

Renata Muszyńska

Koncepcja człowieka w komentarzu św. Tomasza do traktatu "O duszy" Arystotelesa

Studia Theologica Varsaviensia 39/1, 71-88

2001

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.

RENATA MUSZYŃSKA

KONCEPCJA CZŁOWIEKA W KOMENTARZU ŚW. TOMASZA DO TRAKTATU „O DUSZY” ARYSTOTELESA

T r e ś ć: 1. Człowiek ukonstituowany z duszy i ciała przedmiotem filozofii naturalnej. 2. Definicja duszy zjednoczonej z ciałem jako konkluzja dowodzenia. 3. Definicja duszy zjednoczonej z ciałem jako pryncypium dowodzenia. 3.1. Dusza jako przyczyna życia ciała. 3.2. Dusza jako przyczyna ruchu ciała. 3.3. Dusza jako przyczyna bytowania ciała. 3.4. Dusza jako cel ciała. 4. Jedność cielesno-duchowej struktury człowieka. 5. Współzależność duszy i ciała w ujęciu genetycznym. 6. Rozumienie duszy oddzielonej od ciała. 7. Koncepcja człowieka w filozofii naturalnej.

Wezwanie „poznaj samego siebie”, wyryte na architrawie świątyni w Delfach, stanowi świadectwo fundamentalnej prawdy, którą winien uznawać za najwyższą zasadę każdy człowiek, określając się pośród całego stworzenia właśnie jako „człowiek”, czyli ten, kto „zna samego siebie”.¹

Podjęta refleksja jest próbą zrozumienia człowieka w oparciu o metafizyczny wymiar rzeczywistości, która „pozwala wyjść poza granice doświadczenia” i odkryć „Transcendencję”. Prezentując realizm bytowy i poznawczy, tekst odzwierciedla zaufanie do naturalnych zdolności poznawczych przysługujących osobie ludzkiej.²

1. CZŁOWIEK UKONSTITUOWANY Z DUSZY I CIAŁA PRZEDMIOTEM FILOZOFII NATURALNEJ

Tematyka człowieka jest przedmiotem rozważań Arystotelesa w traktacie „O duszy”, mimo że tytuł tego dzieła wskazuje raczej na

¹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Poznań 1998 Pallotinum, 4.

² *Tamże*, 75-76.

zawartą w nim samą koncepcję duszy. Osadzona w tradycji platońskiej psychologia Stagiryty przedstawia poglądy na temat duszy na dwóch płaszczyznach: w metafizyce, która zajmuje się rozważaniem bytu jako bytu, w tym również duszą oddzieloną od materii, oraz w filozofii naturalnej, czyli fizyce, obejmującej wszystkie *naturalia*, a szczególnie te, które są ożywione (*animata*)³. W fizyce właśnie bierze pod uwagę rozumną duszę człowieka w jej relacji do ciała⁴. Uwzględnia ciało w obu wykładanych definicjach duszy. Traktat *O duszy* zawiera filozofię naturalną w odniesieniu do poszczególnych władz duszy, w tym również władzy intelektualnej, ze względu na jej związek z pozostałymi „częściami” duszy posługującymi się organami cielesnymi.

Podobne stanowisko w kwestii nauki o człowieku, czyli antropologii filozoficznej, zajmuje św. Tomasz w swoich dziełach. Zazwyczaj nie mówi o rozumieniu człowieka wprost, lecz przez rozważanie o duszy i związanym z nią ciele. W Komentarzu do traktatu *O duszy* przejmuje zastosowaną przez Stagirytę w *Metafizyce* metodę przedstawiania najpierw tego, co wspólne wszystkim rzeczom ożywionym, czyli tego, co powtarzające się w każdej z nich, a później – przechodzenia do rozważania właściwości poszczególnych rzeczy. Zgodnie z powyższym, punktem wyjścia jest wskazanie na to, co znajduje się we wszystkich rzeczach naturalnych ożywionych⁵, natomiast sposób dojścia do odpowiednich wniosków dotyczących duszy kształtuje się na podstawie ujmowania sprawianych przez nią skutków poznawalnych zmysłowo. Są one mniej znane pod względem natury, lecz bardziej pewne i znane dla nas. Poznanie ich jest konieczne do wskazania na przyczynę, w której są zapodmiotowane, czyli na samą duszę.⁶ Metoda ta została przyjęta w związku z dyskusją z Platonem i innymi filozofami – poprzednikami Arystotelesa, którzy uważali, że dusza jest w ciele i je porusza, lecz w swo-

³ Korzystam z wydania: *Sancti Thomae Aquinatis in Aristotelis librum De anima commentarium, editio tertia cura ac studio P.F. Angeli M. Pirotta, O.P.*, Taurini Marietti 1948 Romae oraz z tekstu krytycznego: *Sententia libri de Anima*, w: *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, t. XLV, 1, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma-Paris 1984 Commissio Leonina, Libraire Philosophique; (dalej posługuję się skrótem, w którym pierwsza cyfra oznacza numer księgi, a druga – kolejny akapit), 1, 12.

⁴ 1, 7.

⁵ 1, 1.

⁶ 2, 245-246.

ich wypowiedziach ograniczali się tylko do natury duszy. Nie próbowali ustalić, jaka jest natura ciała, dlaczego dusza z nim się łączy i jakie zachodzą między nimi związki.⁷ Wbrew tym poglądom w Komentarzu znajdują się wyraźne wypowiedzi Stagiryty i Akwinaty, że wiele jest takich działań człowieka, które są wspólne zarówno jego duszy jak i ciału, a jeżeli jakieś działanie jest właściwe tylko duszy, to jest to działanie intelektu.⁸ Podobnie doznania duszy są zarazem doznaniem ciała, a nie duszy od niego oddzielonej.⁹

Kształtując definicje duszy, św. Tomasz bierze więc pod uwagę również ciało. Definicje te mogą mieć charakter wyjaśniający i stanowić jedynie konkluzję dowodzenia (quia) albo mogą dotyczyć przyczyn i odpowiadać pryncypiom dowodzenia (propter quid).

2. DEFINICJA DUSZY ZJEDNOCZONEJ Z CIAŁEM JAKO KONKLUZJA DOWODZENIA

„Dusza jest aktem pierwszym ciała fizycznego organicznego, czyli mającego życie w możności”. Podając to określenie Akwinata wyjaśnia, że dusza jest substancją kompletną co do swojego esse, lecz niekompletną co do gatunku. Wymaga więc dopełnienia przez inną substancję, aby stanowić z nią compositum. Przedstawiona w definicji dusza nie jest więc substancją złożoną, lecz prostą, którą św. Tomasz za Arystotelesem określa formą. Forma w przeciwieństwie do compositum zawiera w swojej definicji coś, co znajduje się poza jej istotą: właściwy jej podmiot lub materię.¹⁰ Nie jest formą przypadłościową, bo ta nie czyni bytu w akcie wprost, lecz dochodzi do podmiotu już wcześniej będącego w akcie. Jest formą substancjalną, ponieważ aktualizuje byt wprost, nie dochodząc do podmiotu już wcześniej znajdującego się w akcie, ale będącego tylko w możności – określa materię pierwszą. Akwinata dodaje, że niemożliwe jest, żeby jedna rzecz miała liczne formy substancjalne, ponieważ pierwsza czyniłaby ją w akcie wprost, a wszystkie inne dochodziłyby do podmiotu już bytującego w sposób przypadłościowy, czyli ze względu na coś.¹¹

⁷ 1, 130.

⁸ 1, 17.

⁹ 2, 213.

¹⁰ 2, 213.

¹¹ 2, 224.

Forma jest nazywana *hoc aliquid in actu*, czyli substancją będącą w akcie, która może określić materię znajdującą się w możności i sprowadzić ją do aktu, tworząc w ten sposób zaktualizowaną substancję złożoną.¹²

Dusza jest aktem porównywanym do wiedzy jako nabytej sprawności w stosunku do uprzedniego jej nieposiadania. Nie można o niej mówić jak o rozważaniu, ponieważ jest ono sprawnością wiedzy pozostającą w możności do jej użycia.¹³ Wiedza pozostaje do rozważania w stosunku możności do aktu. Naturą aktu jest to, że jest on wcześniejszy od możności, bo jest jej celem i dopełnieniem. W porządku powstawania i czasu możność jest jednak wcześniejsza od aktu: coś jest najpierw w możności, a później staje się w akcie.¹⁴ Dusza więc w porządku natury jest aktem wcześniejszym od określonej przez siebie możności, natomiast w porządku powstawania i czasu jest aktem późniejszym niż możność. Mówiąc, że dusza jest aktem jak wiedza, Arystoteles dodaje, że jest aktem pierwszym, a św. Tomasz odróżnia ją od aktu drugiego, którym jest działanie.¹⁵

Poza tym dusza jest aktem pierwszym ciała, które ze względu na materię przynależy do formy. Ciało człowieka jest ciałem naturalnym, czyli fizycznym, a nie wytworzonym. Ciała naturalne stanowią pryncypia sztucznych, które również są substancjami, lecz tylko pod względem materii pochodzącej od ciał naturalnych. Wśród ciał naturalnych są takie, które mają życie, czyli same przez się odżywiają się, wzrastają i zmniejszają się, a niektóre odczuwają, poznają i decydują.¹⁶

„Ciało mające życie” wyrażone w definicji duszy może być rozumiane – zdaniem Akwinaty – w dwojaki sposób. Może być swoistym *compositum* posiadającym życie, a wobec tego bytem zaktualizowanym. Może być również ze względu na materię pierwszą podmiotem przyjmującym życie, czyli bytem pozostającym pod pewnym względem w możności.¹⁷

Przedstawionej definicji duszy nie odpowiada ciało w pierwszym znaczeniu, ponieważ tutaj przez „ciało mające życie” rozumie się

¹² 2, 215.

¹³ 2, 216.

¹⁴ 2, 228.

¹⁵ 2, 229.

¹⁶ 2, 219.

¹⁷ 2, 220-221.

substancję złożoną żyjącą. Złożenia natomiast nie wykląda się w definicji formy. Forma może określać materię, a nie kompozycję. Definicji duszy odpowiada drugie znaczenie ciała jako materii przyrównywanej do życia jak możliwość do aktu. Dusza jest aktem, ze względu na który żyje ciało i jest określana „ciałem mającym życie w możliwości” w przeciwieństwie do poprzedniego, które jest zaktualizowaną substancją złożoną.

Akwinata dodaje, że coś może być w możliwości podwójnie: gdy nie ma pryncypium działania oraz gdy ma pewne pryncypium, lecz nie działa ze względu na siebie. Ciało, którego aktem jest dusza, ma życie w możliwości w znaczeniu drugim. Nie mówi się bowiem o nim, że jest pozbawione duszy, czyli odczuwające brak pryncypium życia, lecz że ma tego rodzaju pryncypium. Odczuwa jedynie brak aktu drugiego.¹⁸

Ciało mające życie w możliwości jest ciałem organicznym, czyli posiadającym liczne i różnorodne organy. Są one konieczne w ciełe przyjmującym życie ze względu na różne działania duszy.¹⁹

3. DEFINICJA DUSZY ZJEDNOCZONEJ Z CIAŁEM JAKO PRYNCYPIUM DOWODZENIA

3.1. DUSZA JAKO PRZYCZYNA ŻYCIA CIAŁA

Dusza jest aktem i formą żywego ciała, a więc jest pierwszym pryncypium życia ze względu na różne sposoby: odżywianie, wzrastanie i zmniejszanie się, ruch i spoczynek lokalny, odczuwanie zmysłowe oraz poznanie intelektualne.²⁰ Powstaje więc pytanie: czy poszczególne stopnie życia odpowiadają różnym częściom duszy, czy całej duszy? Akwinata odpowiada, że dusza ma różne „części” możliwościowe, które są nazywane władzami, ponieważ inaczej odczuwa, a inaczej rozumie. Nie można jednak mówić o duszy jako

¹⁸ 2, 222, 240-241: *Dixit autem 'habentis vitam potentia' et non simpliciter habentis vitam. Nam corpus habens vitam intelligitur substantia composita vivens. Compositum autem non ponitur in definitione formae. Materia autem corporis vivi est id quod comparatur ad vitam sicut potentia ad actum: et hoc est anima, actus, secundum quem corpus vivit. (...). Dicitur enim aliquid esse in potentia dupliciter. Uno modo, cum non habet principium operationis. Alio modo cum habet quidem, sed non operatur secundum ipsum. Corpus autem, cuius actus est anima, est habens vitam in potentia, non quidem primo modo, sed secundo.*

¹⁹ 2, 230.

²⁰ 2, 255.

pewnej wielkości albo ilości, która dzieliłaby ją na różne części. Części te byłyby przez coś łączone i jednoczone. Wtedy jednak coś innego byłoby właściwą duszą, bo do niej należy funkcja łączenia.²¹

Ze względu na wymienione stopnie życia przyjmuje się odpowiadające im władze duszy: wegetatywną, zmysłową, intelektualną i poruszania ze względu na miejsce.²² Podstawą do ich wyróżnienia są więc różne działania duszy, czyli akty. Św. Tomasz pokazuje, że tak rozumiane władze nie różnią się między sobą co do istoty, bo wszystkie należą do duszy, lecz różnią się powodem określonym ze względu na przyporządkowanie do odpowiednich aktów, a właściwie gatunków aktów.²³

Wśród wymienionych „części” władza wegetatywna jest pierwszym pryncypium życia, ponieważ stanowi fundament dla innych władz. Jest wspólna wszystkim rzeczom żyjącym i może być oddzielona od pozostałych „części”: zmysłowej, intelektualnej i poruszania lokalnego. Między trzema działaniami duszy wegetatywnej jest pewien porządek: pierwszym jest odżywianie, które utrzymuje przy bytowaniu, drugim-wzrastanie, przez co dochodzi do większej doskonałości pod względem jakości i siły, trzecim natomiast i najdoskonalszym – rodzenie innych rzeczy podobnych co do gatunku i przekazywanie bytowania i doskonałości.²⁴

Władza zmysłowa posługuje się wieloma organami cielesnymi, które również są uporządkowane. Chodzi tu przede wszystkim o uznanie dotyku za podstawowy zmysł, który może być oddzielony od innych zmysłów.²⁵ Nawet zwierzęta niedoskonałe korzystają z pożywienia i przyjmują pokarm sobie odpowiedni. Zmysłem odżywiania jest właśnie dotyk.²⁶ Każdy zmysł jest władzą w organie cielesnym, który cielesnie i materialnie przyjmuje podobieństwo rzeczy, którą odczuwa, a która jest również złożona z materii cielesnej „uściślonej” przez ograniczone wymiary.²⁷ Przedmiot zmysłu jest więc pojedynczy, leży poza duszą i może być odczuwany tylko wtedy, gdy jest dostępny zmysłom. Organ zmysłowy może ulec zniszczeniu

²¹ 2, 205-206.

²² 2, 279.

²³ 2, 279.

²⁴ 2, 347.

²⁵ 2, 260.

²⁶ 2, 290.

²⁷ 2, 337.

na skutek wzniosłości przedmiotu zmysłowego, ponieważ zachwiana zostanie proporcja między tym przedmiotem a organem posiadającym wrodzone i ograniczone możliwości działania.²⁸

Władza poznania intelektualnego, w której zapodmiotowany jest intelekt, wydaje się być – zdaniem Arystotelesa i św. Tomasza – innym rodzajem duszy. Tylko ten rodzaj może być oddzielony od innych „części” duszy i od organu cielesnego. Przedmiot intelektu ma charakter powszechny i znajduje się w obrębie duszy. Intelekt „może więc go rozważać, kiedy chce”. Człowiek jednak nie może nabyć wiedzy o wszystkich przedmiotach poznawalnych zmysłowo, lecz tylko o tych, których dostarcza mu zmysł.²⁹ Intelekt jako władza nie posługująca się organem cielesnym może doznać przeszkody w swoim działaniu na skutek uszkodzenia tego organu, ponieważ poznaniu intelektualnemu towarzyszą pewne wyobrażenia spełniające funkcje przykładów. W przypadku uszkodzenia któregoś z organów cielesnych zakłóceniu ulegają wyobrażenia, a w związku z nimi poznanie intelektualne również.³⁰ Intelekt bowiem potrzebuje ciała na sposób przedmiotu, a nie narzędzia.³¹

Kolejną „część” duszy stanowi władza poruszania lokalnego, której pryncypiami są: intelekt ujmowany łącznie z wyobraźnią i pożądanie. Władza pożądania nie stanowi dodatkowego stopnia w bytach żyjących, ponieważ wszystko, co posiada chociaż jeden zmysł, posiada również pożądanie.³² Władza pożądawcza jest określana na trzy różne sposoby: jako zmysłowa władza pożądawcza, władza gniewliwa i intelektualna władza pożądawcza – wola.³³ Mówiąc o intelekcie jako pryncypium pożądania, Akwinata ma na myśli intelekt praktyczny, który dokonuje rozumowań nie tylko ze względu na prawdę, lecz przede wszystkim ze względu na cel, czyli jakieś działanie. Każde pożądanie również odbywa się ze względu na coś, czyli na przedmiot pożądania, który jest zarazem pryncypium intelektu praktycznego i jego celem.³⁴

²⁸ 2, 556.

²⁹ 2, 375-376.

³⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku (Suma teologiczna I, 75-89)*, opr. S. Swieżawski, Poznań 1956 Pallotinum, 84, 7, c.

³¹ 1, 19.

³² 2, 287.

³³ 2, 288.

³⁴ 2, 820-821.

Podobnie wyobraźnia porusza ze względu na przedmiot pożądania i jest podobna do intelektu w tym, że może skierować się do nieobecnych przedmiotów zmysłowych. Ostatecznie te dwa pryncypia poruszania: intelekt i pożądanie, sprowadzają się do jednego – do przedmiotu pożądania, działają więc ze względu na jeden cel.³⁵

Ciało, którego aktem i formą jest dusza, zostaje przez nią ożywione na poziomie wegetatywnym, zmysłowym i poruszania lokalnego związanego z pożądaniem zmysłowym. Akwinata mówi bowiem, że działania duszy wegetatywnej i zmysłowej nie są działaniami samej tylko duszy, lecz są wspólne duszy i ciału. Natomiast działania intelektu nie potrzebują żadnego organu cielesnego jako narzędzia. Można więc powiedzieć, że pewne „części” duszy są aktami pewnych części ciała.³⁶ Niektóre władze szczegółowe są zróżnicowane ze względu na miejsce. Wzrok bowiem jest umiejscowiony w oku, słuch w uchu, a smak na języku i podniebieniu. Jedyne pierwsze zmysł – dotyk znajduje się w całym ciele.³⁷

Rola, jaką spełnia ciało w połączeniu z duszą, nie ogranicza się jednak do podstawowych funkcji utrzymywania człowieka przy bytowaniu, doskonalenia jego cech jakościowych, przekazywania życia czy doznawania i działania przy pomocy organów cielesnych i pod wpływem pożądania, ale dostarcza przedmiotów poznania zmysłowego, dzięki którym intelekt może kształtować postaci intelektualne oddzielone od materii. W ten sposób swoim poziomem ożywienia staje się podstawą ożywienia władzy duchowej.

Należy więc uznać, że wszystkie spełniane działania duszy zjednoczonej z ciałem, a także działania intelektu, który korzysta z poznania za pośrednictwem określonych organów cielesnych, są działaniami całego człowieka, a nie którejs z jego części.

3.2. DUSZA JAKO PRZYCZYNA RUCHU CIAŁA

Dusza porusza się ze względu na przypadłość, a nie ze względu na swoją substancję, ponieważ wówczas byłaby możliwość zmiany ciała i dowolnego go opuszczania. Porusza się, o ile porusza się cia-

³⁵ 2, 822-824.

³⁶ 2, 242.

³⁷ 2, 255.

ło, w którym jest. Ciało natomiast porusza się od duszy. W ten sposób porusza się cały człowiek.³⁸

Dusza jako forma ciała naturalnego jest pryncypium ruchu właściwego temu ciału. W przypadku człowieka chodzi przede wszystkim o ruch lokalny, który jest ruchem progresywnym pod względem zajmowanego miejsca, odczuwanie, które jest pewną zmianą zachodzącą pod wpływem działania przedmiotu zmysłowego oraz wzrost i zmniejszanie wynikające z działania władzy wegetatywnej.³⁹ Ruch w sensie właściwym dotyczy części wegetatywnej i pożądania zmysłowego, ruch mniej właściwy znajduje się we władzy zmysłowej, a ruch orzekany metaforycznie odnosi się do intelektu, który z możliwości jest sprowadzany do aktu.⁴⁰

Ruchy, które są wspólne duszy i ciału na poziomie zmysłowym, poruszania lokalnego i wegetatywnym, stanowią bazę dla ruchu intelektu, który jest ruchem najmniej właściwym, a który odbywa się dzięki poruszeniom innych władz związanych z ciałem, a zwłaszcza władzy zmysłowej powiązanej z organami cielesnymi. Każde więc poruszenie jest ruchem całego człowieka. Również ruch intelektu dotyczy połączenia duszy z ciałem, ponieważ jest uwarunkowany działaniem organów znajdujących się w ciele.

3.3. DUSZA JAKO PRZYCZYNA BYTOWANIA CIAŁA

Dusza jest przyczyną bytowania ciała (*causa essendi*), ponieważ jako forma sprawia, że substancje znajdujące się w możliwości, są sprowadzane do aktu. Dusza jest również przyczyną bytowania żyjącego ciała, bo przez nią ciało żyje, a samo życie jest bytowaniem.⁴¹

Akwinata przeprowadza dyskusję z Awicebronem, który przyjmował porządek licznych form substancjalnych w jednej rzeczy. Sądził, że w tym samym indywidualnym człowieku jest jedna forma, przez którą człowiek ten jest substancją, drugą, przez którą jest ciałem, trzecią, przez którą jest ciałem żywym. Św. Tomasz odpowiada, że jedna i ta sama forma substancjalna jest taka, że przez nią konkretny człowiek jest substancją, ciałem i ciałem ożywionym.

³⁸ 1, 145 i 153.

³⁹ 2, 323.

⁴⁰ 1, 158-160.

⁴¹ 2, 319.

Dusza więc nie tylko czyni bytowanie substancji i ciała, ale również bytowanie ciała ożywionego.⁴²

Poza tym każdej w szczególności rzeczy żyjącej przypada właściwe działanie, ze względu na które ma bytowanie. Może być ono materialne (*esse materiale*) i niematerialne (*esse immateriale*). Bytowanie materialne jest ograniczone i okaleczone (*contractum*) przez materię, a każda rzecz zawierająca je jest tylko tym, czym jest, „tak jak ten kamień nie jest niczym innym niż tym kamieniem”. Bytowanie niematerialne jest nieskończone, o ile nie jest ograniczone przez materię, i dzięki niemu rzecz nie jest tylko tym, czym jest, ale pod pewnym względem jest inna. Bytowanie niematerialne ma dwa stopnie u człowieka. Jedno jest ściśle niematerialne, czyli stanowi bytowanie intelektualne (*esse intelligibile*). W intelekcie bowiem rzeczy mają bytowanie bez materii, bez jednostkujących materialnych uwarunkowań (*conditiones materiales individuantes*) i bez organu cielesnego. Drugie natomiast jest pośrednie między bytowaniem materialnym a intelektualnym, ponieważ w zmyśle rzecz ma bytowanie bez materii, ale nie bez materialnych jednostkujących uwarunkowań i organu cielesnego. Odnosząc się do tych dwóch stopni bytowania św. Tomasz mówi, że dusza w pewien sposób posiada jeden i drugi.⁴³

Działania więc, które przysługują człowiekowi ze względu na bytowanie materialne, są działaniami odpowiadającymi władzy wegetatywnej. Działania przyjmowane ze względu na bytowanie intelektualne przypisuje się duszy intelektualnej, a uzależnione od bytowania pośredniego (*esse medium*), czyli zmysłowego, zbliżają do duszy zmysłowej. Ze względu na te trzy stopnie bytowania wyróżnia się trzy różne władze duszy: wegetatywną, zmysłową i intelektualną.⁴⁴

Dyskutując z Platonem, Akwinata podkreśla, że realny człowiek z natury swojej nie jest oddzielony od bytowania związanego z indywidualnymi pryncypiami i naturalną materią, przez którą nie podlega podziałowi. Nie jest więc możliwe realne oddzielenie od materii, jak chciał Platon. Ujęcie powszechności (*intentio universalitatis*)

⁴² 2, 225.

⁴³ 2, 281-284: *Huiusmodi autem viventia inferiora, quorum actus est anima, de qua nunc agitur, habent duplex esse. Unum quidem materiale, in quo conveniunt cum aliis rebus materialibus. Aliud autem immateriale, in quo communicant cum substantiis superioribus aliquo modo.*

⁴⁴ 2, 285.

może się dokonać jedynie przez intelekt, który abstrahuje powszechnik od materii naturalnej.⁴⁵

Ciało człowieka posiada więc bytowanie, które jest uprzyczynowane przez duszę jako jedyną formę substancjalną. Podobnie ciało ożywione ma bytowanie pochodzące od duszy, która jest przyczyną życia. Bytowanie to jest materialne w przypadku współdziałania ciała z wegetatywną władzą duszy i niematerialne, kiedy organy cielesne służą duszy zmysłowej. Dzięki tego rodzaju bytowaniom ciało zjednoczone z duszą może działać i jako takie stanowi podstawę poznania przez intelekt przedmiotów podpadających pod zmysły.

3.4. DUSZA JAKO CEL CIAŁA

Dusza jest przyczyną ciała żywego jak cel, ponieważ przyporządkowuje sobie ciało i je kształtuje ze względu na siebie. Podobnie czyni intelekt, gdy celem jego działania jest dostosowanie materii ciał naturalnych do określonej formy, a w konsekwencji – powstanie wytworu. Św. Tomasz uważa, że porządku wytwarzania i natury są podobne, więc dusza jak intelekt przyporządkowuje sobie ciało żywe w ten sposób, że ciało zmierza do niej jako celu.⁴⁶

4. JEDNOŚĆ CIELESNO-DUCHOWEJ STRUKTURY CZŁOWIEKA

Św. Tomasz przypomina, że w koncepcji Platona wszystkie działania i doznania człowieka były działaniami i doznaniem właściwymi samej tylko duszy bez komunikowania się z ciałem. W poglądach Arystotelesa i Akwinaty występuje wyraźny związek między duszą a ciałem wynikający z rzeczywistych relacji zachodzących między nimi. Związek ten św. Tomasz określa za pomocą terminu *communio* wskazując nim na wspólnotę duszy i ciała jako jednej substancji zawierającej dwa pierwiastki: duchowy i cielesny. Za przykład może posłużyć zdanie: *Cum ergo phantasia indigeat corpore, dicebant quod intelligere non est proprium animae, sed commune animae et corpori*, w którym Akwinata sprzeciwiając się starożytnym filozofom przyrody i uczniom Platona wskazuje na różnicę za-

⁴⁵ 2, 378.

⁴⁶ 2, 321.

chodzącą między działaniami ciała a działaniami duszy, między wyobraźnią, czyli władzą zmysłową, a intelektem, czyli władzą intelektualną.⁴⁷ Odnosząc się do samego działania intelektu pokazuje, że rozumienie w pewien sposób należy do połączenia duszy z ciałem, które określa jako *coniunctio*. Stara się w ten sposób podkreślić zjednoczenie duszy i ciała w jednej substancji.⁴⁸ W zestawieniu z *coniunctio* stosuje wyrażenie *complexio corporis* i odnosi je właściwie do harmonijnej budowy ciała, która pozostaje w podobnym odniesieniu do duszy. Wyraża to zdanie: *Omne ad quod operatur complexio corporis non est animae tantum, sed etiam corporis*. W dalszym ciągu wypowiedzi św. Tomasz mówi, że chodzi o takie działania kompleksji ciała, które są wywołane przez doznania, jakie odebrała dusza, na przykład: gniew, łagodność, lęk. Zwraca uwagę, że współdziałanie kompleksji ciała i duszy wymaga pewnej równowagi. Jednocześnie chce pokazać, że ciało jest niejako otoczone przez duszę i jej podporządkowane, a doznania duszy są również doznaniem ciała i od nich jest uzależnione działanie ciała. Ciało tak dalece podlega duszy, że równowaga między nimi nie może ulec zakłóceniu, nawet kosztem utraty harmonii w samej kompleksji ciała, którą określa *complexio inordinata*, czyli kompleksją nieuporządkowaną. Ma ona miejsce wtedy, gdy ciało działa pod wpływem duszy bez wyraźnego doznania z zewnątrz. Przykład potwierdzający takie działanie stanowią melancholicy, którzy się smucają bez powodu, bez wyrażonej przyczyny pochodzącej z zewnątrz.⁴⁹

Św. Tomasz rozpatrując związek duszy z ciałem i w odniesieniu do fizyków raz tylko posługuje się terminem *affixio*, który oznacza mocne i wrzodzone przytwierdzenie. Wskazuje w ten sposób na naturalne zespolenie dwóch substancji, które nie muszą się ze sobą kontaktować. Przytacza to określenie, ponieważ poddaje w wątpliwość pogląd, że „intelekt jest władzą przytwierdzoną do ciała” (*potentia affixa corpori*).⁵⁰

Występując przeciw Platonowi św. Tomasz opiera się na tezie, że między poruszającym a poruszonym, czyniącym a doznającym, formą a materią zachodzi relacja, którą określa *communicatio* i *pro-*

⁴⁷ 1, 16-18.

⁴⁸ 1, 19.

⁴⁹ 1, 22.

⁵⁰ 2, 230.

portio. Związek między duszą a ciałem nie jest więc dowolnym połączeniem jakiegokolwiek ciała z jakąkolwiek duszą, lecz jest to połączenie *aptum natum*, czyli odpowiednie z urodzenia.

Nie można więc sądzić tak jak pitagorejczycy, według których dowolna dusza „wchodziłaby” do dowolnego ciała, na przykład dusza muchy do ciała słonia. Akwinata zaprzecza temu twierdząc, że „sama dusza kształtuje przydatne sobie ciało, a nie przyjmuje chętnego”.⁵¹

Św. Tomasz odpowiada na pytanie: w jaki sposób z duszy i ciała staje się jedno? Dusza jest formą ciała, a forma przez się jednoczy się z materią jak jej akt. Podobnie materia jest zjednoczona z formą i przez nią znajduje się w akcie. Akwinata podaje zarazem różnicę, jaka zachodzi między jednym a bytem. Byt w akcie jest jednym, ponieważ jest bytem wprost, a nie staje się ze względu na coś drugiego. Byt w możności natomiast nie jest bytem wprost, lecz ze względu na coś. Nie jest więc orzekany jako jedno, ale jako byt. Podobnie ciało zaktualizowane przez duszę jako jego formę jednoczy się z nią bezpośrednio i w ten sposób stanowią jedno.⁵²

5. WSPÓLZALEŻNOŚĆ DUSZY I CIAŁA W UJĘCIU GENETYCZNYM

Ukazanie wzajemnych zależności zachodzących między pryncypiami duszy a zewnętrznymi wobec nich zasadami ciała sytuuje w genetycznym ujęciu, bo wskazuje na przyczyny, które nie należą do struktury duszy. Przedstawienie zagadnienia związku duszy i ciała ma na celu rozstrzygnięcie metafizycznej trudności charakteru tego połączenia (istotowe, przypadłościowe, relacyjne) oraz dwustronnego oddziaływania jego podmiotów. Na powyższy temat Akwinata wypowiada się w kontekście formułowania definicji duszy, gdzie zdecydowanie stwierdza, że dusza i ciało stanowią jedno. Nie ma więc między nimi żadnego bytu spajającego, który pełniłby rolę pośrednika, co świadczy o tym, że związku duszy i ciała nie wyznacza jakakolwiek przypadłość, a także relacja. Dusza przez się jednoczy z ciałem z tego powodu, że jest jego formą, a więc aktem. Podobnie materia jednoczy się z formą, ponieważ dzięki formie jest materią w akcie. Akwinata dodaje, że o bycie

⁵¹ 1, 130-131.

⁵² 2, 234.

można orzekać dwojako: w możności i w akcie. Właściwe jego określenie dotyczy jednak bytu w akcie, ponieważ dusza jako forma jednoczy się z ciałem bezpośrednio, a nie ze względu na coś, czyli przypadłościowo. Jedno i byt w sposób właściwy są więc bytami w akcie, jeżeli duszę stanowi forma substancjalna określająca ciało na sposób materii. Uznanie duszy za źródło ruchu powoduje konieczność przyjęcia pośrednika łączącego ją z ciałem, gdyż poruszenie jednej części ciała prowadzi do ruchu części drugiej za pośrednictwem pierwszej.⁵³

Wydaje się, że potraktowanie formy i zaktualizowanej przez nią materii jako jednego i bytu nie sugeruje problematyki istnienia, mimo że św. Tomasz nawiązuje tutaj w znaczny sposób do swojej nauki.⁵⁴ Jedno wyraża substancjalną jedność materii i formy jako tych elementów istotowych bytu, które wzajemnie się przenikają i ze sobą współdziałają. Nie są jednak zamienne z bytem, ponieważ po-

⁵³ 2, 368-392 oraz 2, 234: *Fuit enim a multis dubitatum quomodo ex anima et corpore fieret unum et quidam ponebant aliqua media esse quibus anima corpori uniretur et quoddam modo colligaretur; est hec dubitatio iam locum non habet, cum ostensum sit quod anima sit forma corporis. Et hoc est dicit quod non oportet querere si ex anima et corpore fit unum, sicut nec dubitatur hoc circa ceram et figuram, neque omnino circa aliquam materiam et formam cuius est materia. Ostensum est enim in VIII Methaphisice quod forma per se unitur materie, sicut actus eius, et idem est materiam uniri formae quam materiam esse in actu. Et hoc est etiam quod hic dicit quod cum unum et ens multipliciter dicaretur, scilicet de ente in potencia et de ente in actu, id quod proprie est ens et unum est actus: nam sicut ens in potencia non est ens simpliciter, set secundum quid; sic enim dicitur aliquid unum sicut et ens. Et ideo sicut corpus habet esse per animam sicut per formam, ita et unitur anime immediate in quantum anima est forma corporis; set in quantum est motor, nichil prohibet aliquid esse medium, prout una pars mouetur ab anima, mediante alia.*

⁵⁴ Świadczy o tym chociażby zdanie, w którym Akwinata mówi, że „ciało ma esse przez duszę, tak jak przez formę”, przy czym *esse* oznacza bycie w akcie ciała spowodowane przez samą formę. W artykule 6 kwestii 76 *Traktatu o człowieku* zatytułowanym: *Czy dusza intelektualna łączy się z ciałem za pośrednictwem dyspozycji przypadłościowych?* św. Tomasz pisze: *Primum autem inter omnes actus est esse. Impossibile est ergo intelligere materiam prius esse calidum vel quantam, quam esse in actu. Esse autem in actu habet per formam substantialem, quae facit esse simpliciter, ut iam dictum est*, gdzie wprowadza własne rozumienie aktu, którym nie jest akt formy, lecz akt istnienia udzielany materii za pośrednictwem formy. Cytowane zdanie pozornie tylko wydaje się wyrażać tę samą tezę Akwinaty, gdyż *esse* ogarniające materię dzięki wpływowi formy jest wprowadzeniem jej wyłącznie w obszar istnienia. Rozwiązanie to zostało przyjęte ze względu na znaczenie terminu *akt*, który wyraźnie nie sugeruje problematyki egzystencjalnej. Podobieństwo tekstu zostało podyktowane raczej względami językowymi i stylistycznymi, a nie odzwierciedleniem tematyki (Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku (Suma teologiczna, I, 75-89)*, tłum. S. Swieżawski, Poznań 1956, 76, c). Na temat jedności formy w człowieku Akwinata pisze także w kwestii dyskutowanej *O duszy (De potentia, w: S. Thomae Aquinatis Quaestiones Disputatae, v. 7, Taurini-Romae 1953, 405)*.

wyższe rozważania dotyczą tylko porządku istotowego, a nie realnego bytu. Św. Tomasz przedstawia odniesienie duszy i ciała przy okazji dyskusji z Platonem i pitagorejczykami. Wyraża stanowisko, że między formą i materią, tak jak między poruszającym i poruszonym lub czyniącym i doznającym, zachodzi pewna proporcja, która polega na naturalnym, czyli odpowiednim z urodzenia zjednoczeniu i komunikowaniu się. Połączenie duszy i ciała nie jest zatem przypadkowe i dowolne, lecz „sama dusza kształtuje sobie ciało, a nie przyjmuje chętnego”.

Na temat więzi łączącej duszę i ciało św. Tomasz wypowiada się również podczas omawiania zagadnień związanych ze zmysłem dotyku, gdzie pokazuje, że „dobro kompleksji ciała wynika ze znakomitości duszy”. Te rzeczy, które mają więc dobry dotyk, posiadają znakomitsze dusze, a wobec tego mają bystrzejszy umysł.

Zależności te są odczytywane na podstawie doznań i działań dokonywanych przez rzecz ożywioną i wydają się być wspólne duszy i ciału. Akwinata sądzi, że czasami słabe i małe doznania bardzo poruszają człowieka i pobudzają go do gniewu, natomiast doznania mocne i jawne nie powodują większych skutków.

Św. Tomasz dodaje, że doskonałość duszy można rozważać na podstawie doskonałości i zróżnicowania działań, które pociągają za sobą konieczność występowania w ciele licznych i różnych organów i narządów. Doskonalsza dusza przejawia się w większej ilości organów cielesnych.

Poza działaniami wspólnymi duszy i ciału, które są spełniane przy pomocy organów cielesnych, można wyróżnić również działania charakterystyczne wyłącznie dla samej duszy. Wśród nich na uwagę zasługuje rozumienie dokonywane przez intelektualną władzę duszy, które nie potrzebuje żadnego organu cielesnego jako narzędzia, a jedynie jako przedmiotu. Funkcjonowanie takie wskazuje na pewną zależność duszy od ciała polegającą na korzystaniu z materiału dostarczonego przez ciało. Pozbawienie duszy wpływu ciała powoduje niesamodzielność duszy co do gatunku.

Przytoczone zależności świadczą o dwustronnym wpływie duszy i ciała, dzięki czemu jedność formy i materii przejawia się w bardziej pełny sposób, ponieważ aktualizująca rola duszy nie przesądza jednostronnego wpływu na ciało, lecz w porządku działania odzwierciedla obopólną współpracę i współzależność. Jedność substancjalna wyklucza jednocześnie jakkolwiek pośrednik istotowy,

przypadłościowy czy relacyjny, który stanowiłby dodatkowy byt nadbudowany na duszę i ciało.

6. ROZUMIENIE DUSZY ODDZIELONEJ OD CIAŁA

Rozważając naturę duszy człowieka po śmierci należy zasadniczo zwrócić uwagę na sam fakt braku zespolenia z ciałem, a więc i niemożliwość odbierania wpływu pochodzącego od fizycznych ruchów ciała. Duszy oddzielonej pozostają więc własne działania, do których należą: pożądanie wolitywne i poznanie intelektualne, jednak nadal w poziomie rozumienia i rozumowania. Bez dodatkowych wypowiedzi Akwinaty nie da się tutaj ustalić, czy poznanie intelektualne duszy oddzielonej od ciała wspiera się tylko na pamięci intelektualnej, o której autor bliżej nie pisze.

Substancja duszy oddzielonej to sama forma substancjalna, która będąc pozbawiona ciała, jest samodzielna co do swojego bycia, lecz niekompletna w swoim gatunku. Pozostaje więc aktem, który nie jest „tym czymś” (*hoc aliquid*), a który może określić materię i zostać ponownie substancją złożoną. Forma substancjalna duszy człowieka po śmierci niejako z natury swojej „domaga się” zjednoczenia z ciałem. Dodać jednak trzeba, że forma ta będąc już raz zjednoczona z materią, została przez nią uszczegółowiona, a więc ponowne zjednoczenie może się odbyć tylko ze względu na taką samą materię, co w naturalnym porządku przyrodzonym jest niemożliwe.

Zgodnie z tym dusza oddzielona nie posługuje się organami cielesnymi, ale przejawia życie, ponieważ działa. Życie tej duszy dokonuje się tylko na jednym poziomie – przez intelekt, choć – zdaniem Akwinaty – jest to poziom najwyższy i najznakomitszy. Dusza człowieka po zniszczeniu ciała nadal zachowuje swoje władze duchowe, czyli w dalszym ciągu jej poznanie jest przypadłościowe, a nie istotowe.

Dusza oddzielona nie jest źródłem i pryncypium ruchu fizycznego, ponieważ ruch ten odnosi się tylko do ciała. Nie jest też przyczyną formalną, bo ta jest aktem pierwszym ciała, którego brak po śmierci, a także aktualnie nie stanowi przyczyny celowej dla ciała. Nie znaczy to jednakże, że dusza utraciła swoją moc przyczynowania. Podobna sytuacja zachodzi w człowieku, który nie uczy się języka hiszpańskiego, czyli nie posiada pewnej wiedzy, choć jest do niej w możności. Również dusza oddzielona nie określa aktualnie ciała, choć w każdej chwili może to uczynić.

Duszę oddzieloną należy odróżnić od substancji oddzielonych, które z natury swojej nie jednoczą się z ciałem, a przy tym są „tym czymś” kompletnym w swoim gatunku. Są bytami przejawiającymi życie, choć nie posiadają władzy wegetatywnej ani zmysłowej, a tylko intelektualną. Działań poznawczych dokonują jednak przez swoją istotę, a nie przypadłościowo. Do substancji oddzielonych Akwinata zalicza również Boga, który także poznaje przez swoją istotę, ale w przeciwieństwie do innych bytów z natury nie posiadających ciała, znajduje się nieustannie w akcji w stosunku do przedmiotów poznawczych, a nie w akcji i w możności.

7. KONCEPCJA CZŁOWIEKA W FILOZOFII NATURALNEJ

Przedstawiając koncepcję człowieka zawartą w Komentarzu należy zauważyć, że skupia się ona przede wszystkim na istocie człowieka, czyli na wewnętrznej strukturze bytu. Istotę tę ze względu na jej pochodzenie wyznacza forma substancjalna i podlegająca jej materia pierwsza określana przez Arystotelesa i św. Tomasza jako byt w możności, który pod wpływem oddziaływania formy jako aktu staje się bytem zaktualizowanym współstanowiąc z nią *compositum*.

Pod względem tego, co wchodzi w skład ukształtowanej już struktury człowieka, trzeba wyróżnić w jego istocie duszę i ciało. Dusza jako forma substancjalna podmiotuje przypadłości duchowe: intelekt i wolę, i wyznacza gatunek ciała, dzięki czemu ciało podmiotuje przypadłości cielesne. Dusza jest zarazem przyczyną bytowania, życia, ruchu i przyczyną celową ciała. Jako taka różnicuje się ze względu na wykonywanie działania na cztery władze: wegetatywną, zmysłową, intelektualną i poruszania ze względu na miejsce. Różnorodność działań na różnych poziomach ożywiania ciała zmusza do wykształcenia wielu wyspecjalizowanych organów cielesnych odpowiadających poszczególnym władzom, poza częścią intelektualną duszy, która będąc jej przypadłością również wpływa na podleganie pozostałych władz cielesnych duszy. Ciało pozostaje w możności do życia, czyli nie działa ze względu na siebie, lecz jest uzależnione od duszy. Ciało również doznaje, czyli przejmuje wpływ bytów z zewnątrz i dzięki temu cała struktura trwa. Tak ukształtowany człowiek przejawia wewnętrzną niepodzielność, czyli jedność i stanowi główny przedmiot filozofii naturalnej.

Jedyność formy substancjalnej wyraża jedyność duszy w człowieku. Ze względu na stałą zależność od ciała, dusza z natury domaga się zjednoczenia z nim. Stąd po śmierci człowieka nie może spełniać tych działań, które są wspólne duszy i ciału.

Pozytywną recenzję artykułu przedstawił prof. dr hab. Michał Wojciechowski.

The concept of man in the Commentary of St. Thomas's Aquinas to the treatise „On the soul” by Aristotle

Summary

The theme of man is presented by Aristotle in his natural philosophy and consists in searching his first causes. These causes are: the intellectual soul and the human body. The soul is substantial form, which appoints four powers of the soul, that is „parts”, which take responsibility for human being's actions. These powers are: vegetative, sensual, intellectual and power of the moving. The human body is caused by the soul and united it. The purpose of the article is first of all the presentation of realistic philosophy in present culture. This culture inclines rather to idealism, which characterizes great number of the truths on man and the freedom resultant from accepting only that, what is perceptible by senses and verifiable by way experience. Realistic philosophy however, which best was presented by Aristotle and St. Thomas, this view, which basing upon cognition proper for human being, that is sensual-intellectual. Man is here individual and uncopiable being.

Renata Muszyńska