

Zagadnienie podmiotu w tomistycznej filozofii człowieka. Porównanie stanowisk G. Ryle'a i M. A. Krapca

Współcześnie istnieje kilka dyscyplin filozoficznych, których przedmiotem badania jest natura umysłu, nie tylko ludzkiego, czerpiących inspirację z różnych dyscyplin naukowych. Są to filozofia umysłu i kognitywistyka. W związku z tym można postawić pytanie o relację tych dyscyplin do ściśle filozoficznej teorii człowieka. Odpowiedź na to pytanie jest dana w pierwszej części artykułu. W drugiej części zostanie przedstawiona analiza porównawcza koncepcji podmiotowości według M. A. Krapca i według Johna R. Searle'a oraz Gilberta Ryle'a, przedstawicieli filozofii analitycznej.

Filozofia umysłu jest obecnie szczególnie szybko rozwijająca się dyscypliną filozoficzną. W tej dziedzinie powstaje mnóstwo prac leżących na przecięciu się różnych nauk: informatyki, matematyki, biologii, psychologii poznawczej, metafizyki, epistemologii. Jako odrębna dyscyplina filozoficzna powstała na gruncie filozofii analitycznej¹, ale współczesny jej rozwój datuje się od prac Gilberta Ryle'a. Jednak nowożytny rozwój ma swoje korzenie w pismach Kartezjusza, Hobbesa, Spinozy, Locke'a, Hume'a i filozofów starożytnych.

Ogólnie uważa się, że „filozofia umysłu” i „filozofia psychologii” są dwoma terminami oznaczającymi tę samą dziedzinę filozoficznego badania tj. dotyczącą natury zjawisk umysłowych i ich związków z zachowaniem, a współcześnie – również związków z mózgiem². Można powiedzieć, że stawia pytania: jak działa umysł?, jaki jest stosunek umysłu do świata?³. W latach 70-tych pojawiła się luźna federacja dyscyplin nazywana „nauką poznawczą” (*cognitive science*). Łączy ona w sobie takie dyscypliny jak psychologia, językoznawstwo, informatyka, neuronauki⁴, logika, filozofia języka, teoria działania (*action theory*),

¹ U. Żegleń, *Filozofia umysłu*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2003, s. 34.

² F. Jackson, G. Rey, *Mind, philosophy of*, in: E. Craig (gen. ed.) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London, New York 1998, vol. 6, s. 403-407.

³ J. R. Searle, *Umysł, mózg i nauka*, tł. J. Bobryk, PWN, Warszawa 1995, s. 11.

⁴ C. Cherniak, *Philosophy and computational neurosciences*, „*Philosophical Studies*” 73(1994), s. 89-107. Inaczej mówiąc nauki „mind-brain”, leżą na przecięciu filozofii i metodologii neuroanatomii. Termin „neuronauka” obejmuje wszystkie nauki dotyczące mózgu, np. neurolingwistykę. Natomiast neurologia to nauka badająca układ nerwowy.

antropologia, sztuczna inteligencja, filozofia umysłu⁵. Przedmiotem badania kognitywistyki, czyli nauki o procesach poznawczych, jest poznanie rozumiane jako *cognition*, w przeciwieństwie do węższego rozumienia poznania jako *knowledge*. *Knowledge* oznacza poznanie w sensie platońskiego czy arystotelesowskiego *episteme*, czyli przekonanie prawdziwe i uzasadnione. Poznanie w sensie *cognition* oznacza wszelką zawartość umysłu, wszelką jego aktywność. Przedmiot badania kognitywistyki można by zawrzeć w pytaniu: jak przebiegają procesy poznawcze?

Oprócz filozofii umysłu i kognitywistyki można wskazać na inne dyscypliny, których przedmioty badania krzyżują się: psychologia filozoficzna⁶, psychologia naukowa, „psychologia ludowa”. Przykładem „psychologii ludowej” jest psychologia Kartezjusza. Termin ten oznacza schematy naszego codziennego życia służące wyjaśnianiu naszych własnych czynów i czynów innych ludzi w terminach przekonań, pragnień, emocji, motywów⁷. Natomiast tradycyjna psychologia filozoficzna obejmuje te problemy psychologii empirycznej, które są uwikłane w teorię człowieka jako całości. Terminu „psychologia filozoficzna” używa również Mario Bunge, deklarujący się jako materialista, jednak trudno jest ustalić, co przez ten termin rozumie⁸.

W kręgu języka angielskiego oprócz terminu „antropologia” funkcjonuje również termin „filozofia antropologii”. Przez antropologię rozumie się wieloaspektowe badania nad człowiekiem, dotyczące jego rozwoju fizycznego, społecznego, kulturowego, językowego, od czasów prehistorycznych po czasy współczesne, we wszystkich częściach świata. Ze względu na te dziedziny antropologia ma związek z różnymi naukami. Stąd antropologia może mieć różne nachylenia: kulturowe, społeczne itd. Z kolei filozofia antropologii bada definicje podstawowych pojęć antropologicznych, obiektywność twierdzeń antropologicznych, natura wyjaśnienia w antropologii, zagadnienie naukowości antropologii⁹.

Po tych ustaleniach terminologicznych można przejść do tego, czym jest antropologia filozoficzna. Przede wszystkim, w filozofii klasycznej, przez którą będę rozumiał filozofię arystotelesowsko-tomistyczną, antropologia filozoficzna ma własny typ doświadczenia – doświadczenie osoby. Szuka odpowiedzi na pytanie: co to (kim) jest człowiek? To pytanie ma charakter ontologiczny. Nie chodzi tu więc tylko o własności człowieka czy o badania empiryczne.

Według Stanisława Kamińskiego antropologia filozoficzna, czyli filozofia człowieka bada człowieka w aspekcie ostatecznych racji bytowych. Bada człowieka jako całość. Formułuje jednak taką problematykę, iż musi zmierzać do wyjaśnienia typu metafizycznego i posługiwać się w najbardziej teoretycznych etapach metodą właściwą metafizyce. Zakłada

⁵ Zob. B. von Eckardt, *What is Cognitive Science?*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London 1995, s. 2.

⁶ Gilbert Ryle swoje dzieło „Czym jest umysł?” (*The Concept of Mind*) zalicza do psychologii filozoficznej. Zob. G. Ryle, *Czym jest umysł?*, tłum. W. Marciszewski, PWN, Warszawa 1970, s. 477.

⁷ To rozumienie pochodzi od Johna Greenwooda. Terminu tego jako pierwszy użył Wundt ok. 1900 roku. L. Wittgenstein odróżnia pojęcie „psychologii ludowej” od psychologii jako teorii. Zob. J. M. Connolly, *Anomaly and Folk Psychology*, „*Inquiry*” 36 (1992), s. 188-189.

⁸ M. Bunge, R. Ardila, *Philosophy of Psychology*, Springer Verlag, New York, Berlin, Heidelberg 1987, s. 20.

⁹ M. H. Salmon, *Anthropology, philosophy of*, in: E. Craig (gen. ed.) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London, New York 1998, vol. 1, s. 257-299.

zatem aparat pojęciowy metafizyki ogólnej. Antropologia ma dawać podstawy filozoficzne dla psychologii, etyki, estetyki i całej filozofii kultury. Bada bowiem działanie człowieka i jego wytwory o tyle, o ile wskazują na jego ontyczną strukturę i pozycję egzystencjalną wśród bytów. Musi przy tym posługiwać się wynikami wiedzy filozoficznej dotyczącej cielesności i zmysłowości w człowieku¹⁰.

Tak więc można powiedzieć ogólnie, że kognitywistyka i filozofia umysłu ujmują tylko część przedmiotu badań klasycznej filozofii człowieka. Kognitywistyka i filozofia umysłu zakładają już rozstrzygnięcia ontologiczne i antropologiczne oraz epistemologiczne. Dlatego można poszukiwać bardziej fundamentalnych rozstrzygnięć kwestii podejmowanych przez te dwie dyscypliny. Jedną z takich kwestii jest problem podmiotowości podejmowany przez Mieczysława A. Krąpca, Gilberta Ryle'a, Johna R. Searle, i innych.

Borrrhus Frederick Skinner uważał, że pojęcie podmiotu osobowego po to się wprowadza, aby ukryć naszą niewiedzę o rzeczywistych przyczynach i mechanizmach ludzkiej aktywności. Jest ono zarazem utrudnieniem w obiektywnym, naukowym opisie zachowań człowieka¹¹. Natomiast Jean Piaget pisał, że wszelka wiedza zakłada podmiot, przedmiot i relacje pomiędzy nimi¹². Różne rozumienia podmiotowości przedstawia Jacek Juliusz Jadacki¹³. Tak więc podmiotowość nie jest tylko abstrakcyjną kategorią filozoficzną, przedmiotem teoretycznym, mającym wyjaśnić jedność życia psychicznego, ale również przedmiotem rozważań w psychologii.

Zauważmy, że z tradycji greckiej wywodzą się dwa nurty myślenia o człowieku, mianowicie: a) platoński, zależny od misterii orfickich, gdzie człowiek jest duszą, bogiem mającym się zbawić przez filozofię oraz b) arystotelesowski, według którego dusza jest funkcją człowieka.

Kontynuatorem tradycji arystotelesowsko-tomistycznej jest Albert M. Krąpiec OP¹⁴. Richard Cobb-Stevens zauważa, że podejście Arystotelesa jest teraz powszechnie zapomnianym sposobem myślenia o przyrodzie i relacji dusza-ciało¹⁵. Witold Marciszewski zwraca uwagę na aktualność arystotelizmu w psychologii¹⁶.

W swoim dziele *Ja – człowiek*¹⁷, M. A. Krąpiec przedstawił podstawy metafizycznej koncepcji człowieka. Szczegółowe zagadnienia wymagają dalszego opracowania. Autor porusza je w różnych swoich dziełach na marginesie dyskusji z poglądami Platona, Arystotelesa, Kartezjusza czy Kanta. Wartość poznawczą tych uwag można docenić w zestawieniu z poglądami takich filozofów jak John R. Searle, M. Armstrong, Mario Bunge, Gilbert Ryle, Paul

¹⁰ S. Kamiński, Antropologia filozoficzna, w: Encyklopedia Katolicka, t. 1, TN KUL, Lublin 1989, s. 686-690.

¹¹ B. F. Skinner, *Poza godnością i wolnością*, tł. W. Szelenberger, przed. J. Szacki, PIW, Warszawa 1978, s. 221-222.

¹² E. W. Beth, J. Piaget, *Mathematical epistemology and psychology*, trans. from the French by W. Mays, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1966, s. 149, 149-153.

¹³ J. Jadacki, *Spór o granice poznania. Prolegomena do epistemologii*, PWN, Warszawa 1985, wyd. 1, s. 58-59.

¹⁴ A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, TN KUL, Lublin 2001, wyd. 4 rozsz., s. 91-101.

¹⁵ R. Cobb-Stevens, *Husserl and Analytic Philosophy*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, Boston, London 1990, s. 123.

¹⁶ W. Marciszewski, *Wstęp. Gilbert Ryle i filozofia umysłu*, w: G. Ryle, *Czym jest umysł?...*, s. 16.

¹⁷ Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, TN KUL, Lublin 1979.

Weiss czy przedstawiciele kognitywistyki. Ta uwaga dotyczy również kwestii podmiotowości u M. A. Krąpieca¹⁸.

Wydaje się, że kluczem do zrozumienia myśli M. A. Krąpieca jest pojęcie interpretacji filozoficznej. Według niego „filozoficzna interpretacja polega przede wszystkim na ukazaniu tych czynników bytowych, które uniesprzeczniają pierwotnie dany nam do wyjaśnienia fakt bytowy”. Dlatego M. A. Krąpiec stara się „uniesprzecznic” dany pierwotnie w doświadczeniu fakt bytowy, jakim jest „ja”. Z jednej strony faktem jest, że jest ono podmiotem wielu aktów, a z drugiej strony – doświadczamy tożsamości „ja” mimo wielości aktów. To właśnie doświadczenie wielości i jedności domaga się znalezienia elementu, który uniesprzecznia byt ludzki¹⁹. Samo uniesprzecznianie faktu danego nam do filozoficznego wyjaśnienia polega na ukazaniu takiej racji, której zaprzeczenie byłoby albo absurdem albo prowadziło do absurdu albo do negacji samego faktu, danego do wyjaśnienia²⁰.

Ze względu na to, że M. A. Krąpiec pracuje w nurcie arystotelesowsko-tomistycznym należy przedstawić krótko arystotelesowską koncepcję człowieka.

Arystoteles rozważał przyrodę jako wypełnioną formami, a przez to była poznawalną. Rzeczy ujawniają się poprzez formy. Podobnie ujawniają byty wyposażone w dusze niższego rzędu. W pełniejszy sposób ujawnia się ludzkim byt, gdyż dusza rozumna jednoczy wewnątrz siebie moc niższych dusz i jedyną władzę intelektu. Ta interpretacja zwraca uwagę na ciągłość pomiędzy nieożywionym a ożywionym, opisuje przyrodę jako miejsce zjawiania się. Postrzeganie i mowa są sposobami pojawiania się, które uzupełniają inne sposoby wyłaniania się. Dusza ludzka jest przeto traktowana jako uprzywilejowany sektor w przyrodzie, gdzie kwitnąca siłą poznawalności osiąga swoje wypełnienie, a nie tylko jako odzwierciedlenie przyrody, tj. jako miejsce ulokowane wewnątrz przyrody, gdzie odbicia przyrody są rejestrowane²¹. W tym ogólnie spójnym obrazie pojawia się jednak problem relacji pomiędzy intelektem (*nous*) a ciałem, czyli problem *mind-body*²².

Należy zwrócić uwagę na to, że M. A. Krąpiec odrzuca pojęcie duszy, rozumianej jako coś przeciwnego materii fizycznej, która posiada położenie, przesunięcie, prędkość. Inaczej mówiąc odrzuca kartezjański dualizm. Trzeba tu nawiązać do złożenia bytowego z materii i formy. Materia i forma są elementami bytowymi, ale nie istnieją samodzielnie. Są to elementy sprzężone ze sobą. Jeśli mówimy o niematerialności duszy, to w tym sensie, że jest ona formą bytu. Niematerialność duszy to nie to samo, co negacja materialności fizykalistycznej. Trzeba zwrócić uwagę na to, że M. A. Krąpiec nie posługuje się terminologią kartezjańską. Dla M. A. Krąpieca człowiek jest jedynym bytem, który zna substancję od wewnątrz.

M. A. Krąpiec odrzuca w punkcie wyjścia: a) osobne analizy dotyczące duchowej strony człowieka w oparciu o teologiczne spekulacje o „duchach czystych”, oraz b) osobne rozpatrywanie ludzkiej natury, jako wspólnej ze zwierzętami. Nawiązuje do koncepcji przedstawionej przez Tomasza z Akwinu, że człowiek nie jest syntezą ducha i materii, ale jest

¹⁸ Tamże, s. 101-114.

¹⁹ Tamże, s. 116.

²⁰ M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...*, s. 373, przypis 29; M. A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, RW KUL, Lublin 1994, s. 255.

²¹ R. Cobb-Stevens, *Husserl and Analytic Philosophy*, s. 123; M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...*, s. 11-13.

²² D. K. W. Modrak, *The Nous-Body Problem in Aristotle*, *The Review of Metaahysics* 44 (1991), s. 755-774.

osobą, czyli „jaźnią natury rozumnej”²³. Ostro oddziela porządek filozoficzny i teologiczny w dociekaniach nad naturą człowieka. W punkcie wyjścia dokonuje analizy danych uzyskanych w bezpośrednim przeżyciu. Według M. A. Krąpiec filozofia powinna wychodzić od poznania spontanicznego, którego wyrazem językowym może być np. „chłop!”, „król!” (przykłady podane przez M. A. Krąpiec). Filozofowie zwykle wychodzili od stwierdzenia, że poznają. Językowym wyrazem takiego punktu wyjścia jest wyrażenie „Widzę chłopca”, „Widzę króla”. Praktycznie cała filozofia wychodzi od faktu poznania, a nie od poznania przedmiotu, które jest „poziomem zerowym” poznania. W ten sposób M. A. Krąpiec mocno przeciwstawia porządek ontologiczny porządkowi epistemologicznemu. Również J. R. Searle pisząc o strukturze świadomości rozróżnia te dwa porządki jednak ich nie przeciwstawia²⁴.

Podkreślając tę bezpośredniość poznania przedmiotu M. A. Krąpiec posługuje się językiem mentalistycznym, takim, jakim posługują się filozofowie analityczni, jak J. R. Searle czy Ryle. J. R. Searle w punkcie wyjścia filozofii umysłu żąda uznania istnienia zjawisk mentalnych²⁵. Uznanie ich istnienia widzimy u M. A. Krąpiec już w punkcie wyjścia jego filozofii człowieka. A więc są to zdania typu: „Odczuwam ból”. Język ten jednak nie zawiera terminologii dualizmu kartezjańskiego. M. A. Krąpiec posługuje się natomiast językiem złożzeń bytowych Arystotelesa i Tomasza z Akwinu.

Metafizyka Arystotelesa i Tomasza z Akwinu wskazują na jedność funkcjonalną w bycie i jednocześnie na jego strukturalną złożoność. M. A. Krąpiec odrzuca pojęcie duszy, rozumianej jako coś przeciwnego materii fizycznej, która posiada położenie, przesunięcie, prędkość. Inaczej mówiąc, odrzuca kartezjański dualizm. Nawiązuje do złożzeń bytowych z materii i formy, aktu i możliwości, istoty i istnienia. Te elementy bytowe są realne, ale nie istnieją samodzielnie – współkonstytuują dany byt. Są to elementy sprzężone ze sobą. Jeśli mówimy o niematerialności duszy, to w tym sensie, że jest ona formą bytu. Dusza jest niematerialna w sensie niematerialności formy. Niematerialność duszy to nie to samo, co negacja materialności fizycznej. Trzeba zwrócić uwagę na to, że M. A. Krąpiec nie posługuje się terminologią kartezjańską. Dla M. A. Krąpiec człowiek jest jedynym bytem, który zna substancję od wewnątrz.

M. A. Krąpiec traktuje człowieka jako całość, jako jedność psychofizyczną. Można to zobrazować powiedzeniem, że dotykając ciała dotykam duszy, dotykając duszy dotykam ciała. To doprowadziło do problemu tożsamości osoby. Dlaczego Jaś, który ma dwa lata, jest później tą samą co osobą co Jan, który ma dwadzieścia lat?

U M. A. Krąpiec też mamy analizy sposobu użycia wyrażenia języka²⁶. Dla niego język jest czymś wtórnym względem poznania i bytu. Języka nie wolno hipostazować. W przeciwnym razie język będzie sugerował istnienie w świecie czegoś, czego tam nie ma. Wcześniej Ludwig Wittgenstein mówił, że źródłem błędów filozoficznych jest niezrozumienie mechanizmów funkcjonowania języka. M. A. Krąpiec wydaje się wiązać dany sposób użycia języka z doświadczeniem. Doświadczenie to wskazuje na pewne aspekty bytu. Dlatego język wyraża pewne aspekty bytu. Tak jest właśnie z sądami egzystencjalnymi. Tak jak M. A. Krąpiec rozróżnia pomiędzy wyrażeniami „Chłop!”, „Król!” a „Widzę chłopca, widzę króla”, tak analo-

²³ M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...*, s. 192.

²⁴ J. R. Searle, *Umysł na nowo odkryty*, tł. T. Baszniak, PWN, Warszawa 1999, s. 179.

²⁵ Tamże, s. 51.

²⁶ Por. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...*, s. 105, przypis 11.

giczne rozróżnienia można przeprowadzić w przypadku języka mentalistycznego, pomiędzy „pić!” a „chce mi się pić”, „ratunku!” a „potrzebuję ratunku”, „boli!” a „czuję ból”, „ciepło” a „jest mi ciepło”. Przypomina to neopozytywistyczne spory dotyczące zdań sprawozdawczych²⁷. Wyrażenia pierwszego typu wyrażają aspekt istnienia bytu, a przynajmniej wyrażają związek z tym aspektem bytu, zdają się wyrażać coś obiektywnego. Drugi rodzaj użycia wyraża już jakąś wtórną refleksję. Można by tu pójść dalej i powiedzieć, że M. A. Krąpiec podkreśla znaczenie filozoficzne wyrażen odnoszących się do stanów wewnętrznych podmiotu, które to stany John R. Searle określa mianem wewnętrznych stanów intencjonalnych²⁸. Ta kwestia wymaga głębszego zbadania w kontekście filozofii języka uprawianej przez M. A. Krąpca, teorii przekonań (*believes*), jak również logiki postaw zdaniowych.

M. A. Krąpiec argumentuje na rzecz przyjęcia w punkcie wyjścia przednaukowego opisu faktu ludzkiego, akcentując te elementy, które są wspólne doświadczeniom wielu ludzi. Bo właśnie w tego typu poznaniu, nieuteoretyzowanym jeszcze, ukazuje się transcendencja człowieka względem rzeczy i świata zwierząt²⁹.

Jak wyżej wspomniano, punktem wyjścia analizy natury człowieka w filozofii M. A. Krąpca są pewne dane uzyskane w bezpośrednim przeżyciu ludzkiego podmiotu. W tym przeżyciu każdy odróżnia w sobie to wszystko, co jest „moje”, od tego, co stanowi mnie samego, co jest „ja”.

Trzeba tu zaznaczyć, że analiza „ja” jest według J. R. Searle’a częścią składową problemu psychofizycznego. Problem psychofizyczny to pytanie: jak to jest możliwe, że świat składający się z cząstek fizycznych zawiera jednocześnie świadomość? Takie cztery cechy zjawisk mentalnych, jak: 1) świadomość, 2) intencjonalność, 3) subiektywność stanów umysłowych (a więc, ja spostrzegam świat), 4) problem przyczynowego oddziaływania umysłu obejmują właśnie problem psychofizyczny³⁰. Tak więc M. A. Krąpca analizę „ja” można zaliczyć do rozważań z zakresu problemu psychofizycznego.

J. R. Searle wprowadza pojęcie ontologii „pierwszoosobowej”, gdyż to właśnie podmiot doświadcza różnych stanów świadomości, Na przykład ból istnieje jako doświadczenie jakiegoś podmiotu. To, że jest to doświadczenie należące do podmiotu, jest warunkiem koniecznym istnienia stanów świadomości³¹.

Według M. A. Krąpca, samowiedza tego, że istnieję jako „ja”, które jest podmiotem tego wszystkiego, co „moje”, jest czymś pierwotnym, bezpośrednio danym w poznaniu. Gilbert G. Ryle zwraca uwagę na to, że ta wiedza o sobie ma wiele stopni i wskazuje na problemy metodologiczne z tym związane³². Ta pierwotność ujęcia poznawczego jest zagwarantowana tym, że istnieje pierwotny akt poznania³³. Bezpośrednie dane świadomości dotyczące „ja” są uprawnionym punktem wyjścia, gdyż dotyczą tego, co w świadomości się ujawnia. Oznacza to, że samowiedza, refleksja nad sobą, jest na terenie antropologii filozoficznej M. A. Krąpca tym, co jest pierwotnie dane i wobec tego może być punktem wyjścia refleksji filozoficznej.

²⁷ H. Caton, Carnap's First Philosophy, *The Review of Metaphysics* 28 (1975), s. 648 (623-659).

²⁸ J. R. Searle, *Umysł na nowo odkryty...*, s. 113-119.

²⁹ M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...*, s. 38.

³⁰ J. R. Searle, *Czym jest umysł...*, s. 11, 13-15.

³¹ J. R. Searle, *Umysł, język, społeczeństwo*, tł. D. Cieśla, CiS, Warszawa 1999, s. 74-35. J. R. Searle, *Czym jest umysł?...*, s. 34.

³² G. Ryle, *Czym jest umysł?...*, s. 291, 273-274.

³³ M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, TN KUL, Lublin 1988, s. 32.

Mówiąc skrótowo, samowiedza dotyczy relacji „ja” – „moje”³⁴. Ludzkie doświadczenie jest rozpięte między podmiotowością a przedmiotowością. Podmiotowość polega na wyraźnej obecności siebie samego w świadomości własnego „ja”. Przedmiotowość to przemyślana zawartość czegoś, co istnieje poza świadomością³⁵. M. A. Krąpiec wskazuje, że trzeba odróżnić podmiotowość i przedmiotowość aktów poznania od podmiotowości i przedmiotowości »jaźni immanentnej w aktach „moich”«³⁶.

Dla M. A. Krąpca problematyka „ja” jest związana z teorią osoby³⁷. Dlatego tematyka „ja” jest skomplikowana. Żeby móc w prosty sposób przedstawić poglądy M. A. Krąpca dotyczące „ja”, najlepiej jest to uczynić na tle analizy tego, co jest „moje”.

Biorąc pod uwagę relację przynależności czegoś do „ja” można wskazać na różne typy „ja”, w zależności od typów posiadania.

1) „Moje” w sensie szerokim. Taki sens pojawia się wtedy, gdy rozpatrujemy „ja” w relacji do rzeczy zewnętrznych. „Moje” oznacza tu zewnętrzne przedmioty wytwórczego działania, pracy. „W tym sensie „moim” może być dom, pole, lasy, pieniądze, ubrania, wszelkie przedmioty użytku zewnętrznego.” Mówiąc „moje” mamy na myśli – według M. A. Krąpca – relację przynależności tych przedmiotów do „mnie”, to znaczy do tego, co nazywamy „ja”. Ta relacja przynależności jest tu czysto zewnętrzna. Nie konstruuje mojej bytowości, jest utracalna na różny sposób, ale mimo to nie niszczy bytowości.

Tak pojętemu posiadaniu odpowiada „ja”, które M. A. Krąpiec nazywa „ja” fenomenologicznym, empirycznym. Jest centrum dyspozycyjnym rzeczy zewnętrznych. Tak rozumiane „ja” powstaje w człowieku we wczesnym dzieciństwie, rozwija się i słabnie wraz z utratą chęci życia³⁸. Jest to „ja” w sensie „mienia”,

2) Oprócz „ja” fenomenologicznego, będącego centrum dyspozycyjnym świata rzeczy jest też inne „ja” – jako podmiot aktów „moich”. „Ja” będące podmiotem aktów M. A. Krąpiec nazywa „ja” w sensie szerokim. Takie „ja” jest podmiotem aktów fizjologicznych i psychicznych, jak również aktów psychicznych niższych i wyższych. Szeroko rozumiane „ja” M. A. Krąpiec wiąże z bytem osobowym³⁹. Czynności psychiczne „niższe” są bardziej konkretne, związane z organicznymi przemianami, jak poznanie zmysłowe i emocje. Czynności psychiczne „wyższe” są bardziej duchowych, zarówno w zakresie poznania, jak i pożądania. Jest to „ja” w sensie „spełniacza” aktów⁴⁰.

3) Podmiot aktów duchowych to „ja” wąsko rozumiane. Nie jest ono dane bezpośrednio, ale jest współdane w aktach typu duchowego jak poznanie, miłość. To właśnie „ja” nazywa się duszą. Ale to można wyjaśnić dopiero teoretycznie, w ramach systemu filozoficznego⁴¹.

³⁴ Również G. Ryle, *Czym jest umysł?...*, s. 299.

³⁵ M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...*, s. 102, przypis 6.

³⁶ Tamże.

³⁷ M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...*, s. 103, 363-389; M. Gogacz, *Problem teorii osoby*, *Studia Philosophiae Christianae* 7(1971), z. 2, s. 47-67.

³⁸ M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...*, s. 103-104.

³⁹ Tamże, s. 105.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 104, przypis 10; 114-126.

Pojęcie duszy jest pojęciem teoretycznym. Jaźń jest dana bezpośrednio, a pojęcie duszy jest dane w systemie filozoficznym⁴². Pojęcia teoretyczne wprowadza się po to, aby wyjaśnić pewne zjawisko. U Arystotelesa było to zjawisko poruszania się ludzi i zwierząt.

Podsumowując, „ja” we wszystkich aktach moich jawi się zarazem jako centrum, spełniacz, i podmiot tych aktów. Świadomość bycia centrum wszystkich swoich przeżyć psychicznych jest kategorią psychologiczną. Natomiast świadomość bycia podmiotem aktów jest kategorią metafizyczną. A być podmiotem to być bytem. Ta właśnie podmiotowość, czyli bytowość „ja” jest dana bezpośrednio, czyli nie wymaga dowodzenia⁴³, inaczej jest w przypadku duszy. M. A. Krapiec korzystając z teorii złożenia bytowych aktu i możliwości pokazuje, że ta relacja może przebiegać w porządku istnieniowym oraz w porządku treściowym. Porządek treści zakłada jako uprzedni porządek istnienia. W porządku istnienia „ja” podmiotujące akty, czyli „ja” w sensie szerokim, jest „przeżyciem i uwyrażeniem się” bytu osobowego. To właśnie samoistniejące „ja” jest osobą. Natomiast w porządku treści, istoty, relacja „ja – moje” jest relacją formy do materii, czyli – pisze M. A. Krapiec – w przypadku człowieka: relacją duszy do ciała. Przechodząc od razu do wniosku i pomijając szczegółowe rozważania można powiedzieć, że dla M. A. Krapca dusza ludzka jest „ja” w sensie wąskim⁴⁴.

G. Ryle wypowiada kilka zdań na temat podmiotowości. Najpierw wskazuje na dyskusje wśród filozofów i teologów dotyczące tego, czy „ja” oznacza jakąś substancję oraz na czym polega moja niepodzieloność i identyczność. Pomija te problemy, aby zająć się »systematyczną zwodniczością« pojęcia „ja”⁴⁵. Jedynie zaznacza, że jest trudno tę swoją podmiotowość uchwycić, gdyż próba uchwycenia jaźni jest „zawieszona” na tej samej jaźni⁴⁶.

G. Ryle skonstruował doktrynę indeksacji za pomocą „ja”⁴⁷. Słowa „ja”, „ty”, „on” w konkretnej rozmowie wskazują na osoby, nie są nazwami. Między „ja” a „ty” brak jest jednak pełnej odpowiedniości. Zdanie z „ja” wskazuje na osobę, która je wypowiada. Zdanie z „ja” jest opisem siebie, czyli jest składnikiem czynności wyższego rzędu, gdyż ta czynność nie może dotyczyć samej siebie. Jego myśl rozwija się w ścisłym związku z fenomenologią i filozofią Heideggera. Metoda, która posługuje się, to analiza struktury zdań, analiza językowego odzwierciedlenia stanu rzeczy⁴⁸. Tak jak Ludwig Wittgenstein, interesował się problemami spowodowanymi przez pomieszanie rozróżnień gramatycznych z logicznymi. Wskazał na tzw. „błąd kategorialny” w którym, z powodu gramatycznej równoważności, dwie rzeczy są błędnie traktowane jako należące do jednej odpowiedniej logicznej kategorii. Ten właśnie błąd pojawia się w zagadnieniu dusza-ciało.

W swojej książce *Concept of Mind* (1949) argumentował, że umysł nie jest nie-fizyczną substancją przebywająca w w ciele, „duchem w maszynie”, lecz zbiorem sprawności, zdolności należących do ciała. Teza G. Ryle’a o nie-fizycznym charakterze umysłu współgra z tezą Krapca dotyczącą niematerialnego charakteru duszy.

⁴² Tamże, s. 116.

⁴³ Tamże, s. 373.

⁴⁴ Tamże, s. 117.

⁴⁵ G. Ryle, *Czym jest umysł?...*, s. 299.

⁴⁶ Tamże, s. 317.

⁴⁷ Tamże, s. 299-318.

⁴⁸ M. Murray, Heidegger and Ryle: Two Versions of Phenomenology, *The Review of metaphysics* 27(1973), s. 88-112.

Trzeba zwrócić uwagę na to, że wg samego G. Ryle'a cała jego książka *Concept of Mind* jest poświęcona analizie funkcjonowania logicznych podstawowych terminów, których używa się przy opisie umysłu⁴⁹. Jest napisana w duchu behawioryzmu⁵⁰. Zauważa, że utożsamiono umysł z bezcielesnym duchem⁵¹. Na tę jednostronność zwraca uwagę również M. A. Krąpiec. G. Ryle formułuje dyrektywę językową nakazującą, w sposób analogiczny do teorii typów, odróżnianie tego, co fizyczne i tego, co psychiczne, jako odrębnych kategorii.

Pytanie dotyczące relacji człowiek-umysł, ciało-umysł uważa za błędnie postawione⁵². G. Ryle wskazuje na rolę terminów dyspozycyjnych w opisie zachowań rzeczy zwierząt i ludzi⁵³.

Idąc za G. Ryle'em⁵⁴ rozróżnienie M. A. Krąpca (1) i (2) można przedstawić jako „moje” akty zewnętrzne (zmysłowe) i (3) jako akty wewnętrzne (niezmysłowe). Dla G. Ryle'a akty zewnętrzne dotyczą rzeczy, zdarzeń należących do świata fizycznego, własnego ciała. Do aktów wewnętrznych należą czynności umysłu.

G. Ryle i M. A. Krąpiec wskazują na rolę języka potocznego w analizie kwestii filozoficznych. Dla G. Ryle'a język potoczny jest arbitrem w kwestiach filozoficznych (zobaczmy jak językiem posługują się ludzie na co dzień, a nie jak naukowcy czy filozofowie)⁵⁵. Dla M. A. Krąpca w języku potocznym wyraża się spontaniczność poznania.

G. Ryle wskazuje, że moja aktualna osobowość wymyka się wszelkim, próbom ujęcia jej⁵⁶. Hume szukając „ja” stwierdził, że nie znajduje się nic, co by mu odpowiadało⁵⁷. M. A. Krąpiec odpowiadając na zarzut Hume'a wiąże tę nieuchwytność „ja” z jego egzystencjalnym charakterem. Nie można ująć cech własnego „ja”. Można tylko stwierdzić jego istnienie w sądzie „ja jestem”. Nie ma żadnego wrażenia „ja”⁵⁸.

M. A. Krąpiec wskazuje na transcendencję i immanencję „ja”. „Ja” przekracza wszystko, co „moje”, nie utożsamia się z żadnym z organów ciała. Ale z drugiej strony „ja” jest zawsze obecne w tym, co „moje”⁵⁹. Istnienie „ja” stwierdzone w sądzie egzystencjalnym nie jest tym samym, co treści aktów „moich”. „Ja” zawsze się jawi, jako beztreściowy spełniacz aktów⁶⁰.

To, co jest wspólne dla poglądów J. R. Searle'a i M. A. Krąpca, to język mentalistyczny, tradycyjne kategorie epistemiczne, problemy świadomości, percepcji, intencjonalności, jak również realizm⁶¹. G. Ryle i M. A. Krąpiec mają wspólne zwrócenie uwagi na rolę języka w poznaniu podmiotowości.

⁴⁹ G. Ryle, *Czym jest umysł?...*, s. 212.

⁵⁰ Tamże, s. 489

⁵¹ Tamże, s. 199-200.

⁵² Tamże, s. 273.

⁵³ Tamże, rozdział 5.

⁵⁴ Tamże, s. 253.

⁵⁵ W. Marciszewski, Wstęp, w: G. Ryle, *Czym jest umysł?...*, s. 18.

⁵⁶ G. Ryle, *Czym jest umysł?...*, s. 312.

⁵⁷ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1963, t. 1, s. 326; G. Ryle, *Czym jest umysł?...*, s. 300.

⁵⁸ M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...*, s. 111, 112.

⁵⁹ Tamże, s. 106-107.

⁶⁰ Tamże, s. 112.

⁶¹ J. R. Searle, *Umysł, język, społeczeństwo...*, s. 30-42.

John R. Searle zauważa, że w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat tylko niewielu filozofów broni nieredukowalnego charakteru świadomości i intencjonalności⁶². Krąpiec w wielu miejscach swojej książki „Ja – człowiek” odnosi się do świadomości, zwłaszcza w kontekście rozważań dotyczących osoby⁶³. M. A. Krąpiec rozważa tu również problem intencjonalności. Był on szczególnie dyskutowany w scholastyce⁶⁴. Jak również dyskutowano problem przyczynowania intencjonalnego, tak ważnego w teologii.

Podsumowując można powiedzieć, że w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej termin „filozofia człowieka” rozumie się szerzej niż termin „filozofia umysłu” M. A. Krąpiec podkreśla rolę poznania spontanicznego w punkcie wyjścia filozofii. Tak jak G. Ryle akcentuje rolę języka potocznego w analizie kwestii filozoficznych. Podobnie jak J. R. Searle i G. Ryle przeprowadza analizy sposobu użycia wyrażań. I tak jak oni używa języka mentalistycznego. M. A. Krąpiec rozróżnia „ja” w sensie fenomenologicznym, „ja” w sensie szerokim jako osoba oraz „ja” w sensie wąskim jako dusza. W tym tekście pominięto dyskusję M. A. Krąpca z Jaspersem⁶⁵ i Heideggerem⁶⁶ w kontekście „ja”.

Interesującym byłoby przeprowadzenie rekonstrukcji logicznej argumentacji M. A. Krąpca dotyczącej związku pojęcia „ja” w sensie szerokim z pojęciem duszy⁶⁷, jej niematerialności⁶⁸ i nieśmiertelności⁶⁹, na tle formalizacji podanej przez Bocheńskiego, a dotyczącej nieśmiertelności duszy.

⁶² J. R. Searle, *Umysł na nowo odkryty...*, s. 16.

⁶³ M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...*, s. 368-372, 373-380. Problem świadomości wydaje się być głównie problemem filozoficznym. Termin „świadomość” nie występuje jako samodzielne hasło w „Encyklopedii psychologii” wydanej pod redakcją Włodzimierza Szewczuka, Fundacja Innowacja, Warszawa 1998. E. Lormand, *Consciousness*, in: E. Craig (gen. ed.) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London, New York 1998, vol. 2, s. 561-596.

⁶⁴ A. Hayen, *L'intentionnel selon Saint Thomas*, Desclée de Brouwer, Paris 1954, 2nd ed., s. 13-14. Joannes a Sancte Thoma, *Ars Logica*, II, q. 21. a. 6. J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris 1935, 2^o ed., s. 200-202.

⁶⁵ M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...*, s. 91, 111.

⁶⁶ Tamże, s. 89, 113.

⁶⁷ Tamże, s. 117.

⁶⁸ Tamże, s. 126-135.

⁶⁹ Tamże, s. 135-137.