypadku poznania własnego „ja” „mamy do czynienia ze szczególną sytuacją, gdyż naoczność i pojęcie są tu równie pierwotne” (JUDYCKI 2020, 480). Zachód słońca prezentuje się w naszym poznaniu tak, jakby słońce chowało się za linię horyzontu, obiektywnie jednak rzecz biorąc, słońce w ogóle nie zachodzi. Błąd poznawczy wkrada się w nasze myślenie wtedy, gdy istnieje różnica między subiektywnym zjawiskiem a obiektywnym stanem rzeczy i ten pierwszy utożsamiamy z drugim. Tymczasem według Judyckiego (2004, 80) przypadek samowiedzy jest inny, ponieważ w wypadku introspekcji „nie może być sformułowana opozycja zjawisko-rzeczywistość”, pojawienie się zatem błędu poznawczego w zakresie kompetencji samowiedzy jest niemożliwe. Judycki wyobraża sobie na przykład kogoś, kto doświadczając bólu, twierdzi, że przeżycie to nie informuje go o bólu. Ponieważ ból to nic innego, jak świadomość bólu, to w gruncie rzeczy taka osoba twierdzi, że ból nie jest bólem (co jest oczywistą sprzecznością). Powiedzenie, że pod powierzchnią zjawisk podmiot jest w gruncie rzeczy czymś innym, przypomina Judyckiemu (2004, 321) powiedzenie, że kolor niebieski jest w istocie czerwony, tylko jawi się jako niebieski. Ponieważ dusza jest prosta, to wbrew Freudowi w jej przypadku nie istnieje jakaś ukryta przed naszym wzrokiem struktura: „Istnienie substancji duchowej nie jest istnieniem czegoś w rodzaju góry lodowej, której wierzchołek jest widoczny, cała zaś reszta pozostaje zakryta i ta reszta wspiera część widoczną” (ibidem, 362).

#### PODMIOT JAKO REFLEKSYWNA TRANSCENDENCJA

Podstawową strukturą duszy jest „refleksywna transcendencja”, co oznacza wychodzenie podmiotu „na zewnątrz siebie”, aby przyjąć pewną treść. Wychodzę do lasu i moim zmysłom ujawnia się bogaty świat nie będący mną: wygląd, zapach czy też odgłosy lasu, jego specyficzna aura, która może wywoływać jakieś skojarzenia lub wspomnienia. Podmiot asymiluje te treści w czynnościach, które można nazwać „powrotem do siebie”. Zasymilowane treści współtworzą jaźń osoby, ale nie zmieniają prostoty podmiotu, gdyż podmiot zachowuje możliwość zdystansowania się od swych treści (ibidem, 323).

Wykraczanie podmiotu poza aktualne treści świadomości wskazuje na aktywność podmiotu; na siłę, którą dysponuje. Judycki (ibidem, 332) uważa, że można

jej doświadczyć przede wszystkim w zdolności koncentracji, ale również w naszych zmaganiach z oporem świata czy też w sytuacjach podejmowania oraz inicjowania decyzji. O związaniu podmiotu z pojęciem uwagi i skupienia przekonuje fakt, że niektóre czynności nie wymagają po pewnym czasie lub po pewnej dozie nauki kontroli ze strony „ja”. Profesjonalizm w wykonywaniu danej czynności bardzo często polega na wyciszeniu „ja”, a dzięki tak osiągniętemu automatyzmowi możemy wychwycić kontrast z sytuacjami odwrotnymi, kiedy „ja” występuje nieomal namacalnie w strumieniu świadomości. Gdy skupiam uwagę pomimo rozproszeń, podmiot jawi mi się bez jakichkolwiek wątpliwości jako siła sprawcza. Z pewnością nie traktuję siebie wtedy jako marionetki poddanej na obce wpływy. Podmiot jest siłą, „która sama siebie wprawia w stan koncentracji. Nie ma tu już żadnych ukrytych przed nim składników, elementów różnych od niego, których mogłaby dotyczyć zdolność do powodowania stanu koncentracji” (JUDYCKI 2004, 335).

#### DUALIZM A SOLIPSYZM EPISTEMOLOGICZNY

Pojęcie duszy jako refleksywnej transcendencji pozwala dualizmowi antropologicznemu oddalić zarzut solipsyzmu epistemologicznego formułowany pod jego adresem, o ile w ogóle można traktować go jako zarzut. Judycki (2012, 95) zauważa bowiem, że solipsyzm epistemologiczny ostatecznie stwierdza, że własne „ja” rozumiem inaczej niż inne „ja”. Gdyby było inaczej, to jak zdołałbym je odróżnić? W swych tekstach pokazuje także nieskuteczność argumentów przeciwko solipsyzmowi (omawia takie argumenty, jak Milla teoria analogii, Husserla teoria mechanizmu asocjacji, Stein i Lippsa teoria wczucia oraz teorie ewolucjonistyczne), w tym sensie, że żaden z nich nie eliminuje podejrzania, że drugi człowiek jest tylko automatem. Z drugiej strony Judycki (2012, 107) z uznaniem odnosi się do autorów z tradycji myślenia dialogicznego, którzy przeciwstawiali się kartezjańskiemu i epistemologicznemu podejściu do zagadnienia intersubiektywności. Polski filozof nie idzie, co prawda, tak daleko, jak Martin Buber (1992, 56), dla którego sfera dialogiczna konstytuuje osobę, lecz korzysta z idei komunikacji egzystencjalnej, która zachodzi między osobami i nie dotyczy poznania cudzych stanów psychicznych czy też uchwycenia przekazywanej informacji semantycznej oraz z idei komunikacji intuicyjnej, która polega na udziale w życiu innej osoby (JUDYCKI 2012, 112). Jeśli komunikacja egzystencjalna i intuicyjna rzeczywiście zachodzą, to muszą istnieć także inne racjonalne i samoświadome podmioty poza mną. Co więcej, Judycki (2007, 425) z dogmatu o Trójcy Świętej wyciąga wniosek, że „samotna osoba nie mogłaby być osobą”, a więc pozosta-

wanie w relacjach ma dla osoby charakter substancjalny, a nie akcydentalny. Prawda doktryny chrześcijańskiej w doświadczeniu codziennym wyraża się w doświadczeniu solilokwium. Mowa wewnętrzna pokazuje, że nie możemy wyobrazić sobie absolutnej samotności, lecz zawsze postulujemy istnienie jakiejś drugiej osoby, do której możemy mówić i z którą jesteśmy jakoś złączeni (JUDYCKI 2007, 427).

Na podstawie tekstów Judyckiego można w związku z tym zaproponować jeszcze inny argument przeciwko solipsyzmowi epistemologicznemu. Autor ten opisuje narodziny podmiotu metafizycznego, które według niego następują wraz z pierwszym przyjęciem przez podmiot treści semantycznej. Pierwsze przyjęcie treści za św. Tomaszem z Akwinu Judycki (2010a, 118) nazywa „prostym ujęciem”, w którym podmiot z możliwości przechodzi w akt, a rozumienie tego ujęcia jest u gdańskiego filozofa wybitnie intelektualne: polega na „przemierzeniu” czy też „objęciu” treści, w wyniku czego owa treść zostaje z jednej strony zaktualizowana, a z drugiej strony w ujęciu tym podmiot zostaje całkowicie zrealizowany jako inteligencja. To właśnie ten akt wzbudza mechanizm refleksywnej transcendencji (ibidem, 117). W wyniku prostego ujęcia konstytuuje się sfera medialna między podmiotem a przedmiotem, a w zasadzie sama opozycja między podmiotem a przedmiotem, a także naoczność świadomości zmysłowej. Świadomość czy też strumień świadomości wedle stanowiska Judyckiego (2010a, 119) jest jednym ze sposobów realizacji sfery medialnej, w związku z czym jest ona czymś metafizycznie wtórnym w stosunku do prostego ujęcia treści. Taka perspektywa ujęcia świadomości ma tę zaletę, że nie wymaga ona szukania jej cielesnych korelatów (odwieczny problem interakcjonizmu), ponieważ nie jest ona tu jakimkolwiek przedmiotem, lecz relacją między podmiotem a przedmiotem.

Innymi słowy, aby istnieć, podmiot musi dotknąć jakichś treści semantycznych. Asymilacja treści tworzy „ja”, ale nie zmienia podmiotu, to jest podstawowej struktury refleksywnej transcendencji w jej odrębności, jedności i prostocie. Wydaje mi się, że ten punkt filozofowania Judyckiego jest otwarty na możliwość twórczej kohabitacji z personalizmem szkoły krakowskiej. Jej przedstawiciele również zwracali uwagę na fakt metafizycznych narodzin podmiotowości: „Podmiotowość jest nade wszystko (...) aktywną odpowiedzią na coś, co budząc podmiot, zdolne jest zorganizować jego wewnętrzne moce” (Tarnowski 1999, 32). W szczególności mocą budzenia ludzkiej podmiotowości dysponuje według nich inny podmiot. Potwierdzenia tego przypuszczenia można szukać w fenomenie tak zwanych wilczych dzieci, to znaczy dzieci, które w pierwszych latach swojego życia doznały całkowitej deprywacji relacji międzypersonalnych, skutkiem czego nie są w stanie rozwinąć w sobie umiejętności językowych ani innych przejawów życia intelektualnego (EAGLEMAN 2023, 35–37). Gdyby

Judycki zgodził się na takie uzupełnienie swojej antropologii, zgodnie z którym to nie asymilacja jakiegokolwiek treści semantycznej rodzi podmiot metafizyczny, lecz zetknięcie z innym podmiotem substancjalnym w komunikacji egzystencjalnej lub intuicyjnej (czy też, zakładając zasłonę semantyczną uniemożliwiającą nam kontakt z unikalnością osoby w świecie materialnym, z treściami semantycznymi „nadawanymi” przez inny podmiot), to dysponowałby odpowiednią tarczą obronną chroniącą jego dualizm antropologiczny przed oskarżeniami o solipsizm epistemologiczny.

#### ARGUMENTY ZA ISTNIENIEM DUSZY

Owoce powyżej przedstawionej fenomenologii podmiotu stanowią ważny rezultat refleksji filozoficznej, gdyż adekwatna konceptualizacja naszego doświadczenia wypełnia jedno z najważniejszych powołań filozofa. W naszym przypadku pozwala nam też odpowiedzieć na pytanie, czy dusza ludzka istnieje realnie i może istnieć samodzielnie, czy też jest tylko iluzją wywoływaną przez pracę mechanizmów świadomości. Judycki w swoich pracach wymienia wiele argumentów na rzecz istnienia duszy ludzkiej jako podmiotu substancjalnego, a więc niezależnego od ciała. Można je z grubsza podzielić na trzy grupy argumentów: (I) modalny, (II) wskazujący na niemożliwość czysto fizykalnego wyjaśnienia umysłu ludzkiego, (III) odwołujące się do doświadczenia wewnętrznego.

#### ARGUMENTY ODWOŁUJĄCE SIĘ DO DOŚWIADCZENIA WEWNĘTRZNEGO

Zaczynam od ostatniej grupy argumentów, ponieważ w zasadzie została już ona przeze mnie omówiona. W argumentach z tej grupy stwierdza się, że to, w jaki sposób przejawia się „ja” w mojej świadomości — jako jedność strumienia świadomości, jako siła zdolna koncentrować moją uwagę oraz wywoływać realne skutki w świecie fizycznym, jako byt prosty i atemporalny — ukazuje nam duszę jako niematerialny podmiot. Oczywiście ciężar argumentów opiera się wtedy na wiarygodności introspekcji. Judycki, jak pamiętamy, rozciąga zakres jej niekorygowalności na wszystkie te stany, w których nie ma sensu przeprowadzać podziału na rzecz i zjawisko.

Czy ten podział ma sens w odniesieniu do przynajmniej niektórych z doświadczeń wewnętrznych, które przywołuje polski filozof w swojej argumentacji za istnieniem duszy? Według mnie — tak. Na przykład można sensownie pomyśleć sytuację, w której choć „ja” jawi się jako siła stojąca u źródeł pewnego łańcucha przyczynowego, w rzeczywistości nią nie jest. Wydaje się, że taka jest konkluzja

eksperymentów Benjamina Libeta (2004, 123–156), zgodnie z którymi intencja poruszenia ręką następuje ok. 400 ms po zdarzeniach mózgowych, które powodują ruch ręki. Doświadczenie sprawstwa działania nie może być według mnie traktowane jako niepodważalny argument za istnieniem substancjalnej duszy, ponieważ w przypadku tych doświadczeń introspekcja nie jest niezawodnym sposobem dochodzenia do prawdy.

Z kolei w wypadkach, kiedy sensownego podziału na rzecz przedstawianą w zjawisku i samo zjawisko nie da się przeprowadzić, jak w przypadku przeżycia „ja” jako jedności świadomości, zawsze powstaje wątpliwość innego rodzaju, a mianowicie, czy owa rzecz tożsama ze zjawiskiem nie jest epifenomenem, a więc, czy dysponuje jakąkolwiek mocą sprawczą. Z powodu owych wątpliwości nie uważam, by argument odwołujący się do doświadczenia wewnętrznego stanowił przekonującą rację za istnieniem niezależnej od ciała duszy. Jak już podkreślałem, swoista fenomenologia podmiotu ludzkiego przeprowadzana przez Judyckiego ma ogromną wartość filozoficzną, ale nie polega ona na rzekomym byciu materiałem dowodowym w sprawie istnienia duszy, lecz w precyzacji pojęcia, i to w sposób, który odpowiada intuicjom współczesnych ludzi (uważam bowiem, że scharakteryzowanie duszy jako podmiotu świadomości i umysłu jest bardziej intuicyjne niż definiowanie jej przez hylemorfistów jako formy ciała mającego w potencji życie).

#### ARGUMENT MODALNY

Argument modalny wyprowadza istnienie duszy z możliwości pomyślenia jej istnienia bez mózgu (ciała). Kartezjusz (2001, 46–47) dochodził do pojęcia podmiotu substancjalnego, wprowadzwszy w swoje medytacje hipotetyczną postać genialnego zwodziciela, który może mnie skutecznie i systematycznie wprowadzać w błąd w dziedzinie prawd empirycznych, a nawet metafizycznych. „Knowaniom” takiego mąciela opiera się jednak myślące „ja”, które — nawet jeśli błądzi — potwierdza tym samym, że myśli. Kartezjańska hipoteza sceptyczna dopuszcza więc sytuację, w której istnieje niematerialny podmiot substancjalny — „ja”, ale nie istnieje ludzkie ciało (gdyż wrażenie posiadania ciała może podlegać złudzeniu i błędowi). Innymi słowy, nie ma żadnej sprzeczności w wyobrażeniu sobie własnego istnienia po rozpadzie mojego ciała. Z drugiej strony jest logicznie możliwe, że wraz ze śmiercią mózgu, przestanę istnieć (JUDYCKI 2004, 304). Tym samym argument modalny stanowi słabą rację za istnieniem samodzielnej duszy. Jego główną funkcją jest demarkacja dyskursu filozoficznego od naukowego: jeśli istnienie duszy jest logicznie możliwe, to nauki empiryczne nie są w stanie tego



istnienia wykluczyć. Kartezjańska hipoteza sceptyczna, która do momentu odbudowania wiarygodności ludzkich władz poznawczych przez wskazanie na gwaranta tejże wiarygodności w wszechwiedzącym i doskonale dobrym Bogu (KARTEZJUSZ 2001, 58–59), zawiesza ufność w rezultaty badań naukowych i wskazuje tym samym, że miejscem rozstrzygnięcia sporu o istnienie duszy jest refleksja filozoficzna, a nie naukowa (na przykład neurofizjologiczna).

#### ARGUMENTY WSKAZUJĄCE NA BŁĄD NATURALIZMU ANTROPOLOGICZNEGO

Inna grupa argumentów to polemika z czysto materialistycznym ujęciem ludzkiego umysłu. Judycki (2006, 61) zalicza do niej na przykład argument z plastyeczności umysłu. Naturalizm nie jest w stanie wyjaśnić, w jaki sposób umysł człowieka może przyjmować różne treści (jeśli człowiek składałby się wyłącznie z części materialnych, to w jaki sposób doświadczałby na przykład żółtości cytryny. Absurdem byłoby przecież powiedzieć, że jakieś neurony w chwili oglądania cytryny stają się żółte) oraz operować ogółem. Ludzkie poznanie polega na ujęciu (*apprehensio*) informacji semantycznej, to znaczy treści poznawcze ujmujemy w pojęcia. Pojęcia, jako że są ogólne, pozwalają przekroczyć nam konkretność danej sytuacji (JUDYCKI 2020, 71). Rozumiemy znaczenia słów, znaczenia przedmiotów: coś możemy ująć jako pułapkę na myszy albo jako telefon itd., dzielimy informacje podług kryterium prawdziwości i fałszywości, z jednej informacji wnioskujemy o drugiej (ibidem, 73–74). Wszelkie dotychczasowe próby naturalizacji epistemologii, to jest wyjaśnienia wszystkich powyższych aktywności przy założeniu istnienia wyłącznie stanów fizycznych, spełzły na niczym.

Kolejny argument z tej grupy mówi o niewystarczalności mechanicznej interpretacji treści mentalnych i jego ostrze skierowane jest przeciw materialistom nieredukcyjnym i zwolennikom teorii emergencji. Już Leibniz zauważał, że materialści w gruncie rzeczy porównują umysł do młyna, który miele myśli. Możemy wejść do młyna zbożowego i przebadać wszystkie jego wewnętrzne mechanizmy — młelniki, wymielacze, odsiewacze, wialnie kaszkowe i systemy aspiracyjne — aby się przekonać, że nie ma niczego tajemniczego i nadprzyrodzonego w procesie przemiany ziarna zbożowego w mąkę lub kaszę. Podobnie, zdaniem materialisty, możemy wyobrazić sobie mózg, który z sygnałów neuronalnych produkuje myśli oraz świadome postrzeżenia i doznania. Zamiast koła wodnego, tryjera i łuszczarki znajdziemy w nim, co prawda, synapsy, komórki nerwowe, aksony oraz impulsy elektryczne i chemiczne, ale główna zasada pozostaje niezmienniona: nie ma niczego tajemniczego i nadprzyrodzonego w produkcji jaźni. W szczególności w mózgu nie odnajdziemy żadnego podmiotu, który porusza sieć neuronową niczym lalkarz

swoje marionetki. Zwolennik emergencji jaźni nie twierdzi, że dendryty czy synapsy myślą lub postrzegają, lecz ob staje przy tym, że samoświadomość pojawia się w wyniku oddziaływań między elementami sieci neuronowej; że to złożoność całego systemu daje odpowiedni rezultat w postaci emergencji ludzkiego „ja”. Judycki zwraca jednak uwagę, że to czyste założenie: jeśli pojedyncza komórka nerwowa nie posiada myśli, to dlaczego miałyby ją wytworzyć komplikacja i złożoność? (JUDYCKI 2010b, 84). Główny argument Judyckiego (2010b, 85–86) brzmi następująco: teza naturalisty o umyśle stworzonym ze złożoności układu materii nie ma sensu, ponieważ złożoność nie jest obiektywną cechą obiektów fizycznych, lecz własnością zależną od poziomu obserwacji, a zatem zakłada umysł, który jej dokonuje. Naturalizm popełnia błąd błędnego koła, ponieważ wyjaśnia pojęcie umysłu wspomagając się pojęciem złożoności, które ma sens tylko z punktu widzenia zakładającego istnienie umysłu. Myślenia nie znajdziemy zatem w substancjach złożonych, takich jak ludzki mózg czy, szerzej, ludzkie ciało.

Trzecim argumentem przytaczanym w kontekście niewystarczalności materializmu jest Platona teoria anamnezy (innymi słowy, argument z posiadania wiedzy koniecznej), często zbywany jako posługujący się irracjonalną teorią reinkarnacji duszy. Judycki (2006, 69) broni go, twierdząc, że Platon często posługiwał się metaforami, a istotą argumentu pozostaje teza, że skoro znamy prawdy konieczne i matematyczne, to znaczy, że chociaż dusza ludzka manifestuje się w czasoprzestrzeni poprzez ciało, to nie jest przezeń w niej zamknięta. Można powiedzieć, że przebywa w innym wymiarze przestrzeni ontologicznej (Platon mówił w tym kontekście o świetle idei), analogicznej do przestrzeni struktur matematycznych, które same w sobie będąc atemporalne i pozaświatowe, ujawniają się w czasoprzestrzeni jako fundament struktur materialnych.

Nie ma w moim artykule miejsca na przytoczenie wszystkich racji, jakie wymienia Judycki na rzecz swojego przekonania o fałszywości naturalizmu, ale wymienię jeszcze jeden, który wskazuje na niemożliwość redukcji stanów mentalnych do stanów fizycznych. W mechanizmach działania tych drugich nie odnajdziemy siły transformującej stan materialny na fenomenalny (na przykład zbiór cząsteczek H<sub>2</sub>O na smak wody czy zmieniającej impuls elektryczny na myśl o tym, by jutro wymienić w samochodzie opony na letnie), a nawet gdybyśmy ją znaleźli, to również i ona domagałaby się jakiejś redukcji, i tak *ad infinitum*. Jeśli tak, to doznawanie stanów fenomenalnych należy uznać za fakt niepodlegający dalszemu tłumaczeniu; za bazową własność substancji niezłożonej (prostej), takiej jak dusza (JUDYCKI 2010b, 87). Mówienie o emergencji stanu fenomenalnego ze stanu fizycznego jest albo mówieniem o jakimś czarodziejstwie, albo zwykłym stwierdzeniem korelacji. Z korelacji nie wynika jednak generowanie.

Niepokojącą konsekwencją tego argumentu jest wniosek, że nigdy nie będziemy wiedzieć, czy woda jest identyczna z H<sub>2</sub>O. Jedyne, co wiemy, to korelacja naszego doświadczenia wody z cząsteczkami H<sub>2</sub>O.

Nieredukowalność zjawisk mentalnych do fizycznych jest mocnym argumentem za pozafizycznym charakterem duszy, choć nie jest dowodem — przyjmuje się w nim bowiem dwa nieoczywiste założenia: (i) podmiot-dusza jest ontycznie podobny do skutków, które wywołuje (jeśli umysł oraz zjawiska fenomenalne są niematerialne, to niematerialny jest też ich podmiot); (ii) niepowodzenia materializmu antropologicznego są automatycznym sukcesem dualizmu antropologicznego (tymczasem istnieje jeszcze możliwość, że oba stanowiska — zarówno materializm, jak i dualizm — są fałszywe). Oba założenia dualista jest w stanie uprawdopodobnić. W odniesieniu do (i) może przywołać doświadczenia wewnętrzne, w których w jego mniemaniu przejawia się dusza (które są przez nią zabarwiane, by użyć wspomnianej już metafory), a w odniesieniu do (ii) przypomnieć, że dualistyczne pojęcie duszy jest w znacznej mierze negatywne, to znaczy, że między innymi głosi ono niematerialność ludzkiej duszy, więc, owszem zaprzeczenie materializmu oznacza akceptację dualizmu. Warto tu także zaznaczyć, że dualizm nie musi odpowiadać na pytania, które stawia materializmowi. Na przykład jeśli zwolennik tego drugiego stanowiska nie jest w stanie wyjaśnić, w jaki sposób umysł mógłby powstawać z ciała, nie znaczy to, że dualista, by uprawdopodobnić swój punkt widzenia, musi pokazać, na czym polega posiadanie przez duszę umysłu bądź świadomości. Znowu należy odwołać się do negatywności dualistycznego pojęcia duszy oraz do argumentu modalnego, którego wniosek głosi, że niematerialna dusza nie podlega wyjaśnieniom nomologicznym. Dualizm antropologiczny stwierdza więc wprost, że na przykład transformacja stanów fizycznych w stany fenomenalne albo mechanizm ujmowania informacji semantycznej jest dla nas tajemnicą. Można powiedzieć, używając analogii z terenu nauk przyrodniczych, że dualizm jest lepszą teorią antropologiczną niż materializm, ponieważ posiada nad nim przewagę prognostyczną: lepiej przewiduje, że ludzki podmiot i sposób, w jaki poznaje on siebie i otaczający go świat, pozostanie dla nas niewyjaśnialną zagadką.

#### PODSUMOWANIE

Osiągnięcia Stanisława Judyckiego w polskiej antropologii filozoficznej są trudne do przecenienia. W swoich pracach podjął się on zadania przetłumaczenia potocznego pojęcia duszy jako najgłębszego rdzenia ludzkiej osoby na język filo-

zoficzny, ale przede wszystkim wbrew wszechogarniającemu naporowi scjentyzmu broni on sensowności tego pojęcia, przeprowadzając linię demarkacyjną między polem kompetencji filozofii a terenem obowiązywania nauk empirycznych i wskazując, że pojęcie duszy należy do tego pierwszego. Jest to fakt, który współcześnie umyka nie tylko większości filozofów, ale nawet teologom chrześcijańskim. Zgodność z doktryną chrześcijańską nie jest oczywiście podstawowym motywem uprawiania antropologii filozoficznej, a i Judycki, jak widać z powyższej prezentacji, w swojej refleksji nie odwołuje się do treści objawionych (bądź czyni to bardzo rzadko), ale z drugiej strony trudno ukryć zdumienie, gdy teologowie i filozofowie chrześcijańscy przedstawiają się jako sympatycy materialistycznej teorii ludzkiego umysłu. Najczęściej motywują oni swoje stanowisko koniecznością uzgodnienia doktryny o nieśmiertelności duszy z twierdzeniami naukowymi (RUDER BAKER 2004, 338), przy czym w praktyce nie dochodzi tu do żadnego uzgodnienia, tylko do przyjęcia metafizyki naturalistycznej z jednoczesną słowną ekwilibrystyką, „ratującą” duchową stronę człowieka. Wniosek zazwyczaj jest fideistyczny: chociaż istnienie duszy bez ciała jest zupełnie irracjonalne, to Bóg w cudowny i niewytłumaczalny sposób zapewni jej dalsze trwanie po śmierci ciała (ZIMMERMAN 2004, 317). Refleksja Judyckiego obok swojego wpływu na filozofię ma więc znaczenie również dla chrześcijańskiej apologetyki jako wskazująca na racjonalne podstawy tezy o istnieniu niematerialnej duszy. Czyni to ponadto, jak — mam nadzieję — wykazało to powyższe przedstawienie poglądów Judyckiego, przekonująco.

#### REFERENCJE

- BIELIK-ROBSON, Agata. 1997. *Na drugim brzegu nihilizmu. Filozofia współczesna w poszukiwaniu nowego podmiotu*. Warszawa: IFiS PAN.
- BUBER, Martin. 1992. *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Tł. Jan Doktor. Warszawa: Instytut Pax.
- DYBEL, Paweł. 2020. *Rozum i nieświadome. Filozoficzne eseje o psychoanalizie*. Kraków: Universitas.
- EAGLEMAN, David. 2023. *Dynamiczny mózg*. Tł. Aleksander Wojciechowski. Poznań: Zysk i S-ka.
- GRAD, Paweł. 2017. *O pojęciu tradycji. Studium krytyczne kultury pamięci*. Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego.
- GRYGIEL, Wojciech, i Damian WĄSEK. 2022. *Teologia ewolucyjna. Założenia – problemy – hipotezy*. Kraków: Copernicus Center Press.
- HASKER, William. 1999. *The Emergent Self*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- HUSSERL, Edmund. 1975. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. T. 1. Tł. Danuta Gierulanka. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- JUDYCKI, Stanisław. 1994. „Idea idealizmu: Kant, Husserl, Ingarden”. W: *Spór o Ingardena. W setną rocznicę urodzin*, red. Józef Dębowski, 77–88. Lublin: Wydawnictwo UMCS.

- JUDYCKI, Stanisław. 1995. *Umysł i synteza. Argument przeciwko naturalistycznym teoriom umysłu*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- JUDYCKI, Stanisław. 1999. „Natura umysłu: zagadnienia podstawowe”. *Kognitywistyka i media w edukacji* 2, nr 1: 1–49.
- JUDYCKI, Stanisław. 2002. „Introspekcja jako problem filozoficzny”. *Roczniki Filozoficzne* 50, nr 1: 264–301.
- JUDYCKI, Stanisław. 2004. *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- JUDYCKI, Stanisław. 2006. „Argumenty na rzecz dualizmu antropologicznego”. W: *Umysł i religia*, red. Bogusław Wójcik, 51–99. Tarnów: Biblos.
- JUDYCKI, Stanisław. 2007. „Samoświadomość i unikalność osób ludzkich”. W: *Z dziejów filozoficznej refleksji nad człowiekiem*, red. Piotr Gutowski i Przemysław Gut, 409–429. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- JUDYCKI, Stanisław. 2010a. *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*. Poznań: W drodze.
- JUDYCKI, Stanisław. 2010b. „Dwa argumenty na rzecz dualizmu antropologicznego”. W: *Umysł. Natura i sposób istnienia*, red. Zbysław Muszyński, 81–93. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- JUDYCKI, Stanisław. 2012. „Tajemnica komunikacji pomiędzy osobami”. W: *Intersubiektywność*, red. Piotr Makowski, 87–112. Kraków: Universitas.
- JUDYCKI, Stanisław. 2020. *Epistemologia*. T. 1–2. Poznań, Warszawa: W drodze, Instytut Tomistyczny.
- KARTEZJUSZ. 2001. *Medytacje o pierwszej filozofii*. Tł. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie, Stefan Świeżawski i Izidora Dąbmska. Kęty: Antyk.
- LEDER, Andrzej. 2016. *Rysa na taflach. Teoria w polu psychoanalitycznym*. Warszawa: PWN.
- LIBET, Benjamin. 2004. *Mind Time. The Temporal Factor in Consciousness*. Cambridge, MA, London: Harvard University Press.
- ŁUKASIEWICZ, Dariusz. 2018. „Głos w obronie dualizmu”. W: *Filozofia religii. Kontrowersje*, red. Jacek Hołówka i Bogdan Dziobkowski, 373–397. Warszawa: PWN.
- MARZEC, Andrzej. 2021. *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*. Warszawa: PWN.
- MILKOWSKI, Marcin, i Robert POCZOBUT. 2010. „Czym jest i jak istnieje umysł?”. W: *Umysł. Natura i sposób istnienia*, red. Zbysław Muszyński, 61–80. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- PILAT, Robert. 2013. *Aporie samowiedzy*. Warszawa: IFiS PAN.
- RUDER BAKER, Lynne. 2004. „Christians Should Reject Mind-Body Dualism”. W: *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, red. Michael L. Peterson i Raymond J. Vanarragon, 327–338. Malden-Oxford: Blackwell Publishing.
- SWINBURNE, Richard. 1986. *The Evolution of the Soul*. Oxford: Clarendon Press.
- SZULAKIEWICZ, Marek. 2022. *Człowiek i jego sprawy. Eseje filozoficzne*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- TARNOWSKI, Karol. 1999. „Podmiot jako świadek”. W: IDEM, *Wiara i myślenie*, 15–32. Kraków: Znak.
- WILDSTEIN, Bronisław. 2023. *Wobec wojny, zarazy i nicości*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- WOJTYŁA, Karol. 2000. *Osoba i czyn*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- WRÓBEL, Szymon. 2012. *Odkrycie nieświadomości czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.

ZIMMERMAN, Dean 2004. „Christians Should Affirm Mind-Body Dualism”. W: *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, red. Michael L. Peterson i Raymond J. Vanarragon, 315–327. Malden-Oxford: Blackwell Publishing.

#### OBRONA DUALIZMU ANTROPOLOGICZNEGO W FILOZOFII STANISŁAWA JUDYCKIEGO

##### Streszczenie

Niniejszy artykuł stanowi podsumowanie osiągnięć Stanisława Judyckiego w dziedzinie antropologii filozoficznej. Zajmuje on stanowisko dualizmu absolutnego, głoszącego istnienie duszy jako bytu samodzielnego (prostej, niematerialnej i atemporalnej substancji), typu augustyńsko-kartezjańskiego (stwierdzającego możliwość uchwycenia „ja” w strumieniu własnej świadomości, choć za zasłoną ogółu semantycznego). W tekście przedstawiam argumenty Judyckiego na wsparcie tego stanowiska: (a) wyjaśnienie takich cech doświadczenia wewnętrznego, jak jedność strumienia świadomości, jest możliwe tylko w dualizmie, (b) argument modalny, (c) argumenty przeciw naturalizmowi (według Judyckiego jedyną alternatywą wobec materializmu jest dualizm).

**Słowa kluczowe:** Stanisław Judycki; dusza ludzka; argumenty za istnieniem duszy; dualizm antropologiczny; dualizm kartezjański; dualizm kompozycyjny; dualizm substancji; materializm antropologiczny.

#### THE DEFENCE OF ANTHROPOLOGICAL DUALISM IN THE PHILOSOPHY OF STANISŁAW JUDYCKI

##### Summary

The following paper summarizes the achievements of Stanisław Judycki in the field of philosophical anthropology. He takes the position of the absolute dualism, proclaiming the existence of the human soul as an independent being (a simple, immaterial and atemporal substance), of the Augustinian-Cartesian type (stating the possibility of capturing the “I” in the stream of one’s own consciousness, although behind the veil of semantic generality). In the text, I present Judycki’s arguments to support this position: (a) explaining such features of internal experience as the unity of the stream of consciousness is possible only in dualism, (b) the modal argument, (c) arguments against naturalism (according to Judycki, the only alternative to anthropological materialism is dualism). I also defend the view that the best arguments for dualism are arguments from group (c).

**Keywords:** Stanisław Judycki; the human soul; arguments in favour of the existence of the soul; anthropological dualism; Cartesian dualism; compositional dualism; substance dualism; anthropological materialism

**Information about the Author** Rev. MAREK DOBRZENIECKI, Ph. D. habil, Professor at Catholic Academy in Warsaw, Collegium Joanneum, correspondence address: Dewajtis 3, 01-815 Warsaw, e-mail: mdobrzniecki@akademiatokatolicka.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1992-3222>.