

Ryszard Zan

Relacja duszy do ciała według św. Tomasza z Akwinu

Studia Philosophiae Christianae 20/1, 235-239

1984

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

gują jej jako bytowi z racji jej istnienia. Te własności podmiotują z kolei relacje, nabywające charakteru tych bytów, które są tymi relacjami powiązane.

Rozważając relacje, wsparte na własnościach transcendentálnych, nie dochodzimy do odkrycia i określenia osoby, jak chcą neoplatonicy, ale upewniamy się, że słuszną jest definicja osoby jako aktu istnienia, aktualizującego rozumność w bycie jednostkowym. Jest to definicja osoby zawarta w książce prof. M. Gogacza pt. *Wokół problemu osoby*.

Tak rozumiana osoba i jej relacje, wyjaśniane ich podmiotami, którymi są własności transcendentálne, uwalnia teorię osoby od ujęć platonizujących, których przedmiotem analizy są relacje. Kieruje zarazem do ujęć tomistycznych, czerpiących z arystotelizmu, dla którego przedmiotem analizy są wewnętrzne przyczyny bytów jednostkowych. Tymi wewnętrznymi przyczynami osoby lub czynnikami, które ją kontynuują, jest właśnie istnienie i rozumność, którą zarówno wyjaśnia jej podmiot, jak i jej kres. Bez podmiotu i kresu nie można zrozumieć ani rozumności, ani relacji osobowych. Rozumność i relacje osobowe, rozważane same w sobie, zmuszają do błędu utożsamiania podmiotu z przyczynowanymi przez niego relacjami, co wprowadza w neoplatonizm. Uniknięcie utożsamienia relacji z substancją sytuuje nas w tomistycznej teorii osoby. Niesprzeczność i racjonalność tego ujęcia skłania do tego, aby o rzeczywistości myśleć tomizmem.

RYSZARD ZAN

RELACJA DUSZY DO CIAŁA WEDŁUG ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Za czasów św. Tomasza z Akwinu było już wiele książek, które nosiły tytuł *De anima*. I żaden z liczących się filozofów, który napisał książkę pod tym tytułem, nie przestawał być historykiem filozofii. Po prostu było źle widziane już w szkole platońskiej i arystotelesowskiej, a także w wykładzie *lectio* i *quaestio* z XIII-go wieku, jeżeli dyskutant przedstawiając swoją koncepcję nie umiał jej zaprezentować z punktu widzenia stanowiska przeciwnika. Z tego względu książki *De anima* były przeglądem koncepcji duszy, czyli w pierwszym rzędzie wykładem koncepcji antropologicznych, które wynikały z ontologii i metafizyki ich autorów.

Dzisiaj wielu antropologów, budujących swoje koncepcje na filozofii Kanta, Husserla, czy też Heideggera, powiedziałyby, że antropologia nie potrzebuje żadnej ontologii, która byłaby koncepcją nadrzędną wobec antropologii, albo też z niej wynikająca. A przecież sam Kant pisząc krytykę metafizyki Wolffa stworzył metafizykę ustalającą warunki możliwości ludzkiego poznania.

W Średniowieczu natomiast prawie wszyscy filozofowie byli zdania, jak wynika z ich tekstów, że antropologia filozoficzna zakłada ontologię. A jeśli nie odpowiadał im język ontologii przedsokratejskiej, platońskiej, czy też arystotelesowskiej — że wymienię tylko podstawowe — to tworzyli nowe, które ich zdaniem więcej wносиły ujęć, ułatwiających zrozumienie rzeczywistości.

Tak stało się też w przypadku św. Tomasza z Akwinu. Odrzucił

on monizm przedsokratejski i dualizm platoński, a przedstawił swoją koncepcję człowieka w języku logiki i metafizyki Arystotelesa, który to język wyraża pluralizm rzeczywistości. Jednak już w pierwszym swoim magistralnym tekście, w *De ente et essentia* zauważa Tomasz, że arystotelesowska koncepcja rzeczywistości nie uwzględnia istnienia konkretnych bytów jako czynnika rozstrzygającego o pluralizmie. Dlaczego jednak koncepcja istnienia konkretnego bytu jest dla Tomosza ujęciem odpowiadającym pełniej pluralizmowi rzeczywistości niż koncepcja formy substancjalnej, czy materii ujednostkawiającej, postaram się później wykazać. Teraz chcę podać po krótko uwagi historyczne i merytoryczne pozwalające bliżej zrozumieć, dlaczego dla Tomosza w koncepcji człowieka ważny był ontologiczny pluralizm, który by odpowiadał substancjalnej jedności człowieka.

Prawie wszyscy filozofowie i teologowie średniowiecza byli zgodni, z czego zdaje sprawę Albert Wielki, że dusza jest substancją duchową. Byli też jednak tacy filozofowie, jak na przykład Tertulian, którzy twierdzili, że coś, jeśli nie jest ciałem, jest niczym (*nihil enim, si non corpus. De anima* 7). W związku z tym dla Tertuliana nie było problemem ustalenie relacji między duszą i ciałem. Dla niego nawet Bóg był ciałem, gdyż był on duchem, a duch był *sui generis* ciałem. Ponadto za stolikami Tertuliana uważał, że dusza, jeżeli nie jest ciałem, nie ma żadnego wpływu na ciało, czyli nie może być w żadnej relacji do ciała. Innego zdania w tej sprawie byli zwolennicy Platona, dla których to, co duchowe, było zasadniczo inne od cielesnego, gdyż aksjologicznie i ontologicznie wyprzedzające cielesne, tak że jedyną możliwą relacją między duszą i ciałem było dla nich ich przypadłościowe połączenie, które próbowali określić jako skłonność do połączenia, albo jako miłość, albo też utrzymywali, że dusza jest doskonałością ciała. W ten sposób Augustyn przez Plotyna przejął definicję człowieka, którą sformułował Platon w *Alcybiadesie*: Człowiek jest duszą, która posługuje się ciałem.

Tomasz podejmuje polemikę z tymi i innymi trudnościami w pojmowaniu człowieka, bo koncepcja duszy, ciała i ich relacji interesuje go przede wszystkim z antropologicznego punktu widzenia. Zanim jednak przedstawi swój pogląd, porusza następujące trudności (wymienię tylko podstawowe): czy dusza jest ciałem, a może jest człowiekiem, albo też czymś połączonym z materią i formą? A jeśli dusza połączona jest z ciałem, to z jakim: jakimkolwiek, czy konkretnym?

Przedsokratycy byli zdania, że dusza jest ciałem. Według Tomosza musieli oni to twierdzić, gdyż mieli tylko zmysłowe wyobrażenie rzeczywistości i sądzili, że każdą podstawą czynności życiowych jest ciało. Na tę trudność Tomasz odpowiada w ten sposób, że dusza nie jest jakąś podstawą czynności życiowych, jak na przykład oko, które jest podstawą widzenia, lecz że dusza może być tylko pierwszą podstawą, czy też zasadą życia.

Platon natomiast był zdania, że człowiek jest duszą, która posługuje się ciałem, gdyż spostrzeżenia zmysłowe uznał za własność duszy. Ponieważ jednak spostrzeżenie zmysłowe nie jest tylko czynnością duszy, lecz także ciała, dlatego nie mógł twierdzić, że dusza jest zjednoczona z ciałem jako forma, lecz tylko jako jego poruszyciel.

Augustyn zatem, który wraz z Platonem był zdania, że człowiek jest duszą, powie wyraźnie w *De musica* 6, że odczucia zmysłowe

są właściwą czynnością duszy. A głosząc pogląd, że dusza zjednoczona jest z ciałem tylko jako jego poruszyciel, a nie jako forma, musiał przyjąć dla ciała osobną formę substancjalną, która by określiła ciało w jego istnieniu.

Arystoteles pojmował człowieka jako byt złożony z materii i formy. Forma według Arystotelesa jest duszą, gdyż jest aktem ciała, które ma życie w możności. Awicenna, a także Awerroes, zrozumieli to w ten sposób, że można by sądzić, iż w ludzkim ciele poza formą, którą jest dusza, znajdują się jeszcze substancjalne formy elementów. Według Tomasza jednak: *unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantem forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis.* (1, 76, 4, c). I *...anima est actus corporis, quia per animam et est corpus, et est organicum, et est potentia vitam habens.* (1, 76, 4 ad 1).

Zatem według Tomasza dusza nie jest ciałem, lecz aktem ciała i nie jest człowiekiem, lecz formą substancjalną człowieka. W konsekwencji człowiek nie jest ciałem, bo gdyby nim był, nie mógłby poznać rzeczy w sposób oderwany i nie jest duszą, bo nie mógłby poznawać rzeczy konkretnych. Tak więc dla Tomasza jest jasne, że człowiek nie jest osobno duszą, albo ciałem, lecz czymś złożonym z duszy i ciała, bo każda rzecz jest tym, co wykonywa właściwie dla danej rzeczy działania, a człowiek przecież poznaje intelektualnie i zmysłowo.

Tu należałoby zastanowić się nad tym, jaka zachodzi relacja między duszą i ciałem, skoro człowiek jest jednością, bytem jednostkowym. Czyli innymi słowy, jaki czynnik jednostkuje człowieka?

Tomasz pisze, że materia jest zasadą jednostkowania form (*materia enim est principium individuationis formarum.* 1, 75, 6, c), i równocześnie podkreśla, że nie materia powoduje istnienie formy, lecz odwrotnie: *forma dat esse (forma est causa essendi materiae, et agens...* 1, 75, 6 ad 3). Zatem to, co poznajemy, nie jest osobno materią i formą, lecz bytem złożonym z materii i formy. Arystoteles zaznacza, że materia jednostkuje formę. Tomasz to przyjmuje, ale podkreśla, że nie ze względu na ciało istnienie człowieka jest jego indywidualnym istnieniem, lecz ze względu na formę. Pisze dlatego, że choć ciało nie należy do istoty duszy, to jednak w istocie duszy tkwi skłonność do połączenia się z ciałem (*corpus non est de essentia animae, sed anima ex natura suae essentiae habet quod sit corpori unibilis.* 1, 75, 7 ad 3). Z tego wynika, że człowiek jest indywidualny, czy też konkretny ze względu na związek duszy z ciałem, jednak nie przez ciało, lecz przez zwrócenie się duszy do ciała przez tzw. *commensuratio*. Nie ciało rozstrzyga o tym, że człowiek jest człowiekiem, lecz jego dusza. A ten związek duszy z ciałem, jest tak silny, że dla Tomasza jest nie do pomyślenia, ażeby dusza ludzka zachowała swoje istnienie, gdy odłączy się od ciała, nie zachowując naturalnej skłonności i dążności do połączenia się z ciałem. (1, 76, 1 ad 6).

Według Arystotelesa człowiek jest istotą rozumną i zwierzęcą. Jest człowiekiem jednak nie ze względu na to, że należy do grupy zwierząt, gdyż nie każde zwierzę jest człowiekiem, lecz że jest istotą rozumną (1, 76, 3c). Zatem w rozumności człowieka leży to, że jest on człowiekiem, i także to, że nawet, jeżeli by chciał poznawać jak zwierzę, to musi poznawać jako zwierzę rozumne.

Zwierzęcość i rozumność są według Tomasza istotnymi cechami człowieka. Jednak tylko jeden czynnik może sprawić, że dana rzecz jest bytem i że jest jednością (*ab eodem enim habet res quod sit ens, et quod sit una*. 1, 76, 4c). Według Tomasza tym czynnikiem jest forma substancjalna, która daje istnienie substancjalne (1, 76, 4c). A substancjalną formą człowieka jest dusza. Z tego wynika, że człowiek swoją jedność w istnieniu zawdzięcza nie ciału, lecz duszy, która obejmuje ciało i udziela mu jedności w istnieniu i działaniu (*similiter enim unumquodque habet esse et operationem*. 1, 75, 3c). Dusza jest zawsze *commensurata*, odpowiada ciału i jest do niego skierowana, gdyż jest aktem ciała. Jednak nie ze względu na ciało człowiek jest rozumny, lecz dzięki duszy, która jest zasadą działalności umysłowej. Jeżeli bowiem ciało miałoby być zasadą działalności umysłowej, to człowiek nie mógłby poznać natury wszystkich ciał, do czego jest zdolny (1, 75, 2c). Dusza zatem musi być substancją samodzielną i niecielesną. (*Relinquitur ergo quod anima intellectiva, et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolute, careat compositione formae et materiae*. 1, 75, 5c). Dlatego Tomasz pisze, co E. Gilson uważa za największe odkrycie św. Tomasza, że w substancjach obdarzonych umysłem znajduje się połączenie aktu i możliwości, a nie połączenie materii i formy, lecz tylko formy i przyjętego istnienia. (*componi ex quo est et quod est: ipsum enim esse est quo aliud est*. 1, 75, 5 ad 4).

Tak więc ujednostkowanie duszy przez ciało nie może zależeć od związku duszy z ciałem, nie tylko ze względu na niemożliwość poznania intelektualnego, ale także na fakt śmierci. Musiałoby się wtedy przyjąć, że ze śmiercią ciała umiera także dusza, co jest niezgodne z wiarą, albo też, że istnieje wspólna dusza dla gatunku, albo dla rodzaju. Albert Wielki widział te trudności i uważał za Awierroes za konieczne przyjęcie materii duchowej. Także Awierroes nazywa intelekt możliwościowy (*intellectus possibilis*) intelektem materialnym (*intellectus materialis*).

Zarówno jednak Albert Wielki jak i Awierroes, będący pod wpływem arystotelesowskiej koncepcji bytu, uważali, że w bycie nie ma żadnego innego złożenia jak tylko z materii i formy. I w tym sensie byli obaj hylemorfistami. Tomasz jednak uważa, że dusza nie jest złożona z formy i materii, lecz z aktu i możliwości. Gdyby bowiem rozumna dusza była złożona z materii i formy, to przyjmowałaby tylko formy rzeczy szczegółowych, i tylko to mogłaby poznać, co szczegółowe. W tym wypadku człowiek nie byłby w stanie poznać powszechników.

Tu jednak wkraczamy już w temat ujednostkowania samej duszy bez ciała. Podkreślić jednak należy za Tomaszem, że w duszy nie występuje materia, bo choć materia jest zasadą jednostkowania form, a dusza jest formą ciała, to jednak w duszy, jako obdarzonej umysłem, nie występuje materia. (1, 75, 5 c). W duszy zatem należy szukać czynnika jednostkującego byt i organizującego w duszy odpowiadające jej ciało, gdyż przyczyną istnienia materii i czynnikiem aktualizującym jest forma (1, 75, 5 ad 3). A jeżeli w duszy nie występuje złożenie z formy i materii, lecz z aktu i możliwości, to może właśnie Awierroes miał dobrą intuicję szukając w intelekcie możliwościowym czynnika jednostkującego duszę, gdyż forma nie jest dla materii, lecz raczej odwrotnie: materia jest dla formy (1, 75, 5 c).

„Duszy obdarzonej umysłem musi więc przysługiwać nie tylko wła-

dza poznania umysłowego, ale także władza odbierania wrażeń zmysłowych. Działanie zaś zmysłów nie dokonywa się bez pośrednictwa narządu cielesnego. Należałoby więc, żeby dusza obdarzona umysłem łączyła się z takim ciałem, które mogłoby być odpowiednim narzędziem dla zmysłów". (1, 76, 5 c). Dlatego to „dusza obdarzona umysłem łączy się z ciałem poprzez swoje istnienie, będąc jego formą; natomiast za pośrednictwem swej władzy i mocy zarządza nim i wprawia je w ruch". (1, 76, 6 ad 3).

JERZY WYSOCKI

**SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI KOŁA NAUKOWEGO
STUDENTÓW FILOZOFII PRZYRODY W ROKU AKADEMICKIM
1982/1983**

Pod nieobecność ks. prof. Sz. W. Ślagi, opiekę nad Kołem przejęła dr A. Latawiec. Z jej inicjatywy 19 listopada 1982 zainaugurowana została działalność Koła. Za cel tegorocznej pracy postawiono sobie zaprezentowanie studentom filozofii przyrody możliwie szerokiego kręgu zagadnień z tej dyscypliny. Chodziło również o aktywizację środowiska akademickiego na polu nauki. Postanowiono, że do końca pierwszego semestru Kołem kierować będzie dotychczasowy Zarząd z prezesem A. Gwiazdą. Ustalono, że zebrania odbywać się będą raz w miesiącu.

Przedmiotem dyskusji na drugim zebraniu Koła (2.12.1982) była bardzo popularna w Polsce książka Raymonda A. Moody'ego *Życie po życiu* sugerująca doświadczalne z pozoru stwierdzenie istnienia życia po śmierci. W toku dyskusji prowadzonej na płaszczyźnie teologiczno-filozoficznej wyprowadzono kilka wniosków: (1) opisane doświadczenia dotyczą wyłącznie sfery psychicznej człowieka, (2) nie wyklucza się podobnych przeżyć u zwierząt, (3) przedstawiony materiał nie wskazuje na istnienie życia po śmierci — dotyczy jedynie doznań z pogranicza życia, (4) książka w żadnym wypadku nie może być argumentem dla ludzi wierzących, (5) przyjąć ją należy jako jedną z ciekawostek dostarczanych przez ludzkie poszukiwania.

Tematem kolejnego spotkania (16.12.1982) były wspomnienia poświęcone osobie i działalności ks. prof. K. Klósaka wielkiego naukowca i nauczyciela, który wniósł ogromny wkład w rozwój filozofii przyrody nie tylko na naszej uczelni.

W dniu 18 lutego 1983 student V roku A. Gwiazda wygłosił referat p.t. *Hiperfizyka Teilharda de Chardin*, w którym przedstawił teorię ewolucji francuskiego jezuitę. Dyskusja po referacie skupiła się wokół poglądów Teilharda na dalszy bieg ewolucji. Sugerował on bowiem, że na skutek wzrostu elementu duchowego i zmniejszania się elementu materialnego w świecie, ewolucja biologiczna przejdzie z czasem na sferę społeczną. Wystąpią nowe rodzaje relacji społecznych, ulegną powiększeniu więzy międzyludzkie. Na skutek dążenia ludzi do integrowania nastąpi proces socjalizacji, powstanie t.zw. „Społeczeństwo Ziemia”. Na tym zostanie zakończony proces ewolucji. Teilhard zakładał jednakże, iż integracja nie przekreśli indywidualizacji człowieka. W dyskusji dokonano konfrontacji powyższej wizji człowieka z koncepcjami filozofii marksistowskiej. Zainteresowanie wzbu-