

**CONSIDERATIONS
ON THE ESSENCE OF MAN**

**ROZWAŻANIA
O ISTOCIE CZŁOWIEKA**



KAROL WOJTYŁA

**CONSIDERATIONS
ON THE ESSENCE OF MAN**

**ROZWAŻANIA
O ISTOCIE CZŁOWIEKA**

Translated by
John Grondelski

POLSKIE TOWARZYSTWO TOMASZA Z AKWINU
SOCIETÀ INTERNAZIONALE TOMMASO D'AQUINO
Lublin–Roma 2016

© Copyright by Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu
© Copyright for the English translation by John Grondelski

SCIENTIFIC COUNCIL OF SERIES:

Andrzej Maryniarczyk (president), Piotr Jaroszyński,
Tomasz Duma, Katarzyna Stepień

EDITOR OF THE VOLUME:

Tomasz Duma

REVISION OF ENGLISH TRANSLATION:

Paweł Tarasiewicz
Małgorzata Jałoch-Palicka

LINGUISTIC CORRECTION OF ENGLISH TRANSLATION:

Urszula Chomicka, USA

INDEX OF NAMES:

Roman Blicharz

LAYOUT AND COVER DESIGN:

Marcin Pieczyrak

ISBN 978-83-60144-92-3



POLSKIE TOWARZYSTWO TOMASZA Z AKWINU

Katedra Metafizyki KUL

Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin

tel./fax (0 81) 445-43-88

e-mail: tomasak@kul.lublin.pl • www.ptta.pl

SOCIETÀ INTERNAZIONALE TOMMASO D'AQUINO

Roma Italia

PRINT:

ELPIL Jarosław Pilich

ul. Artyleryjska 11, 08-110 Siedlce

FROM THE PUBLISHER

OD WYDAWCY

Jak dowiadujemy się z „Wprowadzenia” do drugiego wydania dziełka Karola Wojtyły, noszącego tytuł: *Rozważania o istocie człowieka*, ujrzało ono światło dzienne dzięki odkryciu rękopisu (maszynopisu), pełniącego funkcję skryptu, który był w posiadaniu Pani Teresy Skawińskiej, oraz w zbiorach Instytutu Jana Pawła II w Krakowie. „Byłam jedną z tych studentek – wyjaśnia historię tego dziełka Pani Skawińska – których inicjatywa spowodowała, że mianowany duszpasterzem akademickim parafii św. Floriana ksiądz Karol Wojtyła rozpoczął roczny cykl wykładów dla środowiska akademickiego Krakowa, zatytułowany »Rozważania o istocie człowieka«¹. To z tych wykładów, wygłaszanych w 1949 roku początkowo dla określonej grupy studentów, członków Duszpasterstwa Akademickiego, narodziło się to dziełko. By jednak dać możliwość także innym korzystania z tych wykładów powstał projekt, aby przygotować i opublikować je w formie skryptu. Został on – na prośbę studentów – przygotowany przez samego ks. Karola Wojtyłę i wydany w 1949 roku. Pierwsze wydanie tego dziełka w formie książkowej ukazało się w 1999 roku, a następnie w 2003 roku w jezuickim Wydawnictwie WAM.

¹ T. Skawińska, *Słowo wstępne*, w: K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 1999, s. 5.

As we learn from the “Introduction” to the second edition of Karol Wojtyła’s *Rozważania o istocie człowieka* [Considerations on the Essence of Man], this short work saw the light of day thanks to the discovery of typed scripts which were in the ownership of Teresa Skawińska and in the collection of the John Paul II Institute in Kraków. As Ms. Skawińska explains, “I was one of those students whose initiative led Father Karol Wojtyła, the vicar named to the University parish of St. Florian’s, to inaugurate an annual series of lectures entitled “Considerations on the Essence of Man” for Kraków’s academic community”¹. Thus, on the basis of lectures first delivered in 1949 for a group of students, members of the “Academic Pastoral Care” program, this work was born. In order to enable others, however, to benefit from the lectures, a project arose to prepare and publish the lectures in the form of a manuscript. At the students’ request, Father Wojtyła himself prepared the manuscript, which was published in 1949. The work first appeared in book form in 1999 and later in 2003, published by the Jesuit publisher WAM.

¹ Teresa Skawińska, *Słowo wstępne* [Foreword], in: Karol Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka* [Considerations on the essence of man] (Kraków: WAM, 1999), p. 5.

Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, przystępując do ponownego wydania tego dziełka, tym razem w wersji dwujęzycznej: polsko-angielskiej, chce uprzystępnąć go nie tylko kolejnym pokoleniom Polaków, lecz także tym, którzy nie znają języka polskiego. Dziełko to bowiem zawiera podstawowy i zarazem źródłowy namysł jego Autora nad człowiekiem oraz jest okazją do odczytania na nowo źródeł i tradycji formowania się u Karola Wojtyły rozumienia człowieka, które będzie stanowiło punkt odniesienia Jego dociekań etycznych, a także całej Jego działalności duszpastersko-pastoralnej, najpierw jako biskupa i kardynała, a następnie jako papieża.

Rozważania o istocie człowieka – jak wyjaśnia we „Wprowadzeniu” ks. prof. Tadeusz Ślipko SJ – „stanowią syntezę, która dotyka newralgicznych punktów wszelkich dyskusji światopoglądowych [...]. W latach pięćdziesiątych filozofia marksistowska coraz głośniej propagowała idee materializmu dialektycznego i historycznego, jako jedynej racjonalnie uzasadnionej podstawy ateistycznej orientacji światopoglądowej [...]. *Rozważania o istocie człowieka* mogą służyć za przykład pozytywnej apologetyki podważającej fundamenty ideowego przeciwnika bez jednej o nim wzmianki”².

Okazuje się, że ów „ideowy przeciwnik” jest przeciwnikiem ponadczasowym i uniwersalnym, przeciwnikiem, który przekracza granice państw i kontynentów, a także czasu i historii. Z tej racji

² T. Ślipko SJ, *Wprowadzenie*, w: Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, s. 9–10.

In publishing this edition—this time in a bilingual, Polish/English version—the Polish Association of St. Thomas Aquinas (*Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu*) seeks not only to make Wojtyła’s work available to the next generation of Poles but also to those who do not know Polish. For this little work contains its author’s basic and, at the same time, fundamental thinking with regard to man. It also provides an opportunity to read anew the sources and traditions that formed Karol Wojtyła’s understanding of man, which in turn were the reference points for his ethical research as well as his pastoral activities, first as a bishop and cardinal and subsequently as Pope.

As Father Tadeusz Ślipko, S.J., explains in the aforementioned “Introduction,” this work “constitutes a synthesis that touches upon the neuralgic points in every discussion of world-views [...] In the 1950s, Marxist philosophy propagated the ideas of dialectic and historical materialism ever more loudly as the only rationally justifiable basis for an atheistic worldview [...] *Rozważania o istocie człowieka* can serve as an example of a positive apologetics which undermines the foundations of an ideological opponent without leaving a single trace of his name”².

That “ideological opponent” appears to be one not bound by time, a universal opponent that goes beyond national, continental, and historical

² Tadeusz Ślipko S.J., *Wprowadzenie [Introduction]*, in: Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka [Considerations on the essence of man]*, pp. 9–10.

to niewielkie w rozmiarach dziełko Karola Wojtyły, które zrodziło się z wygłaszanych dla młodzieży akademickiej w 1949 roku konferencji, a więc w ubiegłym tysiącleciu, nie straciło nic ze swej aktualności w nowym tysiącleciu. Dziś bowiem widzimy i doświadczamy potężny napór, zabarwionego ideologią ateizmu ewolucjonistycznego, naturalizmu, dominującego w naukach o człowieku, redukującego człowieka do tworu przyrody, pozbawiającego byt ludzki sfery duchowej i wymiaru transcendentnego. Nic więc dziwnego, że tak jak w dobie naporu marksistowskiego, ateistycznego materializmu, tak i dziś w dobie ewolucjonistycznego, ateistycznego naturalizmu pozostaje aktualne wyzwanie, by odkrywać na nowo prawdę o istocie człowieka. Prawdę o jego wymiarze cielesno-duchowym oraz o jego transcendencji, tak w stosunku do świata natury, jak i do społeczeństwa. Odkrycie bowiem cielesno-duchowej natury człowieka pozwala ukazać go jako byt, który jest niesprowadzalny do żadnego innego tworu przyrody. Z kolei odkrycie faktu transcendencji człowieka w stosunku do świata przyrody i społeczeństwa ukazuje go jako istotę, która choć żyje w świecie przyrody, to świat ten przekracza (nie podlega ostatecznej biologicznej determinacji), o czym świadczą jego akty poznania, wolności, miłości i religijności, a także dzieła kultury, które tworzy. W życiu zaś społecznym, dzięki swej autonomii i godności, człowiek postrzegany jest jako cel, nigdy zaś jako środek.

Troska Karola Wojtyły – kardynała, a następnie papieża Jana Pawła II, o adekwatne rozumienie człowieka towarzyszyła całej Jego działalności naukowej i duszpasterskiej, co wyraża-

boundaries. That is why this little work of Karol Wojtyła that originated from lectures delivered to young intelligentsia in 1949, i.e., in the last millennium, has lost nothing of its relevance in this millennium. For today we see and experience the powerful pressure of evolutionary naturalism, colored by the ideology of atheism, which dominates in studies on man and reduces man to a product of nature by stripping him of spiritual and transcendental dimensions. It is not unusual, therefore, that just as in the era of pressure from atheist Marxist materialism so now, in an era of atheistic evolutionary naturalism, the call to discover anew the truth about the essence of man remains actual. That includes the truth about man's bodily and spiritual dimensions as well as his transcendence, both in relation to the world of nature and to society. For the discovery of man's bodily and spiritual dimensions allows us to show him as a being who cannot be reduced to any other product of nature. And the discovery of the fact of his transcendence in relation to nature and society in turn shows him as a being who, while living in the world of nature, surpasses it (he is not subject in the final analysis to biological determinism) which is attested to by his acts of cognition, freedom, love and religion, as well as the works of culture he creates. In social life, thanks to his autonomy and dignity, man is recognized as an end and never as a means.

Both as a cardinal and later as Pope John Paul II, Karol Wojtyła's concern for an adequate understanding of man marked all his activities, both scholarly and pastorally. This found

ło się przede wszystkim we wskazywaniu i uświadamianiu skutków tzw. błędu antropologicznego dla życia indywidualnego, społecznego i kulturowego. *Rozważania o istocie człowieka* wpisują się w tę wielką troskę jej Autora o pełne rozumienie człowieka, które wypracowane na bazie poznania filozoficznego, a dopełniane także refleksją teologiczną staje się „normą personalistyczną” dla wszelkich formowanych systemów etycznych, politycznych czy ekonomicznych, a także dla całej kultury. Mamy nadzieję, że Czytelnik, wgłębiając się w treść tego dziełka, pozwoli się poprowadzić drogą racjonalnego poznania, odwołującego się do dostępnego każdemu człowiekowi doświadczenia, nastawionego na odkrycie pełnej prawdy o człowieku, sam prawdę tę zobaczy i uczyni drogowskazem dla własnych poszukiwań oraz dociekań.

Andrzej Maryniarczyk SDB

PREZES

POLSKIEGO TOWARZYSTWA TOMASZA Z AKWINU

expression above all in his pointing out and making people aware of the effects—for individual, social, and cultural life—of the so-called anthropological error.

This work finds itself in the midst of its author's immense concern for a comprehensive understanding of man which, achieved on the basis of philosophical understanding and supplemented by theological reflection, becomes a "personalistic norm" for every ethical, political, and social system, as well as for the whole of culture. It is my hope that the reader, by delving into the content of this little work and allowing himself to be led along the paths of rational knowledge which is based on experiences available to every man will, in his openness to discovering the whole truth about man, see that truth for himself and let it mark the direction of his own study and research.

Andrzej Maryniarczyk, S.D.B.

PRESIDENT

OF THE POLISH ASSOCIATION OF ST. THOMAS AQUINAS

**THE BASES OF OUR
KNOWLEDGE ABOUT MAN
INTRODUCTORY REMARKS**

**PODSTAWY NASZEJ
WIEDZY O CZŁOWIEKU
UWAGI WSTĘPNE**

1. POSTAWA POZNAWCZA

Aby stworzyć pewny grunt dla naszych rozważań na temat człowieka i jego natury, wypada rozpocząć od ścisłego określenia zasad, którymi kierujemy się w naszym myśleniu i poznawaniu. Takie określenie potrzebne jest również w tym celu, aby uchwycić tę prawidłowość, z jaką wyprowadzamy nasze wnioski w oznaczonej dziedzinie.

a) Ta postawa poznawcza, którą przyjmujemy, przystępując do interpretacji całej rzeczywistości i każdego jej odcinka, jest na wskroś realistyczna. Zakładamy tedy, że umysł nasz dosięga pozaumysłowej rzeczywistości i zdolen jest ujmować samą jej istotę. Takie nastawienie odróżnia nas od wszelkiego rodzaju agnostyków czy też idealistów, którzy obrazu świata nie wydobywają z przedmiotowej rzeczywistości, ale uznają go za czysty wytwór myślącego podmiotu.

b) W konsekwencji taka postawa poznawcza zwrócona jest ku przedmiotowej rzeczywistości, którą ujmuje i tłumaczy – stąd jest ona obiektywistyczna. Podmiotem [przedmiotem – błąd w I i II wyd.] poznającym interesuje się między innymi jako narzędziem poznania, nie zaś jako źródłem poznania.

c) Liczymy się z bogatym zasięgiem możliwości poznawczych rozumu ludzkiego. Określamy ten

1. COGNITIVE ATTITUDE

In order to lay a solid base for our considerations about man and his nature, we should begin with a precise definition of the principles guiding our thinking and cognizing. Such definition is also needed for the purpose of capturing the accuracy of how we reach our conclusions in a given field.

a) The cognitive attitude that we take in turning to an interpretation of the whole of reality and its parts is realistic in a thoroughgoing way. We therefore posit that our mind attains to extra-mental realities and is capable of grasping their essence. Such an attitude differentiates us from every sort of agnostics or even idealists, who do not derive their view of the world from objective reality but treat it as a pure creation of the thinking subject.

b) That cognitive attitude is consequently turned towards objective reality, which it understands and explains and is thus an objectivist attitude. Such an attitude is interested in the cognizing subject as, among other things, a tool of cognition, not as a source of cognition.

c) We reckon with the rich range of human reason's possibilities of cognition. We demarcate that range in saying that its proper object of cognition is every being, i.e., everything that in

zasięg, stwierdzając, że przedmiotem właściwym jego poznawania jest wszelki byt, tzn. wszystko, co w jakikolwiek sposób istnieje lub istnieć może. Oczywiście taki jest zasięg możliwości – gdy chodzi o aktualne poznanie, a obejmuje ono zawsze tylko pewien wycinek rzeczywistości bytującej. W każdym razie w tej rzeczywistości poznanie nasze odkrywa wielość bytów (pluralizm), nie zaś wiele przejawów jakiegoś jednego bytu (monizm). Jest to wniosek, który narzuca się nam już w drodze prostego przednaukowego doświadczenia.

d) Jeżeli jedynie słusznym punktem wyjścia w określeniu tej naszej postawy poznawczej jest realizm, to termin ów oznacza nie tylko, że rozum nasz dosięga rzeczy samych w sobie – oznacza on również, że – logicznie – pierwszym przedmiotem naszego poznania są rzeczy, czyli byty. Dalszym dopiero krokiem będzie interpretacja tej przedmiotowej rzeczywistości bytującej. Taką interpretację stanowi materializm, taką też interpretację stanowi dualizm, tzn. pogląd wyróżniający w obrębie poznawanej przez nas rzeczywistości dwoisty rodzaj bytów: ducha i materię. Jakkolwiek tedy nasze poznanie spotyka się przez zmysły w pierwszej linii z bytami materialnymi otaczającego nas świata, to jednak niesłuszną jest rzeczą twierdzić, że przedmiotem właściwym i zupełnym naszego poznania jest materia. Jest nim po prostu byt lub raczej są nim byty w całym swym bogactwie i różnorodności. Zagadnienie: czy te byty są materia, czy też owym innym od materii wewnętrznie niezależnym ustrojem, który my nazywamy „duchem”, to już kwestia interpretacji opartej na wnikliwym i dowolnym badaniu rzeczywistości poznawanej.

some way exists or can exist. That is, of course, the range of possibilities: as far as actual cognition is concerned, it always encompasses but a certain part of existing reality. In any event, our cognition discovers a plurality of beings (pluralism) in that reality, not multiple manifestations of some single being (monism). This is a conclusion which forces itself upon us already on the path of simple, pre-academic experience.

d) If realism is the one proper point of departure to define our cognitive attitude, [then] that term means not only that reason can attain to things in themselves but also that things, i.e., beings, are logically the first objects of our cognition. The interpretation of that objective and existing reality is a subsequent step. Materialism sets such an interpretation. So, too, does dualism, i.e., the view that differentiates two kinds of being—spirit and matter—within the reality that we come to know. Although, then, our cognition at first encounters the material beings of the world which surrounds us through the senses, it would be wrong to claim that the total and proper object of our cognition is matter. That object is simply being or, rather, beings in their whole richness and diversity. The question: whether these beings are matter or have an independent internal structure different from matter, which we call “spirit,” is the interpretive question that is based on a thorough and careful study of the cognized realities.

It is man who occupies the key position (and that is completely literal—the key one) in the study and interpretation of that reality.

Kluczową pozycję (i to zupełnie dosłownie – kluczową) w badaniu i w interpretacji tej rzeczywistości zajmuje człowiek.

2. REFLEKSJA OPARTA NA DOŚWIADCZENIU

Wybierając człowieka jako temat naszych rozważań, musimy od razu bliżej określić, że można się zajmować tym tematem albo pod kątem losu człowieka, albo też pod kątem jego istoty. Wybieramy to drugie. Los bowiem człowieka w ogromnej mierze stanowi konsekwencję jego istoty. Tak więc temat dotyczący istoty człowieka jest logicznie wcześniejszy i bardziej podstawowy. On też przede wszystkim stanowi ów „kluczowy” wkład w interpretację rzeczywistości, o którym mowa była powyżej.

Skoro tedy mamy mówić o istocie człowieka, czyli o jego naturze (natura oznacza istotę danego bytu wziętą jako podstawa działania tego bytu), trzeba zaraz na wstępie wysunąć pewną zasadniczą trudność. Oto stwierdziliśmy, że w naszych rozważaniach punkt wyjścia jest doświadczalny. Łączymy to ściśle z realizmem poznawczym, nasze bowiem poznanie dosięga rzeczywistości, dotyka jej niejako w całym bogatym zespole jej przejawów, które bezpośrednio się narzucają naszemu poznaniu. W tym znaczeniu można mówić o poznaniu doświadczalnym. Jeśli tedy o człowieka chodzi – to stanowi on najbliższy przedmiot owego poznania doświadczalnego i ponadto – przedmiot stosunkowo najlepiej znany. Tak więc każdy z nas posiada pewną doświadczalną wiedzę o człowieku poprzez własne ja, a prócz tego przez obserwację porównawczą innych ludzi. To

2. A REFLECTION BASED ON EXPERIENCE

In choosing man as the theme of our considerations, we must immediately state that we can deal with that theme from the viewpoint of man's fate or of his essence. We choose the latter. Man's fate is in great measure the consequence of his essence. Hence, the question of man's essence is both logically antecedent as well as more fundamental. It also constitutes the "key" contribution to that interpretation of reality of which we spoke earlier.

Since, then, we are going to speak about the essence of man, i.e., about his nature (nature means the essence of a given being taken as that being's basis of acting), we need to immediately bring out up front a certain basic difficulty. We have said that the point of departure for our considerations is experiential. We connect this closely with cognitive realism: for our cognition attains to reality, it touches it in the entire rich complex of its manifestations that directly thrust themselves upon our cognition. We can speak in this way of experiential cognition. If, then, it is a matter of man—he constitutes the closest object of that experiential cognition and, above that, the object that is relatively best known. Each one of us therefore possesses a certain experiential knowledge of man through his own "I" as through comparative observation of other people. That experience becomes ever

doświadczenie bardziej się bogaci, im dłużej i intensywniej człowiek żyje i zastanawia się. Takie jednakże doświadczenie trzeba określić jako ogólne i przednaukowe. Nauka natomiast, tzn. wiedza ścisła, domaga się doświadczeń szczegółowych.

Z tą jednak chwilą otworzy się przed nami jakby gąszcz. Człowiek bowiem to byt bogaty, złożony i wielostronny. Stąd wnikliwe badanie doświadczalne musi się niejako rozszczepić na wiele szczegółowych odcinków i tematów, a tym samym zatracą ono widzenie całości człowieka. Stąd taka wielość nauk empirycznych, które mają za przedmiot człowieka. Jeśli jednak jakiś uczone bada np. muskulaturę albo zajmuje się problemem tzw. lokalizacji mózgowych, wówczas te szczegółowe badania doświadczalne rozświetlają mu fragment, ale o całości człowieka, o pełnej jego naturze niczego mu jeszcze same przez się nie mówią. Jest to widocznie całość zbyt ogromna. Niemniej wszystkie te badania prowadzą do coraz wnikliwszej znajomości człowieka. Chodzi tylko o to, w jaki sposób różnorodne i różnokierunkowe osiągnięcia tych nauk scalić w prostą i ścisłą wiedzę o człowieku. Równocześnie bowiem on właśnie posiada to bezpośrednie ujęcie jedności i całości swego „ja” i w oparciu o nie stara się uporządkować i scalić w jedno ów bogaty i ścisły materiał doświadczalny, który po swojemu opracowują i pogłębiają ścisłe nauki doświadczalne.

Samo jednakże dzieło ostatecznego ujęcia doświadczeń w głęboki system myślowy, który by ujmował i tłumaczył w oparciu o doświadczenie samą istotę człowieka, nie jest już dziełem ani

richer the longer and more intensely a man lives and reflects. Such experience, however, has to be defined as vague and prescientific. On the other hand science, i.e., the strict science, demands careful experiments.

In this moment, however, a certain thicket opens up before us. Man is a rich, complex and multifaceted being. A careful experimental study thus must as it were split into many individual parts and themes, thereby losing a vision of the whole of man. Because of this, there are so many empirical sciences that have man for their object. If, however, a scholar studies, for example, musculature or the problem of the so-called localization of the brain, then his in-depth analysis illuminates a fragment, but not the whole of man: it as yet says nothing in itself about the totality of his nature. This is apparently a totality that is too big. Nevertheless, each of these studies leads to an ever more profound knowledge of man. What matters is only how the different and multidirectional achievements of these particular sciences merge into a simple and precise knowledge of man. For at the same time, it is man who possesses an immediate apprehension of the unity and totality of his "I," on which basis he tries to order and merge into one that rich and particular experiential material that the particular empirical sciences develop and deepen.

The work of a final apprehension of experience into one great system of thought, upon which one could understand the very essence of man on the basis of experience is, however, not the work or mission of the exact sciences but the task of philosophy. Philosophy arrives at an

zadaniem nauk szczegółowych, ale jest zadaniem filozofii. Do ujęcia i wyjaśnienia natury ludzkiej dochodzi filozofia, rozumując i wnioskując z materiału dostarczonego przez doświadczenie.

3. ZASADA PRZYCZYNOWOŚCI

Kiedy wiara postawi przed nami jako jedną ze swych zasadniczych prawd – twierdzenie o nieśmiertelności duszy, wówczas w tym twierdzeniu znajdujemy problem bardzo odległy od tego wszystkiego, do czego doprowadza nas wiedza doświadczalna. Jej wyniki i osiągnięcia kończą się niejako dużo wcześniej, a o takim zagadnieniu, jakie wnosi wiara, nie zwykła nauka empiryczna dyskutować. To nie jest jej dziedzi-
 na. A jednak owa nieśmiertelność ludzkiej duszy mówi nam również pewną prawdę o naturze ludzkiej, prawdę innego porządku niż wnioski nauk przyrodniczych, niemniej prawdę, która jest nie tylko prawdą wiary religijnej. Że jest ona również pewnym wnioskiem ludzkiej myśli, za tym na pewno przemawia okoliczność, iż twierdzenie o nieśmiertelności duszy wysuwało wielu myślicieli niezależnie od wiary religijnej, ale jako wniosek z przemyślenia ludzkiej natury i ludzkiego losu. Abstrahując już nawet od tego, że równorzędnie z najdawniejszymi śladami bytowania człowieka spotykamy ślady owego przeświadczenia o życiu pozagrobowym, tj. o nieśmiertelnym bytowaniu duszy, wyrażające się na przykład w sposobie grzebania zmarłych itp.

Dlaczego o tym wszystkim mówimy? Otóż aby wykazać, jaka jest skala owego zagadnienia

apprehension and explanation of human nature, by reasoning and inferring from material provided by experience.

3. THE PRINCIPLE OF CAUSALITY

When faith places before us a claim, as one of its basic truths, about the immortality of the soul, we then find a problem in that claim far distant from everything to which our experiential knowledge leads us. Conclusions and achievements of experiential knowledge end much earlier; empirical science does not usually discuss such questions as are raised by faith. That is not the field of empirical science. That immortality of the human soul tells us, however, a certain truth about human nature. It is the truth of another order than that which the natural sciences conclude, but it is nevertheless a truth that is not just a religious truth. That it is a certain conclusion of the human mind is attested to by the circumstance that many thinkers put forth claims for the immortality of the soul independently of religious faith, as a conclusion from the consideration of human nature and man's fate. Even abstracting from the fact that, concurrently with the earliest traces of man's existence, we encounter traces of that belief in life beyond the grave, i.e., in the immortal existence of the soul expressed, for example, in the manner of burying the dead, etc.

Why are we discussing this? In order to show what is the scale of the question of the essence

istoty człowieka. Jeżeli bowiem cała plejada nauk doświadczalnych podbudowuje nam to zagadnienie niejako od dołu, od strony faktów i konkretów, to znów religia ujmuje ten sam problem niejako od góry, od strony ostatecznych konsekwencji, tak czy inaczej pojętej istoty człowieka. Jasną jest bowiem rzeczą, że nieśmiertelność duszy ludzkiej da się pojąć tylko w założeniu duchowej odrębności i niezależności tej duszy od materii. W świecie bowiem materii obserwujemy tylko pewną niezniszczalność pierwszego podłoża, jeśli natomiast chodzi o los poszczególnych form bytowania materialnego, to ulegają one zniszczeniu, a raczej rozkładowi, przechodząc w formy inne.

Chodzi więc z kolei o to, jak pojmiemy tę odrębność człowieka, odrębność jego natury. Na sam bowiem fakt odrębności wszyscy się zgoda, podkreślając, że tym, co odróżnia człowieka od wszystkich innych jestestw otaczającego świata, jest tzw. świadomość, którą każdy stwierdza przede wszystkim w drodze introspekcji. Otóż właśnie chodzi o określenie istoty tej świadomości, określenie ducha ludzkiego. Nie wszyscy bowiem, którzy mówią o duchu ludzkim (np. o „twórczym duchu ludzkim”), rozumieją w ten sam sposób jego istotę. Problem ten, problem istoty człowieka, dzieli zdecydowanie materialistów od spirytualistów. Dla pierwszych duch ludzki jest w rezultacie tylko emanacją materialnego podłoża, emanacją jego żywotności i jego struktury, emanacją, która da się w ostateczności do tego podłoża sprowadzić i z nim istotowo utożsamić. Dla drugich ten duch stanowi odrębny byt, odrębny ustrój

of man. For if the whole pleiad of the experimental sciences builds up for us this question from below, from the side of facts and concrete things, so religion takes up that problem from above, from the side of final consequences, the essence of man understood one way or another. It is clear that the immortality of the human soul can only be understood on the basis of spiritual separateness and independence of the soul from matter. For what we observe in the material world is only a certain indestructibility of the primal substrate but, as regards the fate of particular forms of material beings, they are subject to destruction or, rather, decomposition, turning into other forms.

It is in turn a question of how we understand man's separateness, the separateness of his nature. Everybody agrees on the fact of the separateness, underscoring that that which differentiates man from all other beings in the world around him is so-called consciousness, which everyone on the path of introspection affirms. What matters then is just defining the essence of that consciousness, defining the human spirit. For it is not that everyone who speaks of the human spirit (e.g., of the "creative human spirit") understands its essence in the same way. That problem, the problem of the essence of man, decisively divides materialists from spiritualists. For the former, the human spirit is but the result of an emanation of the material substrate, of its vitality and structure, a result which ultimately can be reduced to that substrate and is essentially identified with it. For the latter, that spirit constitutes a separate

i odrębną od materii wewnętrznie i istotowo niezależną organizację, której w żaden sposób nie można wyprowadzić z materialnego podłoża ani z nim utożsamić. Oto przedmiot dyskusji, dyskusji trwającej od tysiącleci. W pierwszym ujęciu człowiek będzie tylko najwyższym przejawem i szczytową organizacją materii, wobec czego musi podlegać w ostateczności jej prawom i dzielić jej los. Wtedy wykluczona jest jakakolwiek nieśmiertelność, a w konsekwencji zachwiany do samych podstaw sens wszelkiej religii.

W drugim ujęciu duch ludzki jako ów ustrój wewnętrznie różny i odrębny od materii, nie utożsamiający się z nią, nosi w swej istocie zarody niezniszczalności; owszem – nieśmiertelność jest nieodzownym przymiotem jego istoty. Wówczas to – rzecz jasna – los tej nieśmiertelnej istoty ludzkiego ducha po śmierci ciała jest zagadnieniem najważniejszym, a religia, która to zagadnienie stawia i rozwiązuje, stanowi zjawisko jak najbardziej celowe i od strony człowieka najzupełniej uzasadnione.

Wobec tego przedmiotem naszych dociekań musi stać się dusza ludzka, ona to bowiem kryje w sobie tajemnice ludzkiej istoty, w niej się ześrodkowują te siły życiowe, które o istocie człowieka ostatecznie stanowią. Tak zresztą ma się rzecz w odniesieniu do każdego bytu żyjącego. Dusza oznacza w nim zawsze samo źródło i zasadę życia, źródło wszystkich przejawów życiowych. Dlatego słuszną ze wszech miar rzeczą jest mówić o duszy zwierzęcej (stąd psychologia zwierząt), tak samo zresztą jak o duszy roślinnej. Godząc się na takie zasadnicze znaczenie

being, a separate structure and an organization internally separate from matter and essentially independent, which can in no way be drawn out of the material substrate nor be identified with it. This is the object of discussion, a discussion underway for millennia. In the first understanding, man is but the highest manifestation and summit of the organization of matter, upon whose laws in the final analysis he must depend and whose fate he must share. Any immortality is then excluded and, in consequence, the sense of every religion is shaken to its foundations.

In the second understanding, the human spirit as the structure internally different and separate from matter, not identifying with it, carries the seed of immortality in its essence. Immortality is, of course, the indispensable characteristic of its essence. The fate of that immortal essence of the human spirit after the death of the body is then clearly the most important question, and religion, which poses and resolves that question, constitutes a most purposeful and, on man's part, most justified phenomenon.

The object of our investigations therefore must be the human soul, for it conceals the mysteries of the human being within itself. In its midst is concentrated that life force which in the end constitutes the essence of man. In the end, it is the same with all living beings. The soul in them always means the very source and principle of life, the source of all life manifestations. It is therefore universally valid to speak of the animal soul (cf. animal psychology) as well as the vegetative soul. In agreeing to such a basic meaning of the term "soul," we must at the same

terminu „dusza”, musimy równocześnie dokonać rozróżnienia między duszą roślinną a duszą zwierzęcą oraz między nimi oboma a duszą ludzką. Podstaw po temu dostarcza nam już choćby sama obserwacja porównawcza w połączeniu z jakimś bodaj skromnym i prostym wnioskowaniem. Zupełnie inny jest zakres przejawów życiowych w pierwszym, w drugim i w trzecim wypadku, zupełnie inny jego stopień. Istnieje zatem pełna racja po temu, aby duszę ludzką rozpatrywać odrębnie, w niej doszukując się całkowitego rozwiązania tajemnicy ludzkiej istoty.

Chodzi – powtórzmy to sobie – o samo źródło wszystkich przejawów życia człowieka, o pierwszą ich przyczynę. Przyjmując – a na to godzą się wszyscy – że dusza to jest właśnie owa pierwsza przyczyna wszystkich ludzkich aktów, przeżyć, przejawów życia, przyjmujemy tym samym, że wszystkie one od niej pochodzą, z niej wypływają jak ze źródła i do niej się sprowadzają jak do właściwej i pierwszej przyczyny. Wobec tego cała nasza wiedza o duszy ludzkiej opiera się ściśle na zasadzie przyczynowości. Według naszego przekonania zasada owa posiada wartość obiektywną i odpowiadają jej w rzeczywistości pozaumysłowej przedmiotowe związki przyczynowe. Jeśli chodzi o zagadnienie poznawania ludzkiej duszy, wówczas zasada ta musi być zastosowana w sensie *a posteriori*, tzn. ze skutków mamy wnioskować na przyczynę i o przyczynie. Poszczególne bowiem przejawy życia ludzkiego, poszczególne przeżycia i akty człowieka stanowią zespół skutków, dusza zaś jest właściwą i pierwszą tych skutków przyczyną. Wobec tego zaś

time also differentiate between the vegetative soul and the animal soul as well as between both and the human soul. Already, comparative observation along with some simple and humble inference provide us with the basis for this. The range of life manifestations and its degrees are totally different in the first, second, and third cases. There are complete reasons, therefore, to analyze the human soul separately and to search in it for a solution to the mystery of the human essence.

It is a matter—we repeat to ourselves—of the very source of all the manifestations of the life of man, of their first cause. Accepting—and on this we all agree—that the soul is that first cause of all human acts, experiences, and manifestations of life, we also by this accept that they all come from it, flowing from it as from a source and leading to it as their proper and first cause. The whole of our knowledge of the human soul is therefore tightly based on the principle of causality. We are convinced that that principle has an objective value and corresponds in extra-mental reality to objective causal relationships. As regards the question of cognition the human soul, then that principle must be applied in an *a posteriori* sense, i.e., we conclude to and about causes from effects. Particular manifestations of human life, particular experiences and actions of man constitute their complex of effects; the soul, in turn, is the proper and first cause of these effects. Therefore, we can with accuracy and legitimately draw conclusions about this proper cause from these effects—and not just about its existence, but also about its essence.

z tych właśnie skutków możemy z całą ścisłością i z całą prawidłowością wnioskować o tej właśnie przyczynie; i to nie tylko o jej istnieniu, ale ponadto również o jej istocie. Skutek bowiem nie tylko mówi nam o przyczynie, że jest, że istnieje, ale prócz tego swoim charakterem, swoją istotą świadczy o tym, jaka ona jest – mówi o jej istocie. Tak więc w oparciu o zasadę przyczynowości możemy zbudować ścisłą wiedzę o naszej ludzkiej duszy, a tym samym zdobyć wystarczające poznanie istoty człowieka.

W związku z tym nasuwają się następujące wnioski:

a) Nie poznajemy naszej duszy wprost i bezpośrednio w drodze jakiegoś oglądu czy intuicji, ale drogą pośrednią, przez ścisłe i stopniowe wnioskowanie ze skutków, tj. z przejawów życia ludzkiego, o źródle tego życia.

b) Poznanie to ma charakter o tyle doświadczalny, że punktu wyjścia dlań dostarcza doświadczenie bezpośrednie. Na to bezpośrednio doświadczenie składają się nasze czyny i przeżycia. Te z kolei muszą ulec gruntownej i dogłębnej analizie, która odsłoni właściwy charakter tych przejawów życia ludzkiego. Dopiero po takim zbadaniu skutków możemy się cofnąć do ujęcia samej istoty przyczyny. Dlatego ogromną rolę w naszych dociekaniach musi odegrać i psychologia doświadczalna, i filozoficzna refleksja nad osiągnięciami tej gałęzi wiedzy.

c) W ten sposób nasza wiedza o duszy ludzkiej, a w związku z tym wiedza o istocie człowieka, nabiera znamion ścisłych. Stanowi o tym owo bezpośrednie powiązanie refleksji filozoficznej z doświadczeniem. W takich założeniach

An effect does not, after all, tell us just that a cause exists; besides that, by its character, its essence, it attests to what its cause is like, speaks of its essence. Therefore, on the basis of the principle of causality we can construct a precise knowledge of our human soul and at the same time acquire an understanding of the essence of man.

The following conclusions follow in connection with this:

a) We do not come to know our souls directly and immediately in the course of some inspection or intuition, but in an indirect way, by precise and step-by-step drawing of conclusions from effects, i.e., from manifestations of human life to the sources of that life.

b) That knowledge has an experiential character to the degree that its departure point is provided by immediate experience. That direct experience consists of our acts and experiences. These latter must be subject to thorough and deep analysis which reveals the proper character of these manifestations of human life. Only after such a study of effects can we go back to grasp the very essence of the cause. That is why both experimental psychology and philosophical reflection on the achievements of that branch of knowledge must also play a huge role in our investigations.

c) In this way, our knowledge of the human soul and thereby knowledge of the essence of man acquires a mark of accuracy. It results from the direct connection of philosophical reflection with experience. Upon such methodical premises, the existence of the soul and its essence will

metodycznych istnienie duszy i jej istota nie będzie jakimś tylko postulatem, ale rzeczywistością, która się naszemu myśleniu narzuca z całą niewątpliwą koniecznością.

not just be a postulate but a reality, which imposes itself on our thinking with unquestionable necessity.

ANALYTICAL CHAPTER

ROZDZIAŁ ANALITYCZNY

1. PRZEDPOLE ZAGADNIENIA: WNIOSKI Z „KULTURY”

Dotychczasowe uwagi dotyczą przede wszystkim zagadnienia metody, czyli drogi, którą możemy i powinniśmy dochodzić do wniosków na temat człowieka. Z kolei przystępujemy do omówienia – w zarysie – samego tematu. Stwierdziwszy, że nasze rozumowanie o naturze ducha ludzkiego opiera się na zasadzie przyczynowości stosowanej w sensie *a posteriori* (tj. ze skutków wnosimy o przyczynie), i przyjmując, że czyny i przeżycia człowieka świadczą o samej jego istocie jako skutki o właściwej przyczynie, musimy teraz uporządkować bogaty zasób tych skutków. Zacznijmy od tej ogromnej dziedziny życia, którą obejmujemy nazwą „kultura”. Na ślady i przejawy kultury natrafiamy zawsze w ścisłym i wyłącznym związku z człowiekiem. Tylko człowiek posiada zdolności kulturotwórcze. A wobec tego dziedzina ta jak najbardziej podpada pod nasze rozważania. Często spotykamy się z tym rozróżnieniem: kultura jako przeciwieństwo natury, przy czym jedna i druga występują jako źródło pewnego tworzenia. Natura oznacza w tym ujęciu nie tylko zasób danych, zasób możliwości, z których można stworzyć – ale również i zasób wytworzonych. Istotna jednak różnica zachodzi w sposobie tego

1. PRELIMINARY CONSIDERATIONS: INFERENCES FROM "CULTURE"

Our preceding comments have dealt, above all, with questions of method, with the paths by which we can and should reach conclusions on the subject of man. Now we come to a description in summary form of the subject itself. Having said that our understanding of the nature of the human spirit is based on the principle of causality applied in an a posteriori sense (i.e., we conclude about causes from effects) and accepted that the acts and experiences of man attest to his essence as effects do to their proper cause, we must put order into this rich resource of effects. We will start from that huge field of life to which we give the name "culture." We always encounter traces and manifestations of culture in close and exclusive connection with man. Only man possesses culture-creating capacities. Therefore, this field most certainly falls under our considerations. We frequently encounter the differentiation: culture as the opposite of nature, although both are sources of a certain kind of creativity. In this understanding, "nature" means not just given resources or possible resources from which one can create, but it likewise means resources that have been created. The essential difference, however, occurs in the manner of creation. Nature's

tworzenia. Owo tworzenie natury nie jest twórczością, ale spontanicznym rodzeniem, podczas gdy w wypadku tworzenia w dziedzinie kultury mamy do czynienia z prawdziwą twórczością. Rozpoznajemy ją po twórczym wkładzie ludzkiej myśli i woli. Podczas gdy twory natury stanowią niejako bezpośrednie następstwo przyrodzonych danych, to wytwory kultury zawsze noszą na sobie piętno myśli ludzkiej. Gdy chodzi o materialne tworzywo, wówczas i w dziełach kultury stanowią je naturalne zasoby, i owszem, nawet same procesy natury bywają w nich wykorzystywane, ale zarówno te zasoby, jak i procesy są regulowane i kierowane bezpośrednim wkładem myśli – i to właśnie ludzkiej myśli; w związku z tym uzyskujemy produkt odrębny. Tak w skrócie wygląda owo porównanie. Przykładów na potwierdzenie naszych wniosków dostarcza nam prosta obserwacja, obserwacja i refleksja – i to dostarcza nadobficie. Weźmy np. różnicę, jaka zachodzi między pierwotnym, dzikim drzewostanem a „kulturą” leśną, lub między bujną florą pierwotną a uprawą roli. Ten twórczy wkład myśli ludzkiej występuje jeszcze wyraźniej, gdy wkroczymy w dziedzinę urządzeń samego życia ludzkiego, a więc np. sztuki, twórczości artystycznej, nauki lub też w dziedzinę urządzeń społecznych, moralności, religii. Patrząc na to wszystko nie tylko od strony zjawisk, ale i w świetle właściwych przyczyn, znajdujemy w tym wszystkim zewnętrzny wyraz odrębności ludzkiego ducha, ludzkiej istoty od świata istot niższych, np. zwierząt. Dawno już myśl filozoficzna ujęła wynik tej obserwacji w lapidarną formułę: *genus humanum arte et ratione vivit*.

creation is not a creation but a spontaneous birthing whereas, in the case of creation in the field of culture, we are dealing with real creativity. We recognize it following the contribution of human mind and will. While the creations of nature constitute a kind of immediate succession of innate resources, cultural creations always carry in themselves the mark of human thought. When material means are concerned, then also in the case of cultural works they consist of natural resources, what is more, even natural processes are used there; nevertheless, both the resources and processes are regulated and directed by immediate contribution of thought which is a human thought; in consequence, what we receive is a separate product. That is what the comparison [between nature and culture] looks like in brief. Simple observation—observation and reflection—provide examples, bountiful examples confirming our conclusions. Take, for example, the difference between a primordial, wild stand of trees and the “culture” of forestry, or between a primitive luxuriance of flora and agriculture. That creative contribution of the human mind appears even more distinctly when we enter the field of arrangements of human life itself, e.g., art, artistic creativity, science, or the field of arrangements in society, morality, and religion. Looking at all these things not just from the perspective of how they appear but in the light of their proper causes, we find in all of them an external expression of the separateness of the human spirit, of the human essence, from the world of inferior beings, e.g., animals. It is already a long time since philosophical thought captured the results of those

Cała ta obserwacja świata kultury, która ma stanowić dla człowieka niejako świadectwo o samej jego istocie, zwierciadło, w którym rozpoznaje swoje wewnętrzne rysy – może napotkać na trudność, ujętą w takiej np. formie: przecież właściwie zwierzęta też kształtują sobie warunki życia, też tworzą jego formy. Cóż wyróżnia twórczość ludzką od wspaniałych plastrów pszczelich, od gniazd jaskółczych lub od zdumiewającej działalności mrówek? W odpowiedzi powołujemy się na tę zwłaszcza okoliczność, która ujawnia, że wszystkie twory tamtej działalności nie są jednakże owocem twórczości, a zatem owocem duszy myślącej i wolnej. Okoliczność tę znajdujemy przede wszystkim w niezbitym fakcie, że wszystkie wspomniane wytwory „pracy” zwierząt są zawsze jednakowe, nie znajdujemy w nich tego bogactwa form ciągle i ciągle doskonalszych, tzn. ciągle odkrywanych na nowo; aby wyrazić się pełniej i bardziej celowo: nie znajdujemy tych ciągłych prób i planów. Prócz tego sam sens ludzkich wytworów jest podyktowany nie tylko względem na konkretne, materialne warunki życia, ale w całym szeregu wypadków twórczą potrzebą wyrażenia wewnętrznej treści swej duszy.

Nie można pretendować do tego, aby w tych kilku zdaniach rozwiązać cały szereg szczegółowych trudności, jakie się mogą nasunąć, niemniej sama okoliczność, że owe wytwory zwierzęce w odróżnieniu od ludzkich wykazują stale ten sam stopień przedmiotowej doskonałości, że służą przede wszystkim do zaspokojenia potrzeb użytkowych, naprowadza nas na wniosek, że w działalności zwierząt nie stykamy się ze ślada-

observations in the lapidary formula: *genus humanorum arte et ratione vivit*. This entire observation of the world of culture, which should constitute a kind of witness for man about his very essence, a mirror in which he recognizes his internal features, can run into a difficulty expressed, e.g., in the following way: animals, after all, also shape the conditions of their lives and create their forms. What is that which differentiates human creativity from the production of wonderful honeycombs by bees, nests by swallows, or impressive works by ants? In response, we appeal especially to that particular circumstance which shows that all the creations of animals' activity are the same; they are not the fruit of creativity and thus the fruit of a thinking and free soul. We find this above all in the undeniable fact that all of the outcomes of the "work" of the animals mentioned above are all the same. We never find in them that richness of forms which become ever more perfect, i.e., are always discovered anew; to express myself more fully and properly: we do not find such continuous attempts and plans. In addition, the sense of human products is dictated not only by virtue of the concrete, material conditions of life but also—in a whole line of cases—by a creative need to express the internal content of one's soul.

We cannot pretend that in these few sentences we can resolve a whole series of particular difficulties which might arise; nonetheless the circumstance that those animal outputs, in comparison to human ones, always display that same level of objective perfection, that they serve above all to satisfy useful needs, leads us to the conclu-

mi rzeczywistej twórczości, nie znajdując w niej ani wyrazu myśli, ani wyrazu twórczej wolności.

Zresztą, aby ów wniosek „z kultury” zyskał swą siłę przekonywającą, nie możemy się zatrzymać przy obserwacji ani tym bardziej przy analizie samych wytworów tejże kultury. Jeżeli mają nam one świadczyć o stanie człowieka, o jego duchowej odrębności, wówczas musimy, posuwając się po zasadniczym torze naszego rozumowania *a posteriori*, cofnąć się do samego człowieka, wyodrębnić w nim i zanalizować te formy i te akty, które kulturę tworzą; musimy niejako rozpoznać w człowieku samym te najgłębsze i pierwsze sprężyny, którym ów specyficzny zespół wytworów obejmowany nazwą „kultura” zawdzięcza swe powstanie. Wówczas zaś dociekania nasze z konieczności skupią się już nie tylko na samych dalszych skutkach, aby na ich podstawie odkryć przyczynę, ale wnikną w bezpośrednie pobliże tej przyczyny, przynosząc nam szereg wniosków, które samą istotę człowieka tłumaczą i określają.

2. SFERY I STOPNIE LUDZKICH PRZEŻYĆ

Skoro tedy przesuniemy się na ten teren, trzeba nam będzie uporządkować według słusznej zasady całe bogactwo tych aktów, tych przeżyć i czynów ludzkich, które mniej lub bardziej bezpośrednio biorą udział w kształtowaniu dzieł i wytworów kultury. Idąc za biegiem myśli ludz-

sion that in animal activity we encounter no traces of real creativity, for we find in it neither an expression of mind nor of creative freedom.

Besides, in order for this conclusion "from culture" to attain a convincing force, we cannot stop at mere observation nor even more at analysis of mere creations of that culture. If they are to attest to us about the state of man and his spiritual distinctiveness then we must, following the basic direction of our *a posteriori* reasoning, go back to man himself, individuating and analyzing in him those forms and acts which create culture. We must identify in man himself those deepest and primary springs to which that specific set of creations encompassed by the name "culture" owes its origin. In consequence, our investigations by their nature will already be focused not just on the further effects themselves so that their cause might be discovered but penetrate into the immediate area of that cause, bringing us a whole series of conclusions which define and explain the very essence of man.

2. THE SPHERES AND DEGREES OF HUMAN EXPERIENCE

Since we are to enter upon this territory, we will have to, using appropriate principles, put order into the whole richness of those human acts, those experiences and actions which more or less directly participate in shaping the works and creations of culture. Following the course of

kiej wyrażającej się tutaj we wnioskach myślicieli, badaczy, psychologów, przyjmujemy podział na dwie wielkie dziedziny; na dziedzinę przeżyć poznawczych i pożądanyczych człowieka. Poznanie tedy i pożądanie jako dwie sfery wewnętrznej ludzkiej działalności – te, w których człowiek bezpośrednio ma się doszukać, dowioskować i dopracować zrozumienia swej istoty – stają teraz przed nami. Dlaczego właśnie te dwie sfery myśl ludzka koniec końców wyodrębniła przy swych wnikliwych badaniach nad człowiekiem? Jaka jest zasada takiego podziału? Otóż zasadą podziału jest to, że te dwie wielkie dziedziny ludzkich przeżyć i aktów nie dają się do siebie wzajemnie sprowadzić. Każda bowiem przebiega niejako w innym kierunku wewnątrz człowieka, wykazując odrębną strukturę przeżyć.

Poznanie. Jeśli wniknąć w rzeczywisty sens tego wyrazu, okazuje się, że zawiera ono następującą treść: w akcie poznania zachodzi swoiste zetknięcie podmiotu poznającego z przedmiotem poznawanym. Ów przedmiotowy kontakt polega na tym, że podmiot poznający przyjmuje niejako w siebie samą treść, samą istotę przedmiotu poznawanego; określając ten proces w taki sposób, św. Tomasz twierdzi, że byt poznający posiada istotę (*forma*) rzeczy poznawanej w poznawczym „odbiciu” (*species*)¹. Poznanie więc jest czymś więcej niż doznaniem: reakcją samego żywego organizmu na odnośny bodziec. W akcie poznania dokonuje się pewne przejęcie, a jeśli chodzi o umysł-

¹ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, przeł. i objaśn. zaopatrzył P. Bełch, London 1975, I, q. XIV, art. 1.

human thought expressed in the conclusions of thinkers, researchers and psychologists, we accept a major, twofold division into the wide sphere of cognitive experience and that of appetitive experience. Cognition and desire, then, stand before us as the two spheres of internal human activity, in which man ought directly to detect, deduce, and develop an understanding of his essence. Why is it so that finally human thought has differentiated these two spheres within its thorough research of man? What is the principle for such a division? The principle of division is that these two great fields of human experience and acts cannot be led one into the other. Each moves as if in a different direction within man, demonstrating a separate structure of experience.

Cognition. If we delve into the real sense of that term it turns out that it contains this content: in the act of cognition, there occurs a contact of the cognizing subject with the cognized object. That objective contact consists in that the cognizing subject somehow takes into himself the very content, the very essence of the cognized object. In thus defining this process, St. Thomas states that the cognizing being possesses the essence (*forma*) of the thing cognized in a cognitive "reflection" (*species*).¹ Understanding is therefore something more than sensation (*doznanie*), i.e., the reaction of a living organism to an appropriate stimulus. A certain adoption occurs in the act of cognition, and as regards the

¹ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, cura et studio Petri Caramello (Torino: Marietti, 1963) I, q. 14, art.1.

wy proces poznawczy – to raczej pewne ujęcie przedmiotu poznawanego przez podmiot. Nie wystarczy więc samo tylko wprowadzenie owego przedmiotu „na teren” podmiotu poznającego, ale przejście i utworzenie tegoż przedmiotu dokonywa się w nowy sposób – w poznawczym obrazie lub odbiciu (*species*). Taki opis faktu poznawania wskazuje, że powstaje on przy pomocy jakiejś wewnętrznej siły, która dokonuje owego przejścia i poznawczego wyrażenia przedmiotu w akcie poznania. Taki sens procesu i aktu poznawczego odnosi się do każdego poznania, zarówno zmysłowego, jak i umysłowego, odnosi się jednakże w sposób nie jednoznaczny, ale analogiczny. Taka analogia zachodzi między wrażeniem lub też wyobrażeniem, w którym dokonuje się przejście i ukształtowanie odbicia konkretnej przedmiotowej jakości zmysłowej, a pojęciem, w którym odzwierciedla się w umyśle sama istota danego przedmiotu, wyabstrahowana z konkretnych wyobrażeń.

Pożądanie (*appetitus*). Jeżeli procesy i akty poznawcze określają jeden gatunek i jeden kierunek ludzkich przeżyć, to pojęcie *appetitus* usiłuje objąć inną ich dziedzinę. Trzeba zaznaczyć, że polskie wyrażenie „pożądanie” jest zbyt jednostronne dla ujęcia wszystkich jej przejawów. Mamy tu bowiem do czynienia nie tylko z aktami właściwego pożądania, ale również ze skłonnościami, dążeniami, chceniami, które nie utożsamiają się całkiem jednoznacznie z sensem pożądania, jakiego nabrało polskie brzmienie tego wyrazu.

Zaraz też należy podzielić tę drugą wielką dziedzinę według następującego klucza: pożą-

mental process of cognition—rather, a certain apprehension of the cognized object by the subject. It is not enough, then, to bring that object into the “terrain” of the cognizing subject, but the adoption and formation of that object occurs in a new way, i.e., in a cognitive image or reflection (*species*). Such a description of the fact of cognition indicates that it arises with the help of some internal power which makes that adoption and cognitive expression of the object occur in the act of cognition. Such a sense of the cognition process and act applies to every cognition, be it sensory or mental, but it applies in an analogical, not a univocal way. Such an analogy occurs between the impression or imagination, in which the adoption and formation of a concrete, objective sensory quality takes place, and the concept, in which the very essence of a given object abstracted from a concrete imagination reflects in the mind.

Desire (*appetitus*). If the cognitive processes and acts define one species and direction of human experience, the idea of *appetitus* strives to encompass another field of them. We should note that the Polish word “desire” is somewhat one-sided to encompass all of its manifestations. We are dealing here not just with acts that are properly “desire,” but also with inclinations, aspirations, and willings that cannot be univocally identified with the sense of “desire” which its Polish meaning has acquired.

We should straightaway divide this second large field according to the following key: natural desire (*appetitus naturalis*), which means all those manifestations of inclinations and aspira-

danie naturalne (*appetitus naturalis*), które oznacza te wszystkie przejawy skłonności i dążeń, jakie bezpośrednio wynikają z natury podmiotu, przejawiając się jako popędy lub instynkty. Jakkolwiek więc faktyczne urzeczywistnianie skłonności popędowych lub instynktu wiąże się z całym szeregiem doznań, a nawet poznań, to jednak sam fakt takiej dążności lub takiego pożądanego nie jest następstwem poznania, ale tkwi po prostu w naturze. W odróżnieniu od takiego naturalnego pożądanego należy przyjąć inne, które z istoty swej jest następstwem pewnego poznania. I tak – przeżycie pożądanego zmysłowe będące następstwem zmysłowego poznania zwiemy uczuciem, duchowe zaś dążenie względnie pożądanego wynikłe z umysłowego poznania nazywamy chceniem (wola).

Dokonane powyżej uporządkowanie zasadniczych przejawów życia ludzkiego jest ogólnie przyjęte. (Żeby powołać się na jakiś bliski przykład tak przeprowadzonego podziału, można zacytować książkę prof. M. Kreutza: *Podstawy psychologii*²). W istocie rzeczy sfera pożądanego, dziedzina skłonności i dążeń w człowieku, wykazuje inne cechy aniżeli sfera poznawcza. Inny jest zarówno sam sens procesów w jednym i drugim wypadku, jak też inny jest ich kierunek. W aktach poznania następuje jakby „wciągnięcie” przedmiotu w podmiot, jego zasymilowanie, w aktach pożądanego i dążeń mamy raczej „przyciąganie” ze strony przedmiotu, ku któremu podmiot niejako wycho-

² M. Kreutz, *Podstawy psychologii. Studium nad metodami i pojęciami współczesnej psychologii*, Warszawa 1949.

tions that emerge directly from the nature of the subject and appear as urges or instincts. Although the realization of impulsive inclinations and instinct or urges are connected with a whole series of sensing or even cognition, nevertheless the very fact of these tendencies or desires is not the result of cognition but simply inheres in nature. In contrast to such natural desires, we should accept others which, by their essence, are the result of a certain cognition. Thus, we call “feeling” the experience of sensory desire that is the result of sensory cognition, whereas we call “willing” (the will) those spiritual aspirations, relatively desires, that arise from mental cognition.

The previous ordering of the basic manifestations of human life just performed is generally accepted. (In order to appeal to a closer example of such a division, one can cite prof. M. Kreutz’s book, “Basics of Psychology.”²) In essence, the sphere of desire, i.e., the field of inclinations and aspirations in man, demonstrates other characteristics than the sphere of cognition. The sense of processes in each case is different, as is their direction. A kind of “pulling in” of the object into the subject takes place in the act of cognition, an assimilation of the object; in the act of desire and aspiration, we have rather an “attracting” by the object towards which the subject in some way goes out. Cognition is directed to the thing itself, to the object, whereas desire, aspiration—to the value.

² Mieczysła Kreutz, *Podstawy psychologii: studium nad metodami i pojęciami współczesnej psychologii* [Basics of psychology: A study of methods and concepts in contemporary psychology] (Warszawa: Czytelnik, 1949).

dzi. Poznanie nastawione jest na samą rzecz, na przedmiot, pożądanie zaś, dążenie – na wartość.

Prócz tego powyższe rozróżnienie uwzględnia znamienne wielostopniowość przeżyć poznawczych i pożądawczych w człowieku. Nikt przecież nie wątpi, że proste spojrzenie na jakiś przedmiot i uchwycenie wszystkich narzucających się w nim zmysłowemu poznaniu szczegółów różni się zasadniczo i istotowo od wniknięcia w samą jego istotę, od ujęcia jej celowości itd.

Stając jednakże przed tą granicą, jaka oddziela w człowieku sferę poznawczą zmysłową od umysłowej, musimy zauważyć, że granica ta – jakkolwiek teoretycznie oczywista i łatwa do ustalenia – w przeżyciach naszych mocno się jednakże zaciera. Żadne właściwie poznanie ludzkie nie jest czysto zmysłowe. Aby odkryć istotę poznania czy w ogóle przeżycia zmysłowego, musimy posłużyć się analogią do świata zwierzęcego, do jego przejawów i przeżyć. Swoją drogą, w podobny sposób duchowe przeżycia człowieka nigdy nie są czysto duchowe, ale znajdujemy w nich zawsze jakąś łączność, bliższą lub dalszą, ze sferą zmysłową. Tak umysł ludzki tworzy swoje pojęcia w oparciu o materiał wzięty z wyobrażeń zmysłowych – i stąd każde pojęcie, choćby najbardziej abstrakcyjne, zahacza jednak o sferę zmysłową w ciągu procesu swego powstania, co więcej, myślenie ludzkie wykazuje stałą niejako potrzebę oparcia się na wyobrażeniach.

3. ZMYŚLY

Samo poznanie zmysłowe jest intuicyjne, tzn. oglądowe, powstaje przez bezpośredni kontakt

Furthermore, the above differentiation accounts for the variable and multiple degrees of cognitive and appetitive experiences in man. No one doubts, after all, that a simple look at an object and a grasping of all its features which impose themselves in sensory cognition are fundamentally and essentially different from penetrating into its very essence, from a grasping of its purpose, etc.

Standing before the boundary in man which divides the sphere of sensory cognition from that of mental cognition, we must take note of the fact that, however easy and apparent it may be to define it theoretically, that boundary in practice is very much blurred. No properly human cognition is purely sensory. To uncover the essence of cognition or of sensory experience in general, we must make use of an analogy to the animal world and its manifestations and experiences. By the way, man's spiritual experiences are in similar manner never purely spiritual but always have some connection, nearer or farther, with the sensory sphere. The human mind creates its concepts on the basis of material drawn from sensory imaginations—hence, every concept, even the most abstract, touches upon the sensory sphere in the course of the process of its origins. Furthermore, human thinking shows a constant need to base itself upon imagination.

3. THE SENSES

Sensory cognition is itself intuitive, i.e., gained by view, in consequence of a direct contact of the

zmysłów z materialnymi przedmiotami otaczającego nas świata. Pierwszym rezultatem tego kontaktu są wrażenia zmysłowe. Stanowią one przebogata kategorię przeżyć zmysłowych poznawczych. Same owe przeżycia kształtują się bezpośrednio przy pomocy organizmu ludzkiego. Możemy pokrótce wskazać ów szlak, po którym przebiegają w ludzkim ciele. Zaczyna się on w zewnętrznych ośrodkach odbiorczych (np. oko), w których następuje bezpośrednio zetknięcie zmysłu z przedmiotem zmysłowego poznania. Z owego zewnętrznego ośrodka podnieta bywa przenoszona po odpowiednich drogach nerwowych (np. nerw oczny) do odnośnych centrów mózgowych. Sam ów zasadniczy proces pobudzenia i przeniesienia podniety można doskonale badać i mierzyć tą samą metodą, jaką mierzy się natężenie fal elektrycznych, albowiem impulsy nerwowe wiążą się z przewodzeniem prądów elektrycznych. Zbadanie tychże impulsów od tej zwłaszcza strony zawdzięczamy w szczególnym stopniu profesorowi z Cambridge E. D. Adrianowi³.

Wszystkie wspomniane powyżej szczegóły odnoszą się li tylko do fizjologicznej strony procesów poznania zmysłowego. Jednakże ów proces fizjologiczny nie wyczerpuje jeszcze treści owej zdumiewającej funkcji życiowej, jaką spełniają zmysły. Samo fizjologiczne przeniesienie podniet do ośrodków mózgowych i pobudzenie tychże ośrodków nie tłumaczy nam jeszcze,

³ Por. E. D. Adrian, *O fizycznym podłożu wrażeń zmysłowych*, przeł. J. Konarski, Warszawa 1948.

senses with material objects of the world surrounding us. Sensory sensations are the first result of that contact. They constitute a very rich category of sensory-cognitive experiences. These experiences themselves are directly shaped by help of the human organism. We can indicate in brief the course they follow within the human body. It begins in the external centers of receptivity (e.g., the eye) in which an immediate contact of the sense with the object of sensory cognition occurs. The stimulus is carried from that external receptor along the proper nerve pathways (e.g., the ocular nerves) to the proper centers of the brain. That basic process of arousing and transmitting stimuli can be well studied and measured by using the same method by which we measure the intensity of electrical waves, since nerve impulses are connected with transmission of electrical currents. We are indebted in a special degree to Professor E.D. Adrian of Cambridge for studying these impulses from just that side.³

All the particular details mentioned above apply merely to the physiological side of the processes of sensory cognition. That physiological process does not, however, exhaust the content of that amazing life function which the senses fulfill. The physiological transmission of the stimuli to brain centers and the stimulation of these centers do not yet explain how the act of sensory cognition forms itself, how a series of

³ See Edgar D. Adrian, *O fizycznym podłożu wrażeń zmysłowych* [*Basis of sensation*], trans. Jerzy Konarski (Warszawa: Spół. Wyd. "Książka", 1948).

w jaki sposób kształtuje się akt poznania zmysłowego, jak organizuje się szereg takich szczegółowych, cząstkowych podniet w jedno „wypadkowe” odbicie – „obraz” zmysłowy przedmiotu. W dalszym ciągu pozostaje zagadnienie kojarzenia, łączenia tych różnorodnych wrażeń w jedno „wypadkowe” przeżycie. Te zagadnienia leżą już poza sferą fizjologicznych doświadczeń i pomiarów. Niemniej przeżycia wrażeńowe dają się w pewien sposób wymierzyć i na tym opierała się zasada Fechnera, który wyraził stosunkiem liczbowym zależność między podnietą a wrażeniem, usiłując w dalszej perspektywie ująć całe życie psychiczne przy pomocy takich stosunków liczbowych. Okazało się to jednak nieosiągalne.

Już te sporadyczne dane na temat przejawów życia zmysłowego człowieka, poparte analogią do świata zwierzęcego, skłaniają nas i uprawniają zarazem do następującego wniosku: przeżycia sfery zmysłowej, chociaż opierają się bezpośrednio na procesach fizjologicznych materialnego podłoża organizmu, nie dają się jednak bez reszty sprowadzić do nich ani też z nimi utożsamić. Każdy akt życia zmysłowego, np. słyszenie, widzenie itd., jest ostatecznie owocem działalności pewnych specjalnych władz i uzdolnień duszy zmysłowej (*anima sensitiva*), które my zwiemy zmysłami. Występuje to jeszcze wyraźniej, gdy chodzi o akty tzw. zmysłów wewnętrznych (wyobraźnia, pamięć zmysłowa, *vis cogitativa*, wreszcie tzw. zmysł wspólny), których rola dla życia zmysłowego, dla sprawności reagowania, dla orientacji zmysłowej itp. jest zasadnicza. Otóż u zwierzęcia te zmysłowe wła-

individual and partial stimuli is organized into one “resultant” reflection, a sensory “image” of the object. Now what remains is the question of association, of connecting all these different impressions into one “resultant” experience. That question already lies outside the sphere of physiological experiment and measure. Stimuli experiences can nevertheless be measured in a certain way which is attested to by the principle of Fechner, who expressed a numerical dependency between the stimulus and its impression and then strove in further perspective to apprehend the whole of psychic life with the help of such numerical relationships. It showed itself, however, to be unattainable.

Even such sporadic data on the subject of manifestations of the sensory life of man based on an analogy to the animal world as those mentioned above, incline and simultaneously entitle us to the following conclusion: although they are based directly on physiological processes in the material base of the organism, the experiences of the sensory sphere do not allow themselves to be reduced to or identified with those processes. Every act of the sensory life (e.g., hearing, seeing, etc.) is in the end the fruit of the activity of certain specific powers and abilities of the sensory soul (*anima sensitiva*) which we call senses. This fact is even clearer in the case of acts of the so-called internal senses (imagination, sensory memory, *vis cogitativa*, and finally so-called “common sense”) whose role in the sensory life, for effective reaction, sensory orientation, etc. is fundamental. Whereas in animals those sensory powers, skills and habits exhaust the whole and

dze, sprawności i nawyki wyczerpują całe i zupełne bogactwo ich przeżyć, u człowieka zaś – aczkolwiek stanowią one ogromny wkład w jego przeżycia – nie wyczerpują jednakże bez reszty zasobów jego siły życiowej, lecz stanowią tylko materiał, z którego kształtują się ludzkie akty i przeżycia w oparciu o jeszcze głębszy pierwiastek, o jeszcze wyższą zasadę życia. Oto różnica, jaka dzieli zmysłową duszę zwierzęcia od duszy ludzkiej. Obserwacja i doświadczenie dostarczą nam po temu faktów w obfitości, refleksja zaś filozoficzna ujmie rezultaty tych doświadczeń, wprowadzając rozróżnienie między *anima sensitiva* a *anima rationalis*.

Trzeba bowiem stwierdzić, że wszystkie przejawy poznania i w ogóle życia zmysłowego, chociaż nie dają się utożsamić z procesami cielesnego organizmu, ale w oparciu o nie domagają się przyjęcia duszy zmysłowej – to jednak nic w sobie jeszcze nie zawierają takiego, co by nakazywało przyjąć dla ich wy tłumaczenia jakiś odrębny pierwiastek życiowy – pozamaterialny. Dusza zmysłowa, będąca pierwszym źródłem życia zmysłowego, da się pojąć bez żadnych zastrzeżeń jako substancjalna zasada życiowa materialna. Pierwsze źródło życiowych aktów, ściśle i wewnętrznie związanych z materialnym podłożem, samo też musi być ściśle i wewnętrznie z nim związane. I dlatego zmysłowa dusza zwierzęcia trwa tak długo, jak długo trwa organizm tego zwierzęcia. Nie ma w swej naturze żadnych zarodków nieśmiertelności.

Fakt, że akty życia zmysłowego są wewnętrznie związane z materialnym podłożem organizmu, uwydatnia się nie tylko w przebiegu proce-

complete richness of their experiences, in man, although they constitute a huge contribution to his experience, they do not completely exhaust the resources of his life force but are only material from which human acts and experiences are formed on the basis of an even deeper element, an ever higher life principle. That is the difference separating the sensory soul of animals from the human soul. Observation and experimentation provide us with confirming facts in abundance. Philosophical reflection, in turn, embraces the results of those experiments, introducing a distinction between the sensory soul (*anima sensitiva*) and the rational soul (*anima rationalis*).

It must be made clear that all the manifestations of cognition and the sensory life in general, although they do not allow identification with the bodily processes of the organism but on the support of which demand acceptance of a sensory soul—so, however, there is nothing contained yet in themselves as to demand for their explanation some separate, supra-material life element. The sensory soul, being the first source of the sensory life, can be understood without reserve as the substantial, material, life principle. The first source of living acts, which are closely and internally bound to its material base, must also be closely and internally bound to that base. And that is why the animal sensory soul exists as long as that animal's organism exists. There are no seeds of immortality in its nature.

The fact that acts of the sensory life are internally connected with the material base of the organism stands out not just in the course of

su zmysłowego, ale również – i to przede wszystkim – w rezultatach owego procesu. Chodzić nam teraz będzie o stronę przedmiotową zmysłowego procesu poznawczego. Co jest przedmiotem tego poznania? – Wiemy dobrze, że są nim w pierwszym rzędzie byty materialne otaczającego nas świata, z którymi człowiek styka się bezpośrednio przez zmysły. Stąd owo poznanie jest oglądowe. W owych jednakże bytach materialnych właściwym przedmiotem poznania zmysłowego jest li tylko zewnętrzna, zjawiskowa strona tychże bytów, tylko konkretne przejawy rzeczy. Na przykład barwy, kształty, tony itp. – jednym słowem – jakości zmysłowe i zespoły tychże jakości. W związku z takim charakterem poznania zmysłowego należy zwrócić uwagę, że istoty wyposażone tylko takim uzdolnieniem poznawczym mają życie psychiczne czasem bardzo bujne, ale równocześnie bardzo płytkie. Jest ono ciągle niejako na wierzchu. Niepodobna mówić u nich o jakimś życiu wewnętrznym. Samą bujność życia zmysłowego zawdzięczają wydoskonalonemu wielostronnie wyposażeniu zmysłowemu, z którym w parze idzie łatwość i szybkość kojarzenia zmysłowego i stąd mówimy czasem o szybkiej i łatwej orientacji zwierząt, mówimy nawet o ich mniejszej lub większej inteligencji. Ale wówczas wyrażamy się przenośnie, inteligencja bowiem w ścisłym znaczeniu dotyczy aktów życia umysłowego, którego zwierzętom brak.

Powiedzieliśmy co dopiero, że zmysłowe poznanie chwyta tylko zewnętrzną, zjawiskową stronę świata materialnego, a w nim masę konkretów. I ten ściśle zjawiskowo-konkretny cha-

sensory process but also—and above all—in the results of that process. We will now deal with the objective side of the sensory process of cognition. What is the object of that cognition? We know well that they are, first of all, the material beings that surround us in the world, with which man comes into contact directly through the senses. This cognition is, therefore, achieved by viewing. However, the proper object of cognition in these material beings is only the external, phenomenal side of these beings, only concrete manifestations of beings. For example, colors, shapes, tones, etc.—in a word—sensory qualities and collections of those qualities. In connection with such a character of sensory cognition it is necessary to point out that beings equipped with such abilities of cognition sometimes have a rather colorful but, at the same time, rather superficial psychic life. They are always on the surface. It is not possible to speak of some kind of internal life in them. They owe such a colorful sensory life to the multilateral perfection of the sensory equipment, which proceeds in tandem with an ease and rapidity of sensory associating and so we can sometimes speak of the speed and ease of animal orientation, we can even speak of their greater or lesser intelligence. But, speaking this way, we are expressing ourselves metaphorically, because intelligence in its precise meaning deals with acts of mental life, which animals lack.

We have just said that sensory cognition captures only the external, phenomenal side of the material world, in it a mass of particulars. And that precise phenomenal-concrete character of

rakter poznania zmysłowego mówi nam bardzo wiele o wewnętrznej zależności zmysłowych władz poznawczych od materii. Przejmują one materialny przedmiot poznawczy takim, jaki jest, odtwarzają go w sobie, można wręcz powiedzieć, że go sobie odmierzają według wszystkich miar przestrzeni, rozciągłości, oddalenia itd., związane przy tym niewolniczo ograniczoną pojemnością całego zmysłowego aparatu odbiorczego. – Tak więc sama analiza przedmiotowej treści poznania zmysłowego przemawia za wewnętrzną zależnością tego poznania – od materialnego ograniczonego podłoża, od oka, nerwów, centrów mózgowych itp. Dokładność i ostrość tego poznania od wydoskonalenia tych czynników. W dalszej konsekwencji – będziemy mieli ów przytoczony już powyżej wniosek o materialnym i zniszczalnym charakterze zwierzęcej duszy zmysłowej.

4. POZNANIE UMYSŁOWE

a) Analiza treści

Wiemy dobrze, że ludzkie możliwości i uzdolnienia poznawcze nie wyczerpują się w sferze zmysłów. Świadczy o tym nasze własne przeżycie w drodze introspekcji i obserwacja porównawcza innych ludzi oraz rzut oka na dzieła kultury. Człowiek poznaje całą otaczającą go rzeczywistość (a więc w pierwszej linii – tę materialną, która narzuca się doświadczeniu) na sposób umysłowy, tzn. przy pomocy pojęć, sądów i wniosków rozumowych. Wszystkie te znane nam z wewnętrznego doświadczenia przeja-

sensory cognition tells us a lot about the internal dependence of the sensory cognitive faculties on matter. They take the cognized material object as it is, recreate it in themselves. We can say that they measure it according to all spatial dimensions—extension, distance, etc.—slavishly determined at the same time by a limited capacity of the whole of the receptive sensory apparatus. Thus, the very analysis of the objective content of sensory cognition speaks in favor of an internal dependence of that cognition on the finite material base: on the eye, the nerves, the brain centers, etc. The accuracy and acuity of that cognition (depends) on the perfection of those factors. In further consequence, we will have that already cited above conclusion about the material and destructible character of the animal sensory soul.

4. MENTAL COGNITION

a) An Analysis of the Content

We know well that the human cognitive possibilities and capabilities are not exhausted by the sensory sphere. Our own experiences on the path of introspection, comparative observation of other people, and a glance at the works of culture all attest to this. Man cognizes the whole of reality surrounding himself (that is, in the first place, the material reality which imposes itself on experience) in an intellectual way, i.e., by the assistance of concepts, judgments, and rational conclusions. All the manifestations of mental life

wy życia umysłowego człowieka różnią się w samej swej istocie od przejawów poznania zmysłowego i nie dadzą się do nich ostatecznie sprowadzić ani też z nimi utożsamić.

Taka jest nasza (jedna z zasadniczych) teza psychologiczna, która ma swoich przedstawicieli w starożytnej filozofii (perypatetycy), zarówno w całej filozofii chrześcijańskiej oraz wśród wielu nowoczesnych myślicieli, jak i psychologów doświadczalnych. Przeciwno temu twierdzeniu walczą od stuleci różni przedstawiciele sensualizmu, którzy sprowadzając całe poznanie umysłowe do zmysłów, upatrują w nim tylko niejako wyższą, subtelniejszą formę poznania zmysłowego; między jednym a drugim poznaniem przyjmują tylko różnicę stopnia, nie zaś różnicę istotną. Twórcą sensyzmu nowoczesnego jest J. Locke (XVII w.); jego rodak D. Hume w oparciu o takie sensualistyczne nastawienie zakwestionował przedmiotową wartość zasady przyczynowości. Hołdowali temu nastawieniu liczni pozytywiści (A. Comte, J. Stuart Mill, H. Spencer) i empirycy (H. Taine, W. James, E. B. Titchener, H. Ebbinghaus). Jeżeli komuś się zdaje, że chodzi tutaj o zwyczajną utarczkę intelektualistów, to jest w błędzie. Chodzi bowiem o twierdzenie, które w prostej drodze otwiera lub też zamyka nam dostęp do wniosku o duchowo odrębnej strukturze duszy ludzkiej. Jest to jeden z odcinków tego dziejowego sporu między materializmem a spirytualizmem. Przecież – rzecz jasna – jeżeli myślenie jest w swej istocie także pewną, chociażby wysubtelnioną postacią poznania zmysłowego, a zmysły, jak wykazaliśmy wyżej (i co do tego nie ma dyskusji), są to władze

known to us from internal experience differ in their very essence from manifestations of sensory cognition and cannot, in the final analysis, either be reduced to or identified with them.

This is our (one of our fundamental) psychological thesis, which has representatives in ancient philosophy (Peripatics), in the whole of Christian philosophy and among many contemporary thinkers as well as experimental psychologists. Various representatives of sensualism have been fighting this claim for centuries. They reduce the whole of mental cognition to the senses, seeing in the former but a higher, more subtle form of sensory cognition, accepting but a degree, not an essential difference between one and the other. The founder of modern sensualism is J. Locke (17th century); on the basis of this sensualistic position his countryman, D. Hume, called the objective value of the principle of causality into question. Numerous positivists (A. Comte, J. Stuart Mill, H. Spencer) and empiricists (H. Taine, W. James, E.B. Titchener, H. Ebbinghaus) regarded that position highly.

If one thinks that this is an issue of just some typical dispute among intellectuals, one would be wrong. At issue is the claim which straightaway opens or closes the way to concluding about the distinctive spiritual structure of the human soul. This is one of the episodes in that centuries-old dispute between materialism and spiritualism. If, clearly, thinking is in its essence after all a certain, let's say, more subtle form of sensory cognition and the senses, as we showed above (about which there is no discussion), are powers of the soul internally

duszy wewnętrznie z materią związane i od niej zależne – zatem całe umysłowe życie człowieka jest pewną wyższą formą, wyższą organizacją życia i działania materii.

Twierdzenie o ścisłej odrębności poznania umysłowego narzuca się jednak z przekonującą mocą. Zaczniemy je uzasadniać, nie wychodząc od strony procesu poznawczego (jak przy zmysłach), proces poznawczy umysłowy bowiem może się stać zrozumiały dopiero przez zrozumienie i analizę treści poznania umysłowego. Musimy więc zacząć od treści tego poznania.

Powiedziano już wyżej, że w poznaniu umysłowym dadzą się wyróżnić zespoły pojęć, sądów i wniosków. Zwróćmy naprzód uwagę na charakter pojęć. Pojęcia stanowią najprostszy element myślenia; myślimy pojęciami. I otóż już w samych pojęciach znajdujemy ów rys, który odróżnia je zdecydowanie od zmysłowych przeżyć poznawczych. Pojęcia są ogólne. Co to znaczy? To znaczy, iż nie stanowią li tylko odtworzenia jednostkowego konkretnego, ale ujmują w swej treści samą istotę rzeczy, tę istotę, która się powtarza w wielu poszczególnych jednostkach. Tak np. kiedy mówimy „stół” lub „człowiek” lub „miasto”, słowa te (a słowa są wyrazem pojęć) określają nie tylko ten lub tamten konkretny przedmiot, ale odnoszą się jednoznacznie do wszystkich przedmiotów mających tę samą istotę (a więc do wszystkich stołów, ludzi, miast). Zakres przedmiotów, do których odnoszą się pojęcia, może się coraz bardziej rozszerzać, uzyskujemy wówczas pojęcia coraz bardziej abstrakcyjne, przy czym konkretna treść pojęcia ubożeje. Takim pojęciem o najszerszym

connected with and dependent on matter, then the whole of man's mental life is a certain higher form, a higher organization of the life and organization of matter.

The claim about the strict distinctiveness of mental cognition asserts itself, however, with convincing strength. We can begin to justify it without departing from the cognitive process (as in the case of the senses): the process of mental cognition can be understood only by understanding and analyzing the content of mental cognition. We have to start, therefore, from the content of that cognition.

It was said above that in mental cognition we can differentiate series of concepts, judgments, and conclusions. Let us first pay attention to the character of concepts. Concepts constitute the simplest element of thinking; we think by concepts. And it is in concepts themselves that we find that trait which decisively differentiates it from experiences of sensory cognition. Concepts are general. What does that mean? It means that they are not merely recreations of an individual, concrete thing, but they encompass in their content the very essence of the thing, the essence which repeats itself in numerous, individual cases. So when we say, for example, "table" or "man" or "city," those words (and words are expressions of concepts) define not just this or that particular object but refer unequivocally to all the objects having the same essence (and, thus, to all tables, people, or cities). The range of objects to which concepts refer can be ever expanded; we then arrive at ever more abstract concepts in which the concrete content of a con-

zakresie a najuboższej konkretnej treści jest pojęcie „byt”, które dlatego stanowi najszerszą płaszczyznę myślenia i filozofii. W każdym razie ta zdolność tworzenia pojęć właściwa jest wyłącznie człowiekowi. Tu przebiega owa granica, którą psychika ludzka odcina się wyraziście od zwierzęcej. I dlatego tylko człowiek posiada moc pojęciową, zwierzę, chociaż jak najbardziej żywi potrzebę ujawnienia swych przeżyć, czyni to co najwyżej ruchami względnie dźwiękiem nieartykułowanym. Sama zdolność tworzenia pojęć i posługiwania się nimi, która jest człowiekowi czymś ściśle wrodzonym, związanym z jego naturą, umożliwia mu ogromnie wnikliwe zaprowadzenie nad wielością bytów, które go otaczają, daje mu łatwość posługiwania się nimi, stanowi jedną z zasadniczych podwalin tworzenia i kultury. Dla naszych rozważań ważny jest zwłaszcza ów abstrakcyjny, uogólniający rys myślenia pojęciowego. Dowodzi on bowiem, że władza, która jest źródłem tworzenia pojęć (rozum), nie jest związana tymi ciasnymi ramami, jakie narzuci jej jednostkowy konkret materialny, że ujmuje ona wprawdzie rzeczywistość poprzez materialne jednostkowe konkrety, ujmuje ją ściśle, wnikliwie i dogłębnie, a równocześnie na wskroś odrębnie. Wystąpi to jeszcze wyraźniej, gdy stwierdzimy istnienie całego szeregu słów – a zatem i pojęć – tzw. oderwanych (np. dobroć, cnota, piękno), które nie znajdują żadnego odpowiednika w bezpośrednim konkretnym, a jednak wyrażają bardzo określoną i zrozumiałą treść. A cóż dopiero, kiedy zanotujemy cały szereg pojęć służących do określenia bytów ściśle niematerialnych (np. Bóg, duch).

cept becomes impoverished. "Being" is such a broadest encompassing yet poorest in content concept, which therefore constitutes the broadest plane for thought and for philosophy. In any event, that ability to form proper concepts is exclusively human. That is where the boundary that clearly demarcates the human psyche from the animal lies. That is why man alone possesses conceptual speech; animals, although they by all means have the need to reveal their experiences, do so at best with movements or unarticulated sounds. The very ability to create and use concepts, something inherently inborn in man and connected to his nature, enables his enormously penetrating dominion over the multiplicity of beings which surround him, constituting one of the pillars of creation and culture. That abstract, generalizing feature of conceptual thought is particularly important for our considerations. It proves that the power which is the source of the creation of concepts (reason) is not bound by the narrow framework which an individual, material, concrete thing thrusts upon it, that that power admittedly grasps reality through the material concrete things, grasps it precisely, penetratingly and deeply while at the same time through and through separately. This is even clearer when we notice the existence of a whole chain of abstract words, thus also concepts (e.g., goodness, virtue, beauty) which have no equivalent in an immediate concrete thing, yet express a very well-defined and comprehensive content. And even more when we take note of a whole series of concepts serving to define purely immaterial beings (e.g., God, spirit).

Tyle na razie co do pojęć. Gdy chodzi o dziedzinę sądów, to należy zwrócić uwagę na tę właściwą rozumowi ludzkiemu zdolność ujmowania w nich związków absolutnych nie między poszczególnymi rzeczami, ale między samymi ściśle wyabstrahowanymi istotami tych rzeczy. Tak więc kiedy np. tworzymy sąd: „pies przebiegł” – to sąd ten jest tylko bezpośrednim odzwierciedleniem konkretnego zjawiska, ale kiedy twierdzimy np.: „suma kątów w trójkącie = 180°” lub też „do istoty przypadłości należy tkwić w substancji jako w podmiocie swego istnienia” – to sądy te bezwzględnie pewne wyrażają związki absolutne między istotami rzeczy. Nie tworzymy ich zaś jedynie w oparciu o powtarzające się szereg razy doświadczalne poznanie konkretów (takie oparcie nigdy by nas nie upoważniało do sądów bezwzględnie pewnych), ale tworzymy je w oparciu o znajomość samej istoty rzeczy, ta bowiem abstrakcyjna istota rzeczy odnosi się bezwzględnie do wszystkich poszczególnych przedmiotów istotę taką posiadających (a więc np. – do wszystkich trójkątów, do wszystkich przypadłości itp.).

Są to tylko drobne, choć bardzo istotne fragmenty zagadnienia. Chodzi o przedmiotową stronę poznania umysłowego, o analizę jego treści. Daje się ona rozłożyć na elementy najprostsze: na pojęcia i sądy; na pojęciach i sądach buduje się wnioski rozumowe. W tej chwili jednakże chodzi o wykazanie tej zasadniczej odrębności poznania umysłowego, myślenia – od poznania zmysłowego. Oto stwierdzamy, że poznanie umysłowe wykracza z ciasnych ram narzuconych przez materialny konkret przedmiotu po-

So much for concepts. As regards judgments, we should take note of that proper ability of the human reason to grasp absolute relationships not between particular things but the very abstracted essences of those things. Thus, when we make the judgment “the dog ran,” that judgment is but an immediate reflection of a concrete phenomenon. When, however, we say that “the sum of angles in a triangle is 180° ,” or that “the essence of an accident consists in residing in a substance as the subject of its existence,” then those absolutely certain judgments express absolute relations between the essences of things. We do not form those judgments only on the basis of a repetitive chain of experimentally cognized concrete cases (such a basis would never entitle us to make absolutely certain judgments) but we form them on the basis of cognizing the very essence of the thing, for that abstract essence of the thing refers itself absolutely to all particular objects possessing such an essence (hence, to all triangles, to all accidents, etc.)

These are but simple though highly essential fragments of the question. It is a matter of the objective side of mental cognition, of an analysis of its content. It can be dissembled into its simplest elements: concepts and judgments, on the basis of which we construct rational conclusions. Right now, however, it is a question of demonstrating the fundamental distinctiveness of mental cognition and thinking from sensory cognition. We affirm that mental cognition exceeds—thanks to the proper, inherent abilities of the human reason to abstract and to general-

znawanego dzięki właściwym, przyrodzonym ludzkiemu rozumowi zdolnościom abstrahowania i uogólniania. Chociaż tedy bezpośrednim przedmiotem poznawczym ludzkiego rozumu są byty materialne, to jednak ujmuje on *abstracta in concretis generalia in individualibus* i dzięki temu zdobywa się na widzenie całej rzeczywistości. Jednostkowy, poszczególny rozum ludzki może nie znać i z pewnością nie zna całej ogromnej większości szczegółów tej rzeczywistości, a jednak może o niej wypowiadać sądy ścisłe i pewne; wszystko to dzięki przyrodzonym sobie przymiotom i właściwościom.

Tak zaś przedmiotowa treść poznawcza umysłu świadczy nam pośrednio o jego naturze, sam sposób rozumowego poznania mówi nam o źródłach tego poznawania, o ich istocie. I jeżeli w wypadku poznania zmysłowego ten fakt odzwierciedla li tylko materialnych jednostkowych konkretów (w wyniku czego całe poznanie przez zmysły ogranicza się do zewnętrznej, zjawiskowej strony rzeczywistości materialnej) świadczy o ścisłej wewnętrznej zależności zmysłów od materii ludzkiego organizmu – to gdy chodzi o poznanie umysłowe, wówczas wgląd w jego treść, analiza istotnych elementów tej treści (pojęcia, sądy), musi nas umacniać w przeświadczeniu, że ten czynnik, ta władza czy siła, która je kształtuje, nie jest związana tymi ramami (a więc: tą postacią, tą miarą itp.), które narzuci jej konkretny materialny przedmiot – że więc jest wewnętrznie sama w sobie wolna i niezależna od materii i wobec tego ujmuje treść poznawanych przez siebie przedmiotów (i to nawet przedmiotów, które same są czymś materialnym) w spo-

ize—the narrow frames which the material concreteness of the cognized object imposes. Although then these are material beings which are the immediate object cognized by the human reason, this object nevertheless grasps *abstracta in concretis generalia in individualibus* thanks to which it acquires a vision of the total reality. The individual, particular human reason may not know and certainly does not know the enormously great details of that reality, but it can speak strict and certain judgments about it. The reason owes it to its inborn attributes and properties.

Thus, the objective, cognitive content of the mind indirectly attests for us to its nature; the very manner of rational cognition tells us about the sources of that cognition, about their essence. And if, in the case of sensory cognition, that fact of reflecting only concrete material objects (a result of which being that the whole of cognition through the senses is limited to the external, phenomenal side of material reality) attests to the intimate internal dependence of the senses on the matter of the human organism, then, as regards mental cognition, an insight into its content, an analysis of the essential elements of the content (concepts, judgments) must strengthen us in the conviction that that factor, that power or force which shape it, is not limited by those frames (i.e., by that form, that measure, etc.) which the concrete material object imposes on it, that that factor is therefore internally free and independent in itself from matter and thus understands the content of objects it comes to know (including

sób uogólniający. Do takich wniosków doprowadza nas szczegółowa analiza umysłowych przeżyć poznawczych. Dodajmy do tego jeszcze i tę okoliczność: elementy poznania umysłowego, pojęcia, są nieograniczone ilościowo; nie odtwarzają one tego jednego tylko przedmiotu, ale mogą niejako „obsłużyć” wszystkie przedmioty, które posiadają tę samą istotę. Rozstrzygająca jest racja istoty, nie miara konkretna.

Tak więc na podstawie stwierdzonej po stronie przedmiotowej odrębności poznania umysłowego wnioskujemy w prostej linii – o odrębności tej zasady, tego źródła, gdzie owo poznanie się rodzi. A tym samym napotykaemy na wyraźny ślad „ustrojowej” odrębności od materii ducha ludzkiego. Wówczas pozostaje jeszcze jedno pytanie. Brzmi ono w przybliżeniu tak: któż nam udowodni, że wchodzi tu w grę naprawdę duch jako odrębny od materii urząd bytu? Przecież my dotąd nie znamy jeszcze wszystkich uzdolnień, sił i możliwości, jakie w niej drzemią. Odpowiedź: prawdą jest, że nie wiemy, do czego materia jeszcze jest zdolna, jakie drzemią w niej ukryte możliwości – tego nie wiemy. Ale znamy już zasadniczy kierunek tych możliwości, na tyle już orientujemy się w jej istocie. I w związku z tym, chociaż istotnie nie wiemy, do czego jeszcze jest ona zdolna, to jednak wiemy na pewno, do czego zdolna nie jest... Czymś takim zaś jest z pewnością abstrakcja umysłowa i zdolność uogólniania. Przecież tu się zawiera właśnie „wyjście z sytuacji materii”; rozum przediera się niejako poza tę zjawiskową materialną postać rzeczy, z którą mu się narzucają, ujmuje ich pozazjawiskową istotę – i w dodatku jeszcze

objects which themselves are material) in a generalizing manner. Close analysis of the experiences of mental cognition lead us to such conclusions. Let us also add this circumstance to the mix: elements of mental cognition, concepts, are not quantitatively limited. They do not recreate but one object but can in a way “serve” for all the objects having the same essence. The concrete thing’s essence, not its measure, is decisive.

Thus, on the basis of the distinctiveness of mental cognition accepted on objective grounds, we conclude in a straight line to the distinctiveness of that principle, that source from whence such cognition originates. And thus, we find a clear trace of the “constitutional” distinctiveness of the human spirit from matter. There then remains one question which goes more or less like this: who will prove that it is spirit, as a category of being distinct from matter, that is at issue here? We still do not know, after all, the whole of the capabilities, powers and possibilities that lie within matter. Reply: it is true that we do not know of what matter is still capable, we don’t know the hidden possibilities that are latent in it. But we do already know the basic direction of those possibilities, for we are that much oriented in its essence. Therefore, although we essentially do not know what matter is still capable of, we nevertheless certainly do know what it is not capable of... one such thing certainly being mental abstraction and the capacity for generalization. This is, after all, where the “departure from the situation of matter” takes place; reason makes its way beyond the material, phenomenal

w tej istocie ogarnia całą potencjalnie nieskończoną ilość bytów jednostkowych. O ile byt materialny jest li tylko sobą, tą komórką, tym odinkiem, tym zespołem atomów – to rozum natomiast *natus est quodammodo fieri omnia* – może stać się wszystkim – jak się wyraża za Arystotelesem św. Tomasz – oczywiście wszystkim w akcie poznania, w którym ogarnia całe bogactwo bytów rzeczywistych, zarówno materialnych, jak i niematerialnych. Stąd ci sami myśliciele stwierdzają: przedmiotem właściwym rozumu jest byt (a „byt” odnosi się do wszystkiego, co w jakikolwiek sposób istnieje lub istnieć może).

b) Analiza procesu

Do takich wniosków doprowadza nas analiza przedmiotowej treści naszego poznania umysłowego. Jeśli teraz z kolei chodzi o sam proces poznawczy, nasze rozważania muszą się niejako dołączyć do tego, co już powiedziano poprzednio na temat procesu poznania zmysłowego. Ów szlak od ośrodków zewnętrznych przyjmujących przedmioty po drogach systemu nerwowego aż do odnośnych centrów mózgowych przebiega całkowicie w materii organicznego podłoża. Ale też w tym miejscu się urywa. I oto w związku z tym powstaje znów zasadnicze zagadnienie do rozpatrzenia. Dla materializmu bowiem rozstrzygający jest taki argument: uszkodzenie odnośnych części mózgu pozbawia człowieka odnośnych funkcji psychicznych – widać stąd, że tzw. wyższe funkcje psychiczne (np. myślenie, wola) są ściśle związane z prawidłowym działa-

form of things which they thrust upon it, and grasps their extra-phenomenal essence—still further even encompasses in that essence the totality of a potentially infinite number of individual beings. Whereas the material being is only itself, a cell, a link, a collection of atoms, reason *natus est quoddammodo fieri omnia*—can become everything, as St. Thomas following Aristotle expresses it, everything obviously in the act of cognition which encompasses the entire richness of real beings, both material and immaterial. Therefore, these same thinkers state: the proper object of reason is being (“being” referring to everything which in any way exists or can exist).

b) An Analysis of the Process

An analysis of the objective content of our mental cognition leads us to such conclusions. If now the cognitive process is concerned, our considerations somehow must join in what has been previously said on the subject of the process of sensory cognition. That path, from the external receptors that receive the object, through the pathways of the nervous system to the respective brain centers, takes place wholly in the matter of organic base. But it is also there that it is interrupted, in connection with which there again arises a fundamental question to consider. This argument is decisive for materialism: damage to respective parts of the brain deprives the person of the respective psychic functions. From this we see that the so-called higher psychic functions (e.g., thought, will) are intimately connected with the proper function-

niem określonych części żywej materii, tj. mózgu. Wobec tego sprawa istoty człowieka nie może ulegać żadnym wątpliwościom.

Nie będziemy kwestionować samego faktu związania poszczególnych funkcji psychicznych z odnośnymi częściami kory mózgowej względnie tzw. substancji podkorowej. Zanim jednak odważymy się wysunąć jakikolwiek zasadniczy wniosek odnośnie do natury ludzkiego ducha, postaramy się sprawę rozważyć nieco szczegółowiej. – Naprzód sam fakt tzw. lokalizacji mózgowych. Jest to owoc naukowych doświadczeń z dziedziny fizjologii, a zwłaszcza tzw. frenologii, że zdołano oznaczyć poszczególne partie mózgu, w których odzywają się reakcje na poszczególne podniety. Tak więc oznaczono ową część mózgu, która służy zmysłowi wzroku, słuchu, ustalono tzw. ośrodek Broda, rządzący stroną ruchową narządów mowy itd. – Jeśli jednak chodzi o wyższe funkcje psychiczne, to poszukiwania mózgowych ośrodków świadomości nie doprowadziły do żadnych osiągnięć. Uczeni wahają się między przypuszczeniem, że inteligencja, nie posiadając osobnego ośrodka, stanowi wypadkową współdziałania wszystkich ośrodków czuciowych – a poglądem, który upatruje podłoże anatomiczne wyższych procesów psychicznych w płacie czołowym mózgu. Jeśli chodzi o historyczny rozwój zagadnienia, jak i o liczne z nim związane szczegóły, wystarczy odesłać do pracy prof. Alberta Dryjskiego: *Mózg i dusza*⁴. Po dokonaniu przeglądu szczegółowego materiału z tej

⁴ A. Dryjski, *Mózg i dusza*, nakł. wyd. „Bibl. Wiedzy”, Trzaska, Evert, Michalski, Warszawa [1938], s. 281–282.

ing of the respective parts of the living matter, i.e., the brain. The essence of man cannot be subject to any doubt with regard to this.

We will not call into question the fact of the connection between individual psychic functions and the respective parts of the cerebral cortex, relatively so-called sub-cortex substance. However, before we dare put forward any basic conclusion regarding the nature of the human spirit, we will attempt to consider the question more carefully. At first, the fact of the so-called brain localization. This is the scientific fruit of experiments in the field of physiology, and particularly of so-called “phrenology,” which designates particular parts of the brain in which reactions to certain stimuli occur. Thus, the parts of the brain serving the senses of sight and hearing have been marked out. There has been determined the so-called Broca’s Center, governing movements of the speech organs, etc. As regards the higher psychic functions, however, the search for the brain centers of consciousness has led to no discoveries. Learned people vacillate between the assumption that intelligence, having no individual center, is the result of cooperation of all centers of feeling, and the view that finds the anatomical basis of all the psychic functions in the brain’s frontal lobe. As regards the historical development of the question and the many specific arguments connected with it, it suffices to refer to the work *Brain and Soul* of Professor Albert Dryjski.⁴ After carrying

⁴ Albert Dryjski, *Mózg i dusza* [*Brain and soul*] (Warszawa: “Bibl. Wiedzy”, Trzaska, Evert, Michalski, 1938), pp. 281—282.

dziedziny książka kończy się zasadniczym *ignoramus*: „Co właściwie wiemy o wewnętrznej łączności procesów psychicznych z ich materialnym podłożem [...] – tajemnica tego stosunku jest prawie całkowicie nam nieznaną” – „Jakie w ogóle posiadamy prawo do łączenia zjawisk fizjologicznych z psychicznymi. Żadnego prawa naukowego [...] Zależność funkcji duchowych od cielesnych stwierdzamy na drodze empirii, lecz to nie tłumaczy nam wcale, jaka jest przyroda tej zależności, tzn. kiedy i jak procesy fizjologiczne przeistaczają się, względnie dopełniają duchowymi” – Takie jest stanowisko przyrodnika (podobnie w cytowanej rozprawie E. A. Adriana): nauka doświadczalna nie może powiedzieć niczego na temat umiejscowienia (lokalizacji) wyższych funkcji psychicznych w mózgu, a więc tym bardziej na temat natury ich zależności od mózgu. Sam fakt zależności stwierdza ponad wszelką wątpliwość, ale stwierdzenie faktu nie oznacza jeszcze poznania jego natury. Stąd wszelkie wnioski stwierdzające, że wyższe funkcje psychiczne (myślenie, wola) dają się wytłumaczyć bez reszty reakcją odnośnych ośrodków mózgowych, są oczywiście przedwczesne i stąd właśnie nienaukowe.

Nauka przyrodnicza nic na ten temat nie stwierdziła. Ale czy nauka przyrodnicza coś na ten temat w ogóle może stwierdzić? – Nie, bo badanie natury owej zależności nie należy do jej kompetencji. Będzie to dziedzina psychologii w pierwszym rzędzie doświadczalnej, a dalej psychologii filozoficznej. Psychologia zaś musi wziąć pod uwagę treść umysłowego przeżycia poznawczego. Analiza treści dopomoże jej dopie-

out a detailed survey of the material in the field, the book concludes with a basic *ignoramus*, “we don’t know”: “What we really know about the internal connections of the psychic processes with their material base. [...] the mystery of that relationship is practically completely unknown to us.” “By what right at all do we have to connect physiological phenomena with psychic ones? By no scholarly right [...]. We detect the dependence of the spiritual function on bodily ones by the path of empiricism, but this does not explain at all what is the nature of that dependency, i.e., when and how physiological processes transubstantiate themselves into, relatively fulfill themselves with spiritual ones.” That is the position of a naturalist (similarly in the cited work of E.A. Adrian): experimental science cannot say anything about the localization of the higher psychic functions in the brain and thus even less on the subject of their dependency on the brain. The fact of dependency is stated beyond doubt, but a statement of fact does not yet mean an understanding of its nature. Hence all the conclusions claiming that the higher psychic functions (thought, will) can entirely be explained by reactions of respective brain centers is obviously premature and thus simply unscientific.

Natural science has said nothing on this question. But can natural science say anything on this question at all? No, because study of the nature of that dependence does not lie within its competence. That is the field of psychology in the first instance, of experimental psychology and later of philosophical psychology. Psychology, in turn, must take under consideration the content

ro do zrozumienia procesu poznania umysłowego. Tak więc argument spirytualistów opiera się na analizie treści poznawczej umysłowej.

Oto badając nasze poznanie i wchodzące w jego skład pierwiastki, stwierdzamy naprzód ogromną wagę wyobrażeń w rozumowym procesie poznawczym. Co to jest wyobrażenie? – Znajdujemy w nim odtworzenie i niejako powtórzenie treści wrażeniowej, z tą różnicą, że wrażenie polega na bezpośrednim oglądzie zmysłowym, w wyobrażeniu natomiast przedmiot nie jest nam bezpośrednio dany. Odtwarzamy go więc. Mamy wówczas wszelkie podstawy po temu, aby twierdzić, że dokonuje się to przy pomocy jakichś władz zmysłowych, które jednak nie dają bezpośredniego kontaktu z materialnym konkretem. Są to tzw. zmysły wewnętrzne. Otóż w normalnym i zasadniczym porządku naszego myślenia właśnie wyobrażenie stanowi bezpośredni materiał abstrakcji umysłowej. Myślimy, zwracając się niejako do wyobrażeń (*convertendo se ad phantasmata*), z których następnie odrywamy odnośne stosunki rzeczowe. Ta umiejętność ujmowania stosunków rzeczowych przenosi nas już bezpośrednio w sferę umysłu. Zmysły takiej zdolności nie mają, zmysły mają zdolność kojarzenia konkretnych przedmiotów znanych przez wrażenia i wyobrażenia. Ale między tą zdolnością odtwarzania (reprodukcji) i kojarzenia a zdolnością ujmowania stosunków rzeczowych znajduje się przepaść nie do przebycia. Tu dokonuje się ów charakterystyczny „skok” ludzkiej psychiki, tutaj dokładnie przebiega granica między funkcją materialnej psychiki zmysłowej a funkcją życia duchowego.

of experience of mental cognition. Only an analysis of the content will help it to understand the process of mental cognition. Thus the argument of the spiritualists is based on an analysis of the content of mental cognition.

In studying our knowledge and the elements that enter into it, we first note the enormous weight of imagination in the rational cognition process. What is imagination? We find in it a recreation and in some way a repetition of the content of sensation with this difference: sensation depends on the direct sensory view but, in imagination, the object is not given to us directly and so we recreate it. We thus have every basis to say that it takes place by the help of some sensory power which does not, however, provide direct contact with the material concrete thing. They are the so-called internal senses. In the normal and principle order of our thinking, it is imagination which constitutes the immediate material of mental abstraction. When we think, we refer ourselves, as it were, to imaginations (*convertendo se ad phantasmata*) from which we then extract the respective relations of things. That ability to grasp the relations of things directly brings us to the sphere of the mind. The senses do not have that ability; they are able to associate concrete objects known through sensation and imagination. But there is an unbridgeable chasm between the ability of recreation (reproduction) and association and the ability of grasping relations of things. This is where that characteristic "leap" of the human psyche occurs. This is precisely where the border between the function of the material sensory psy-

Ujmowanie bowiem stosunków rzeczowych mierza już do umysłowego ujęcia istoty rzeczy. Takie zaś osiągamy w tzw. pojęciu. Pojęcie określa T. J. Lindworsky⁵ jako wiedzę o stosunkach rzeczowych, jakie przeżywamy w zetknięciu z przedmiotem. Szkoła Arystoteles – św. Tomasz przyjmowała pojęcia (*species intelligibiles*) jako poszczególne niezmysłowe treści świadomości przedstawiające nam istotę rzeczy. Nie są to więc jakieś zlepki wyobrażeń zmysłowych albo „wypadkowe” wyobrażeń zmysłowych, ale zupełnie odrębna wiedza o stosunkach rzeczowych przedmiotu, wydobyta w drodze abstrakcji umysłowej i uogólnienia z konkretnego materialnego. Pojęcie więc jest to owoc innego ustroju, innej organizacji, pojęcie jest nie do pomyślenia jako bezpośredni produkt materialnego podłoża ludzkiego organizmu właśnie ze względu na swoją treść.

Jeszcze oczywiście występuje waga tej treści przy tworzeniu sądów i wnioskowaniu. I jedna, i druga czynność umysłowa opiera się w pierwszej linii na zrozumieniu istoty rzeczy poszczególnych, a następnie na zdolności obiektywnego porównania tych istot. Muszą temu towarzyszyć całkowicie niematerialne pojęcia podobieństwa i różnicy. Jeśli zaś chodzi o wnioskowanie, to opiera się ono na pojęciu przyczyny i ścisłym zrozumieniu zasady przyczynowości. I jedno, i drugie wykracza daleko poza sferę prostej reprodukcji zmysłowej przedmiotów material-

⁵ Por. T. J. Lindworsky, *Psychologia eksperymentalna*, Kraków 1933, s. 185.

che and the function of spiritual life runs. For grasping the relations of things is already tending towards the mental apprehension of the essence of things. This is what we achieve in the so-called "concept." T. J. Lindworsky⁵ defines "concept" as knowledge of the relations of things which we experience in coming into contact with the object. The Aristotelian-Thomistic school took concepts (*species intelligibiles*) as particular non-sensory contents of consciousness presenting to us the essence of a thing. They are therefore not some clusters of sensory imaginations or "resultants" of sensory imaginations, but completely distinctive knowledge about the relations of things regarding an object, obtained on the path of mental abstraction and generalization from the material concrete things. The concept is, therefore, the fruit of another order, another organization. It cannot be thought of as the direct product of the material base of the human organism, precisely because of its content.

The weight of that content obviously appears again in the formation of judgments and conclusions. Both the first and second mental functions depend in the first place on understanding the essence of individual things and then on the ability to compare those essences. The completely immaterial concepts of similarity and difference must accompany this. As regards the drawing of conclusions, this depends on the concept of cause and a proper understanding of the princi-

⁵ Cf. John Lindworsky, *Psychologia eksperymentalna* [*Experimental psychology*], trans. Marian Piechowski (Kraków: Wyd. Księży Jezuitów, 1933), p. 185.

nych. W ogóle sama tylko doświadczalna, na zmysłowym kontakcie oparta znajomość przedmiotów świata materialnego nie wytłumaczy nam powstania żadnej wiedzy, nawet tzw. wiedzy doświadczalnej, która koniec końców jest zawsze systemem sądów i wniosków, opartych na zasadzie przyczynowości.

Reasumując to wszystko, potwierdzamy, że analiza treści ludzkiego poznania umysłowego stwarza nam potężny argument za gruntowną odrębnością tego poznania od dziedziny zmysłów i materii. I oto z pomocą takiej analizy możemy również wytłumaczyć sobie do reszty proces umysłowego poznania. Wiedza przyrodnicza zostawiła nas przy reakcji odnośnych ośrodków mózgowych. Otóż biorąc pod uwagę powyższą analizę treści, mamy pełne prawo przyjąć, że od chwili gdy podnieta dotarła do ośrodków mózgowych, zajęła się nią inna siła, inna władza: rozum, który przez proces tzw. abstrakcji (nie jest to żaden proces przyrodniczy, dochodzimy do jego określenia na podstawie psychologicznej introspekcji) wydobyl z tej wrażeniowej (względnie: wyobrażeniowej) treści zupełnie odrębną treść umysłową. Jeżeli taką treść znajdujemy w swych przeżyciach, jeżeli stwierdzamy ją, wobec tego mamy ściśle prawo wnioskować z tej treści o władzy, która treść tę wywołuje, a z natury tej treści wnioskować o naturze samej władzy. W ten sposób rozum ludzki staje przed nami w pełnej oczywistości swej odrębnej od materii duchowej natury.

Cóż tedy począć z owym niewątpliwym faktem: uszkodzenie lub zniszczenie odnośnych partii mózgu wpływa decydująco na przebieg

ple of causality. Both of these go far beyond the sphere of a simple sensory reproduction of material objects. In general, the empirical alone, familiarity with objects of the material world based on sensory contact, does not explain to us the origin of any knowledge—even the so-called experimental knowledge—which ultimately is always the system of judgments and conclusions based on the principle of causality.

Summarizing all of this, we claim that an analysis of the concept of human mental cognition provides us with a powerful argument for the basic distinctiveness of that cognition from the field of the senses and of matter. And, with the help of such an analysis, we can likewise explain fully the process of mental cognition. Natural knowledge left us with the reaction of the respective brain centers. Taking into account the previous analysis of the content, we have every right to hold that from the moment when the stimulus reached the brain centers another strength, another power, got involved with it: reason, which, through the process of so-called abstraction (this is no natural process, we arrive at its definition on the basis of psychological introspection), extracted from that sensory (relatively: imaginary) content a wholly distinctive mental content. If we find such a content in our experiences, if we confirm it, then we have a strict right to conclude from that content to a power which elicits that content and from the nature of that content we can conclude to the nature of the power itself. In this way, the human reason stands before us in the complete obviousness of its spiritual nature, separate from matter.

i postać wyższych funkcji psychicznych – faktem, który zawsze stanowi argument za materialistyczną interpretacją istoty człowieka. Cóż począć z wszystkimi wypadkami schorzeń i niedorozwojów psychicznych, umysłowych, które w takich właśnie faktach mają swą podstawę, działają one na nas jak najsilniejsza „pokusa”, przemawiając przeciw duchowości ludzkiej duszy, tak jak z drugiej strony rozważanie treści wyższych ludzkich przeżyć, aktów poznania umysłowego i woli działa na nas w przeciwnym kierunku. Ażeby nie wahać się między jedną a drugą „pokusą”, uznajemy naprzód bez zastrzeżeń sam fakt, który nie ulega żadnej wątpliwości: naruszenie odnośnych ośrodków mózgowych paraliżuje funkcje ludzkiej psychiki. Ten jednakże fakt jest najzupełniej zrozumiały w naszym założeniu, gdzie wrażenia i wyobrażenia stanowią bezpośredni materiał wyższych przeżyć psychicznych. Z tą chwilą gdy uniemożliwi się prawidłową pracę zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych (a ta jest, jakżeśmy stwierdzili, ściśle związana z ustrojem mózgu), wówczas wyższe akty psychiczne – akty myślenia, sądzenia, wnioskowania – tracą materiał, ów materiał, który stanowi konieczny warunek ich funkcjonowania. Tylko w taki sposób można zrozumieć ów argument „fizjologiczny” i w taki sposób go rozwiązać, jeśli się ma na uwadze całość zagadnienia poznania ludzkiego. I wówczas tak rozwiązana trudność staje się argumentem za naszym ujęciem sprawy: przecież wypadki schorzeń trzeba osądzić i tłumaczyć według zasadniczej zdrowej i normalnie funkcjonującej psychiki, a nie na odwrót. Zdrowa zaś i nor-

How, then, to deal with this undeniable fact: damage or destruction of respective parts of the brain decisively influence the function and form of the higher psychic functions—a fact which is always an argument for the materialist interpretation of man's essence? How to deal with all those cases of psychic sickness or mental non-development in which these facts have their basis and act on us as the most powerful "temptation" speaking against the spirituality of the human soul as much as, on the other hand, considerations of the content of the higher human experiences and acts of mental cognition and the will work in us in the opposite direction. So as not to vacillate between one and the other, we first of all affirm the fact which is undeniable: disturbances in the respective brain centers paralyze the function of the human psyche. This fact, however, is completely understandable in our proposition in which sensations and imaginations are the immediate material for higher psychic experiences. From the moment when the proper functioning of the external and internal senses is not possible (and that is, as we have said, intimately connected with the structures of the brain), then higher psychic acts—acts of thought, judgment, conclusion—lose material, that material which constitutes the necessary condition for their functioning. One can understand the "physiological" argument only in that way and only in that way can one resolve it if one has the whole question of human cognition in mind. Then this solution to the difficulty becomes an argument in favor of our approach to the question: one has to evaluate and explain cases of illness, after all, according to a

malna psychika dyktuje nam prawa swej natury poprzez analizę treści wyższych jej przeżyć. – Swoją drogą można dodać, że w wypadku pewnych schorzeń (np. głuchoniemi) inteligencja niejako zastępuje sobie brakujący (ze strony odnośnych zmysłów) materiał wrażeniowy i wyobrażeniowy i dochodzi czasem do szczytowych stopni swego rozwoju (przykład Heleny Keller).

5. ANALIZA DZIEDZINY POŻĄDAWCZEJ (*APPETITUS*)

Powyższe rozważania nad przebiegiem i treścią przeżyć poznawczych człowieka okazały nam, że rozumu – umysłowej władzy poznawczej – nie da się niejako „zatopić” w reakcjach mózgowych, i jakkolwiek wiąże się on z nimi, gdy chodzi o przebieg procesów poznawczych, to jednak równocześnie zdecydowanie i wyraźnie odcina się od nich, jak o tym świadczy treść umysłowego poznania. W każdym razie całe dotychczasowe rozważania uprawniają nas do przyjęcia, że na przebieg poznania umysłowego wpływa nie sama tylko prawidłowość funkcjonowania procesów fizjologicznych, materialnych – że u źródeł, u podstaw tego poznania kryje się jakiś pierwiastek pozamaterialny. Weźmy teraz pod gruntowną rozwagę drugą zasadniczą dziedzinę naszych przeżyć, wszystkie one stanowią przejawy naszej duszy, stanowią skutki bezpośrednie tej pierwszej przyczyny naszych ludzkich aktów. Mówiliśmy już powyżej, dlaczego tę

fundamentally healthy and normally functioning psyche, not vice versa. A healthy and normal psyche in turn dictates to us the laws of its nature through analysis of the content of its higher experiences. On our part, we can add that in the case of certain illnesses (e.g., deaf-muteness), the intelligence in some way substitutes for sensory and imaginary lack (from the side of the respective senses) of material and sometimes reaches the highest degrees of development (e.g., Helen Keller).

5. AN ANALYSIS OF THE FIELD OF DESIRE (*APPETITUS*)

The preceding reflections on the course and content of man's experience of cognition have shown us that reason—the mental power of cognition—cannot be “submerged” into the reactions of the brain and, while it is connected with them, as regards the course of the cognition processes, at the same time, however, reason clearly and decisively severs itself from them, as the content of mental cognition attests to. In any event, the preceding reflections all entitle us to hold that the course of mental cognition is influenced not just by the rules of the functioning of material and physiological processes. At its base and source of that cognition lies some extra-material element.

Now let us take into solid consideration the second basic field of our experiences; they all constitute manifestations of our soul, immediate effects of that first cause of our human acts. We spoke above of why we differentiate that sphere

sferę pożądawczą, sferę dążeń, skłonności i chcenia, odróżniamy od poznawczej. Nad poszczególnymi jej przejawami zastanowimy się raczej pokrótce.

Mówimy w tej dziedzinie o popędach, z tym że „popęd” niekoniecznie oznacza jakąś dążność cielesną, przecież mamy wszystkie dane po temu, aby mówić np. o popędzie poznawczym lub społecznym. „Popęd” więc obejmuje raczej wszystkie dążności ludzkiej natury. Cechą zaś jego charakterystyczną jest pewna pierwotność i bezpośredniość. Nie oznacza więc szczegółowego aktu dążenia przemyślanego, ale samą bezpośrednią skłonność właściwą naturze ludzkiej, właśnie ludzkiej – a więc cielesno-duchowej (stąd ów np. popęd poznawczy itd.).

Instynkty stoją w służbie popędów; są one wywołane potrzebami życiowymi jednostki, działają nieomylnie w swym zakresie, a do ich działania nie jest potrzebna świadomość (choć często im towarzyszy). Działanie instynktowne robi często wrażenie działania rozumnego, chociaż cała z góry ustalona prawidłowość instynktu jest tylko wyrazem bardzo precyzyjnej siły życiowej, która zmierza do celu bez uświadomienia sobie tego związku, jaki zachodzi między daną czynnością a celem. Instynkt to typowy czynnik psychiki zwierzęcej, u człowieka funkcjonuje, zawsze jednak może zostać przeniknięty świadomością.

Uczucia. Pokrywają one znaczną część naszego życia psychicznego, rozwiązują w dużej mierze nasz stosunek do świata, do ludzi, światopoglądu. Nowoczesna psychologia upatruje zasadniczo w uczuciach przejaw psychiki niż-

of desire, of tendencies, inclinations and aspirations from the field of cognition. We will take note of its specific manifestations in brief.

We are speaking in this field of urges, but urge does not necessarily mean some tendency of the flesh. We have, after all, reasons to speak of the urge to know or of the social urge. "Urge" therefore encompasses all the tendencies of human nature. Its characteristic feature is a certain primordially and immediacy. It does not mean, therefore, a particular act of deliberate aspiration, but the immediate inclination proper to human nature itself, yes, to "human"—meaning corporeal-spiritual nature (hence, for example, the urge to know, etc.)

Instincts stand in the service of urges. They are elicited by individuals' life needs, function without error in their compass and do not require awareness to function (although it often accompanies them). Instinctual activity often creates the impression of rational activity, although the predetermined rules governing instincts are merely the expression of a very precise life force which tends towards an end without being conscious of the connection between a given action and its end. Instinct is a typical factor of the animal psyche; it functions in man, but it can always, however, be penetrated by consciousness.

Feelings. They cover a significant part of our psychic life and in large part decide on our relationship with the world, people, and world-views. Contemporary psychology sees in the feelings fundamentally a manifestation of the lower sensory psyche. Two basic experiences of feeling

szej zmysłowej. W jej to obrębie wyróżnia dwa zasadnicze przeżycia uczuciowe; przeżycie: przyjemności i przykrości. Są to przeżycia, których nie możemy już rozkładać dalej ani też sprowadzać do innych, jeszcze prostszych i bardziej podstawowych. Są to więc przeżycia zupełnie swoiste i zupełnie elementarne. Wprawdzie niektórzy psychologowie (np. Wundt) wskazują na kilka par przeciwstawnych reakcji uczuciowych (prócz relacji: przyjemność – przykrość), ale zasada sprowadzająca elementarne przeżycia uczuciowe do tego jednego przeciwstawienia: „przyjemność – przykrość” przeważała. Ogromnie ważny jest podział na uczucia niższe i wyższe, on bowiem tłumaczy nam całe bogactwo naszego życia uczuciowego. Podział ów wskazuje, że to zasadnicze przeżycie „przyjemności” lub „przykrości” może być wywołane albo bezpośrednim wrażeniem zmysłowym (wówczas uczucie niższe), albo też może powstać na skutek poznania jakiegoś, jak się wyraża Lindworski⁶ – stosunku rzeczowego (uczucie wyższe). Taki podział obejmuje całą skalę życia uczuciowego. Zmieszcza się w nim najwznioślejsze uczucia. Okaże się też wówczas, że jest możliwość kształtowania naszych – przeżyć uczuciowych, możliwość ich wychowywania. Im bardziej ta zasadnicza w nas reakcja uczuciowa stanie się wrażliwa na wzniosłe wartości, tym bardziej uczucia nasze będą się sublimować i doskonalić. Trzeba zwrócić uwagę, że zagadnienie wychowania uczuć wyższych jest zupełnie odrębnym zagad-

⁶ Lindworski, *Psychologia eksperymentalna*, s. 132.

are differentiated within its scope; these are the experience of pleasure and pain. They are experiences which we cannot divide further nor reduce to other, even simpler and more basic ones. They are, therefore, experiences that are totally specific and totally elementary. Admittedly some psychologists (e.g., Wundt) point to several pairs of opposite reactions of feelings (besides the relation: pleasure-pain), but the principle reducing the elemental experience of feeling to that one opposition, i.e., pleasure-pain, prevailed. The division of feelings into lower and higher ones is exceedingly important; it explains the total richness of our emotional life to us. That division indicates that the basic experience of "pleasure" or "pain" can be elicited either by direct sensory sensations (then, the lower feelings) or can be the effect of cognition some, as Lindworsky⁶ puts it, relation of things (the higher feelings). Such a division encompasses the entire scale of the emotional life. The most sublime feelings can fit in it. It also then appears that there is a possibility to shape our emotional experiences, a possibility of training and educating them. The more that basic emotional reaction in us becomes sensitive to elevated values, the more our feelings will become sublimated and perfected. It should be noted that the question of training our higher emotions is a completely separate one from that of training our will. There is no discussion of "motivation" when it comes to feelings, as there is

⁶ Lindworsky, *Psychologia eskperimentalna* [Experimental psychology], p. 132.

nieniem wychowania naszej woli. Przy uczuciach nie ma mowy o „motywacji”, tak jak to ma miejsce w aktach woli. Uczucie, bodaj najwyższe, jest zawsze reakcją na pewną podniecie, chodzi tylko o to, że ta podniecia jest coraz wznioślejsza, a w związku z tym wrażliwość uczuciowa coraz bardziej subtelna. Ważne jest zatem wykształcenie takiego uwrażliwienia, takiej gotowości i łatwości reagowania na wzniosłe bodźce; widzimy np. jak wielka rozpiętość zachodzi między wrażliwością na piękno człowieka prymitywnego a wybitnego artysty lub znawcy sztuki.

Św. Tomasz podzielił bogaty materiał ludzkich uczuć na 11 tzw. *passiones animae*, z tym że 6 z nich należy do pożądanowej sfery duszy (*appetitus concupiscibilis*): miłość – nienawiść, pragnienie – wstręt, radość – smutek, 5 zaś do sfery popędliwej (*appetitus irascibilis*): nadzieja – rozpacz, strach – odwaga, gniew. Ów podział św. Tomasza jest raczej filozoficzny niż empiryczny, wysnuty ze stosunku naszej pożądanowości i popędliwości do dobra i zła. Można w obrębie każdego z tych uczuć odszukać i odróżnić niższą lub wyższą postać przeżycia uczuciowego zgodnie z dzisiejszą nauką psychologiczną o uczuciach. (Jeżeli chodzi o szczegóły na ten temat według nauki św. Tomasza, to można się zwrócić do *Katolickiej etyki wychowawczej* o. Woronieckiego⁷).

Pobieżna analiza życia uczuciowego odsłoniła nam z jednej strony zasadnicze związanie tych

⁷ Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Kraków 1948, t. 1.

with regard to acts of the will. Feelings—even the highest ones—are always reactions to a certain stimulus. It is a question of that stimulus being ever more elevated and, in connection with it, the emotional sensitivity ever more subtle. It is therefore important to form such a sensitivity, such a readiness and ease to react to elevated stimuli. We see, for example, how great a difference exists between the sensitivity to beauty of a primitive man and that of a distinguished artist or connoisseur of art.

St. Thomas divided the rich material of human feelings into 11 *passiones animae*, of which six belong to the desiring sphere of the soul (*appetitus concupiscibilis*): love-hatred; desire-dislike; joy-sorrow; and five to the sphere of urges (*appetitus irascibilis*): hope-despair; fear-bravery; anger. St. Thomas' division is rather philosophical than empirical, derived from the relationships of our desires and urges towards good and evil. One can find and distinguish in the orbit of each of those feelings a higher or lower form of emotional experience, in accordance with contemporary psychological teaching about the emotions. (For details regarding St. Thomas' teachings, one can turn to Father Woroniecki's *Catholic Educational Ethics*).⁷

The cursory analysis of the emotional life has on the one hand uncovered the fundamental connection of those experiences with the human organism and the sensory sphere of man and,

⁷ Cf. Jacek Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza* [*Catholic educational ethics*] (Kraków: Wyd. Mariackie, 1948), vol. I.

przeżyć z organizmem ludzkim i ze sferą zmysłową człowieka, z drugiej zaś ich podatność, by reagować na wyższe wartości duchowe, poznawalne umysłem. Dzięki takiej naturze życia uczuciowego zrozumiemy dobrze, w jakim stopniu w uczuciach może wyrazić się „cały” człowiek. Stąd też często mówimy o „sercu” jako o tym wskaźniku wewnętrznych stanów i wartości człowieka. Mówimy tak oczywiście w sensie przenośnym, w istocie rzeczy bowiem serce jako organ ludzkiego ciała odgrywa ważką rolę w fizjologicznym akompaniamentcie ludzkiego życia uczuciowego. Samo jednakże owo życie uczuciowe nie jest bynajmniej jakimś szczytowym przejawem ludzkiej istoty, ma tylko na nią ogromny wpływ ze względu na elementarną siłę przeżyć związanych z przyjemnością lub przykrością, jeszcze bardziej zaś ze względu na tę uwydatnioną powyżej możliwość i skalę sublimacji tychże przeżyć.

6. WOLNOŚĆ WOLI

Ostatnią jednakże i najwyższą instancją w sferze naszych dążeń jest wola. Ona to nadaje zasadniczy kierunek naszym wewnętrznym przeżyciom, przez nią kształtuje się cały wyraz ludzkiego „ja”, w niej zbiegają się najgłębsze funkcje życia osobowego. Mimo tego nie leży ona niejako „na wierzchu” naszych aktów życiowych i procesy woli – jakkolwiek odnajdujemy je w tyłu naszych przeżyciach – przebiegają jak gdyby utajone w doznaniach uczuciowych, a nawet w reakcjach organizmu. I trzeba pewnej wnikliwości i wnioskowania, aby z tej gęstwy przeżyć wydobyć niejako naszą wolę i ustalić prosty fakt

on the other hand, their receptivity to react to higher spiritual values knowable to the mind. Thanks to such a nature of the emotional life, we understand well to what degree the “whole” man can express himself in the emotions. That is why we often speak of the “heart” as that indicator of man’s internal states and values. We speak that way, of course, in a metaphorical sense, since in essence the heart as an organ of the human body plays an important role in the physiological accompaniment of the human emotional life. That emotional life is, however, not in the least the highest manifestation of human essence; it only has an enormous influence on the latter because of the elementary strength of experiences connected with pleasure or pain and even more so because of the possibility, pointed out fully above, of the possibility and scale of sublimation of those experiences.

6. FREEDOM OF THE WILL

The final and highest level in the sphere of our aspirations is, however, the will. It confers the fundamental direction to our internal experiences. The whole expression of our human “I” is shaped by it. The deepest functions of personal life concentrate in it. Notwithstanding this, the will does not somehow lie “on the surface” of the acts of our lives and the will’s processes—although we discover them in so many experiences of ours—run their course as if hidden in emotional experiences and even the reactions of the organism. And a certain penetration and inference is required in order to draw the will out

jej rzeczywistego istnienia oraz istotowej odrębności. Że tak jest, niech dowodem na to będą te wszystkie dążenia nowej i dawniejszej psychologii, zmierzające do zatarcia odrębności woli przez utożsamienie jej bądź z procesem uczuciowym (Wundt), bądź przez uznanie jej za rozwiniętą formę odruchu (teoria fizjologiczna – Spencer), bądź też wreszcie przez jednostronne sprowadzenie jej aktu do pewnej postaci uwagi (teoria uwagi – James). Nie brakło też od najdawniejszych czasów dążności redukujących działanie woli i samą jej istotę do jakichś szczególnych przejawów myślenia i poznawania (Sokrates, Spinoza, Leibniz). Wbrew temu wszystkiemu filozofia chrześcijańska za Arystotelesem uznaje pełną odrębność woli wśród wszystkich innych sił i władz ludzkiej natury. Trzeba podkreślić, że do takich samych wyników dochodzą nowoczesne badania doświadczalne nad dziedziną woli. Badania Acha doprowadziły do wykrycia specjalnego elementu naszych przeżyć, elementu, „ja chcę”, który już nie daje się dalej rozłożyć ani sprowadzić do innych przeżyć (uczucia, poznania, itd.); Michotte badał akt wyboru, tj. akt woli poprzedzony dyskusją motywów. W Polsce ogromnie wiele zawdzięczamy w tej dziedzinie badaniom ks. M. Dybowskiego⁸.

W jakim tedy sposób dochodzi do tego wyodrębnienia woli w obrębie naszej psychiki? Biorąc za punkt wyjścia doświadczenie wewnętrzne

⁸ Por. M. Dybowski, *Działanie woli*, Poznań 1946; tenże, *O typach woli*, Poznań 1947.

from the depths of experience and establish the simple fact of its real existence and essential distinctiveness. As proof that this is the case, let suffice all the efforts of contemporary and earlier psychology that aim at erasing the distinctiveness of the will either by identifying it with the emotional process (Wundt), or by regarding it as a developed form of response (the physiological theory—Spencer), or, lastly, by unilaterally reducing its act to a particular form of attention (the theory of attention—James).

There was also no lack of effort, from earliest times, to reduce the action and very essence of the will to some kind of particular manifestation of thinking and cognition (Socrates, Spinoza, Leibniz). Contrary to all of this, Christian philosophy—following Aristotle—recognizes the total distinctiveness of the will among all the other strengths and powers of human nature. It should be emphasized that modern experimental research in the field of the will arrives at the same conclusions. [Narziss] Ach's research has led to the discovery of a special element of our experiences, the element of "I want," which does not allow itself to be further dissembled nor reduced to other experiences (feelings, cognition, etc.); Michotte researched the act of choice, i.e., the act of the will, as preceded by a discussion of motives. In Poland, we owe a huge debt of gratitude in this field to the research of the Rev. M. Dybowski.⁸

⁸ Mieczysław Dybowski, *Działanie woli* [*The activity of the will*] (Poznań: Księg. Akad., 1946); idem, *O typach woli* [*On the types of the will*] (Poznań: Księg. Akad., 1947).

i znajomość naszych przeżyć, stwierdzamy wśród nich tzw. tendencje determinujące, różne od tzw. tendencji reprodukujących. Te drugie należą do sfery poznawczej, tendencje zaś determinujące ujawniają nam odrębną postać przeżyć: są to dążenia celowe, wolne i umotywowane. Te przymioty określają odrębność naszej woli. Przejawia się ona w aktach dążeń celowych, dążenia te zaś dlatego są wolne, że za każdym razem skłaniają się w stronę wartości dowolnie wybranej. Że wartość dana została dowolnie, spontanicznie wybrana, o tym przekonuje nas poprzedzająca fakt wyboru dyskusja motywów. Aby dyskusja taka mogła się odbyć, muszą naprzód zostać poznane owe dobra, owe wartości, wśród których należy wybierać. I dlatego akt woli zawsze jest poprzedzony aktem poznania (*nihil volitum nisi praecognitum*). To poznanie nie jest teoretyczne, ale wartościujące, tzn. bierze wzgląd nie tyle na istotę przedmiotu, ile na dobro przedmiotu. Taki kierunek poznania wynikać może tylko ze ścisłego współdziałania rozumu i woli. Rozum dlatego wartościuje, bo jest niejako przeniknięty do głębi właściwą woli dążnością, pędem do dobra. Ten wzgląd na dobro jako na cel ujawnia wolę i jej wpływ w poszczególnych aktach człowieka. Sama obserwacja przejawów działania woli przekonuje nas w sposób niezbity, że człowiek wybiera zawsze jako cel przedmiot wartościowy. Głębsze, metafizyczne rozważanie aktu woli każe nam stwierdzić, że przedmiotem właściwym woli jest szczęście. I znowu obserwacja porównawcza i metafizyczne rozważania doprowadzają nas do wniosku, że takim pełnym szczęściem dla woli

How, then, do we arrive at that differentiation of the will within the sphere of our psyche? Taking as the point of departure internal experience and knowledge of our experiences, we state among them so-called determining tendencies which are different from so-called reproducing ones. The latter belong to the sphere of cognition, while determining tendencies reveal to us a separate kind of experience: they are end-directed, free and motivated. Those characteristics define the separateness of our will. It reveals itself in acts of end-directed aspiration. Those aspirations are free because, each time, they incline themselves in the direction of freely-chosen values. What convinces us that a given value has been freely and spontaneously chosen is the discussion of motives which precedes the fact of choice. In order for that discussion to occur, those goods, those values among which we ought to choose need first to be cognized. That is why the act of will is always preceded by the act of cognition (*nihil volitum nisi praecognitum*).

Such cognition is not a theoretical but a valuational one, i.e., it takes account not so much of the essence as of the goodness of the object. Such a direction of cognition can only result from the close mutual action of reason and will. Reason values because it is somehow penetrated to its depths by the proper aspiration of the will, the motor to the good. This focus upon good as an end reveals the will and its influence in particular acts of man. The mere observation of the manifestations of acts of will convinces us in an undeniable way that man always chooses a valuable object as his end. A deeper, metaphysical consid-

może być tylko dobro bezwzględne, tj. nieograniczone, takie, które już żadnych w sobie nie kryje braków, dobro, które już nie może stwarzać żadnych dalszych pragnień ani dalszych dążeń, zaspokajające wolę w pełni. Przyjmując więc, że taka jest właściwa skala dążeń woli, stwierdzamy tymczasem, że wszystkie przedmioty, które ona wybiera, wybiera albo jako cel, albo też jako środki do celu. Cała jej działalność to jest takie pasmo celów, do których zmierza – i środków, jakie do nich stosuje. Te cele bywają częściowe i często stanowią tylko środki do innych celów – i tak wciąż. Poznanie wartościujące odsłania przed wolą coraz nowe perspektywy dobra i wola ku nim się zwraca, nie wyczerpując się w tej skali dążenia do szczęścia, jaką nosi w swej naturze.

Z natury więc wola jest wolna. Co to znaczy? – To znaczy, że nie nosi w sobie żadnej uprzedniej determinacji, oprócz tej jednej potrzeby dążenia do szczęścia, do dobra bezwzględnego. Wobec tego każdy przedmiot, który nie przedstawia pełni dobra, nie może jej związać wewnętrznie, może go wybrać lub odrzucić, może go przyjmując za cel lub środek do celu dalszego lub też nie. Sama rozstrzyga o tym, sama determinuje swój akt, współdziałając, jak wskazaliśmy powyżej, jak najściślej z rozumem, który w swej praktycznej działalności sam jeden może informować wolę o dobru, o wartości przedmiotu. Uczucie informuje tylko o przyjemności. Tymczasem woli wciąż trzeba odsłaniać perspektywę dążenia, jej działanie jest na wskroś celowe. W związku z poznaną wartością wola decyduje się sama: działać lub nie (*libertas exercitii*),

eration of the act of will requires us to state that the proper object of the will is happiness.

Again, comparative observation and metaphysical considerations lead us to the conclusion that such total happiness for the will can only be absolute good, i.e., the unlimited one, which in no way conceals lack, a good that cannot cause further desires or aspirations, one that satisfies the will completely. Accepting this, therefore, as the proper scale of the will's aspirations, we then state that all the objects it chooses are chosen as an end or a means to an end. The whole of its activity is such a series of ends towards which it tends and of means to which it adapts. Those ends happen to be partial and frequently only constitute means to other ends, and so on and so forth, continually. Valuational cognition uncovers for the will ever new perspectives of good, to which the will turns, not exhausting itself on the scale of aspiration to happiness which it, by its nature, bears within itself.

The will is, therefore, free by nature. What does that mean? It means that it bears no prior determination within itself, apart from the one need of striving for happiness, for absolute good. Therefore, every object which does not represent total good cannot bind it [the will—JG] internally. It can choose it or reject it. It can accept or not accept it as an end or a means to a further end. It alone decides about this. It determines its act, cooperating as we previously indicated as mutually closely as possible with reason, which in its (reason's—JG) practical activity can alone inform the will about the good, about the value of an object. Feelings can only inform about

wybiera ten lub inny przedmiot (*libertas specificationis*).

W oparciu o konkretne przebiegi aktów woli, w szczególności zaś o przebieg dyskusji o motywach jej działania, ks. Dybowski zarysował całą empiryczną typologię woli. Dla nas jednak ta działalność woli, ogólnie tutaj przedstawiona, ma stać się podstawą pewnych wniosków na temat natury tej władzy. Zaczniemy te wnioski od faktu jej wolności. Wolność woli stanowi rzeczywiście przymiot jej natury, przymiot, którym różni się ona od wszystkich znanych nam konkretnych bytów materialnego świata. Byty te bowiem działają, idąc wprost za wrodzonymi lub nabytymi skłonnościami swych natur. Tymczasem człowiek nie zna takiej wewnętrznej konieczności. Sam rozstrzyga o kierunku swych aktów, sam wybiera. I te tylko wśród czynów człowieka są aktami ściśle ludzkimi, które stanowią owoc wolnej decyzji. Nimi też tylko zajmuje się etyka, czyli nauka o moralności; (owszem, sam fakt moralności odnosi się wyłącznie do człowieka). I oto wolność woli jako przymiot natury ludzkiej świadczy nam o niej samej, odróżnia ją zdecydowanie od bytów, które stanowią li tylko organizację materiiżywionej. Procesy w materii zachodzące podlegają determinacji, znając przyczyny materialne, można z całą ścisłością wyliczyć te skutki, które z nich wypłyną. W odniesieniu do człowieka taka rachuba chybia. To właśnie znaczy, że człowiek jest przyczyną wolną, niezdeteminowaną swych aktów. Ale właśnie ta wolność, ta wewnętrzna niepodległość determinacji świadczy, że nie jest on jakąś choćby szczytową organizacją

pleasure. The will, instead, needs the perspective of its aspiration to be uncovered, for its activity is entirely end-oriented. In conjunction with a value that is known, it is the will itself that decides whether or not to act (*libertas exercitii*) and chooses this or another object (*libertas specificationis*).

Father Dybowski sketched out an entire empirical typology for the will, on the basis of concrete courses of acts of the will, in particular the course of discussing motives for its activities. The activity of the will that has been presented in general here ought, however, to be the basis for certain conclusions about the nature of that power. We begin those conclusions with the fact of [the will's—JG] freedom. Freedom of the will constitutes the real attribute of its nature, the one that differentiates it from all the known concrete beings of the material world. Those beings act simply upon inborn or acquired tendencies of their natures. But man does not know any such internal necessity. He alone decides about the direction of his acts. He alone chooses. And, among all the acts of man, those alone are strictly human acts which contribute to the fruit of a free decision. Ethics, i.e., the science of morality, is concerned with them alone. (The very fact of morality, of course, refers exclusively to man).

Freedom of the will testifies to itself as an attribute of human nature, differentiating it decisively from beings that constitute but an organization of animated matter. Processes taking place in matter undergo determination; knowing the material causes, one can with total precision

materii ożywionej, ale jakimś „ustrojem” całkowicie odrębnym. Wolność woli wymaga wewnętrznego dostępu do całej skali dóbr, ale przede wszystkim wewnętrznego otwarcia na dobro w ogóle. Dla tej właśnie racji wymaga umysłowego poznania rzeczy, i to właśnie poznania pod kątem dobra.

Ten wewnętrzny stosunek do dobra i do wszystkiego, ze względu na dobro, jest wyłączną właściwością woli, pozostaje zaś ściśle uzależniony od innego poznania rzeczy niż to, jakie mogą dać zmysły. Nie wystarczy samo tylko odtworzenie konkretów materialnych, zjawiskowych, konieczna jest pewna uprzedzająca działanie woli wiedza o istocie rzeczy, a więc poznanie umysłowe. Dopiero poznanie umysłowe odsłania na tyle obraz rzeczywistości, że można [nie można – błąd w I i II wyd.] wśród niego wartościować, ustalać hierarchię dóbr i wybierać. W przeciwnym razie musi rozstrzygać albo zmysłowa przyjemność, albo też pewna potrzeba, pewien pęd czy instynkt samej natury. A przecież wiemy, że wola ludzka wielokrotnie wybiera wbrew uczuciom, wbrew przyjemności i wbrew aktualnej skłonności natury.

To wszystko w sumie bezpośrednio świadczy o jej wolności i poniekąd tłumaczy tę wolność. Człowiek nieustannie ją przeżywa, nieustannie czuje się wewnętrznie przynaglony do rozstrzygnięcia, do wyboru, nie zdoła się uchylić spod jarzma tej przede wszystkim wewnętrznej odpowiedzialności, jaka stała na nim cięży. Wolności swej musi wciąż używać, nawet wtedy, gdy naciskają na niego takie czy inne warunki zewnętrzne, gdy takie czy inne przyzwyczajenia wewnętrzne go wiążą, nawet wówczas zmniejsza

enumerate the effects flowing from it. Such calculation with regard to man fails. That means that man is a free, not determined cause of his acts. It is precisely that freedom, that internal independence from determination, which testifies that he is not even the summit in the organization of animated matter, but some completely separate "system." Freedom of the will demands an internal access to the whole scale of goods but, above all, an internal openness to the good in general. For that very reason it demands a mental cognition of things, precisely speaking, a cognition from the perspective of the good.

That internal relationship to good and everything for the sake of good is the exclusive property of the will, and remains strictly dependent on another kind of cognition of things than that which the senses can supply. A simple reproduction of material, phenomenal, concrete elements alone does not suffice; there is a need for a certain kind of knowledge of the essence of things, a knowledge preceding the activity of the will, and thus—a need for mental cognition. It is only mental cognition that uncovers the picture of reality so that one can evaluate among its elements, establish a hierarchy of goods, and choose. Decisions would otherwise have to be made by sensual pleasure or on the basis of certain needs, a certain urge or an instinct of nature itself. We know, after all, that the human will chooses on numerous occasions that which is contrary to feelings, pleasure, and the actual inclinations of nature.

This all in sum bears witness to its freedom and, in some manner, explains that freedom.

się tylko skala możliwości korzystania z wolności woli, ale sam fakt tej wolności nie opuszcza go tak długo, jak długo jest świadomy siebie.

Tak więc ogólna analiza przejawów owej sfery pożądawczej (*appetitus*) zarówno zmysłowej, jak i przede wszystkim rozumowej (*appetitus rationalis* – wola) pozwala nam snuć wnioski na temat zasadniczej odrębności istoty ludzkiej od świata materii. Gdy chodzi o uczucia, to chociaż zasadnicze w nich przeżycie przyjemności i przykrości jest czymś zmysłowym, czymś wewnętrznie związanym z materią ludzkiego organizmu, niemniej sama możliwość sublimacji życia uczuciowego, wychowywanie uczuć wyższych, domaga się niezbędnie interwencji pierwiastka ponadmaterialnego. Przecież uczucia wyższe stanowią takie właśnie uwrażliwienie naturalnej sfery uczuciowej na dobra poznane umysłowo, abstrakcyjnie, na dobra i prawdy religijne, etyczne, estetyczne itp. Jeśli zaś chodzi o cały ów jedynie w człowieku żywotny zespół przeżyć woli, to fakt jej wolności niejako rozsadza od wewnątrz typową organizację bytów materialnych, wytwarzając w człowieku takie przeżycia, których żadną miarą nie da się sprowadzić do najwyższej nawet zorganizowanych sił materii ożywionej jako do właściwego i pierwszego źródła. Jeżeli jeszcze dodamy do tego, że te wolne dążenia ludzkiej woli ciągle zwracają się do pewnych dóbr niematerialnych, do takich dóbr duchowych, jak cnota, wiedza, postęp, dobra nadprzyrodzone, wreszcie – sam Bóg, to wówczas tym łatwiej będzie nam określić naturę tego pierwszego motoru, który wywołuje te

Man experiences it endlessly; he feels himself constantly driven internally to make decisions, to choose. He is incapable of avoiding the yoke of that above all internal responsibility that hangs over him. He must constantly use his freedom, even when these or those external conditions press upon him or when some or another internal habits bind him, even then it is only that they limit the scale of possibilities for employing the freedom of the will, but the very fact of that freedom does not leave him as long as he is aware of himself.

Hence, the general analysis of the manifestations of the sphere of desire (*appetitus*), sensory as well as above all rational (*appetitus rationalis*—will), allows us to develop some conclusions on the subject of the fundamental difference of the human essence from the world of matter. As regards feelings, although it is something sensory that is basic in emotional experiences of pleasure and pain, something internally bound up with the matter of the human organism, so nevertheless the very possibility of sublimating the emotional life itself and developing the higher feelings indispensably requires the intervention of a supra-material element. The higher feelings constitute, after all, a sensitization of the natural sphere of emotions by goods which are cognized mentally and abstractly, the goods and truths of religion, ethics, aesthetics, etc.

As regards that complex of volitional experiences lived by man alone, the fact of the freedom of the will as if explodes the typical organization of material beings from the inside, producing

dążenia i przez nie kształtuje życie ludzkie. Wówczas też całe swe filozoficzne pokrycie znajdą te słowa Apostoła: „Gdzie duch – tam wolność”⁹.

⁹ 2 Kor 3, 17.

such experiences in man that cannot in any degree be reduced to even the most organized power of animated matter as its proper and first cause. If we yet add to this the fact that the free aspirations of the human will constantly turn towards certain non-material goods, to spiritual goods like virtue, knowledge, progress, to supernatural goods, finally, to God Himself, then it will be even easier for us to define the nature of that first motor which brings those aspirations forth and shapes human life through them. It is then that the words of the Apostle, “where the Spirit is, there is freedom”⁹ also find their complete philosophical support.

⁹ 2 Cor. 3:17.

SYNTHETIC CHAPTER

ROZDZIAŁ SYNTETYCZNY

1. PRÓBA DEFINICJI DUSZY DUCHOWEJ

Raz jeszcze musimy ocenić punkt wyjścia i przebieg naszych poprzednich rozważań. Były one doświadcjonalne. Fakty przeżyć, a po tym z kolei – analiza przeżyć ludzkich stanowiły w nim zasadniczą oś. To wszystko zaś biegło zasadniczym torem rozumowania *a posteriori*, tzn. przy zastosowaniu zasady przyczynowości jako podstawy wniosków ze skutków o przyczynie. Poszczególne czyny i akty, poszczególne przeżycia ludzkie stanowią zespół skutków wypływających z jednego głównego i pierwszego źródła, jakim jest dusza ludzka. Świadczą one z całą przekonującą siłą nie tylko o samej fakcie jej istnienia, ale swoim charakterem świadczą również o jej naturze. I pod tym kątem właśnie dokonaliśmy analizy zasadniczych przejawów ludzkiego życia, aby odkryć i ustalić ich istotny charakter, stwarzając sobie tym samym mocną podstawę do wniosków na temat natury duszy. Jakiż jest ścisły rezultat dotychczasowych dociekań? Rezultat ten da się ogólnie określić w ten sposób: wyodrębnianie badawcze i wnikliwa analiza różnorodnych przejawów ludzkiego życia wskazuje nam, że ów pierwiastek zasadniczy, ożywiający człowieka, stanowiący pierwsze źródło i pierw-

1. AN ATTEMPT TO DEFINE THE SPIRITUAL SOUL

We must once again evaluate our starting point and the course of our previous considerations. They were experiential. The facts of experiences and, subsequently in turn, the analysis of human experiences constituted their basic context. This all followed the fundamental course of *a posteriori* understanding, i.e., through application of the principle of causality as the basis for conclusions from effects of (their) causes. Individual actions and acts, particular human experiences, constitute the complex of effects deriving from one primary and first source, which is the human soul. They bear witness with their whole convincing force not only to the fact of the soul's existence, but by their character, they also testify to its nature. And it was from that angle that we carried out our analysis of the basic manifestations of human life so as to discover and determine their essential character, creating for ourselves by the same token a strong basis for conclusions about the nature of the soul. What has been the exact result of our investigations up to this point? That result can be defined as follows: distinctions made during the investigation and a thorough analysis of diverse manifestations of human life indicate to us that the fundamental

szą zasadę wszystkich jego aktów, nie da się bez reszty sprowadzić do energii życiowych i sił złożonych w samej materii ludzkiego organizmu, nie da się z nimi bez reszty utożsamić. Jakkolwiek ciągle stwierdzamy, że poszczególne przejawy ludzkiego życia wynikają z działania organizmu człowieka (niebawem wskażemy jeszcze szereg nowych danych po temu) – to jednak, gdy zwrócimy się do dokładnej analizy treści ludzkich przeżyć, stwierdzimy ponad wszelką wątpliwość obecność jakiegoś pierwiastka pozamaterialnego u źródła tych przeżyć. Zwłaszcza fakty myślenia pojęciowego i wolnej woli mówią o tym najwyraźniej wewnętrzną swą niezależnością od materii.

Ostatnie słowo nauk doświadczalnych w tej dziedzinie – bądź to fizjologii i biologii, bądź też psychologii doświadczalnej – wstrzymuje się od zasadniczego wniosku na temat ludzkiej natury. A jest to ostatnie słowo tych nauk, dalej już kompetencja ich nie sięga. Rozum ludzki jednak nie wyczerpuje swych możliwości poznawczych w wiedzy doświadczalnej. Ma on zdolność ujawniania wyników doświadczeń w sposób szerszy i bardziej zasadniczy, sprowadzając je na płaszczyznę bytu. Tak więc i odnośnie do duszy ludzkiej, której natura u kresu badań empirycznych okazuje się wielką niewiadomą, ma rozum ludzki dalszą możność sądzenia i ujmowania jej istoty. Wyniki doświadczeń, które w dziedzinie nauk doświadczalnych wyczerpują zakres ich kompetencji, wystarczają filozofii do wydobycia pojęcia bytu duchowego. Podstawa tego pojęcia jest empiryczna, tworzy ją bieg ludzkich przeżyć, ale samo dojście do niego jest filozoficzne:

element, giving life to man, constituting the first source and principle of all his acts, does not allow itself to be entirely reduced to animating energies or powers residing in the matter of the human organism itself, nor can it be entirely identified with them. Although we always find that individual manifestations of human life derive from the activities of the human organism (we will soon show a whole series of new data attesting to it), but when we look to a more exact analysis of the content of human experience, we will find without any doubt that there is some extra-material element at the source of these experiences. In particular, the facts of conceptual thought and of free will confirm it most explicitly with their internal independence of matter.

The final word of the experimental sciences in this field—be it of physiology and biology or of experimental psychology—refrains from basic conclusions about human nature. And that is the final word of these sciences; their competence extends no further. Human reason does not, however, exhaust its possibilities of cognition in experimental knowledge. It has an ability to express the results of human experiences in a broader and more basic manner, bringing them to the plane of being. Thus, also with regard to the human soul, the nature of which at the conclusion of empirical research appears as a great unknown, human reason has further possibilities for judging and understanding its essence. The results of experiences, which in the field of experimental sciences exhaust the limits of their competence, suffice for philosophy to extract the concept of spiritual being. The basis of that idea

duch, duchowość nie stanowią bezpośredniego przedmiotu naszych doświadczeń w taki sposób, w jaki stanowi je cały szereg faktów przyrodniczych czy fizjologicznych w obrębie natury ludzkiej. One się tylko ujawniają w tych przeżyciach znanych doświadczalnie, tak że analiza owych przejawów stanowi wystarczającą rozumową podstawę do wniosku o duchowości człowieka. Nikt z nas zatem pierwiastka duchowego nie dotyka, nie widzi, nie wyczuwa zmysłowo; przyjmujemy go jako wniosek w drodze refleksji filozoficznej nad tym, do czego doprowadza nas analiza ludzkich przeżyć. W oparciu o tę podstawę stworzymy też zupełnie pozytywną definicję bytu duchowego, duszy duchowej, jest to ustrój od materii wewnętrznie niezależny, zdolny do poznania i celowego dążenia. Taką definicję ducha możemy z całym pokryciem utworzyć, opierając się na tym, czego nam dostarczyła wnikliwa analiza ludzkich przeżyć, w szczególności poznania umysłowego i celowych a wolnych dążeń ludzkiej woli.

Mówiąc tedy o duchowości duszy ludzkiej, stwierdzamy, że taki ustrój od materii wewnętrznie niezależny, dynamiczny, zdolny do aktów poznania i celowego dążenia tkwi u samych źródeł ludzkiego życia. Kształtuje od podstaw nasze przeżycia, stanowi jeden z konstytutywnych pierwiastków naszej ludzkiej natury. Jeden z dwu, bo drugi nie może ulegać dla nikogo żadnej wątpliwości, jest nim materia zorganizowana w tzw. ludzkie ciało.

Taka jest droga dojścia do stwierdzenia i określenia duchowości duszy ludzkiej, do odkrycia ducha ludzkiego nie jako wysublimowa-

is empirical—the course of human experience provides it—but the conclusion is itself philosophical: spirit, spirituality do not constitute the immediate object of our experiences as do a whole series of natural or physiological facts in the range of human nature. They only reveal themselves in those experiences known as experiential, so that the analysis of those manifestations constitutes a sufficient rational basis to conclude about the spirituality of man. Therefore, there is nobody of us who touches that spiritual element, who sees it, who senses it through the senses; we accept it as a conclusion on the path of philosophical reflection about that to which an analysis of human experience leads us. On the basis of that foundation, we also create a wholly positive definition of the spiritual being, of the spiritual soul. It is a structure internally free of matter, capable of cognition and purposeful aspiration. We can create such a definition of the soul completely solidly, basing it on that which a precise analysis of human experience provides to us, particularly mental cognition and the free and purposeful aspiration of the human will.

Speaking, then, of the spirituality of the human soul, we state that such a structure, internally independent of matter, dynamic and capable of acts of cognition and of purposeful aspiration, inheres in the very source of human life. It shapes our experiences from their basics and it is one of the constitutive elements of our human nature. One of two, because the other can be of doubt to no one, i.e., the matter organized into the so-called human body.

nych procesów żyjącej materii naszego organizmu, ale jako odrębnego pierwiastka współistniejącego i współdziałającego z materialnym ustrojem tego organizmu w kształtowaniu całości ludzkich przeżyć i aktów. Trzeba przyznać, że droga ta nie jest łatwa. Wymaga wnikliwości myślowej i ścisłości analizy. To są te szczytowe twierdzenia, ku którym wspina się ludzki umysł, ostatnie niejako kroki, które człowiek stawia na ścieżce swych filozoficznych dociekań. Ale stawia je z całym oparciem na mocnym gruncie faktów. Zawsze będzie tu umysłowi ludzkiemu wnikającemu w te zagadnienia przeskadzać ta okoliczność, że owej rzeczywistości duchowej, która tłumaczy się naszemu poznaniu rozumowemu, nie można jednak sprawdzić zmysłami. Nasza wiedza, zwłaszcza ostatnich stuleci, lgnie ku owemu sprawdzaniu zmysłami. I tu zasadnicza trudność, leży ona właśnie w tym nastawieniu. Ale oto istota człowieka domaga się, by została niejako wydobyta z analizy treści ludzkich przeżyć. W taki też sposób odsłania się przed nami prawda o duchowej odrębności ludzkiej duszy jako wniosek rozumowy i teza filozoficzna, nie zaś tylko jako prawda wiary religijnej. Swoją drogą, prawdą wiary jest ona również, ale dla nas szczególnie ważna jest okoliczność, że prawda ta leży niejako w pasie granicznym, na terenie, na którym spotyka się myśl ludzka i Objawienie Boże.

This is the path by which to reach claims and definitions about the spirituality of the human soul, to discover the human spirit not as a sublimated processes of the living matter of our organism but as a separate element co-existing and cooperating with the material structure of that organism in the shaping of the whole of human experiences and acts. We must admit that this path is not easy. It demands penetrating thought and precise analysis. Those are those summit claims towards which the human mind climbs, the last steps which man takes on his philosophical investigation. But those steps are based with factual support on the hard ground of fact. The human mind, penetrating these issues, will always be disturbed here by the circumstance that that spiritual reality, which our rational knowledge explains, cannot be checked out, however, by the senses. Our knowledge especially in the last few centuries clings to such sensory verification. And this is a basic problem, which lies in that approach. But it is the essence of man which demands to be, as it were, extracted from an analysis of the content of human experiences. In that way what is uncovered before us is the truth about the spiritual separateness of the human soul as a rational conclusion and philosophical thesis, not just a truth of religious faith. In its own way, it is also a truth of faith, but the circumstance that is particularly important for us is that that truth lies as if in the border zone, in the area where human thought and Divine Revelation meet.

2. SUBSTANCJALNOŚĆ I NIEŚMIERTELNOŚĆ DUSZY

Wracając więc do tego stwierdzenia, u źródła ludzkich przeżyć i ludzkich czynów, przejawów ludzkiego życia leży ów odrębny od materialnego – duchowy pierwiastek. Dusza ludzka w ostatecznej analizie okazuje się takim właśnie bytem duchowym, dynamicznym ustrojem, a więc jakby źródłem swoistej koncentracji duchowej energii poznawczej (rozum) i pożądawczej (wola). Wniknąwszy głęboko w życie ludzkiej jednostki, odkrywamy rytm i kierunek życia owego ustroju, jego działalność, odkrywamy jeszcze bodaj, w sposób pośredni i analogiczny, jego istotę. Odkrywamy ją w najsilniejszym, jedynym tylko rodzaju – zespoleniu z materią ludzkiego organizmu, w dynamicznym splocie, który tętni bogatym i wielostronnym życiem; wegetatywnym, zmysłowym i duchowym. Do faktu tego zjednoczenia ustroju materialnego – zorganizowanego zupełnie podobnie jak inne byty świata materii i żyjącego według jego praw – z ustrojem duchowym zorganizowanym „na obraz i podobieństwo Boże” i żyjącym według swoistych praw ducha, wrócimy niebawem, aby raz jeszcze objąć jednym wejrzeniem całokształt człowieczeństwa. Teraz zaś wykorzystując te wnioski, które wyodrębniły nam w człowieku duchowy ustrój jego duszy, musimy doprowadzić do zakończenia biegu tych rozważań.

Owym zakończeniem jest teza, która w filozoficznym, a ściślej jeszcze – ontologicznym sformułowaniu głosi nam substancjalność duchowej duszy ludzkiej. Innymi słowy, stwierdza, że dusza ludzka jest substancją [podmiotem, od red.], bytem substancjalnym. Co to znaczy?

2. THE SUBSTANTIALITY AND IMMORTALITY OF THE SOUL

Returning then to the claim: what lies at the source of human experiences and acts, of the manifestations of human life, is that spiritual element which is different from matter. In the final analysis, the human soul shows itself as a spiritual being, as a dynamic structure and thus as if the source of a specific concentration of cognitive (reason) and appetitive (will) spiritual energy. Having penetrated deeply into the life of the human individual, we discover the rhythm and life direction of that structure, its activity; we also uncover in an indirect and analogical fashion its essence. We discover it in the strongest, one-of-a-kind blending with the matter of the human organism, in a dynamic bond which pulsates with a rich and multifaceted life: vegetative, sensory, and spiritual. We will soon return to the fact of that union of a material structure, organized in exactly the same way as other beings in the world of matter and living according to its laws, and a spiritual structure, organized “in the image and likeness of God” and living according to specific laws of the spirit, in order once again to capture the full picture of humanity with one glance. Now, employing those conclusions by which the spiritual structure of the soul is distinguished in man, we have to bring the course of these reflections to their conclusion.

That conclusion is the thesis which, in its philosophical—and even more precisely ontological—formulation, speaks to us of the substantiality of the spiritual human soul. Put another way: the human soul is a substance [subject], a

Wyrażeniem „substancja” posługujemy się w różnych dziedzinach, np. w naukach przyrodniczych (chemia), ale tylko filozofii zależy na szczegółowym określeniu treści tego pojęcia. Dba o to zwłaszcza tzw. filozofia pierwsza, czyli ontologia (filozofia bytu), która tym terminem „substancja” określa pewną szczególną postać bytu. Oto wśród wielości bytów odróżnia ona takie, które są substancjami, od tych, które są przypadłościami. To rozróżnienie pod pewnym kątem widzenia wyczerpuje cały zakres bytów rzeczywistych. Substancją bowiem jest taki byt, który posiada samoistność (*est per se*), czyli sam jest podmiotem swego istnienia i działania, podczas gdy byt przypadłościowy jest związany z innym bytem jako z podmiotem swego istnienia i działania. Taka różnica zachodzi np. między liściem a jego zielenią (barwa), między ramieniem a siłą jego mięśni, między duszą a rozumem lub wolą. Otóż dusza ludzka jest bytem substancjalnym – znaczy to, że posiada samoistność, sama jest sobie podmiotem swego istnienia i działania, i owszem – stanowi także podmiot istnienia i działania dla pewnych sił czy też władz, które z niej wypływają jako przypadłości, którymi posługuje się w swoim działaniu; będą to władze duchowe rozumu i woli, prócz tego władze życia zmysłowego i wegetatywnego – te dwie ostatnie jednakże zależą już nie tak bezpośrednio od duchowej substancjalnej duszy, jak od substancjalnego związku ducha i materii (wykazywaliśmy powyżej ich wewnętrzną zależność od materii ludzkiego organizmu w działaniu, a z tego już wynika również także zależność w istnieniu).

substantial being. What does that mean? We make use of the expression "substance" in various disciplines, e.g., in the natural sciences (chemistry). But philosophy alone cares about a strict definition of the content of that concept. It is a particular concern of the so-called "first philosophy," that is, ontology (philosophy of being), in which the term "substance" defines a certain special form of being. Among the multiplicity of beings, the philosophy of being differentiates those that are substances from those which are accidents. From a certain angle, that differentiation exhausts the entirety of real beings. A substance is such a being that possesses self-existence (*est per se*), i.e., it is itself the subject of its own existence and action, whereas an accidental being is connected with another being which is the subject of its own existence and action. Such a difference exists between, e.g., a leaf and its greenness (color), between an arm and the strength of its muscles, between the soul and reason or will. Thus, the human soul is a substantial being, which means it possesses self-existence [it exists with its own act of existence], it itself is the subject of its existence and action, and, yes, it is such a subject of existence and action because of certain strengths or powers which flow from it as accidents and which are used by it in its activity. These are the spiritual powers of reason and will, besides which there are the powers of the sensory and vegetative life. These last two, however, do not so directly depend upon the spiritual substantial soul as on the substantial union of spirit and matter. (We showed above their internal depen-

To twierdzenie, że dusza ludzka jest bytem substancjalnym, można właściwie uważać za ściśle ontologiczne sformułowanie owej myśli, od której w ogóle rozpoczynają się nasze dociekania na temat duszy. Zaczęliśmy od przyjęcia tego, co zresztą wszyscy przyjmują – że dusza stanowi owo pierwsze źródło i pierwszą zasadę życia, do której wszystkie tego życia przejawy w ostateczności się sprowadzają, z której wypływają i pochodzą. Jeśli zaś tak – wówczas trudno pomyśleć, aby dusza miała się jeszcze opierać na czymś innym, na jakiejś dalszej jeszcze i głębszej podstawie w człowieku jako na źródle i zasadzie swych działań i swego istnienia. Ona sama stanowi właściwy podmiot swego istnienia i działania, a działa przez przypadłości, które się na niej bezpośrednio lub pośrednio (tj. za pośrednictwem ciała) opierają. A więc – sama jest substancją. To rozumowanie jest proste.

Substancji nie należy rozumieć – jak to podejrzewał Kant – jako coś sztywnego, nieruchomego, i nieżywego. Właśnie substancja jest pierwszym źródłem dynamiki właściwej danemu bytowi. Wszelka bowiem dynamika, wszelka działalność jest związana z jakimś określonym zasobem energii, ów określony zasób energii działania jest konsekwencją pewnej określonej formy bytowania, pewnej natury pojętej na sposób substancji, tj. samoistnego podłoża stanowiącego podmiot istnienia i działania danej rzeczy. Prócz tego tylko twierdzenie o substancjalności duchowej ludzkiej duszy może nam wytłumaczyć fakty znane z bezpośredniego wewnętrznego doświadczenia: fakt jedności i tożsamości ludzkiego „ja” w czasie. W związku z tym zaś po-

dence in action on the matter of the human organism and from this already also results their dependence in existence).

The claim that the human soul is a substantial being can properly be regarded as a precise ontological formulation of the thought with which we began our investigations on the soul. We began by accepting that which in any case everybody accepts that the soul constitutes the first source and first principle of life, to which all the manifestations of that life ultimately reduce themselves, from which they flow and derive. If this is so, then it is difficult to imagine that the soul has to depend yet on something else, on some further and deeper principle in man as the source and principle of its activity and existence. The soul itself constitutes the proper subject of its existence and action, and acts through accidents which directly or indirectly (i.e., by means of the body) are based on it. And thus—the soul is a substance itself. Such understanding is simple.

Substance should not be understood—as Kant suspected—as something stiff, immobile, and inanimate. Substance is precisely the first source of the dynamics proper to a given being. For every dynamic, every action is connected to some defined energy resource. That defined energy resource of action is a consequence of a certain defined form of being, a certain nature conceived after the manner of a substance, i.e., a subsisting basis constituting the subject of existence and action of a given thing.

Furthermore, only the claim of the substantiality of the spiritual human soul can explain

zostaje niemniej doświadczalny fakt przynależności naszych różnorodnych i różnokierunkowych przeżyć do tego jednego i tożsamego „ja”. Każdy akt jest niejako nasycony owym „ja”, na skutek tego tylko jest on moim, a nie przynależy do nikogo innego. Owo „ja” nie jest tylko jakimś obserwatorem, kontrolerem moich przeżyć od zewnątrz, ale ich rzeczywistym źródłem od wewnątrz. Owo „ja” przeżywamy we wszystkich naszych przeżyciach. I śmiało można powiedzieć, że w nieustępliwym fakcie tego „ja” przeżywamy samą substancjalność naszej duszy, tj. naszą duszę jako substancję, jako stały podmiot naszego bytowania, naszego istnienia i działania. Sama owa jedność i niewątpliwa tożsamość tego „ja”, która narzuca się naszej świadomości już nie w pośredniej drodze jakiegoś wnioskowania, ale bezpośrednio w doświadczeniu wewnętrznym, mówi nam również wiele o naturze duszy. Wiemy przecież dobrze, jak bardzo materia podlega wymianom, ilekroć w ciągu życia ulegają zupełnej wymianie wszystkie komórki, a jednak świadomość jedności i tożsamości naszego „ja” pozostaje. Najwidoczniej musimy ją zawdzięczać jakiemuś innemu pierwiastkowi, a nie samej materialnej budowie naszego organizmu.

Dodajmy jeszcze, że to „ja” substancjalne i najwyraźniej niepodlegające tym wymianom, jakim podlega organizm ludzki – odnajduje wciąż siebie przez akt samoświadomości. Tym aktem stwierdza swoją tożsamość, swoją „jaźń”. Dla nowoczesnego filozofa Maxa Schelera ten fakt samoświadomości stanowi bezpośredni dowód na duchowość ludzkiej istoty. I rzeczywi-

facts known to us from direct internal experience: the fact of the unity and identity of the human "I" in time. In connection with it, what remains is the no less experienced fact of belonging of our various and multidirectional experiences to that one and uniform "I". Each act is somehow saturated with that "I," the effect of which is that it is mine and belongs to none else. That "I" is not only some observer, some external controller of my actions, but their real internal source. We experience that "I" in every one of our experiences. And it can be really said that in the stubborn fact of that "I" we experience the very substantiality of our soul, i.e., our soul as a substance, as a permanent subject of our being, our existence, our activity. That very unity and undoubted identity of the "I," which thrusts itself into our consciousness already not on some indirect path of conclusion but directly in internal experience, likewise speaks to us a lot of the nature of the soul. We know well, after all, how much matter is subject to exchange whenever, over the course of a lifetime, all our cells are subject to a complete exchange, yet the consciousness of the unity and identity of our "I" remains. Most clearly we have to owe it to some other element but not merely to the material frame of our organism.

Let us still add that that substantial "I," which most clearly is not subject to the exchanges to which the human organism is subject, constantly finds itself through the act of self-consciousness. It confirms its identity, its "self" through that act. That fact of self-consciousness constitutes a direct proof for the contemporary philosopher Max Scheler of the spirituality of the human

ście jest to przeżycie, w którym duch ludzki ujawnia się jakby w swoim profilu, jakby się pochylał i skupiał nad tą treścią, która składa się na całkowity wyraz owego „ja”. W ten sposób doświadczalna wymowa „samoświadomości” stanowi bezpośredni wskaźnik duchowej odrębności ludzkiej duszy.

Skoro więc taką drogą uzasadniliśmy duchową odrębność naszej duszy i wyprowadziliśmy sam ontologiczny fakt jej substancjalności, to znajdujemy już w tych dwu przesłankach pełne podstawy do rozumowego wniosku o nieśmiertelności duszy. Wiemy, że nieśmiertelność duszy ludzkiej jest prawdą wiary – i jako taka zawiera się w Objawieniu Bożym. Mimo to nie należy ona do rzędu tzw. ścisłych tajemnic wiary. Jest prawdą religii naturalnej, należy zatem do tego zespołu prawd, do których poznanie rozum ludzki może dojść swym naturalnym wysiłkiem. Jeżeli więc prawda o nieśmiertelności duszy znajduje się w Objawieniu Bożym, to w tym celu, aby rozum ludzki z tym większą łatwością i pewnością mógł ją znać w oparciu o prawdę Boga Objawiającego. Jest to bowiem prawda trudna, zważywszy z jednej strony tę okoliczność, że sama istota duchowej duszy ludzkiej nie jest człowiekowi znana w bezpośredni, oglądowy sposób, z drugiej zaś – zważywszy ograniczone możliwości rozumu ludzkiego. Bez względu jednak rzecz biorąc, prawda ta jest poznawalna nawet bez Objawienia. Że tak jest, niech prostym dowodem będzie fakt, iż dowodzili jej już pogańscy filozofowie, zwłaszcza zaś Platon, któremu najwięcej zawdzięczamy, gdy chodzi o sformułowania rozumowych argu-

essence. And truly it is an experience in which the human spirit reveals itself as if in its profile, as if it bent and focused on the content of which the whole expression of that "I" consists. In that fashion, the experiential expression of "self-consciousness" constitutes a direct indicator of the spiritual distinctiveness of the human soul.

Since we have in this way justified the spiritual distinctiveness of our soul and produced the ontological fact of its substantiality, we already find in those two premises a complete basis to conclude rationally to the immortality of the soul. We know that the immortality of the human soul is a truth of faith and as such is contained in Divine Revelation. Despite that, it does not belong to the order of so-called "strict mysteries" of the faith. It is a truth of natural religion and therefore belongs to that collection of truths which the human reason can attain to by its natural efforts. If, then, the truth about the immortality of the soul is found in Divine Revelation, it is to the end that the human reason can know it with greater ease and certainty on the basis of the truth of the revealing God. It is a difficult truth, taking into account that on the one hand the very essence of the spiritual human soul is not cognized to man in a direct, visual way and, on the other hand, taking account of the limited possibilities of human reason. Regarding the case in an absolute manner, however, that truth is knowable even without revelation. Let simple proof that this is so be the fact that the pagan philosophers, especially Plato, to whom we owe the most in formulating rational arguments for the immortality of the

mentów za nieśmiertelnością duszy (dialogi *Fedon*, *Fajdros*).

W toku rozumowego wnioszkowania nieśmiertelność duszy ludzkiej jest ścisłą i bezpośrednią konsekwencją jej duchowości. W odróżnieniu bowiem od bytów materialnych, które posiadają określoną rozciągłość w przestrzeni i składają się z przestrzennych części całkujących (*partes integrantes*), byty duchowe w swej fizycznej strukturze są proste, tzn. niezłożone z części rozciągłych. O tym fakcie poucza nas analiza aktów świadomości i woli, których nie sposób zmierzyć jakąś skalą ilościową, których treść wyklucza taką miarę. Otóż – wobec tego, że byty duchowe nie są złożone z ilościowych części całkujących, nie dają się też na te części rozłożyć, tak jak rozkładają się byty o materialnej złożonej strukturze. Ów rozkład odnośnych form bytów materialnych oznacza ich śmierć, zniszczenie owych form. Inna rzecz, że owe materialne części, będące produktem rozkładu bytów materialnych (np. atomy), same wchodzą w nowe ustroje i organizmy; i w takim znaczeniu są również poniekąd niezniszczalne. Gdy jednak chodzi o nieśmiertelność duchowej ludzkiej duszy, to zakłada ona zachowanie nienaruszonej i tożsamej indywidualnej formy, jej dalsze trwanie po śmierci, tj. po rozkładzie materialnego organizmu ludzkiego ciała. I taka niezniszczalność, nieśmiertelność należy – twierdzimy – do samej istoty duchowej duszy, stanowi przymiot jej natury.

soul (see his dialogues *Phaedo* and *Phaedrus*), have already proved it.

In the course of a rational conclusion, the immortality of the human soul is the precise and immediate consequence of its spirituality. As distinct from material beings, which have a defined extension in space and are composed of spatial integrating parts (*partes integrantes*), spiritual beings in their physical structure are simple, i.e., they are not composed of extended parts. An analysis of the acts of consciousness and the will teaches us this; these acts cannot be measured by some quantitative scale, their content excludes such measure. Now, since spiritual beings are not made up of quantitative integrating parts, they cannot be disassembled into those parts, as beings composed of a material structure can. Such decomposition of the form of material beings signifies their death, the destruction of that form. Another thing is that those material parts, being the product of the decomposition of material beings (e.g., atoms) themselves enter into new structures and organisms and so in that manner are in some way indestructible. As regards the immortality of the spiritual human soul, however, it presupposes the maintenance of an inviolate and homogeneous individual form, its further existence after death, i.e., after the decay of the material organism of the human body. And such indestructibility, immortality belongs—we claim—to the very essence of the spiritual soul, constituting a quality of its nature.

3. ZESPOLENIE DUCHA Z ORGANIZMEM

O ile nasze dotychczasowe dociekania szły w kierunku wyodrębnienia duchowej ludzkiej duszy i określenia samej jej istoty w tym słusznym założeniu, że ona jako pierwsze źródło wszystkich przejawów życiowych kryje w sobie właściwą tajemnicę ludzkiego bytu, to teraz dla zyskania pełnego spojrzenia na całokształt ludzkiej istoty musimy wrócić do tego podstawowego stwierdzenia, które określa człowieka. Jedna definicja stwierdza: *homo est animal rationale* – i ta określa istotę człowieka w sposób metafizyczny. Druga zaś definicja, która ujmuje istotę jego w sposób fizyczny, powiada, że człowiek jest to istota złożona z organicznego ciała i duchowej duszy. Człowiek składa się z duszy i ciała. Ale każdy byt żyjący składa się z ciała i jakiejś duszy. Otóż dusza człowieka jest rozumna, duchowa – i to wyróżnia jak najściślej istotę ludzką spośród bytów otaczającego świata materii.

Zanim spróbujemy ująć i wyjaśnić, na czym polega owo zespolenie materialnego organizmu i duchowej duszy w człowieku, zwróćmy przed tym uwagę na fakt, że człowiek, przede wszystkim człowiek, jest bytem substancjalnym. Posiada swą samoistność jako psychofizyczna jedność i całość. Jako taki jest podmiotem istnienia i działania. Jest substancją zupełną, podczas gdy dusza duchowa wzięta oddzielnie stanowi substancję niezupełną, tzn. aczkolwiek jest prawdziwym samoistnym bytem substancjalnym, i może istnieć niezależnie od ciała, to jednak w naturze swej posiada stałą skłonność

3. THE UNION OF THE SOUL WITH THE ORGANISM

Inasmuch as our investigations to this point proceeded in the direction of distinguishing the spiritual human soul and defining its very essence in this justified assumption that it, as the first source of all the life manifestations, contains in itself the proper mystery of the human being, so now in order to attain a total view of the completeness of the human being we must return to that basic statement which defines man. One definition states: "*homo est animal rationale*"—and that defines the essence of man in a metaphysical way. A second definition, which takes account of the essence in a physical way, says that man is a being composed of an organic body and a spiritual soul. Man consists of soul and body. But every living being consists of a body and a soul. Now the soul of man is rational, spiritual—and that differentiates the human being most precisely among the beings of the surrounding material world.

Before we try to understand and clarify on what in man that union of the material organism and the spiritual soul depends, let us first turn our attention to the fact that man, man above all, is a substantial being. He possesses his self-existence as a psycho-physical unity and a whole. As such, he is the subject of existence and action. He is a complete substance, whereas the spiritual soul taken alone constitutes an incomplete substance, i.e., although it is a truly self-existing substantial being and can exist independently of the body, it nevertheless by its nature possesses a tendency to join itself and to

do łączenia się z nim i do bytowania w substancjalnym z nim związku, w substancjalnym zespoleniu. Tak więc duchowa dusza i organiczne ciało łączą się w jedną substancję zupełną. I jest nią człowiek. Takie będzie najogólniejsze określenie fizycznej jego natury.

Powiadamy: człowiek składa się z duszy i ciała. Ale tego zespolenia ducha i materii w człowieku niepodobna sobie wyobrazić w sensie jakiegoś koncentratu [koncerwatu – błąd w I i II wyd.], jakiegoś zlepku. Te dwa pierwiastki kształtujące ludzką naturę łączą się z sobą w jedną substancję. Wskazać zaś właściwy sposób tego połączenia nie jest to zadanie łatwe. Odnośna bowiem teoria tłumacząca nam fakt takiego zespolenia musi uwzględniać wszystkie dane, jakich dostarcza nam doświadczenie, musi liczyć się z całą prawidłowością życia ludzkiego. To życie zaś jest bardzo bogate i wielostronne. Wiemy przecież, że w zakres jego bogactwa wchodzi pewne przejawy wegetatywne, następnie przejawy zmysłowe, podobne jak u zwierząt, wreszcie przejawy duchowe właściwe tylko człowiekowi, wyróżniające go wśród bytów otaczającego świata. Powstaje zaraz pytanie, w jaki sposób te tak różnorodne przejawy życia mogą mieć wspólne źródło w jednym jedynym pierwiastku, który w dodatku jest substancją duchową. W jaki sposób duchowa dusza może stanowić podstawę funkcji wegetatywnych i zmysłowych, które – jak wiemy – ściśle wewnętrznie są powiązane z organizmem? Odpowiedź na to znajdujemy w stwierdzeniu substancjalnej jedności ducha i materii w naturze ludzkiej. Ożywiając bowiem materię, w takim ścisłym, substancjalnym z nią zespoleniu, duchowa du-

exist in a substantial unity with it, in a substantial union. Thus the spiritual soul and organic body join in one complete substance, and that is man. That is the most general physical definition of his nature.

We say man is composed of body and soul. But we cannot imagine that union of spirit and matter in man as some kind of aggregation or conglomerate. Those two elements, shaping human nature, form together in one substance. To indicate the proper manner of that connection is no easy matter. For a proper theory explaining the fact of such a union to us must take all the data that experience gives us into account, it has to reckon with all the rules of human life. That life is very rich and multi-sided. We know, after all, that into its richness enter certain vegetative manifestations, then certain sensory ones, as among the animals, and finally spiritual manifestations that are proper only to man, differentiating him from the beings of the surrounding world. There immediately the question arises of how these diverse manifestations of life can have a common source in one single element which, on top of it all, is a spiritual substance. In what way can a spiritual soul constitute the basis of vegetative and sensory functions which we know are very intimately connected to the organism? We find the answer to this in the statement of the substantial unity of spirit and matter in human nature. By enlivening matter through such an intimate, substantial union with it, the spiritual soul also creates a sufficient basis for all the proper dynamics of such organized matter.

sza stwarza również wystarczającą podstawę całej właściwej dynamiki tak zorganizowanej materii. Skoro tedy przez nią żyje ciało ludzkie, to ciału owemu niczego nie może zbywać z żywotności właściwej organizmowi, tym bardziej iż ta żywotność służy duchowi. Widzieliśmy przecież, jak ogromne znaczenie dla umysłowych procesów poznawczych posiadają wrażenia i wyobrażenia zmysłowe, a pośrednio mózg, centralny system nerwowy i zewnętrzne odbiorcze organa zmysłów. Tych faktów świadczących o zewnętrznym uzależnieniu funkcji duchowej duszy ludzkiej od organów ciała można przytoczyć znacznie więcej. Weźmy tylko pod uwagę całą działalność wewnątrz organizmu różnych gruczołów (np. gruczołów dokrewnych, tarczycy, gruczołów płciowych), których wydzieliny (hormony) odgrywają ogromną rolę dla życia psychicznego człowieka, dla jego wrażliwości uczuciowej, pobudliwości zmysłowej, systemu nerwowego, a nawet dla samej pracy mózgu. A jakże ogromne znaczenie posiada dla tychże ośrodków obieg krwi. W związku z tym z całą doświadczalną ścisłością możemy stawiać i analizować takie zagadnienie, jak np. obieg krwi a świadomość, mózg a świadomość itp.

Wszystkie powyższe dane są dla naszych zaś wniosków ważne, ponieważ pomagają nam (po ustaleniu, na czym polega odrębność duchowej ludzkiej duszy) zrozumieć, w jaki sposób ta dusza duchowa łączy się z ciałem w jedność bytu substancjalnego. Stwierdzamy bowiem ścisłą zależność funkcjonowania ludzkich przeżyć – i to właśnie przeżyć psychicznych – od różnych warunków określonych działaniem naszego organi-

Since, then, the human body lives through the spiritual soul, the body cannot be short of anything belonging to the vitality of its proper organism, even more so because that vitality serves the soul. We saw, after all, what an enormous significance the sensations and imaginations—and indirectly the brain, the central nervous system, and the external receptors of the sense organs—have for the mental processes of cognition. We can cite many more such facts about the external dependence of the spiritual functions of the human soul on the organs of the body. Let us take into attention the entire internal operation of various glands (e.g., the endocrine glands, the thyroid, the sexual glands) whose secretions (hormones) play an enormous role in man's psychic life, his emotional sensitivity, his sensory excitability, the nervous system, and even the very work of the brain. And what enormous significance the circulation of blood has for these centers. In connection with this we can say with total experiential precision that we can establish and analyze such issues as, e.g., the circulation of the blood and consciousness, the brain and consciousness, etc.

All of the preceding data is important also to our conclusions because they help us (after having established what the distinctiveness of the spiritual human soul depends upon) to understand how that spiritual soul is joined to the body in the unity of a substantial being. We detect an intimate dependency in the functioning of human experiences—and precisely the psychic experience—on various conditions defined by the activity of our organism and its

zmu i całkowicie materialną strukturą. Z drugiej strony zaś ta okoliczność, że owe materialne czynniki warunkują właśnie prawidłowe funkcjonowanie całej dziedziny przeżyć, których treść po zanalizowaniu należy odnieść do duchowego źródła – umacnia nas jeszcze w tym przeświadczeniu, że materia i duch ściśle się zespalają w człowieku w jedną substancjalną całość. Aby wytłumaczyć sposób tego zjednoczenia, nie wystarczy odwołać się do teorii paralelizmu psychofizycznego. Według niej całe bogactwo przejawów ludzkiego życia można sprowadzić do dwóch odrębnych cyklów. Te dwa cykle ciągle się w człowieku rozwijają i przebiegają równolegle. W jednym z nich łączą się i następują po sobie przejawy cielesne, tj. takie, które dają się z całą ścisłością sprowadzić do organizmu jako do wyłączonego ich źródła. Równolegle zaś przebiega cykl przeżyć czysto psychicznych, które nie tylko nie dadzą się sprowadzić do organicznego materialnego podłoża, ale co więcej, nie pozostają z nim w żadnym przyczynowym związku. Te dwie dziedziny nie wpływają na siebie wzajemnie. One tylko sobie wzajemnie towarzyszą, przebiegając obok siebie równolegle.

W przeciwieństwie do owej teorii paralelizmu psychofizycznego przyjmujemy związek substancjalny ducha i materii, ich jedność substancjalną w człowieku. W ramach tej jedności dwa owe ustroje różniące się między sobą naturą, i w konsekwencji prawami działania, tak się jednakże łączą i tak wzajemnie na siebie wpływają, że cała działalność człowieka opiera się na duchu i materii. Te zatem akty i przeżycia, które nazywamy duchowymi, kształtują się jednakże

wholly material structure. On the other hand, the circumstance that those material factors condition the proper functioning of the whole field of experiences the content of which, following analysis, we should relate to the spiritual source—further strengthens us in the conviction that matter and spirit intimately unite together in man in one substantial whole.

In order to explain the manner of that unity, it does not suffice to invoke the theory of psycho-physical parallelism. According to it, the whole richness of manifestations of human life can be reduced to two separate cycles. Those two cycles constantly develop in man and run in tandem. One of them brings together and encompasses the course of succeeding corporeal phenomena, i.e., those which can be reduced with complete precision to the organism as their exclusive source. In tandem runs the cycle of purely psychological experiences, which cannot be reduced to an organic natural base and which furthermore have no causative union with it. These two cycles do not mutually influence each other. They simply mutually accompany each other, occurring in parallel next to each other.

In opposition to this theory of psycho-physical parallelism, we accept a substantial union of spirit and matter, their substantial unity in man. Within that unity, those two structures, differing from each other by nature and in consequence by the laws of their activities, so come together and mutually influence each other that the whole of man's actions depends on spirit and matter. These acts and experiences that we therefore call spiritual are nevertheless shaped

w ścisłej zależności od odnośnych warunków zachodzących w ludzkim organizmie. Z drugiej strony wiemy, że np. cała sfera wegetatywna życia ludzkiego jest niezależna od ludzkiej woli. Wiemy równocześnie, że rozum i wola mogą i powinny kierować przeżyciami sfery zmysłowej, że ponoszą za nie odpowiedzialność. Widać stąd, że duch wywiera wpływ na te przejawy ludzkiego życia, które wewnętrznie są związane z materią. Na tym odcinku śmiało możemy mówić o kształtowaniu naszych niższych przeżyć ze strony ducha. W ogóle zaś musimy mówić o ożywianiu materii ludzkiego organizmu przez ducha. Owej duchowej duszy ludzkiej przypisujemy następujące funkcje: sprawia ona i to, że dane indywiduum ludzkie w ogóle jest, że bytuje, następnie zaś to, że jest, jakim jest – a więc i to, że ma życie, że ma życie wegetatywne (jego funkcje: oddychanie, odżywianie, wzrost organizmu), że posiada życie zmysłowe, że wreszcie posiada owo z natury swej niezniszczalne życie duchowe, że jest duchem. To wszystko spełnia dusza ludzka w materii. Materia zaś stanowi niejako surowiec, bierne podłoże, które dusza w ten sposób kształtuje.

W taki sposób ujmuje związek ducha z materią teoria hylemorfizmu (Arystoteles) (greckie morhe – materia; hyle – forma). Według tej teorii człowiek tak jak wszystkie inne byty substancjalne jest złożony z materii i formy. Przez materię ta teoria filozoficzna rozumie stały pierwiastek stanowiący bierne podłoże dla różnych zmian. Te zmiany, a wraz z nimi cała różnorodność i wielość istot bytujących, pochodzą od różnych form, które łącząc się z określoną ilościowo

in intimate dependence on the respective conditions occurring in the human organism. On the other hand, we know for example that the whole sphere of human vegetative life is independent of the human will. We know at the same time that reason and will can and should direct the experiences of the sensory sphere and are responsible for them. We see from this that the spirit exercises an influence on those manifestations of human life that are internally connected with matter. We can readily speak in this sphere of the shaping of our lower experiences on the part of spirit. In general, then, we have to speak about the animation of the matter of the human organism by the spirit. We assign the following functions to that spiritual human soul: it causes a given human individual to be, that he exists, then that he is as he is, hence, that he has life, that he has vegetative life (its functions: breathing, nutrition, the growth of the organism), that he possesses a sensory life, and finally that he possesses a spiritual life that by nature is indestructible, that he is a spirit. The human soul in matter does all this. Material in turn constitutes a substrate, a passive basis which the soul shapes in this way.

In this way, the theory of hylomorphism (Aristotle; Greek *morphe*—form, *hyle*—matter) understands the union of spirit and matter. According to this theory, man, like all other substantial beings, is composed of matter and form. That philosophical theory understands by “matter” the permanent element constituting the passive foundation for various changes. These changes and, together with them, the whole

częścią czy też masą materialnego podłoża, kształtują ją od zewnątrz, określają jej istotę, a w związku z tym sprawiają, że żyje ona zgodnie ze stopniem doskonałości owej istoty (czy natury) danej rzeczy. Trzeba zaraz zwrócić uwagę, że „materia” w powyższej teorii nie utożsamia się bynajmniej z tym, co pod wyrazem „materia” rozumieją nauki przyrodnicze. Hylemorfizm jest filozoficzną interpretacją przyrody, usiłuje wyjaśnić nie fizyczną, ale ontologiczną strukturę materialnych, zmiennych bytów. „Materia”, o której mowa w naukach przyrodniczych, jest już zawsze jakąś gotową postacią bytowania materialnego (a więc np. kamieniem lub liściem, lub mrówką, lub człowiekiem – ludzkim ciałem) – ale każda taka postać stanowi już rzeczywiste złożenie materii i formy, jest bowiem taką lub inną rzeczą, należy do takiego lub innego gatunku, a więc musiała już zostać wewnętrznie urobiona przez odnośną formę. Natomiast hylemorfizm ma na myśli tzw. materię pierwszą, tj. pierwsze podłoże wszelkich zmian, która dopiero za pośrednictwem formy zostaje urobiona jako dana postać bytu materialnego. Tak więc gdy mówimy „ciało ludzkie” – wówczas także mamy do czynienia z materią uformowaną. A zatem mówiąc: człowiek składa się z materii, czyli ciała i formy, czyli duszy, wyrażamy się tylko do pewnego stopnia poprawnie, zgodnie z założeniami terminologii filozoficznej.

W każdym razie ów duch jest „formą”, tym pierwiastkiem, który urabia, który kształtuje materię (określoną jej ilością) w ciało ludzkie. Jako forma jednakże duch ludzki tym się różni od innych form kształtujących materię innych, niż-

variety and plurality of existing beings, come from various forms which, by joining with a part quantitatively defined or a mass of the material substrate, shape them from the outside, define their essence, and in connection with this, cause them to live in accordance with the degree of perfection of that essence (or nature) of a given thing. We ought immediately to note that “matter” in the above theory is not in the least to be identified with what the natural sciences understand by the word “matter.” Hylomorphism is a philosophical interpretation of nature that seeks to explain not the physical but the ontological structure of changing material beings. “Matter” as spoken of in the natural sciences is always some ready form of material being (thus, e.g., a rock or a leaf or an ant or a man—a human body)—but each such figure constitutes an already real combination of matter and form, it is this or that thing, it belongs to this or that species, and hence already had to have been internally shaped by the relevant form. What hylomorphism, on the other hand, means, is so-called Prime Matter, i.e., the first substrate for all changes which only through the mediation of a form is made into a given figure of material being.

Thus, then, when we speak of the “human body” we are then dealing with a formed matter. And therefore saying: man is made of matter, i.e., body and form, i.e., soul, we are speaking correctly only to a certain degree in accordance with the premises of philosophical terminology.

That spirit is, in any event, the “form,” the element which makes and forms a defined quantity

szych od ludzkiego organizmów lub tym bardziej istot nieorganicznych, że nie „topi się” w tej materii bez reszty, ale jest w niej na tyle odrębny, na tyle ponad nią, że zachowuje swą wewnętrzną od niej niezależność – i tę wewnętrzną niezależność od materii ujawnia w pewnych aktach (myśl, wola); i przez nie możemy tę jego niezależność od materii rozpoznać. Wobec tego zaś i po oddzieleniu się od materii (a następuje to przez śmierć organizmu) ów duch forma ludzkiego *compositum* – nie traci własnej samoistnej racji bytu, bo cała jego żywotność nie wyczerpywała się w funkcjach związanych ściśle z materią, ale ma swoją sferę od niej niezależną, w obrębie której pozostaje aktywny i po oddzieleniu się od materii. Tak tę hylemorficzną koncepcję i interpretację indywiduum ludzkiego ujmują św. Tomasz, tak też tłumaczy nieśmiertelność duszy duchowej – jako naturalne następstwo doskonałości formy substancjalnej, która nie tonie cała w materii przez siebie ożywianej (jak np. dusza roślinna lub zwierzęca), ale zachowuje pewną od niej niezależność wewnętrzną.

Dodajmy, że Kościół przyjął tę hylemorficzną koncepcję i interpretację ludzkiej natury jako wyraz swojego stanowiska doktrynalnego na Soborze w Vienne (r. 1311).

Dla naszych rozważań ważny jest jeszcze ten szczegół, że owo zespolenie ducha z materią w jedność substancjalną ludzkiej natury bynajmniej nie łączy się z jakąś szkodą dla ludzkiego ducha; nie można go pojmować jako „strącenie w materię”, jak to sądził np. Platon. Według św. Tomasza i myśli chrześcijańskiej owo zespolenie substancjalne z ciałem jest *ad melius animae*,

of matter into the human body. As a form, however, the human spirit differs from other forms shaping the matter of other, lower than the human organisms or even more so than that of inorganic beings, in that it does not “drown” in that matter with nothing left over but which is sufficiently separate in it, sufficiently above it, that it preserves its internal independence from matter—and that internal independence manifests itself in various acts (thought, will); and through it we can discern its independence from matter. Therefore, after separating from matter (which takes place by the death of the organism), that spirit-form of the human *compositum* does not lose its own self-existing reasons for being, because the whole of its vitality is not exhausted in functions joined intimately with matter but has its own sphere independently of it, in which range it remains active also after separating itself from matter. That is how St. Thomas understands that hylomorphic conception and interpretation of the human *individuum* and thus he also explains the immortality of the spiritual soul—as the natural succession of the perfectness of the substantial form which does not drown wholly in the matter it animates (as, for example, the soul of a plant or an animal) but maintains a certain internal independence from it.

Let us add that the Church accepted this hylomorphic conception and interpretation of human nature as the expression of its doctrinal position at the Council of Vienne (AD 1311).

A particular point important for our considerations is that this union of spirit with matter in the substantial unity of human nature is not in

tn. – właśnie wychodzi na korzyść duchowi i całej jego działalności. Działalność ta bowiem, działalność ducha właśnie ludzkiego na tym poziomie duchowości, na jakim on się znajduje, jak najbardziej korzysta z ciała i z tych warunków, jakie dla niego ciało – ów materialny organizm ludzki – stwarza. Wystarczy się znów odwołać do tej roli (którą tak bardzo wnikliwie naświetla psychologia doświadczalna), jaką odgrywają np. wyobrażenia dla procesów myślenia lub uczucia elementarne dla wyższych dążeń naszego duchowego „ja”. Widzimy, że tu pogląd chrześcijański nie tylko jak najbardziej uwzględnia ciało, ale wręcz uwydatnia jego ogromne, zasadnicze znaczenie dla życia duchowego. Aby wnikać w szczegóły tej tezy, warto przeczytać bodaj LXXXIX kwestię *Sumy teologicznej* św. Tomasza.

W związku z całym rozważanym problemem należy poczynić pewne uwagi na temat tzw. teorii ewolucji. Uwagi te wiążą się z całokształtem omawianego zagadnienia li tylko ubocznie, teoria bowiem ewolucji dotyczy bezpośrednio pochodzenia człowieka, podczas gdy nasze rozważania skupiają się nad zagadnieniem istoty człowieka. Otóż – jak wiemy (do szczegółowych danych tej teorii tutaj się nie uciekamy) teoria ewolucji wywodzi człowieka od pewnych form zwierzęcych, od tych mianowicie, których organizm swą budową najbardziej zbliża się do ludzkiego. Jako na dowody swej prawdziwości wskazują na rzekome formy pośrednie, poprzez które rozwój się dokonywał. Od tej strony brana teoria ewolucji musi uchodzić za naukową hipotezę przyrodniczą, hipotezę, która ciągle jeszcze

the least connected with any damage to the human spirit. One cannot understand it as being “fallen” into matter, as it was believed by, e.g., Plato. According to St. Thomas and Christian thought, that substantial union with the body is *ad mellius animae*, i.e., the spirit and all of its activities come out the better. That activity, the activity of the human spirit on the level of spirituality on which it finds itself makes maximum use of the body and the conditions that the body—that material human organism—creates. It suffices again to appeal to that role (which experimental psychology so deeply illuminates) which, e.g., imagination plays for thought processes or elementary feelings for the higher aspirations of our spiritual “I.” We see here that the Christian view does not just readily take account of the body but simply points out its enormous and basic significance for the spiritual life. In order to enter into the specifics of this thesis, it is worth reading Question 89 of St. Thomas Aquinas’s *Summa theologiae*.

In connection with the whole problem under consideration, we ought to make a few remarks on the question of the so-called theory of evolution. These remarks are only marginally connected with the whole shape of the subject under discussion. The theory of evolution directly deals with the origins of man, while our considerations focus on the question of the essence of man. Thus, as we know (we will not refer to particular details of the theory), the theory of evolution concludes that man emerges from certain animal forms, namely from those whose organisms build most closely approximates man’s. As proofs of its

szuka coraz pełniejszego dla siebie uzasadnienia i ostatecznego sprecyzowania swoich wniosków (np. sprawa „linii genealogicznej”). Ponieważ zaś jest hipotezą, na razie nie możemy tej teorii przyjmować jako niezbitego pewnika i na tej podstawie snuć jakichś wniosków odnośnie do samej istoty człowieka. Materiału bowiem do tych wniosków dostarcza nam bowiem przede wszystkim wnikliwe badanie treści przeżyć współczesnego nam człowieka. A jeżeli to dociekanie doprowadza nas do wniosków jak najbardziej stwierdzających strukturalną odrębność duchowej duszy ludzkiej od materii ludzkiego ciała, to wnioski te spotykają się z tym stanowiskiem, jakie wobec teorii ewolucji zajął i zajmuje Kościół. Porównuję ostatnią encyklikę Piusa XII *Humani generis*, która przypisując teorii ewolucji należne jej znaczenie przyrodniczej hipotezy i licząc się z dalszymi wynikami badań w tej dziedzinie, zawsze jednak – idąc zarówno za przesłankami Objawienia, jak też za wnioskami, do których doprowadza nas rozumowa analiza ludzkiej istoty, zacieśnia zakres teorii ewolucji wyłącznie do ludzkiego ciała. Duchowa bowiem dusza ludzka mogła zostać bezpośrednio stworzona tylko przez Boga. Jeśli zaś chodzi o powstanie ludzkiego ciała, to przeciwstawiają się sobie w tej dziedzinie: twierdzenie przyjmujące bezpośrednią interwencję Stwórcy przy uformowaniu ludzkiego ciała, które to twierdzenie na pierwszy rzut oka bardziej odpowiada wypowiedziom Księgi Rodzaju, oraz teza o pośrednim utworzeniu ludzkiego ciała przez Boga (np. w drodze ewolucji od jakiegoś organizmu zwierzęcego). Ale i ta ostatnia teza może być do

truth, it points to supposed intermediate forms through which development occurred. Taken from that perspective, the theory of evolution must be regarded as a natural scholarly hypothesis which is still searching for a fuller justification for itself and a final precision of its conclusions (e.g., on the matter of the “genealogical line”). Because it is a hypothesis, we cannot now take this theory with absolute certainty and on its basis develop some conclusions with regard to man’s essence itself. Material for those conclusions is provided to us above all by intensive study of the content of the experience of man contemporary to us. And if these investigations effectively lead us to state the structural separateness of the spiritual human soul from the matter of the human body, these conclusions meet with the position that the Church had and has adopted with regard to the theory of evolution. Compare the last encyclical of Pius XII, *Humani generis*, which in assigning to the theory of evolution its deserved significance as a hypothesis of nature and counting on further results from research in this field, always, however—following the premises both of Revelation as well as the conclusions to which a rational analysis of the human essence leads us—limits the compass of the theory of evolution exclusively to the human body. For the spiritual human soul can only be created directly by God. As regards the origin of the human body, they oppose each other in this field: the claim holding the immediate intervention of the Creator in the formation of the human body, which claim at first glance seems more to correspond with the

przyjęcia i uzgodnienia ze źródłami objawionymi. Przecież odnośne teksty Pisma Świętego opisują pochodzenie ciała ludzkiego sposobem popularnym, nie wnikając w filozoficzne i przyrodnicze szczegóły, a podkreślając tylko zasadniczą myśl: zarówno człowiek, jak i wszystko co istnieje, bierze swój początek od Boga-Stwórcy. Czy w pierwszym zaś, czy też w drugim założeniu człowiek zaistniał wówczas, gdy stworzona została przez Boga jego duchowa dusza. Przez nią bowiem jako przez tę właściwą formę dana masa materii została dopiero wewnątrznie ukształtowana w organizm ludzki, tworząc wspólnie z nią ową zupełną substancję, w której materia i duch współistnieją i współdziałają w ścisłym zespoleniu.

4. KILKA UWAG NA TEMAT LUDZKIEJ OSOBY

Ukoronowaniem i zamknięciem zarazem naszych rozważań na temat człowieka w dostępnej poznaniu rozumowemu sferze musi być bodaj kilka uwag na temat osoby ludzkiej. Człowiek jest osobą. Stanowi on nie tylko jednostkę w obrębie swego gatunku, ale każda taka jednostka, każde ludzkie indywiduum posiada ten szczególny rys i znamię osobowości. W czym się ten rys wyraża? – Aby na to odpowiedzieć, należy podkreślić, że definicję osoby ze szczególną pieczołowitością wypracowała myśl chrześcijańska w toku trudnych dociekań teologicznych na

voice of the Book of Genesis, and the theory of the mediate creation of the human body by God (for example, in the course of evolution from some animal organism). But that latter thesis can also be accepted and conformed to the sources of revelation. The relevant texts of Sacred Scripture describe the origin of the human body in popular fashion, not digging into philosophical and natural details, but underscoring only the basic idea that man, like everything that exists, takes his origin from God the Creator.

Whether in the first or second premise, man came to exist when his spiritual soul was created by God. Through it as through its proper form a given mass of matter only then became internally formed into a human organism, creating along with it that complete substance in which matter and spirit co-exist and co-operate in tight union.

4. A FEW REMARKS ON THE SUBJECT OF THE HUMAN PERSON

The crowning and the conclusion of our reflection on the subject of man in the sphere accessible to rational knowledge must be some remarks on the theme of the human person. Man is a person. He is not just an individual within his species, but each such individual, each human *individuum*, possesses a particular feature and mark of personality. In what does that feature express itself? In order to answer, we should underscore that the definition of a person was worked out with a particular solicitude by Christian thought in the course of diffi-

temat Trójcy Osób Bożych czy też na temat osobowej jedności dwojga natur – boskiej i ludzkiej w Jezusie Chrystusie. Stara definicja Boecjusza określa osobę jako substancjalny byt jednostkowy natury rozumnej (*rationalis naturae individua substantia*). Filozofia nowoczesna, która bardziej ujmuje rzeczy od strony ich przejawów niż od samej najgłębszej ich istoty, stanowiącej źródło owych przejawów, podkreśla jako znamię osoby bądź świadomość (Kartezjusz), bądź też odpowiedzialność (Kant). Jakkolwiek do tego będziemy podchodzić, zawsze okaże się w końcu, że życie osobowe i sam fakt osoby są bezpośrednio związane z pierwiastkiem duchowym, z duchowością. Osobą może być tylko byt duchowy, bo tylko na kanwie duchowości daje się pojąć świadomość, zwłaszcza zaś samoświadomość i wolność. One zaś obie warunkują odpowiedzialność. Wszystkie zaś owe rysy stanowią przejawy życia i bytu osobowego. Dzięki nim człowiek – to nie tylko indywiduum ludzkiego gatunku, ale to przede wszystkim pewna wewnętrzna duchowa treść ściśle niepowtarzalna, właściwa tylko tej jednostce, treść, której nie da się przypisać innemu „ja”, do niego odnieść, w nim jako własną uświadomić, za nią wreszcie jako za własną ponieść odpowiedzialność.

Oczywiście, że w skład ludzkiej osoby wchodzi cały psychofizyczny jednostkowy ustrój, a więc i odnośny organizm, ale ten jednostkowy organizm o tyle tylko uczestniczy w osobowości, w życiu i fakcie osoby, o ile jest wewnętrznie ożywiony i przenikany ową niepowtarzalną treścią ludzkiego ducha, który w nim i z nim razem stanowi całą ludzką osobę. Ów rys osoby – właści-

cult theological investigations on the subject of the Trinity of Divine Persons or also on the subject of the personal unity of two natures—divine and human—in Jesus Christ.

Boethius' old definition defines the person as an individual substance of a rational nature (*rationalis naturae individual substantia*). Modern philosophy, which deals more with things from the side of their manifestations than from their very deepest essence constituting the source of those manifestations, underscores as the mark of the person either consciousness (Descartes) or responsibility (Kant). However we approach this, it always appears in the end that personal life and the very fact of the person are directly connected with a spiritual element, with spirituality. The person may be only a spiritual being, because only on the canvas of spirituality can one understand consciousness (especially self-consciousness) and freedom. Both of them, in turn, condition responsibility. All of these features are manifestations of personal life and being. Thanks to them, man is not just the *individuum* of the human species but above all, the certain internal spiritual content that is strictly unrepeatable, proper only to that individual, a content which cannot be assigned to some other "I," referred to him, made conscious of in him or finally felt responsible for by him.

Of course there enters into the makeup of the human person a whole individual psycho-physical structure and thus a relevant organism which only participates in personhood, in the life and fact of the person to the degree that it is internally animated and penetrated by that

wy wyłącznie ludzkiej istocie pośród bytów otaczającego widzialnego świata – powoduje, że każdy człowiek, aczkolwiek mieści się w granicach ludzkiego gatunku, to jednak równocześnie występuje poniekąd z tych granic, aby stanowić każdy dla siebie odrębny świat przeżyć, twórczości i celów.

Tych kilka danych odnośnie do ludzkiej osoby niech nam pomoże docenić wagę całego tzw. personalizmu, który tłumaczy się w pełni w oparciu o założenia spiritualistyczne, w szczególności zaś – o założenia chrześcijańskie. Dlaczego tak jest, o tym powie nam może więcej następny rozdział niniejszych rozważań. Na razie niech wystarczy stwierdzić, że personalizm oznacza ujmowanie i rozwiązywanie różnorodnych zagadnień i spraw ludzkich zgodnie z tym założeniem: człowiek jest osobą – wartością niepowtarzalną i nieprzemijającą.

unrepeatable content of the human spirit, which in the organism and with the organism together constitutes the whole human person. This feature of the person—proper exclusively to the human being among the beings in the surrounding visible world—causes that every person, though he finds himself within the boundaries of the human species, however at the same time surpasses in some way those boundaries, in order to constitute each for himself a separate world of experiences, creativity, and goals.

These few data with regard to the human person may help us to evaluate the whole weight of so-called personalism which explains itself fully based on spiritual premises and particularly on Christian premises. Why it is so, perhaps the next chapter of these reflections may tell us more. For the moment, suffice it to say that personalism means the understanding and solving of various human questions and matters in accordance with this premise: that man is a person, an unrepeatable value that does not pass away.

THEOLOGICAL CHAPTER

ROZDZIAŁ TEOLOGICZNY

1. W ŚWIETLE OBJAWIENIA

Wszyscy godzimy się na to, że religia określa stosunek człowieka do Boga. Prócz tego jednak nie trudno nam stwierdzić, że każda religia zajmuje się w szczególny sposób samym człowiekiem. Owo zajęcie się człowiekiem w religii polega na tym, że przede wszystkim zarysowuje mu dalszą perspektywę jego losu, rozwiązuje zagadnienie jego początku i celu, zapoznaje go z tajnikami życia pozagrobowego, a w związku z tym stawia mu pewne wymagania. Rozstrzyga między dobrem a złem moralnym i zobowiązuje człowieka wewnętrznie do dobra. Już tych kilka pobieżnych uwag wskazuje nie tylko na fakt, że zagadnienie człowieka w religii jest jedną ze spraw zasadniczych, ale co więcej – uwydatnia, że trafia ona w to, co w człowieku najgłębsze, najistotniejsze, co stanowi o jego duchowości i osobowości. I w związku z tym wszystkie poprzednie rozważania odżywiają niejako w nowym świetle, z nowym sensem i kierunkiem. Niemniej stanowią one zaledwie wstęp do właściwego zagadnienia.

W obecnym bowiem rozdziale naszych rozważań o człowieku chodzić nam będzie przede wszystkim o to samo zagadnienie jego istoty już nie w świetle rozumowych dociekań ani nawet w świetle danych religii naturalnej, ale wyłącznie

1. IN THE LIGHT OF REVELATION

We all agree that religion defines man's relation to God. It would not be difficult, however, to state further that every religion deals in a particular way with man himself. That dealing with man by religion consists above all in sketching out for him the further perspective of his fate, resolving the question of his origin and goal, acquainting him with the secrets of life beyond the grave and thereby placing certain demands upon him. It decides between moral good and evil and obliges man internally to the good. These few surface remarks already indicate not just the fact that the question of man in religion is one of the basic ones, but further points out that it engages with that which is deepest and most basic in man, what constitutes his spirituality and personality. And, in connection with this, all the preceding considerations enliven them as if in a new light, a new sense and direction. Nevertheless, they hardly constitute the introduction to the proper question.

Our considerations of man in this chapter will deal above all with the question of his essence, neither in the light of rational investigations nor even of natural religion, but exclusively in the light of Divine Revelation. That perspective

w świetle Objawienia Bożego. Ten kąć widzenia zmienia nasze rozważania z filozoficznych na ściśle teologiczne. Co to bowiem znaczy: Objawienie Boże? – Oznacza ono pewną komunikację, podanie człowiekowi ze strony Pana Boga prawd. W ten sposób Objawienie stanowi wyraz myśli Bożej, poznania Bożego, wiedzy Bożej. Zakładamy, że człowiek może nawiązać z Bogiem taki kontakt, który polega na otrzymaniu od tej Najmądrszej Istoty poznania pewnych prawd, zarówno bowiem Pan Bóg jest bytem czysto duchowym, osobowym, rozumnym, jak i z drugiej strony człowiek posiada rozum jako władzę swej duchowej duszy. Wobec tego twierdzenie, że taki kontakt jest możliwy, opiera się ściśle na przesłankach zrozumiałych dla umysłu ludzkiego. Niemniej sam fakt takiego kontaktu, sam fakt objawienia człowiekowi pewnych prawd, jest już ze strony Boga aktem łaski, przez Objawienie bowiem otrzymuje człowiek dostęp do takich prawd, do których, licząc się z przyrodzonym uzdolnieniem jego rozumu, nie ma dostępu ani też nie może sobie rościć żadnego prawa. Wobec tego jasne się staje, że Objawienie otwiera ów nowy nadprzyrodzony porządek poznawczy, w którym rozum ludzki znajduje się [znachodzi się – w I i II wyd.] i porusza nie mocą swego przyrodzonego światła, ale przy pomocy ściśle, istotowo nadprzyrodzonego światła wiary. Wiara w swej istocie stanowi taką właśnie nową zdolność poznawania, przerastającą wszystkie uzdolnienia i możliwości ludzkiego rozumu, a udostępniającą temuż rozumowi wiedzę Bożą. Znowu tedy, biorąc sprawę obiektywnie, trudno po prostu docenić należycie, jaka jest wartość

changes our considerations from the philosophical to the strictly theological. What does "Divine Revelation" mean? It means a certain communication, an announcement from God's side to men of truths. In that way, Revelation constitutes an expression of Divine thought, understanding and cognition. We posit that man can make such contact with God, which consists in receiving an understanding of certain truths from the Most Wise Being, for God is a purely spiritual, personal and rational being and, from the other side, man possesses reason as a power of his spiritual soul. As regards this claim, that such contact is possible, it bases itself tightly on premises comprehensible to the human mind. Nevertheless, the very fact of such contact, of revelation to man of certain truths, is already an act of grace on the part of God. Through revelation, man receives access to such truths which, depending on the natural abilities of his reason, he has neither access to nor can he have a right to demand. Thus it becomes clear that revelation opens that new supernatural order of cognition in which human reason exists and moves not by the power of its own natural light but strictly by that of the essentially supernatural light of faith.

Faith in its essence constitutes that new ability of cognition, exceeding all the abilities and possibilities of the human reason and making Divine Knowledge available to that reason. Again, considering the matter objectively, it is difficult to appreciate properly what the value of such access is. We know well after all from our own experience, based on a familiarity with the history of human thought, how much our cogni-

takiego dostępu. Przecież wiemy doskonale z własnego doświadczenia, popartego znajomością dziejów myśli ludzkiej, jak bardzo ta nasza własna wiedza narażona bywa na różne manowce. Rozum ludzki, chociaż nosi w swej istocie możliwość i zdolność poznawania właśnie prawdy, i do tej prawdy nieustannie zmierza – i co więcej – do niej dochodzi, to jednak z trudem radzi sobie z całym owym ogromem materiału, z całą skomplikowaną strukturą zagadnień, jakie narzuca mu pełna rzeczywistość. Zwłaszcza zaś gdy chodzi o ostateczne, zasadnicze wnioski, te, które mają człowiekowi rozjaśnić istotę tej rzeczywistości; wysiłek bywa ogromny, a wnioski, chociaż wypadają czasem bardzo blisko, to jednak niezupełnie jednolicie.

Chodzi tu wręcz o pewien heroizm myślenia; leży on w kompetencjach ludzkiej natury, a czasem stanowi ściśle wymaganie pod jej adresem.

Stąd też Objawienie Boże, jakkolwiek dotyczy wielu takich zagadnień i prawd, które rozum ludzki o własnych siłach może poznać, jakkolwiek zagadnienia te rozwiązuje w oparciu o powagę Boga Objawiającego (przykładem może być nieśmiertelność duszy, o której mowa była w rozdziale poprzednim) – to jednak w zasadniczej mierze odsłania nam prawdy porządku ściśle nadprzyrodzonego, tj. owe, których naturalna ludzka władza poznawcza nie dosięga, do których poznania nie może też rościć sobie żadnych praw. Prawdy te są to tzw. tajemnice ściśle. Dotyczą one przede wszystkim Istoty Bożej, życia wewnętrznego Pana Boga, ale dotyczą również człowieka, właśnie jego losu, jego początku i kresu. Skądże np. człowiek, opierając się na samym

tion is threatened by being led astray. Human reason, although it carries within itself the ability and capacity to know truth and ceaselessly strives after it and, even more, attains it, nevertheless copes with difficulty with that whole enormous body of material, with that entire complicated structure of questions which the whole of reality thrusts upon it. This particularly applies to the ultimate, fundamental conclusions, those which are to illumine for man the essence of that reality; the effort is enormous and the conclusions, while they sometimes are rather close, are not completely identical.

There is a certain heroism of thought at stake, which lies in the competence of man's nature and it is precisely that which is sometimes required from his nature.

Thus, then, Divine Revelation, although it deals with many such questions and truths which human reason can know by its own power, and although Revelation resolves those questions based on the authority of a revealing God (an example can be the immorality of the soul, of which we had spoken in the previous chapter), it nevertheless in basic measure uncovers for us truths which are strictly supernatural, i.e., those which the natural human power of cognition cannot attain, to the knowledge of which it cannot of itself demand any rights. Those truths are the so-called "strict mysteries." They deal above all with the Divine Being, the internal life of God but also with man, particularly his fate, his origins, and his destiny. How, for example, can man depending only on the strengths of his own natural reason know

tylko wysiłku swego naturalnego rozumu, może wiedzieć coś o przeznaczeniu swej duszy w nieśmiertelnym jej trwaniu? Ale nie tylko te eschatologiczne zagadnienia – okazuje się, że całe ludzkie bytowanie, również i to doczesne, zostało zawarte i naświetlone w Objawieniu. Objawienie zaś jest wyrazem myśli Bożej. Innymi słowy: znajdujemy w nim również to, co Pan Bóg myśli o człowieku, jak ujmuje cały sens jego bytu. To wszystko stanowi oczywiście jakby obfity snop światła rzucony na zagadnienie człowieka. Nas zajmuje ono jednakże nie tyle od strony losu, ile od strony istoty ludzkiej. Czy tu w tej dziedzinie Objawienie również coś wnosi? Zasadniczo istota ludzka leży w sferze całkowicie dostępnej rozumowemu poznaniu, żadnych zatem ścisłych na jej temat tajemnic nie ma do objawienia. Nasze poprzednie rozumowe dociekania odsłaniają nam ją, choć z trudem, niemniej odsłaniają. Wobec tego, aby oznaczyć właściwą dziedzinę, w której Objawienie spotyka się z naszym tematem, trzeba naprzód podkreślić ów fakt, że człowiek został przeznaczony i powołany przez Boga do porządku nadprzyrodzonego.

2. U ŹRÓDEŁ

Ów fakt znajdujemy oczywiście w Objawieniu. Mówiąc o Objawieniu, mam na myśli w tej chwili Tradycję i Pismo Święte, zwłaszcza zaś Pismo Święte Nowego Zakonu, zawierające naukę Jezusa Chrystusa i Jego Apostołów. Sam Jezus Chrystus dał nam najwyższe Objawienie, tzn. ogłosił najgłębsze i najistotniejsze z tych prawd, które Pan Bóg zechciał nam zakomunikować.

anything about the destiny of his soul in its immortal existence? But not just those eschatological questions—it appears that the whole of human existence, including the temporal, was contained and illuminated in Revelation. Revelation is also an expression of Divine Thought. In other words, we find in it also what God thinks of man, how he conceives the whole sense of man's being. This of course is all a bountiful beam of light cast upon the question of man. We are interested, however, not so much in man's fate as much as in human essence. Does Revelation also contribute something in this field? The human essence lies, in principle, in a sphere totally accessible to rational understanding; there are no strict mysteries to reveal on that subject. Our preceding rational investigation reveals this essence to us, of course, with difficulty, but it still reveals it. Thus, in order to mark out the proper field in which Revelation deals with our subject, we first have to underscore the fact that man is called and destined by God to a supernatural order.

2. AT THE SOURCES

We find that fact, of course, in Revelation. Speaking of Revelation, I now have in mind Tradition and Sacred Scripture, especially the Scriptures of the New Testament, containing the teaching of Jesus Christ and His Apostles. Jesus Christ Himself gave us the highest Revelation, i.e., He proclaimed the deepest and most basic of those truths which the Lord wanted to commu-

Chodzi nam więc o Jezusa Chrystusa jako proroka, czyli tego, który przekazał nam pewne prawdy należące do wiedzy Bożej, przekazał je nam do wierzenia. Prawdy te, jak wiemy, podał w żywym, ustnym nauczaniu. Przetłumaczył je wówczas niejako na język ludzkich pojęć, a poniekąd jeszcze bardziej – na język zrozumiały dla człowieka porównań i obrazów. W ten sposób zostały one zapamiętane i przekazane dalej. Prócz tego zostały również spisane. Żywa Tradycja i Pismo Święte stanowią źródła naszej wiary, zawierają bowiem zespół prawd objawionych. Dociekając tedy właściwego sensu myśli Bożej o człowieku i jego istocie, musimy sięgać do tych źródeł.

Poszukiwania nasze będą o tyle uciążliwe, że nigdzie nie spotkamy obchodzącego nas zagadnienia w jakiejś gotowej postaci. Prócz tego nie będą one tam ujęte w jakiś naukowy system lub wniosek teoretyczny. Będą po prostu objawione i opowiedziane. To znaczy – będą powiedziane człowiekowi, który wierzy i myśli, który więc również może przemyśleć to, w co wierzy. Ta zdolność ścisłego przemyślenia tego, w co wierzy, co mu przyniosło Objawienie Boże, czyni z człowieka teologa. Teologia bowiem jest to wiedza, która tłumaczy treść Objawienia. Aby ją wytłumaczyć, naprzód musi z ogromną dokładnością ustalić jego treść. Jest to zadanie tzw. teologii pozytywnej (biblistyka, patrystyka, historia dogmatu). Z kolei teologia spekulatywna przystępuje do wyjaśnienia. Teologia pozytywna też wyjaśnia myśli zawarte w Objawieniu, ale posługuje się przy tym metodą historyczną i filozoficzną. Jest to raczej znanstwo źródeł, oczywiście że również

nicate to us. It is thus a matter of Jesus Christ as prophet, i.e., as He who communicated to us certain truths belonging to the knowledge of God and given to us to believe. He delivered these truths, as we know, in live, oral teaching. He translated them, then, into the language of human ideas and, in a way, into a language of comparisons and images understandable to man. They were remembered and passed on in that way. In addition, they were also written down. Living Tradition and Sacred Scripture constitute the sources of our faith. They contain the body of revealed truths. Examining then the proper sense of Divine Thought on man and his essence, we must reach for these sources.

Our search will be that much more difficult as we never encounter the subject that concerns us in finished form. Furthermore, they are not contained in some academic system or in theoretical conclusions. They will simply be revealed and narrated. That is, they will be told to man who believes and thinks, who can then think about what he believes in. That ability to think strictly about what he believes in, which Divine Revelation brings to him, makes of man a theologian. Theology is that science which explains the content of Revelation. In order to explain it, it must first with great precision establish its content. That is the task of so-called "positive theology" (Biblical studies, patristics, history of dogma). In turn, speculative theology turns to explaining it. Positive theology also clarifies the ideas contained in Revelation but uses historical and philosophical methods. This is rather knowledge of the sources, of course also knowledge of

znawstwo samych prawd objawionych w owych źródłach – ale zawsze tylko w świetle źródeł. Teologia natomiast spekulatywna stara się zbadać prawdę zawartą w źródłach nie tylko w świetle samych owych źródeł, ale prócz tego jeszcze w świetle pewnych pojęć zapożyczonych z filozofii. Dlaczego właśnie z filozofii, dlaczego nie np. z nauk empirycznych? – Bo nauki empiryczne mają bardzo wąski teren zainteresowań, podczas gdy filozofia, zwłaszcza zaś filozofia bytu, bierze za przedmiot całą rzeczywistość i całą stara się tłumaczyć. W ten sposób zaś otrzymujemy wystarczającą płaszczyznę, na której można niejako zmieścić treść prawd objawionych. Dotyczą one również całej rzeczywistości, dotyczą zwłaszcza w pierwszym rzędzie rzeczywistości Bożej, z którą inaczej nasz umysł nie może się spotkać, jak tylko za pośrednictwem pojęcia „bytu” – ono bowiem odnosi się chociaż analogicznie do każdej rzeczywistości istniejącej lub możliwej, do Bożej i do stworzonej.

W tej chwili jednakże chodzi nam o człowieka. Wnikliwe odczytanie Pisma Świętego przekonywa nas, że jest ono wielkim wyrazem prawdy o Bogu i o człowieku, bardziej niż o kimkolwiek lub czymkolwiek innym. Sprawa człowieka rozgrywa się w nim pod pewnym zasadniczym kątem widzenia. Jeżeli uchwycimy ten kąt widzenia, wówczas będziemy mogli wskazać sam zasadniczy zrab myśli Bożej o człowieku. I znów wykrywamy podobną prawidłowość jak ta, którą ustaliliśmy na początku naszych rozumowych dociekań na ten sam temat. Zagadnienie losu człowieka nie jest logicznie pierwsze, wcześniejsze od niego jest zagadnienie istoty człowieka.

the truths revealed in those sources, but always only in the light of the sources. Speculative theology, on the other hand, strives to study the truth contained in the sources not just in the light of those sources themselves but also in the light of certain ideas borrowed from philosophy. Why from philosophy and not, for example, from the empirical sciences? Because the empirical sciences have a very narrow field of interest whereas philosophy, especially the philosophy of being, takes for its object the whole of reality and seeks to explain the whole. In that manner, then, we acquire an adequate space in which we can in some way comprise the content of revealed truths. They also touch the whole of reality, in the first place the reality of God, which our minds cannot in any other way encounter, except by means of the concept of “being”—it refers at least analogically to all reality that exists or can exist, to the Divine and the created.

We are now, however, concerned with man. A careful reading of Sacred Scripture convinces us that it is a great expression of truth about God and man, more than about anything or anybody else. The question of man plays out in it from a certain basic point of view. If we capture that point of view, then we will be able to point to the basic structure of Divine thought about man. And again we discover a similar rule to that which we established as the start of our rational investigation of the same theme. The question of the fate of man is not logically first; prior to it is the question of the essence of man. Now something similar obliges us here. The Gospels speak above all of the supernatural destiny and call of

Tu obowiązuje coś podobnego. Ewangelie mówią przede wszystkim o nadprzyrodzonym przeznaczeniu i powołaniu człowieka. Ale wszystkie szczegóły jego losu w zakresie tego planu nadprzyrodzonego stają się jasne dopiero wówczas, kiedy ujmimy podstawową prawdę o synostwie Bożym, a ściślej o przysposobieniu człowieka do godności syna Bożego.

Żeby tę prawdę wydobyć, trzeba przede wszystkim wczytać się w teksty Nowego Testamentu, a prócz tego trzeba się w nie wmyśleć, odkrywając stale coraz wcześniejsze przesłanki tego, co one na temat człowieka głoszą. Sama prawda o synostwie Bożym, do którego człowiek zostaje podniesiony i przysposobiony, zawiera się w szeregu szczegółowych tekstów. Wybierzemy spośród nich niektóre, tak aby zyskać pewien wgląd w owo zagadnienie.

Zacznijmy od znanego zdania, które św. Jan umieścił zaraz na początku swej Ewangelii: „dał im moc, aby się stali synami Bożymi”¹. Komu dał tę moc? Tym, którzy przyjęli Słowo Wcielone – Jezusa Chrystusa. Dla zrozumienia naszego problemu ważne jest to, że owo synostwo Boże łączy się z pewną mocą. Synostwo Boże nie jest li tylko tytułem zewnętrznym, ale ma swoje pokrycie wewnątrz, jest czymś rzeczywistym. Przekonywa nas o tym tenże sam św. Jan, gdy w pierwszym swoim Liście pisze: „Popatrzcie, jaką miłość okazał nam Ojciec, żeśmy zostali nazwani dziećmi Bożymi i że nimi jesteśmy”². Stąd

¹ J 1, 12.

² 1 J 3, 1.

man. But all the particulars of his fate in the compass of that supernatural plan become clear only then when we grasp the basic truth of Divine Sonship or, more precisely, man's preparation for the dignity of Divine Sonship.

In order to draw that truth out, we must above all read in the texts of the New Testament and furthermore think on them, constantly uncovering ever earlier premises of that which they proclaim concerning the subject of man. The truth of Divine Sonship, to which man has been raised and adapted, contains itself in a series of particular texts. We will select some of them in order to acquire a certain look into that question.

We start from the well-known sentence, which St. John placed right at the beginning of his Gospel: "he gave power to become children of God"¹. To whom did He give that power? Those who accepted the Incarnate Word, Jesus Christ. It is important to understanding our problem that that Divine Sonship is connected with a certain power. Divine Sonship is not just an external title but has its internal basis, it is something real. That same St. John convinces us of this, when he writes in his First Letter: "See what love the Father has bestowed on us in that we may be called the Children of God. Yet so we are"². From this flow two conclusions: (1) Divine Sonship is not just some external title but a reality. It is therefore a question of a real rela-

¹ John 1:12.

² 1 John 3:1.

dwa wnioski: 1) Synostwo Boże nie jest tylko zewnętrznym tytułem, lecz jest rzeczywistością. Chodzi zatem o rzeczywisty stosunek synostwa człowieka względem Pana Boga. 2) Jeśli stosunek jest rzeczywisty, muszą zatem istnieć rzeczywiste jego podstawy w człowieku. Musi więc istnieć w nim to, przez co on jest synem Boga.

W tym miejscu musi dołączyć się teologiczna analiza pojęć. Synostwo zakłada zawsze ojcostwo jako stosunek przeciwstawny. Co to znaczy: „być ojcem”? – To znaczy: „zrodzić”. A „być synem”? – To znaczy: „być zrodzonym”. Tak więc ostatnią więzią między ojcem a synem jest ów fakt zrodzenia. Co zaś oznacza ów fakt? – „Zrodzić” to znaczy zawsze i wszędzie dać początek istocie żyjącej tej samej natury co rodzący. Najistotniejszy jest tutaj ów moment przekazywania natury i tożsamości natury między ojcem a synem, między rodzącym a zrodzonym. Tak więc przez rodzenie pochodzą coraz to nowe jednostki w obrębie danego gatunku istot żyjących, a przynależność do gatunku jest ściśle związana z posiadaniem takiej samej natury. Tak np. człowiek zawsze rodzi nową istotę ludzką, nowego człowieka.

Kiedy zatem św. Jan stwierdza, że owo synostwo Boże nie stanowi dla nas tylko jakiegoś zewnętrznego tytułu, ale ścisłą rzeczywistość, wyklucza tym samym możliwość rozumienia „synostwa” w jakimś tylko przenośnym sensie. W taki bowiem sposób można o wszystkich stworzeniach mówić, że Bóg jest ich Ojcem. Ale wówczas, ściśle rzecz biorąc, mówimy tylko: Bóg jest ich stwórcą. A „stworzyć” nie znaczy to samo, co „zrodzić”. Stworzyć to znaczy powołać

tionship of man's Sonship with regard to God. (2) If that relationship is real, there must therefore exist a real basis for it in man. There must exist in him that by which he is a son of God.

In this place we must add a theological analysis of concepts. Sonship always presupposes fatherhood as the opposite relationship. What does "to be a father" mean? It means "to beget." What does "to be a son" mean? It means "to be begotten." Thus the final bond between father and son is that fact of begetting. What does that fact mean? "To beget" always and everywhere means to give the beginning to a living being of that same nature as the one begetting. Here the most fundamental thing is the moment of transmitting nature and the identity of nature between father and son, between the begetter and begotten. Thus, by begetting there enter ever more individuals into the compass of a species of living beings, and membership in a species is strictly connected with possessing that same nature. Thus, for example, man always begets a new human being, a new man.

When, therefore, St. John states that that Divine Sonship is not some external title but a precise reality, he thereby excludes any possibility of understanding "sonship" in only some analogical sense. Yes, we can speak of all of creation in that way—that God is their Father. But then, taking things strictly, we only say that God is their Creator. "To create" does not mean the same thing as "to beget." "To create" means to call (something) from nothingness into being, but it does not mean: to make someone akin by nature, to give someone the same nature as

z nicości do bytu, ale nie znaczy: upodobnić do siebie w naturze – dać komuś taką samą naturę jak własna. Otóż – Pan Bóg jest Stwórcą wszystkiego, bo wszystko od Niego otrzymało istnienie pierwszym stwórczym aktem, i otrzymuje je wciąż, byty bowiem dlatego istnieją, że Stwórca podtrzymuje nieustannie ich istnienie. Ale, ściśle się wyrażając, nie można powiedzieć, że Pan Bóg jest Ojcem wszystkich stworzeń, bo przecież nie ma między stworzeniem a Stwórcą takiego związku, jak między ojcem a synem, polegającego na przekazaniu takiej samej natury przez zrodzenie.

Snując takie rozważania, odkrywamy stopniowo jedną z głównych żył owego bezcennego kruszcu, jaki kryje dla nas w sobie Ewangelia – Dobra Nowina. Rozumiemy teraz coraz pełniej sens tych słów. Jest to Nowina Dobra, bo głosi człowiekowi z jednej strony nową pełną prawdę o Bogu, o Bogu, który jest Tajemnicą w swej Istocie i w swoim Życiu, a z drugiej strony dlatego – bo głosi człowiekowi, że dostępuje on jakiegoś udziału w życiu tej Istoty, podobnie jak syn ma udział w życiu swego ojca, skoro bierze od niego naturę. Między Stwórcą a rozumnym stworzeniem – człowiekiem, między Naturą Bożą a ludzką istotą wyrasta jakaś nowa więź, taka jak między ojcem a synem. Człowiek zostaje podniesiony z rzędu li tylko stworzenia, a wciągnięty w tajemniczą sferę Bożego synostwa. A ponieważ nie oznacza to tylko jakiegoś zewnętrznego tytułu, wobec tego musimy szukać pokrycia dla tego faktu wewnątrz. Coś się w człowieku zmienia, coś się w nim od wewnątrz dokonywa, kiedy staje się synem Boga.

one's own. Thus, God is creator of all because everything received existence from Him by His first creative act and constantly receives it, for beings exist because the Creator maintains their existence without ceasing. But expressing ourselves precisely, we cannot say that God is the Father of all creation because there is not after all the kind of union between the creature and the Creator as between a father and a son, consisting in the transmission of that same nature by begetting.

Making such considerations, we gradually uncover one of the main veins of that priceless ore which is hidden for us in the Gospel—the Good News. We know more fully the sense of those words. It is a Good News because, on the one hand, it proclaims to man a new whole truth about God, of God who is mystery in his Being and in His Life, and on the other hand, because it proclaims to man that he has access to some kind of participation in the life of this Being, like the son has a share in the life of his father, as he takes his nature from his father. There arises a new bond between the Creator and the rational creature: man, between the Divine and human natures—as between Father and son. Man is raised from the rank of a mere creature and drawn into the sphere of Divine Sonship. And since this does not mean some external title, we must, therefore, find some internal basis for that fact. Something changes in man. Something is accomplished within him when he becomes a Son of God.

Such an investigation leads us on to the threshold of that reality which theology calls

Takie dociekania doprowadzają nas na kra-
wędz tej rzeczywistości, którą teologia nazywa
„łaską”. Św. Paweł miał na to wyrażenie *cháris*,
a *cháris* oznacza tyle co wdzięk, piękno. Nasza
„łaska” jest nieco jednostronna. Mówi o darze,
dobru wyświadczonym darmo, nienależącym się
obdarowanemu. W istocie łaska jest takim da-
rem, stanowi w obrębie natury ludzkiej fakt, na
który natura ta, choćby najpotężniej się wysili-
ła, bezwzględnie zdobyć się nie zdoła. Leży to
najzupełniej poza sferą jej możliwości – i to moż-
liwości ściśle duchowych; ani rozum ludzki, ani
ludzka wola, ani w ogóle cały duch ludzki nie
może pretendować do takiego usynowienia, do
takich „narodzin z Boga”, o jakich mówi nam
Ewangelia. Z natury swojej dusza ludzka właś-
nie ze względu na swoją duchowość, na swój
duchowy ustrój, stanowi pewne podobieństwo,
pewien obraz Boga, ale to podobieństwo nie jest
synowskie, nie jest takie, jakie otrzymuje syn
przy zrodzeniu. Jest to tylko podobieństwo
stworzenia do Stwórcy.

Otóż – powiedziano powyżej, że przez ów fakt
ściśle nadprzyrodzony synostwa Bożego między
człowiekiem a Bogiem nawiązuje się takie właś-
nie podobieństwo synowskie. Człowiek otrzy-
muje coś z natury Bożej, coś z wewnętrznej isto-
ty Boga i z Jego wewnętrznego życia. Św. Jan
wyrazi to, pisząc, że „nasienie Boże” pozostaje
w człowieku³, św. Piotr zaś dostarczy nam kla-
sycznego w tej dziedzinie wyrażenia, pisząc:
„abyście stali się uczestnikami Bożej natury”⁴.

³ 1 J 3, 9.

⁴ 2 P 1,4.

“grace.” St. Paul expressed it by *charis* and *charis* means beauty. Our “grace” is somewhat one-sided. We speak of gift, of a good given gratuitously which is not due to the one gifted. Grace is in essence such a gift, constituting in the compass of human nature that which nature alone, no matter how powerfully it would strive, absolutely could not attain to it. It lies completely beyond the sphere of its possibilities, of its strictly spiritual possibilities; neither human reason nor human will nor the whole human spirit as such can pretend to such adoption, to such a “birth from God” as the Gospel tells us. By its nature, the human soul on account of its spirituality, of its spiritual structure, constitutes a certain likeness, a certain image of God, but that likeness is not that of a son, it is not such as a son receives by begetting. It is only the likeness of creature to Creator.

Thus, as said above, that through that strictly supernatural fact of Divine Sonship between man and God what is brought about is just such a filial likeness. Man receives something from the Divine nature, something from the internal essence of God and from His internal life. St. John expresses this by writing that the “God’s seed” remains in man,³ while St. Peter supplies us with the classical expression in this field, writing “so that through them you may come to sharers in the divine nature”.⁴ That share in the Divine nature is strictly connected with accepting the Revelation of Christ,

³ 1 John 3:9.

⁴ 2 Peter 1:4.

To uczestnictwo w Bożej naturze jest ściśle związane z przyjęciem Objawienia Chrystusowego, z przyjęciem wszystkiego, co ono głosi i czego wymaga. Tak najogólniej wynika z kontekstu owych klasycznych słów.

Z ich pomocą możemy jeszcze dokładniej wypracować nasze pojęcia na ten zasadniczy temat. Owo synostwo Boże, ów rzeczywisty stosunek człowieka do Boga jak syna do ojca oparty jest na uczestnictwie (*koinōnia*) w naturze Bożej. Teraz widzimy jasno: syn bierze zawsze od ojca naturę i przez nią zasadniczo się do ojca upodabnia. Może się różnić w szeregu przypadłościowych cech (np. wzrost, barwa oczu, inteligencja), ale sama podstawa i źródło tych cech jest takie samo jak u ojca. Pozostaje wspólnota natury. A św. Piotr stwierdza, że wierzący w Chrystusa Pana otrzymuje „uczestnictwo” w naturze Bożej. Właśnie przez owo „uczestnictwo” nasze synostwo Boże, to, które tak opiewa św. Jan, jest czymś rzeczywistym. Jesteśmy rzeczywistymi synami i dziećmi Boga – nie w przenośni tylko. Stąd następny wniosek: „łaska”, owa *cháris* św. Pawła, łaska, która sprowadza się do faktu naszego usynowienia ze strony Boga, musi polegać na takim właśnie uczestnictwie w naturze Bożej. Ono stanowi samą jej istotę.

3. ZASADA NOWEGO ŻYCIA

Zrozumienie tej prawdy objawionej, tego – że tak się wyrazimy – elementu objawionej myśli Bożej, rozświetla nam zaraz ogromnie wiele i w Piśmie Świętym, i w całej najistotniejszej działalności Chrystusa Pana, i Kościoła i wre-

with accepting everything He teaches and requires. This most generally derives from the content of those classic words.

We can even more perfectly develop our ideas on this basic theme through the help of those words. That Divine Sonship, that real relationship of man to God as of son to Father is based on his participation (*koinonia*) in the Divine nature. Now we see it clearly: a son always takes nature from a father and, by it, is fundamentally like the father. He can differ in a series of accidental characteristics (e.g., height, eye color, intelligence) but the very basis and source of those characteristics is the same as in the case of the father. A community of nature exists. And St. Peter says that the believer in Christ receives “a share” in the Divine nature. Precisely by that “share,” our divine Sonship, which St. John glorifies, is something real. We are real sons and children of God, not just metaphorically. Thus the next conclusion: “Grace,” that *charis* of St. Paul, the grace which reduces itself to the fact of our adoption by God, must result in that participation in the divine nature. The latter constitutes the very essence of the grace.

3. THE PRINCIPLE OF NEW LIFE

The understanding of that revealed truth, that—so to speak—revealed element of Divine Thought, immediately illumines for us an enormous amount of things in the Sacred Scripture and in the whole of the most essential activity of

szcie – w naszym własnym życiu. Tworzy się w nas dzięki temu niejako nowa świadomość. Ta świadomość, która bezpośrednio płynie z wiary w prawdę objawioną. W tym wypadku przedmiotem wiary, a w następstwie i świadomości, jest nasza nowa „sytuacja” wewnętrzna, nasz nowy stan. Zaczynamy rozumieć istotną wartość „łaski”, nie mieszamy jej już z każdym dowodem opieki Bożej nad naszym doczesnym życiem, a raczej nie sprowadzamy do niego wyłącznie, ale widzimy w niej przede wszystkim tę przemianę, jakiej Ojciec dokonuje w nas przez „uczestnictwo” w Jego Bożej naturze. Wiemy, że owo „uczestnictwo” jest oczywiście tajemnicą wiary, ale właśnie dlatego, że wierzymy, posiadamy ową tajemnicę na własność. Właśnie ta tajemnica w nas jest, przynajmniej może w nas być. Ona bowiem się do nas odnosi.

I oto w taki sposób zbliżamy się znów do głównego tematu naszych rozważań, chodzi w nich o istotę człowieka. Wprawdzie cały rozumem poznawalny zakres tej istoty staraliśmy się wyczerpać już w poprzednich rozdziałach i w świetle rozumowego dociekania wykryliśmy wszystko, co jest w człowieku, w ludzkiej naturze. Objawienie nam tu już nic bezwzględnie nowego nie wniosło, potwierdziło tylko i osadziło na nowej podstawie nasze wnioski odnośnie do duchowości i nieśmiertelności człowieka. To natomiast, co wniosło nowego – żadną miarą nie leży już w sferze natury. To konsekwencje pociągnięcia człowieka przez Boga do porządku nadnatury. Ale te konsekwencje wyrażają się w pierwszej linii i u samej swej podstawy faktem, który właśnie styka się bezpośrednio

Christ the Lord, and the Church, and finally in our own lives. Thanks to this, what is created is some new consciousness within us, a consciousness which directly flows from faith in the revealed truth. In this case, the object of the faith, and consequently of consciousness, is our new internal "situation," our new state. We begin to understand the essential value of "grace," we no longer confuse it with every proof of Divine care over our temporal life (rather, we do not reduce it to just that) but above all we see in it that transformation which the Father accomplishes in us by "participation" in His Divine Nature. We know that this "participation" is, of course, a mystery of faith but because we believe, we possess that mystery for our own. That mystery is in us, at least it can be in us. It refers to us.

And thus we again approach the main theme of our considerations, which deal with the essence of man. Of course we sought already in the preceding chapters to embrace the whole intelligible compass of that essence of man and, in the light of rational investigation, we uncovered all that was in man, in human nature. Revelation has brought absolutely nothing new to us, it only confirmed and placed on a new basis our conclusions relative to the spirituality and immortality of man. On the other hand, what Revelation has now introduced in no measure lies within the sphere of nature. Those are the consequences of man's being taken by God into the supernatural order. But those consequences express themselves in the first place and at their very basis by the fact that directly

z ludzką naturą. Przez naturę zaś rozumiemy samą istotę danej rzeczy, wziętą jako podstawa działania tej rzeczy. Natura zatem ludzka wykazuje ową substancjalną złożoność ducha i materii, duszy i ciała – i stąd cała ludzka działalność, wszystkie przejawy ludzkiego życia noszą na sobie wyraźne znamię tego podłoża, wykazują swą stronę duchową, a dokonują się zawsze z jakimś udziałem organizmu, zorganizowanej materii.

Czym jest owa sfera „nad-natury” – to już z poprzednich rozważań nieco wiemy: uczestnictwo w naturze Bożej. Kto uczestniczy? – Człowiek. Ale człowiek to jest osoba, jednostka posiadająca ludzką, duchowo-cielesną naturę. Jakże taka jednostka „uczestniczy” w naturze Bożej? Te pytania są jak najbardziej uzasadnione, a podyktowane zostały analizą objawionej myśli Bożej. Wobec tego teologia, która już wykryła nam ścisły związek, jaki zachodzi między „synostwem” a „uczestnictwem Bożej natury”, spróbuje w dalszym ciągu wyjaśnić jeszcze, na czym polega samo owo „uczestnictwo”. Zwróci się przy tym do pojęć ustalonych przez filozofię. Otóż filozofia, zwłaszcza zaś platońska, znała pojęcie „uczestnictwa”. Pojęcie owo zawiera następującą treść: uczestniczyć – to nie tylko znaczy: brać udział od zewnątrz, ale to znaczy mieć coś z istoty tej rzeczy, tej doskonałości, w której się uczestniczy – w Sobie. Tak np. kto uczestniczy we władzy rządzącego, ma w sobie coś z samej istoty owej władzy – nie w takim stopniu oczywiście, jak ten, kto władzą tą rozporządza w całej pełni, ale w jakimś ograniczonym zakresie; niemniej – jest to w istocie ta sama władza,

touches upon our human nature. By nature, in turn, we understand the very essence of a given thing taken as the basis of the activity of that thing. Human nature demonstrates that substantial complexity of spirit and matter, of soul and body, and thus the whole of human activity, all the manifestations of human life, carry in themselves the explicit stamp of that foundation, they show their spiritual side and always occur with some participation of the organism, of organized matter.

What is this “supernatural” sphere? We already know it a little from our previous considerations: it is a participation in the nature of God. Who participates? Man. But man is a person, an individual possessing a human, spiritual-corporeal nature. How is it that such an individual “participates” in the Divine nature? Those questions are most fundamentally justified and dictated by analysis of the revealed thought of God. With regard to this, theology—which has already uncovered for us the precise union which exists between “sonship” and “participation in the divine nature”—seeks further still to explain what that participation rests upon. In this, it turns to concepts established by philosophy. Philosophy, especially Platonic philosophy, knew the concept of “participation.” That concept contains the following content: “to participate does not just mean to have an external share but to have something of the essence of that thing, that perfection in which it participates, in itself.” Thus, for example, one who participates in the power of a ruler has something in himself of the very essence of that power—not of course to the

do tego samego gatunku spraw się odnosząca, chociaż nie w tym samym stopniu posiadana.

Otóż – kiedy mowa o uczestniczeniu w czyjejs naturze, wówczas tym bardziej chodzi o posiadanie czegoś z samej istoty, nie tylko przymiotu, jak np. przy uczestniczeniu w czyjejs władzy, ale z samej istoty. Mając takie uczestnictwo w czyjejs naturze, nie tylko zależymy od niego, ale należymy do niego w sposób bardzo wewnętrzny. Nie jesteśmy wówczas jego tylko własnością, nie przynależymy do niego od zewnątrz, jak np. sługa, który jest własnością tego, komu służy, ale nosimy w sobie jakiś istotny rys tego, do którego należymy przez owo wewnętrzne uczestnictwo. Jesteśmy z nim związani w ten sposób, że również coś z niego, z jego istoty jest w nas. On tedy może w nas niejako odnaleźć siebie przez ów rys czy też przymiot, przez który my uczestniczymy w jego naturze. Co więcej – przez takie uczestnictwo sami wewnętrznie do niego się upodabniamy, stajemy się poniekąd „drugim nim”, oczywiście – w takim stopniu, na jaki pozwala nam samo nasilenie owego uczestniczenia.

Jeśli teraz wszystkie przesłanki powyższego abstrakcyjnego rozważania przenieść do zagadnienia, o które nam chodzi, tj. do sprawy „synostwa Bożego”, do którego człowiek zostaje podniesiony przez łaskę, wówczas zrozumiemy, dlaczego właśnie ta prawda objawiona tak bezpośrednio odnosi się do człowieka i dotyczy jego istoty. Oto bowiem „uczestnictwo” w naturze Bożej, o czym w sposób wyraźny mówi św. Piotr, to „uczestnictwo”, na którym polega cała rzeczywistość naszego usynowienia przez Boga (św. Jan), daje jakiś rzeczywisty udział w Bóstwie.

degree of the one who disposes of that power fully but to some limited scope; nevertheless, in essence it is that same power, referring to that same species of things, though not possessed in the same degree.

Now, whenever we speak of participation in someone's nature, then even more it is a matter of possessing something of the very essence, not just characteristics, such as for example participating in someone's power, but by virtue of his very essence. Having such a participation in someone's nature, we not only depend on him but also belong to him in a very internal way. We are then not just his property—we do not belong to him externally, like a servant who is the property of him whom he serves—but we carry in ourselves some essential feature of the one to whom we belong by that internal participation. We are bound to him in such a way that something of him, something from his essence, is in us. He can then find himself in us in some way through that feature or characteristic by which we participate in his nature. Even more—through such participation we internally become like him, we become in a way like a “second him”—obviously to such a degree as to which the very strength of that participation allows us.

If, then, all the premises of the preceding abstract considerations are applied to the question which concerns us, i.e., to the question of the “Divine Sonship” to which man has been elevated by grace, then we understand why that revealed truth so directly refers to man and touches his essence. That “participation” in the Divine Nature, of which St. Peter speaks in an

W Bóstwie – to znaczy: w naturze Bożej. Naturą bowiem nazywamy istotę danej rzeczy o tyle, o ile stanowi ona podstawę jej działania. Istotą zaś danej rzeczy jest ten rys, ta cecha podstawowa, przez którą rzecz ta jest sobą, różni się zaś od wszystkich innych, które nią nie są – i wreszcie – ta, z której wypływają wszystkie doskonałości owej rzeczy, owego bytu. Cóż zatem będzie istotą Boga? Na to można dwojako odpowiedzieć. Jeśli bowiem pójdziemy po torze rozumowych naszych dociekań na temat tej istoty, wówczas Bóg odsłoni się nam tylko jako Pierwsza Przyczyna i Pierwszy Byt. O istocie zaś tego Pierwszego Bytu, bezwzględnie koniecznego, możemy wnioskować przez analogię od strony bytów przygodnych. Wnioskowanie takie, przeprowadzone z całą ścisłością, którą nam umożliwia filozofia bytu (ontologia), wykaże nam, że istotą Boga jako Pierwszego Bytu jest istnienie samoistne (*esse subsistens*). Ta formuła stanowi filozoficzną definicję istoty Boga – Pierwszego Bytu i Pierwszej Przyczyny. Filozofia bowiem tylko na taką koncepcję Boga zdobyć się może, dysponując całym zasobem materiału dostępnego rozumowi i całym przyrodzonym światłem tegoż rozumu.

Objawienie jednakże ukazuje nam Istotę Bożą w nowym świetle. Tak, Bóg różni się od wszystkich stworzeń tym, że On sam jest istnieniem samoistnym, podczas gdy one tylko mają istnienie, ale samo owo stwierdzenie nie mówi nam jeszcze w pełni, kim On jest w swej najgłębszej Istocie. Jest na pewno bytem osobowym, a już poprzednie zwięzłe uwagi na temat ludzkiej osobowości wykazały nam, że osoba zawsze oznacza pewną treść wewnętrzną i niepowtarzalną,

explicit way, that “participation” on which the whole reality of our becoming sons (St. John) depends, confers a real share in divinity. In divinity, which means: in the nature of God. We call nature the essence of a given thing in the measure that it constitutes the basis of its activity. That feature, that basic characteristic, is the essence of a given thing, by which that thing is itself, differs from all the other things around it, and lastly that from which all the perfections of that thing, that being flow.

What then will be the essence of God? We can answer this in two ways. If we proceed on the rational course of our investigations, on the subject of that essence, then God reveals Himself to us only as the First Cause and Prime Being. As regards the essence of that Prime Being, absolutely necessary, we can draw conclusions by analogy from the side of contingent beings. Such drawing of conclusions, undertaken with all the precision that the philosophy of being (ontology) enables us, shows us that the essence of God as Prime Being is subsistent existence (*esse subsistens*). That formula constitutes the philosophical definition of the essence of God, Prime Being and First Cause. Philosophy can only arrive at such a concept of God, making use of all the resources of the material available to reason and the whole natural light of that reason.

Revelation shows us, however, that Divine Essence in a new light. Yes, God differs from all of creation in that He alone is subsistent existence whereas they only have existence. But that statement in itself does not yet fully tell us who He is in His deepest Essence. He is certainly a

poznawaną przede wszystkim w drodze samoświadomości, że oznacza zawsze pewne życie wewnętrzne. I oto istota samej osoby ujawnia się przede wszystkim w życiu wewnętrznym. O życiu wewnętrznym człowieka, osoby ludzkiej, niczego właściwie nie wiemy, żadna zewnętrzna obserwacja nie da nam pewnych i niewątpliwych wniosków na ten temat. Wiemy jednakże, że człowiek może nam zakomunikować, co stanowi treść jego życia wewnętrznego. Powiemy wówczas, że dopuszcza nas do swych tajemnic.

Stosując teraz te rozważania do Istoty Bożej, musimy stwierdzić tym bardziej, że jest Ona tajemnicą. Musimy wnosić, że ta osobowa Istota Pierwszego Bytu posiada jakieś niewypowiedziane życie wewnętrzne, nie do porównania z życiem wewnętrznym żadnej istoty stworzonej. Dla rozumowych, filozoficznych dociekań owo osobowe życie wewnętrzne Boga jest tajemnicą bezwzględną. Ale Pan Bóg może istoty rozumne dopuścić do pewnego udziału w tej tajemnicy. I to się właśnie dokonuje w stosunku do ludzi przez fakt Objawienia. Na podstawie Objawienia dowiadujemy się, że to wewnętrzne życie Boże znajduje swą podstawę w niepojętym fakcie Trójcy Osób posiadających tę samą i jedną naturę Bożą. Wnosimy tedy, że owa natura, którą w nieograniczonej pełni posiadają te Trzy Osoby, stanowi bezpośrednią podstawę wewnętrznego życia Bożego. To jest owo Bóstwo (*Deitas*), przez które Bóg Ojciec, Słowo (Syn) i Duch Święty jest Sobą, którym wewnętrznie żyje, w którym znajduje bezwzględną pełnię poznania Swej Istoty i miłości Najwyższego Bożego Dobra. Życie wewnętrzne Boże, życie najczystszej Ducha

personal Being and the preceding concise remarks on the topic of human personhood showed us that “person” always means a certain internal and unrepeatable content, known above all on the path of self-consciousness, it always signifies a certain internal life. The essence of a person manifests itself above all in his internal life. On the internal life of a man, of a human person, we really know nothing—no external observations provide us with certain and indubitable conclusions on that subject. We know, however, that man can communicate with us what constitutes the content of his internal life. We say, then, that he admits us to his mysteries.

Applying these considerations, then, to the Divine Essence, we all the more must state that it is a mystery. We must conclude that the personal Essence of the Divine Being possesses some unspoken internal life incomparable with the internal life of any created being. That personal, internal life of God is an absolute mystery to rational, philosophical investigation. But God can admit rational beings to a certain share in that mystery. And that is exactly what He does with regard to man through the fact of Revelation. On the basis of Revelation, we learn that the internal life of God finds its basis in the incomprehensible fact of a Trinity of Persons possessing the one same Divine nature. We then conclude that that nature, which those three Persons possess in infinite fullness, constitutes the immediate basis for the internal life of God. That is the Divinity (*Deitas*) by which God the Father, the Word (the Son), and the Holy Spirit are themselves, which they live internally, in

musi polegać na jakiejś dla nas niepojętej pełni poznania i miłości. To życie stanowi Tajemnicę Trójcy Osób Bożych. Jest ono trójosobowe. Trójca Przenajświętsza jest ścisłą tajemnicą wiary, tzn. tajemnicą ścisłą jest fakt posiadania tejże samej jedynej natury Bożej (Bóstwo) przez trzy rzeczowo różne Osoby.

Tajemnice ściśle są to prawdy, których istnienia rozum ludzki ani żaden w ogóle rozum stworzony, bez Objawienia nie może żadną miarą poznać, a których istoty nawet po Objawieniu nie może przeniknąć. Niemniej Objawienie przybliża nas do Tajemnicy. I chociaż z pewnością nie możemy zrozumieć, w jaki sposób Trzy Osoby istnieją w jednej Naturze Bożej, posiadając Ją bezwzględnie całą i niepodzielną, to jednak dzięki Objawieniu przybliżyliśmy się mocno do samego zasadniczego faktu: że w Bogu jest życie wewnętrzne, jakie ono jest – i wreszcie, że to, co nazywamy Bóstwem, oznacza naturę Boga nie tylko jako Pierwszej Przyczyny i Pierwszego Bytu, ale jako właściwe źródło i podstawę całego owego niepojętego życia wewnętrznego trójosobowego.

Kiedy więc Objawienie mówi nam, że człowiek przez łaskę zostaje dopuszczony do „uczestnictwa” w naturze Bożej, to rozumiemy, że chodzi tu o samo Bóstwo, które stanowi bezpośrednie źródło wewnętrznego życia Bożego. Wobec tego zaś, otrzymując owo uczestnictwo Bożej natury, człowiek dostępuje też uczestnictwa w tym wewnętrznym życiu Boga, w tym, które znamy z Objawienia jako ścisłą tajemnicę wiary.

Łaska tedy w samej swej istocie to oznacza: uczestnictwo w naturze Bożej, udział w wewnętrzn-

which they find the absolute fullness of cognition their Essence and Love of the Highest Divine Good. The internal Divine Life, the Life of the most pure Spirit, must rest upon some fullness of cognition and love incomprehensible to us. That life constitutes the Mystery of the Trinity of the Divine Persons. And it is tri-personal. The Most Holy Trinity is a strict mystery of faith, i.e., the strict mystery is the fact of possessing that one same Divine nature (Divinity) by three really different Persons.

Strict mysteries are those truths whose existence neither human reason nor any created reason at all can in any measure know without Revelation, and whose essence it cannot penetrate even with Revelation. Nevertheless, Revelation brings us closer to the mystery. And although we certainly cannot understand how the Three Persons exist in one Divine Nature, possessing it absolutely fully and undividedly, so nevertheless thanks to Revelation we approach very closely to the basic fact that in God there is an internal life, that says what this life is like, and finally that that which we call Divinity means the nature of God not only as that of First Cause and Prime Being but as the proper source and basis of the entire incomprehensible tri-personal internal life.

When revelation then tells us that man is admitted by grace to “participation” in the Divine Nature, we understand that it is a matter of divinity itself which constitutes the immediate source of the internal Divine Life. Then, together with receiving that participation in the nature of God, man also receives a participation in that

nym życiu Pana Boga. Tak wynika również z samego pojęcia „uczestnictwa”: mieć coś z istoty bytu, w którym się uczestniczy, związać się z nim od wewnątrz przez to, że w sobie się nosi coś z samej jego istoty. Taki jest sens owego pojęcia.

Człowiek więc, który ma łaskę, który został przysposobiony za „syna Bożego”, nosi w sobie coś z Bóstwa i na tej podstawie bierze udział w wewnętrznym życiu Bożym. Owo życie zna pod osłonami głębokiej i ścisłej tajemnicy, ale sama ta okoliczność w niczym nie przeszkadza, aby mógł uczestniczyć w życiu Bożym, wystarczająco mu po temu pojęcia znane z Objawienia i przyjęte z żywą wiarą nadprzyrodzoną. Jeśli sama jego przyrodzona istota tyle przedstawia dla niego tajemników, z takim trudem ujawnia się rozumowemu poznaniu, a jednak człowiek żyje nią w całej pełni – to zdoła żyć również tym nowym życiem, tym, w którym tylko „uczestniczy”; zdoła nim żyć również w całej dostępnej dla siebie pełni, znając je tylko przez wiarę – oczywiście, o ile je posiada, o ile ma w sobie owo „nasienie Boże”, o którym mówi św. Jan.

4. PIERWSZA PRAWDA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO HUMANIZMU

Życie wewnętrzne Boga – to, w którym człowiek dostępuje synowskiego uczestnictwa przez

internal life of God which we know from Revelation as a strict mystery of faith.

Grace, then, in its own essence means: participation in the nature of God, share in the internal life of the Lord God. This derives also from the very idea of “participation”: to have something of the essence of the being in which we participate, to be bound with this being from the inside by having in ourselves something of its very essence. That is the sense of that idea.

A man who has grace, then, who has been adopted as a “son of God,” carries something of Divinity in him and, on that basis, participates in the internal life of God. He knows that life as being veiled with a profound and strict mystery but that circumstance does not disturb anything of his being able to participate in the Divine Life, it suffices him the ideas known from Revelation and accepted with a living supernatural faith. If his own natural essence presents him with so many mysteries, reveals itself with such difficulty to his rational understanding, and yet man still lives his essence fully—he is also able to live that new life in which he only “participates;” he is able to live it also in the fullness available to him, cognize that new life only by faith, obviously inasmuch as he possesses it, inasmuch as he has within him that “divine seed” of which St. John speaks.

4. THE FIRST TRUTH OF CHRISTIAN HUMANISM

The internal life of God—that in which man by grace receives filial participation—as the life

łaskę – jako życie najczystszej Duszy musi polegać na pełni poznania i miłości. Wiemy bowiem z analizy naszych ludzkich duchowych przeżyć, że takie są główne i zasadnicze przejawy życia duchowego. Odnosimy je tedy również do Pana Boga, ale odnosimy w sensie zupełnie analogicznym. W nas bowiem akty poznania są działaniem władzy poznawczej, tj. rozumu, a sam rozum jest przypadłością duszy duchowej – jej poznawczą władzą. Duchowa bowiem dusza nie działa bezpośrednio, ale za pośrednictwem władz. Podobnie też i miłość nasza duchowa jest bezpośrednio aktem, działaniem naszej woli, a sama wola jest władzą duchową duszy. Ten sposób funkcjonowania naszych duchowych przeżyć, naszego poznawania i naszej miłości, stanowi dla nas tylko bardzo daleką analogię tego poznania i tej miłości, które w Bogu utożsamiają się z samą Jego istotą. Bóg jest Poznaniem samoistnym (*intelligere subsistens*).

„Bóg jest Miłością” – jak wyraża się św. Jan. My w zakresie naszych możliwości poznawczych możemy jeszcze utworzyć abstrakcyjne pojęcie owego „poznania samoistnego” czy też „samoistnej miłości”, ale już żadną miarą nie możemy sobie ich wyobrazić. A dociekania teologiczne nad istotą Trójcy Przenajświętszej wykazują, że pochodzenie słowa Syn związane jest w Bogu z poznaniem, iż Słowo jest ową Osobą, którą Ojciec rodzi, poznając wyczerpująco swą Boską Istotę – rodzi właśnie jako Słowo (*Verbum*), w którym cała Boska Istota zawiera się jako poznana. Trzecia zaś Osoba w Bogu pochodzi przez miłość – Tchnienie – *Spiritus* – Duch Święty. Miłość, która jest osobą. W tej osobowej

of the most pure Spirit must rest upon full cognition and love. For we know from an analysis of our human spiritual experiences that such are the primary and basic manifestations of spiritual life. We apply them also to God, but we apply them in an analogical sense. Acts of cognition in us are actions of the cognitive power, i.e., of reason, and reason itself is an accident of the spiritual soul, its cognitive power. For the spiritual soul does not act immediately but through its powers. Similarly, our spiritual love is a direct act, an action of our will, and the will itself is a spiritual power of the soul. That manner of functioning of our spiritual experiences, of our cognition and our loving, is for us but a very distant analogy of that cognition and that love which in God identify themselves with His very Essence. God is subsistent intellection (*intelligere subsistens*).

“God is Love”—as St. John expresses it. Within the scope of our possibilities of cognition, we can still create an abstract idea of that “subsistent cognition” or also of that “subsistent love,” but we can in no degree imagine it. And theological investigations of the essence of the Most Holy Trinity show that the origin of the word Son is in God connected with the cognition that the Word is that Person whom the Father begets while fully cognizing His Divine Being—begets as the Word (*Verbum*) in whom the entire Divine Essence as known is contained. The Third Person in God proceeds by love-breath—*Spiritus*—the Holy Spirit. Love, which is a person. In that personal Love, the Father and the Word somehow meet and join together.

miłości niejako spotykają się z sobą i łączą Ojciec i Słowo.

Dostrzegamy, że sam zasadniczy „rytm”, jeśli tak wolno się wyrazić – życia duchowego jest podobny, analogiczny – poznanie warunkiem miłości, a miłość idzie za poznaniem. Ścisłą tajemnicą jest to, że owo Poznanie i Miłość w Bogu to nie tylko akty osobowego życia wewnętrznego, ale zupełne i doskonałe Osoby. Jeżeli jednak ów fakt pozostaje dla nas bezwzględnie tajemnicą, możemy przynajmniej stwierdzić, że życie wewnętrzne Boga spełnia się odwiecznie poznaniem i miłością. Skoro zatem człowiek, bezpośrednio zaś duchowa ludzka dusza, zostanie dopuszczony do udziału w naturze Bożej, do uczestnictwa w samym Bóstwie, a wraz z tym w wewnętrznym Bożym życiu, wówczas rozumiemy, że owo uczestnictwo musi się okazać i wyrazić przede wszystkim w sferze poznania i miłości. Jakaś nowa wiedza i nowa miłość rodzi się w człowieku z owego „nasienia” Bożego, jakim jest łaska uświęcająca. Jeżeli bowiem sam pierwiastek Bożej natury zostanie zaszczerpiony duchowi ludzkiemu, to pierwiastek ów stanowi z pewnością źródło Bożego życia. Tak tedy jak duchowa dusza ludzka stanowi pierwszą podstawę i źródło wszystkich życiowych przejawów ludzkiej osoby zarówno w sferze duchowej, jak i (przez substancjalny związek z organizmem) w sferze zmysłowej i wegetatywnej, tak też ów nowy pierwiastek, nowa zasada życia Bożego wszczepiona ludzkiej duszy, stanowi właściwą podstawę i źródło aktów nadprzyrodzonych poznania i miłości. Skoro więc człowiek ma w sobie ów pierwiastek łaski, uzyskuje razem z nim

We note that the same basic “rhythm”—if we can so speak—of the spiritual life is similar, analogical: cognition is the condition of love, and love follows cognition. The strict mystery is that that Cognition and Love in God are not only acts of the personal internal life but completely and perfectly Persons. If that fact remains a strict mystery for us, however, we can at least say that the internal life of God eternally fulfills itself in cognition and love. Since man, directly a spiritual human soul, is admitted to share in the Divine Nature, to participation in Divinity itself and along with that in the internal life of God, then we understand that that participation must show and express itself above all in the spheres of cognition and love. A new cognition and a new love is born from that “divine seed” which is sanctifying grace in man. If then that same element of the Divine Nature is grafted onto the human soul, that element certainly constitutes the source of Divine Life. Then just as the spiritual human soul is the first basis and source of all the life manifestations of the human person in the spiritual sphere as well as (through the substantial union with the organism) the sensory and vegetative spheres, thus then that new element, that new principle of Divine Life grafted into the human soul, constitutes the proper basis and source of supernatural acts of cognition and love. Since then man has that element of grace in himself, he achieves along with it the proper living basis for knowing God as He knows Himself and of loving Him as He loves Himself. Those will be acts of the internal, supernatural life of man. That supernatural cognition can

właściwą podstawę życiową poznania Boga, tak jak On Sam Siebie poznaje, i miłowania Go, jak On Siebie miłuje. Będą to akty wewnętrznego życia nadprzyrodzonego człowieka. Owo poznanie nadprzyrodzone może albo wyrazić się w pojedynczych odosobnionych aktach, albo też stanowić stały przymiot ludzkiego rozumu. Wówczas powiadamy, że człowiek posiada cnotę wiary. Cnota bowiem stanowi stałą gotowość, stanowi sprawność w danym kierunku. Posiadając zatem cnotę wiary, człowiek zdolny jest ciągle poznawać Boga we właściwym, nadprzyrodzonym, Bożym świetle, i zdolny jest patrzeć również na stworzenia, na byty i sprawy stworzone, niejako „oczyma” Pana Boga. Oto jest zasadniczy przejaw „uczestniczenia” w życiu wewnętrznym Boga.

Innych przejawów należy szukać w dziedzinie miłości. Tak jak nowe poznanie wiary, będące wynikiem uczestnictwa w poznaniu Bożym, tak i nowa miłość wypływa z owej nadprzyrodzonej zasady życia, jaką jest łaska uświęcająca. Ta nowa miłość Boga i stworzeń w Bogu ujawni się w dwu nadprzyrodzonych cnotach: nadziei i miłości. Nadzieja zaszczepia w nas i utrzymuje pragnienie Boga jako najwyższego dobra, miłość zaś wiąże nas wewnętrznie z Bogiem węzłem nadprzyrodzonej „przyjaźni”. O ile bowiem w nadziei pragniemy Boga jako najwyższego dobra dla nas, pragniemy mocno, pragniemy w tym przeświadczeniu, że On nie tylko nam nie odmówi osiągnięcia owego ostatecznego szczęścia, ale owszem – Sam nam do osiągnięcia jego wszystkimi potrzebnymi środkami i sposobami dopomoże – to natomiast w nadprzyrodzonej

express itself either in individual, sporadic acts or constitute a permanent quality of the human reason. Then we say that man possesses the virtue of faith. A virtue is a permanent readiness, an efficiency in a given direction. Possessing, then, the virtue of faith, man is capable of constantly cognizing God in a proper, supernatural Divine light and he is capable of looking at creatures, at created beings and matters, somehow with the “eyes” of God. That is the basic manifestation of “participation” in the internal life of God.

We ought to look for other manifestations in the field of love. Just as the new cognition of faith, being the result of participation in Divine Cognition, so a new love flows from that supernatural principle that is sanctifying grace. That new love of God and of creation in God manifests itself in two supernatural virtues: hope and love. Hope grafts and maintains in us a thirst for God as the highest good. Love joins us internally with God by a supernatural bond of “friendship.” While by hope we thirst for God as our highest good, we thirst deeply, or thirst with the confidence that He will not only not refuse us the achievement of that ultimate happiness but yes He Himself will help us with all the necessary means and manners to achieve it, by supernatural love, we desire God not for ourselves but for Himself. Then we are filled with a complete admiration and adoration for Him, we strive to share it with others, we fulfill quickly all Divine wishes. This all happens not through some imaginary processes of our natural psyche but by “participation” in that love by which He loves

miłości pragniemy samego dobra Boga nie dla nas, ale dla niego Samego. Żywimy wówczas dla niego pełnię podziwu i uwielbienia, staramy się, aby to się udzieliło innym, spełniamy w lot wszelkie Boże życzenia. To wszystko zaś nie przez jakieś urojone procesy naszej przyrodzonej psychiki, ale właśnie przez „uczestnictwo” w owej miłości, którą On miłuje Siebie i wszystko w Sobie jako w najwyższym Dobru, w najgłębszym sensie wszelkiej miłości. Ten zaś rodzaj, ta dziedzina „uczestnictwa” w wewnętrznym życiu Bożym zaszczepia się w nas i pogłębia, osadza i doskonali przez nadprzyrodzoną cnotę miłości.

Owe cnoty stąd właśnie zwą się boskimi czy też teologicznymi, że w istocie swojej polegają na takim „uczestnictwie” w aktach wewnętrznego życia Boga. Są one wszystkie ściśle, tj. istotowo nadprzyrodzone. Znaczy to, że żadna przyrodzona władza ani dyspozycja duchowa naszej duszy nie wpływa na ich powstanie ani na ich wewnętrzny rozwój. Są one w nas, ale nie z nas, trwają i rozwijają się na prawach osobowego życia, jakby przejawy nowego nadprzyrodzonego organizmu, który zaszczepiony naszej duszy w małym zarodku, zdolen jest potężnie w niej rozrósć się i dojrzeć. Sam Bóg niejako wlewa lub – plastyczniej się wyrażając – zaszczepia nam te cnoty, obdarzając nas owym nadprzyrodzonym pierwiastkiem, nadprzyrodzoną zasadą życia, którą stanowi łaska uświęcająca. One w niej już tkwią jak pędy w nasieniu. I tak jak dusza nasza działa i żyje za pośrednictwem swoich władz, przede wszystkim zaś gdy chodzi o sferę duchową tego życia – za pośrednictwem ducho-

Himself and everything in Himself as the highest Good, in the deepest sense of all love. That kind, that field of “participation” in the internal Divine Life is grafted into and deepened in us, settled and perfected by the supernatural virtue of love.

Thus we call those virtues “divine” or also “theological” because they in their essence consist in such “participation” in acts of the internal life of God. They are all exact, i.e., essentially supernatural virtues. That means that no natural power or spiritual disposition of our soul influences their origin or their internal development. They are in us but not of us, they exist and develop according to the laws of personal life as if manifestations of a new spiritual organism, which grafted into our soul as a small seed is capable of growing there and maturing powerfully. God Himself in some ways pours in or, expressing ourselves more vividly, grafts into us those virtues, gifting us with that supernatural element, that supernatural principle of life which is sanctifying grace.

These virtues already inhere in us like sprouts in seed. And just as our soul lives and acts by means of its powers, above all when it deals with the spiritual sphere of that life, by means of the spiritual powers of reason and will, thus also that principle of supernatural life, which we call sanctifying grace, becomes active in us by means of those supernatural, theological virtues: faith, hope, and love. Such is the teaching of the Church (Council of Trent) which, in addition, states that to the supernatural equipment of the human soul belongs sanctifying grace alongside the theological virtues, the

wych władz rozumu i woli – tak też owa zasada nadprzyrodzonego życia, którą my zwiemy łaską uświęcającą, staje się w nas czynna za pośrednictwem owych nadprzyrodzonych, teologicznych cnót: wiary, nadziei i miłości. Taka jest nauka Kościoła (Sobór Trydencki), która prócz tego stwierdza, że do nadprzyrodzonego wyposażenia ludzkiej duszy należą wraz z łaską uświęcającą obok cnót boskich tzw. dary Ducha Świętego. Ale dla pogłębienia tych szczegółów trzeba by już inny obrać kierunek i temat rozważań, trzeba by szczegółowo mówić o łasce i życiu nadprzyrodzonym.

Tymczasem nasze rozważania szły i idą w tym samym zasadniczym kierunku: chodzi o zrozumienie istoty człowieka. Czy cały ów wykład o łasce uświęcającej przynosi nam jakieś nowe dane na ten temat? Przecież łaska nie należy do natury ludzkiej, przecież ona stanowi właśnie ową sferę nadnatury. Tak, ale ten nadnaturalny pierwiastek zostaje zaszczerpiony bezpośrednio na naturalnym podłożu naszej duchowej duszy. W następstwie tego zaś kształtuje w pewien określony sposób nasze ludzkie wewnętrzne życie. Cnoty boskie, dary Ducha Świętego, łaska uświęcająca – to nie są jedynie proste pojęcia teologiczne, ale są to rzeczywiste siły wewnętrzne, które wpływają bezpośrednio na bieg naszych przeżyć, które nadają pewien zasadniczy kierunek rozwojowi naszej ludzkiej osoby. W nowy sposób dzięki nim kształtuje się nasza świadomość, nowych cech nabiera nasza miłość. A to wszystko nie określa nam tylko danych jakiejś teologicznej „teorii”, ale mówi o rzeczywistych faktach wewnętrznych, które

so-called Gifts of the Holy Spirit. But to go more deeply into particulars, we would have to choose another direction and theme of our considerations, we would have to speak specifically of grace and the spiritual life.

Our considerations until now have proceeded and are proceeding in the same basic direction: it is a matter of understanding the essence of man. Does this whole outline about sanctifying grace contribute something new to the subject? Grace does not, after all, belong to human nature, it constitutes the sphere of the supernatural. Yes, but that supernatural element is grafted directly onto the natural base of our spiritual soul. Following this, it shapes our internal human life in a certain, defined manner. The theological virtues, the Gifts of the Holy Spirit, sanctifying grace—these are not just simple theological concepts but are real internal powers which have a direct influence on the course of our experiences, which give a certain basic direction to the development of our human persons. Thanks to them, our consciousness is shaped in a new way, our love acquires new characteristics. And all of this does not define to us only the data of some theological “theory” but speaks of real internal facts that we can verify in our lives. Revelation defines them, theology explains them, but life in its own way confirms and verifies them.

Thus, in this understanding, sanctifying grace constitutes a real supernatural characteristic of our spiritual soul. It is not some new power but its new state, a new source of existence and activity in it. Theology thus defines

możemy bezpośrednio sprawdzić w naszym życiu. Objawienie je określa, teologia je tłumaczy, ale życie też na swój sposób je potwierdza i sprawdza.

W tym więc ujęciu – łaska uświęcająca stanowi rzeczywisty nadprzyrodzony przymiot naszej duchowej duszy. Nie jest jakąś nową władzą, ale nowym jej stanem, nowym w niej źródłem bytowania i działania. Stąd też teologia określa łaskę uświęcającą jako *habitus entitativus*. Sam byt duszy doznaje przez łaskę jakiegoś nowego określenia, sama jej istota staje się nowa. Nie znaczy to, aby łaska w jakiś sposób niszczyła przyrodzone cechy swego duchowego podmiotu, jakim jest dusza ludzka. Ona je właśnie jak najbardziej zachowuje, wydobywa, uszlachetnia – i na nich, w bezpośrednim oparciu o nie, o samą istotę ducha ludzkiego, tworzy to nowe źródło życia, już nie ludzkiego, ale Bożego w człowieku, tworzy samą podstawę owego „uczestnictwa Bożej natury”, o którym pisze św. Piotr.

W ten sposób zaś prawda o łasce uświęcającej, jakkolwiek nie mówi nam niczego o samej ludzkiej naturze, ujawnia nam jednak nowy sposób jej możliwości. Duchowa ludzka dusza zdolna jest przyjąć w siebie „uczestnictwo” w życiu Bożym. Ta zdolność przyjęcia w siebie życia Bożego jest szczytem ludzkich możliwości. Ta zdolność znaczy niepomniernie więcej niż cała przyrodzona zdolność tworzenia kultury (choć nie ulega wątpliwości, że udział w życiu Bożym nie podcina kulturotwórczych uzdolnień człowieka, ale je w nowy sposób kształtuje i pobudza). Ta zdolność wreszcie rozstrzyga o całym sensie ludzkiego bytowania i o kierunku naszego losu.

sanctifying grace as an entitative habit (*habitus entitativus*). The very being of the soul acquires a new identity through sanctifying grace, its very being becomes new. This does not mean that grace in some way destroys the natural characteristics of its spiritual subject, which is the human soul. It preserves them by all means, it develops them, ennobles them and, upon them, being based directly on them, on the very essence of the human spirit, it creates that new source of life, already not human but Divine, in man, it creates the very basis for that being “partakers of the Divine Nature” of which St. Peter speaks.

In this way, the truth about sanctifying grace, while telling us nothing of human nature itself, reveals to us, however, a new resource of its possibilities. The spiritual human soul is able to take into itself “participation” in the life of God. That ability to receive the life of God into itself is the summit of human possibilities. That capacity signifies immeasurably more than the whole natural ability to create culture (although there is no doubt that sharing in the Divine Life does not cut off man’s culture-creating abilities but shapes them in a new way and stimulates them). That capacity finally resolves the whole sense of human existence and the direction of our destiny.

These statements constitute the first thesis of so-called Christian humanism, which is not some sudden turn in Christianity towards man but a simple and full uncovering of the truth of man—that truth over which the human reason bends with its whole discernment and which

Owe stwierdzenia stanowią pierwszą tezę tzw. chrześcijańskiego humanizmu, który nie jest jakimś nagłym odwróceniem się ku człowiekowi w chrześcijaństwie, ale prostym i pełnym odkryciem prawdy o człowieku – tej prawdy, nad którą rozum ludzki pochyla się z całą wnikliwością, a którą Objawienie stawia w nowym, nadprzyrodzonym świetle i rozwiązuje przez prawdę o Bożym synostwie ludzkiej istoty.

Revelation puts in a new supernatural light and resolves by the truth of the human being's Divine Sonship.

INDEX OF NAMES

INDEKS OSOBOWY

A

Ach N. K., 100, 101
Adrian E. D., 54, 55, 80, 81
Anicius Manlius Severinus Boethius
(Boecjusz), 156
Arystoteles, 76, 84, 100, 144

B

Bełch P., 46

C

Comte A., 64, 65

D

Descartes R. (Kartezjusz), 156
Dryjski A., 78, 79
Dybowski M., 100, 101, 106, 107

E

Ebbinghaus H., 64, 65
Evert L. J., 78, 79
Fechner G. Th., 56, 57

F

Florian, św., 6,

H

Hume D., 64, 65

J

James W., 64, 65, 100, 101
Jan, św., 174, 176, 180, 182, 188, 196, 198

K

Kant I., 128, 129, 156, 157

A

Ach N. K., 100, 101

Adrian E. D., 54, 55, 80, 81

Anicius Manlius Severinus Boethius, 157

Aristotle, 77, 101, 145

B

Bełch P., 46

C

Comte A., 64, 65

D

Descartes R., 157

Dryjski A., 78, 79

Dybowski M., 100, 101, 106, 107

E

Ebbinghaus H., 64, 65

Evert L. J., 78, 79

Fechner G. T., 56, 57

F

St. Florian, 7

H

Hume D., 64, 65

J

James W., 64, 65, 100, 101

St. John, 175, 177, 181, 183, 191, 197, 199

K

Kant I., 128, 129, 156, 157

Keller H., 90, 91
Kreutz M., 50, 51

L

Leibniz G. W., 100, 101
Lindworsky T. J., 84, 85, 94, 95
Locke J., 64, 65

M

Maryniarczyk A., 12, 13
Michalski J., 78, 79
Michotte A., 100, 101
Mill J. S., 64, 65

P

Paweł, św., 180, 182
Piotr, św., 180, 182, 188, 208
Pius XII, papież, 152, 153
Platon, 132, 148

S

Scheler M., 130, 131
Skawińska T., 6, 7
Sokrates, 100
Spencer H., 64, 65, 100, 101
Spinoza B., 100, 101

Ś

Ślipko T., 8, 9

T

Taine H., 64, 65
Thomas de Aquino (Tomasz z Akwinu, St. Thomas Aquinas), św., 4, 8, 9, 46, 76, 84, 96, 148, 150
Titchener E. B., 64, 65
Trzaska W., 78, 79

W

Wojtyła K. (Jan Paweł II), papież, 6–11
Woroniecki J., 96, 97
Wundt W., 94, 95, 100, 101

Keller H., 90, 91
Kreutz M., 50, 51

L

Leibniz G. W., 100, 101
Lindworsky T. J., 84, 85, 94, 95
Locke J., 64, 65

M

Maryniarczyk A., 12, 13
Michalski J., 78, 79
Michotte A., 100, 101
Mill J. S., 64, 65

P

St. Paul, 181, 183
St. Peter, 181, 183, 189, 209
Pius XII, pope, 152, 153
Plato, 133, 151

S

Scheler M., 130, 131
Skawińska T., 6, 7
Socrates, 101
Spencer H., 64, 65, 100, 101
Spinoza B., 100, 101
Ślipko T., 8, 9

T

Taine H., 64, 65
Thomas de Aquino (St. Thomas Aquinas), 9, 13, 47,
77, 97, 149, 151
Titchener E. B., 64, 65
Trzaska W., 78, 79

W

Wojtyła K. (John Paul II, pope), 6–11
Woroniecki J., 96, 97
Wundt W., 94, 95, 100, 101

CONTENTS

SPIS TREŚCI

Od wydawcy	5
1. PODSTAWY NASZEJ WIEDZY O CZŁOWIEKU. UWAGI WSTĘPNE	15
1. Postawa poznawcza	16
2. Refleksja oparta na doświadczeniu	20
3. Zasada przyczynowości	24
2. ROZDZIAŁ ANALITYCZNY	37
1. Przedpole zagadnienia: wnioski z „kultury”	38
2. Sfery i stopnie ludzkich przeżyć	44
3. Zmysły	52
4. Poznanie umysłowe	62
a) Analiza treści	62
b) Analiza procesu	76
5. Analiza dziedziny pożądawczej (<i>appetitus</i>)	90
6. Wolność woli	98
3. ROZDZIAŁ SYNTETYCZNY	115
1. Próba definicji duszy duchowej	116
2. Substancjalność i nieśmiertelność duszy	124
3. Zespoleńie ducha z organizmem	136
4. Kilka uwag na temat ludzkiej osoby	154
4. ROZDZIAŁ TEOLOGICZNY	161
1. W świetle Objawienia	162
2. U źródeł	168
3. Zasada nowego życia	182
4. Pierwsza prawda chrześcijańskiego humanizmu	196
Indeks osobowy	213

From the publisher	5
1. THE BASES OF OUR KNOWLEDGE ABOUT MAN. INTRODUCTORY REMARKS	15
1. Cognitive Attitude	17
2. A Reflection Based on Experience	21
3. The Principle of Causality	25
2. ANALYTICAL CHAPTER	37
1. Preliminary Considerations: Inferences from "Culture"	39
2. The Spheres and Degrees of Human Experience	45
3. The Senses	53
4. Mental Knowing	63
a) An Analysis of the Content	63
b) An Analysis of the Process	77
5. An Analysis of the Field of Desire (<i>appetitus</i>)	91
6. Freedom of the Will	99
3. SYNTHETIC CHAPTER	115
1. An Attempt to Define the Spiritual Soul	117
2. The Substantiality and Immortality of the Soul	125
3. The Union of the Soul with the Organism	137
4. A Few Remarks on the Subject of the Human Person	155
4. THEOLOGICAL CHAPTER	161
1. In the Light of Revelation	163
2. At the Sources	169
3. The Principle of New Life	183
4. The First Truth of Christian Humanism	197
Index of names	213