

Agnieszka Pedryc

Relacja między duszą a ciałem w ujęciu Mieczysława A. Krąpca

Studia Philosophiae Christianae 47/2, 175-193

2011

Artykuł został 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.

AGNIESZKA PEDRYC

RELACJA MIĘDZY DUSZĄ A CIAŁEM W UJĘCIU MIECZYŚLAWA A. KRĄPCA

Słowa kluczowe: metafizyka, dusza, problem psychofizyczny, istnienie

1. Istnienie duszy i sposób jej poznania. 2. Dusza jako forma ciała. 3. Ciało jako współczynnik konstytutywny. 4. Jedność ciała i duszy.

Człowiek jako przedmiot badań jest sam dla siebie bezpośrednio dostępny, ale pomimo całych wieków rozważań filozoficznych i poszukiwań empirycznych wciąż jest zagadką. Czy człowiek w swej istocie jest tylko ciałem? Czy składa się na niego także pierwiastek duchowy? A może człowiek to dusza i ciało? Zagadnienie relacji między duszą i ciałem jest jednym z najbardziej podstawowych i najważniejszych dla rozumienia człowieka. Problem ten wyraźnie został postawiony w dualistycznym systemie Kartezjusza. Wcześniej w filozofii klasycznej właściwie nie ma tzw. problemu psychofizycznego, ponieważ dusza i ciało są ujmowane jako czynniki współkonstytutywne człowieka, a nie odrębne substancje. Współcześnie filozofia umysłu w dużej mierze swój kształt zawdzięcza nowożytnej koncepcji D. Hume'a, który zaprzeczył substancjalności duszy; oraz I. Kanta, który doszedł do wniosku, że dusza jest ideą i jako taka może być tylko postulatem praktycznego rozumu. To, co było przedmiotem filozofii, zostaje przeniesione na teren religii. Czy słusznie?

Doświadczenie poucza nas, że człowiek nie jest tylko bytem przyrodniczym, ani wyżej zorganizowaną materią. Ludzkie działanie wskazuje na istnienie duchowego źródła. Wobec przewagi naturalistycznych, materialistycznych tendencji we współczesnej filozofii, które nie dają pełnego obrazu człowieka, sięgniemy do koncepcji

Mieczysława Alberta Krapca (1921-2008). Celem artykułu jest przeanalizowanie oraz zaprezentowanie myśli Krapca, który w przekonujący sposób wyjaśnia relację między duszą a ciałem, a jak dotychczas raczej niewiele było takich koncepcji. Dla Krapca ujęcie relacji między duszą a ciałem nie jest tylko ukazaniem jak dwie różne sfery oddziałują na siebie, ale wyjaśnieniem działania i bytowania człowieka, co postaramy się wykazać, sięgając do książek tegoż autora: *Ja – człowiek* oraz *Psychologia racjonalna*.

Wśród współczesnych filozofów nie ma zgody co do istnienia elementu duchowego w człowieku, dlatego najpierw musimy wykazać istnienie duszy, następnie posługując się metodą metafizyczną wyjaśniliśmy relację między duszą a ciałem. Człowiek jawi się jako *compositum* duszy i ciała – nie jest to jednak założenie, ale wniosek do którego dochodzimy poczynając od danych doświadczenia, które poddamy systemowej analizie.

Według Krapca należy zacząć rozważania niejako od początku, korzystając z doświadczenia. Człowiek, który sam siebie czyni przedmiotem badań dysponuje doświadczeniem zewnętrznym oraz wewnętrznym. Mówiąc o doświadczeniu zewnętrznym, mamy na myśli człowieka widzianego z zewnątrz, ale nie jest to obraz zaczerpnięty z żadnej z nauk. Korzystamy tutaj z przednaukowego, zdroworozsądkowego doświadczenia¹.

¹ Ten rodzaj doświadczenia poucza nas o specyficznej biologicznej budowie człowieka. Jako jedyny spośród organizmów żywych nie jest on w pełni przystosowany do środowiska naturalnego, swoje braki musi uzupełniać przez wytwory kulturowe, zaś jego przetrwanie w dużej mierze zależy od zachowań moralnych. Człowiek to przede wszystkim twórca narzędzi, którymi w odróżnieniu od innych zwierząt posługuje się także w celach pozabiologicznych. W tym wyraża się transcendencja człowieka wobec przyrody: człowiek podporządkowuje sobie świat materii. Rozwój narzędzi nastąpił w kontekście społecznego współdziałania, które jest możliwe dzięki komunikacji za pomocą języka. Jest to o tyle ważne w naszych rozważaniach, że odkrywa ludzki rozum i zdolność intelektualnego, pojęciowego poznania. Wytwarzanie narzędzi wymaga planu, pracy intelektu, który posługuje się pojęciami ogólnymi. Ponadto człowiek przejawia w swoim zachowaniu zdolność poznania kontemplatywnego, np. przez modlitwę, słuchanie muzyki, a także jest skłonny do poznania refleksyjnego dotyczącego np. sensu życia, śmierci, o czym świadczą choćby cmentarze. Konsekwencją

Dla Krąpca naczelną jest wewnętrzne doświadczenie bycia człowiekiem dane każdemu, o ile działa w sposób świadomy i wolny. W tym doświadczeniu rejestrujemy fakty dane bezpośrednio i w sposób bezsporny. W bezpośrednim przeżyciu odróżniam to, co jest „moje”, od tego, co stanowi mnie samego, czyli od „ja”. Spełniając różne akty jako ludzie, jesteśmy świadomi, że każdy z nas istnieje jako „ja”, które jest jednocześnie podmiotem tychże aktów, czyli tego, co „moje”. Sytuacja ta jest pierwotnie ludzka i charakterystyczna dla każdego człowieka².

Aby zrozumieć, czym jest „ja” jako podmiot, najpierw przeanalizujemy za Krąpcem zawartość tego, co stanowi „moje”³. Tutaj „moje” oznacza to, co jest związane z aktem podmiotowania „ja”. Rozróżnia się „moje” czynności fizjologiczne oraz czynności psychiczne⁴. Mówiąc o czynnościach fizjologicznych np. „ja oddycham”, „ja idę”, wskazujemy na jeden podmiot, który je spełnia. „Ja” jest tutaj bliżej nieokreślonym psychiczno-cieleśnym centrum. „Moje” odróżnia się od „ja”, ale jednocześnie nie da się od niego oddzielić, ponieważ niespełnianie żadnych czynności oznaczałoby śmierć „ja”. Skoro „moje” jest m.in. określoną czynnością fizjologiczną, związaną z jakimś organem fizycznym, materialnym, to mogłoby oznaczać, że jest material-

uzewnętrzniowanych typów poznania jest ludzkie postępowanie i działanie, tj. dokonywanie decyzji o życiu w grupach społecznych, takich jak rodzina czy państwo.

² Zob. M. A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, Lublin 2000, 120.

³ W najbardziej podstawowym sensie „moje” oznacza przedmioty naszego wytwórczego postępowania. Działanie, które jest nam immanentne jednocześnie transcenduje nas i jego podstawą jest rzecz. Chodzi tutaj o mienie, które jest związane relacją przynależności do „mnie”, do „ja”; mówimy np. mój dom, moje książki, itd. Ta relacja jest czysto zewnętrzna i nie konstytuuje mojej bytowości, a to, co „moje”, jest takim tylko denominatywnie. Fundamentem tej relacji są związki pomiędzy zewnętrznym przedmiotem oraz „ja”. Tak rozumiany korelat mienia („ja”) Krąpiec utożsamia z „ja” fenomenologicznym, czyli ośrodkiem dyspozycyjnym rzeczy zewnętrznych. Jest to możliwe, ponieważ człowiek jest posiadaczem przedmiotów materialnych, których używa wedle swoich decyzji. Warto zwrócić uwagę, że tutaj zarówno „ja” jak i „moje” ujęte są czysto zewnętrznie, można powiedzieć jako przedmioty.

⁴ Czynności psychiczne – to takie, które są wykonywane w sposób świadomy; odróżnianie są od czynności duchowych, których podłożem jest niematerialna substancja.

ne. Ale przeczy temu nasze doświadczenie, w którym wyodrębniamy „ja” i „moje”. Gdyby „ja” i „moje” były tylko materialne, to nie byłoby podstaw do ich rozróżnienia. Ponadto wykonujemy funkcje psychiczne, które nie są związane z organami ciała. Są to funkcje kognitywne. Będąc tym samym „ja”, spełniamy zarówno funkcje fizjologiczne, jak i psychiczne. Doświadczamy, że wszystkie nasze działania są skoncentrowane wokół jednego centrum uświadamianego jako „ja”, „jaźń”, które jest podmiotem i spełniaczem czynności „moich”, które mogą być zarówno materialne, jak i niematerialne⁵.

1. ISTNIENIE DUSZY I SPOSÓB JEJ POZNANIA

Opisując człowieka, wyróżniamy w nim specyficznie ludzkie czynności, którymi są akty psychiczne. W sposób pośredni, analizując strukturę czynności psychicznych oraz sposób ich wykonywania, dochodzimy do wniosku na temat rodzaju struktury bytowej podmiotu współmiernego do działania. Jeśli stwierdzimy, że niektóre czynności psychiczne i ich wytwory są duchowe, niematerialne, to możemy wnioskować, że nie są one funkcją bytu materialnego. Informuje o tym zasada sprzeczności: z nie-bytu nie powstaje byt, z nie-ducha, nie powstaje duch. Istotne jest wykazanie istnienia duchowej duszy, ale nie wyklucza się w punkcie wyjścia związków struktur duchowych z materią.

Duchowość w sensie ścisłym oznacza naturę aktów psychicznych, które w swej strukturze nie wykazują cech materialnych. Duchowość oznacza tutaj tyle samo co niematerialność⁶. Metodą redukcji metafiz-

⁵ Tutaj Krąpiec przeciwstawia się Kartezjuszowi, według którego o „jaźni” wiedzę pewną mamy tylko na podstawie czynności kognitywnych, takich jak myślenie, chcenie, a nawet zwraca uwagę, że czasem czynności fizjologiczne bardziej uświadamiają nam „ja”, np. kiedy boli mnie głowa, wtedy bardziej wyraziście odczuwam zagrożenie mojego „ja”.

⁶ Zagadnienie niematerialności jest związane z koncepcją materii. Możemy wyróżnić dwa rozumienia materii: 1) filozoficzne, sformułowane przez Arystotelesa, według którego materia jest elementem bytu, nie poznawalnym w sposób bezpośredni, ale na podstawie zmienności bytu. 2) naukowe, według którego materia jest przedmiotem empirycznego poznania, jest rozciągła czasowo-przestrzennie. W opozycji do pierwszego, filozoficznego rozumienia materii, niematerialność można rozumieć jako:

zycznej (od następstwa do racji)⁷ stwierdzamy na podstawie niematerialności aktów psychicznych, także niematerialność ontyczną ich podmiotu. Tylko duchowy podmiot może być racją dostateczną dla niematerialnych aktów psychicznych. W pewnym sensie to, co duchowe, działa niezależnie od materii, a więc również może istnieć niezależnie od niej. Samoistność duszy jest związana z jej niematerialnością, znaczy to, że dusza istnieje własnym istnieniem, a nie istnieniem ciała. Dusza jest bytem niematerialnym nie tylko w pewnych aspektach, ale istotnie.

Niematerialność możemy rozumieć na sposób Arystotelesowski jak formę bytu złożonego. Obok materii jako racji przemienności musi istnieć w człowieku niematerialna racja tożsamości, na co wskazuje doświadczenie ciągłości, poczucie bycia tym samym pomimo zmian. Współcześnie „niematerialnym” nazywamy taki byt, który nie jest czasowo-przestrzennym kontinuum. W naszej jaźni są akty, które nie są czasowo-przestrzenne, ani zmienne, a więc zarówno same akty jak i ich źródło są niematerialne. Na rzecz tej tezy można przytoczyć argumenty, jakich dostarcza analiza aktów intelektu i woli.

Krąpiec na pierwszym miejscu wymienia argument z niematerialności treści pojęć. Intelekt tworzy pojęcia ogólne, konieczne, powszechne, które są różne od postrzeżeń i wyobrażeń. Pojęcia w swej wewnętrznej strukturze nie zawierają materii. Podmiotem takich pojęć może być tylko samodzielnie istniejący byt, który jest duchowy (niematerialny). Pojęcie oderwane od materii tkwić może tylko w proporcjonalnym podmiocie, jakim bezpośrednio jest intelekt (władza duszy), a pośrednio w ostatecznym podmiocie, jakim jest substancjalna dusza. Dowód ten opiera się na zasadzie przyczynowości sprawczej,

a) formę, jeśli przyjmiemy, że byt jest złożony z materii i formy, b) stronę bytu, która jest racją bytowej tożsamości, niezmienności, c) byt, który jest „czystą formą”. Natomiast naukowe rozumienie materii pozwala jedynie na skonstruowanie pojęcia niematerialności, które oznaczałoby, że coś nie jest dostępne poznaniu zmysłowemu. Ze względu na metodę (która nie bada, tego co empirycznie niedostępne, a takim jest, to co niematerialne) nie można tu ani stwierdzić istnienia tego, co niematerialne, ani temu zaprzeczyć, a jedynie dopuścić taką możliwość. Zob. M. A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, dz. cyt., 144-146.

⁷ Zob. Tenże, *Metafizyka*, Lublin 1978, 67.

według której skutek jest proporcjonalny do swej przyczyny, nie może być od niej doskonalszy. Jeśli treści aktów intelektualnego poznania są niematerialne, to wskazuje to na istnienie niematerialnej duszy⁸.

Jako drugi możemy wymienić argument z pojęć odnoszących się do przedmiotów niematerialnych. Gdyby człowiek był podmiotem tylko materialnym, to poznawanie dotyczyłoby tylko tego, co materialne. Tymczasem posługujemy się takimi pojęciami, jak „dobro”, „sprawiedliwość”, „nieskończoność”, których desygnaty nie mają nic wspólnego z materią. Takie poznanie również świadczy o istnieniu niematerialnego podmiotu.

Na rzecz niematerialności podmiotu można jeszcze przytoczyć argument ze struktury sądów, które są intelektualną afirmacją jakiejś cechy w podmiocie. Równoczesne ujęcie części i całości przekracza działanie materii. Podobnie sądy egzystencjalne wskazują na niematerialny podmiot, ponieważ stwierdzamy w nich istnienie, które przecież nie jest materią⁹.

Krapiec przytacza także za Arystotelesem argument z warunków poznania intelektu i zmysłów. Silne bodźce zmniejszają na jakiś czas wrażliwość organów zmysłowych. Dzieje się tak, ponieważ materia podlega pewnym procesom rozkładania, co uniemożliwia przy intensywnych bodźcach „normalne” działanie. Inaczej jest przy intelektualnym poznaniu. Intensywne intelektualne procesy poznawcze nie uniemożliwiają poznawania prawd mniej oczywistych. Intelekt jest niematerialny i nie posiada takich ograniczeń jak poznanie zmysłowe, które, będąc funkcją materii, jest zależne od jej ograniczeń¹⁰.

O duchowości jaźni świadczą także akty woli. Możemy tu przytoczyć argument z duchowej natury pragnień. Pragnienia są duchowe, o ile ich przedmiot jest niematerialny. Przedmiotem formalnym woli jest dobro jako dobro, dzięki czemu istnieją w nas szczegółowe przypadki chcenia przedmiotów ze względu na dobro. Wola kieruje się ku dobrom nadzmysłowym, duchowym często kosztem rezygnacji z dóbr materialnych. Takie akty nie mogą wpływać z podmiotu materialne-

⁸ Zob. Tenże, *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996, 275; Tenże, *Ja-człowiek*, dz. cyt., 149.

⁹ Zob. Tenże, *Ja-człowiek*, dz. cyt., 149.

¹⁰ Zob. Tenże, *Psychologia racjonalna*, dz. cyt., 276.

go, ale świadczą o istnieniu duchowego źródła. Jest to zgodne z przytaczaną już zasadą przyczynowości¹¹.

Na rzecz duchowości duszy możemy podać jeszcze argument z możliwości samoprzewycięzania się. Tylko jaźń niematerialna może przewycięzać swoje skłonności, co wymaga refleksji nad sobą samym i równoczesnego ujęcia siebie oraz przedmiotu dążeń. Takie refleksyjne przewycięzanie siebie nigdzie w przyrodzie poza człowiekiem nie występuje¹².

Ujmując akty intelektu i woli łącznie możemy sformułować argument z istnienia religii, moralności i sztuki, które bez istnienia duchowego „ja” byłyby absurdalne. Nie jest możliwe rozumienie sztuki przez ujęcie tylko jej warstwy materialnej. Podobnie moralność z nacelnym prawem, aby dobro wybierać, a unikać zła, czy religia z pojęciem osobowego Boga wskazują na istnienie niematerialnej duszy, bo bez niej są niewytłumaczalne¹³.

Krapiec dowodzi duchowości duszy ludzkiej na podstawie analizy aktów intelektualnych i wolitywnych, przeciwstawia się współczesnym tendencjom materialistycznego rozumienia człowieka, ale także koncepcji myślącej materii sformułowanej przez Johna Locke’a. Locke nie przeczy istnieniu niematerialnej duszy ludzkiej, a jedynie możliwości udowodnienia tego na podstawie faktu intelektualnego myślenia. Według niego nie wiemy, czy Bóg nie mógłby stworzyć myślącej materii. Jednakże uwzględniając racjonalność naszego poznania, możemy w sposób negatywny określić „granice” działania Boga jako wyznaczone przez byt i nie-byt. Materia nie może być jednocześnie nie-materia, bo taka sprzeczność byłaby przekreśleniem bytu i działania Boga. Podobnie materia i intelektualne poznanie mają przeciwne właściwości, np. poznanie pojęciowe jest ogólne, koniecznościowe, a byty materialne dostępne poznaniu zmysłowemu są jednostkowe, zmienne.

¹¹ Zob. tamże, 275.

¹² Zob. Tenże, *Ja-człowiek*, dz. cyt., 152.

¹³ Zob. Tenże, *Psychologia racjonalna*, dz. cyt. 276.

W jednym bycie nie mogą występować tak sprzeczne cechy, bo to podważa istnienie tegoż bytu¹⁴.

Metoda poznania duszy, jaką stosuje Krapiec, jest odrębna od metod nauk szczegółowych. Choć wyodrębnione akty psychiczne są także przedmiotem badań nauk empirycznych, np. psychologii, to tutaj ich wyjaśnienie następuje na drodze filozoficznej analizy. Taka autonomiczność poznania jest zdeterminowana samym przedmiotem, jakim jest niematerialna dusza ludzka, nie podlegająca empirycznemu poznaniu. Określenie natury duszy dokonuje się na podstawie stwierdzenia i opisu faktów, jakimi są akty psychiczne. Aby wyjaśnić je w sposób ostatecznościowy, czyli znaleźć dla nich rację dostateczną, Krapiec uzasadnia je w sposób racjonalny, co jest charakterystyczne dla filozofii realistycznej.

2. DUSZA JAKO FORMA CIAŁA

Zastanawiając się nad naturą aktów duchowych, doszliśmy do wniosku, że ich podmiot także ma naturę duchową. Ale doświadczamy, że „ja” jest także podmiotem aktów materialnych. „Moje” obejmuje wszystkie czynności fizyczne, jak i psychiczne, co więcej, „moim” jest także ciało. „Ja” jest obecne we wszystkich aktach, a jednocześnie je przekracza, nie wyczerpuje się w nich. Ponadto pomimo heterogeniczności aktów stwierdzamy jedność i tożsamość podmiotu. Czyli z jednej strony doświadczamy mnogości aktów „moich”, a z drugiej strony jedności „ja” – podmiotu.

Dzięki filozoficznej analizie wyodrębniona została dusza jako racja dla aktów intelektu i woli, ale wobec doświadczenia różnorodnych czynności ludzkich nie można zredukować „ja” do ducha, choć niewątpliwie czynnik duchowy jest bardzo istotny. Należy jeszcze całość „jaźni” poddać interpretacji. Aby wyjaśnić dane doświadczenia, należy podać taki czynnik, którego zaprzeczenie oznaczałoby zaprzeczenie samego bytu. Trzeba wskazać to, co uniesprzecznia pierwotnie dany w doświadczeniu fakt bytowy, którym jest „ja” jako podmiot aktów materialnych i niematerialnych, oraz immanencję „ja” w aktach „mo-

¹⁴ Zob. Tenże, *Psychologia racjonalna*, dz. cyt. 277; Tenże, *Ja-człowiek*, dz. cyt. 147.

ich”, przy zachowaniu jedności i tożsamości „ja” pomimo mnogości aktów „moich”.

W doświadczeniu mamy poczucie istotnej jedności i tożsamości „ja”, która filozoficznie może być uzasadniona na gruncie teorii aktu i możliwości. Istotna jedność pomimo mnogości aktów jest niesprzeczna, jeśli jeden podmiot ma realną możliwość wyrażania się w mnogich „strukturach”. Wewnętrzne doświadczenie jaźni jako podmiotu dla „moje” jest niesprzeczne, jeśli jedność między nimi da się wyrazić w kategoriach aktu i możliwości¹⁵.

Relacje aktu i możliwości mogą zachodzić w porządku egzystencjalno-bytowym oraz treściowym. Aby mówić o istocie, najpierw należy stwierdzić istnienie danego bytu. W naszym przypadku stwierdzamy istnienie jaźni jako podmiotu aktów, jest to ujęcie wskazujące na istnienie bytu osobowego. W porządku istotowym, treściowym, relacja aktu do możliwości jest relacją formy do materii, a w przypadku człowieka – duszy do ciała. Tak różne treści, jak jedność podmiotu i mnogość aktów, wskazują na złożenie w porządku istotowym. Aktem jest forma, dusza ludzka, a możliwością jest materia, która jest organizowana przez duszę do bycia ciałem.

Dusza jest aktem organizującym materię, a jako aktowi treściowemu, czyli formie substancjalnej, przysługuje jej własny akt istnienia¹⁶. Dzięki temu aktowi istnienia dusza jest podmiotem samobytującym (choć „ja” bytowe jest ludzką osobą, a nie tylko samą duszą). W przypadku człowieka akt istnienia przysługuje formie, a nie złożeniu z materii i formy. Człowiek istnieje istnieniem duszy rozumnej, która udziela istnienia ciału będącemu w możliwości do stania się ciałem ludzkim. Dusza dzięki swej niematerialności jest samoistną formą.

Według Arystotelesa we wszystkich substancjach materialnych występuje złożenie z materii i formy. Takie złożenie występuje też w człowieku, w którym dusza jest formą ciała i wraz z ciałem stanowi jeden

¹⁵ Zob. Tenże, *Ja-człowiek*, dz. cyt., 134.

¹⁶ Arystoteles dzięki złożeniu z materii i formy wyjaśniał zmienność bytów. Ale według niego każda forma (oprócz form ciał niebieskich) była materialna i dlatego żadna z nich nie była bytem samoistniejącym. Arystoteles wyróżnił poznanie intelektualne, ale nie wiązał go z duszą, lecz z intelektem czynnym, który prawdopodobnie nie przynależał do duszy.

był substancjalny. Człowiek jest jednym bytem i posiada jedno istnienie. Krapiec jednak wskazuje na różnicę między bytami materialnymi a człowiekiem. Człowiek otrzymuje akt istnienia nie jako już ukonstytuowany byt, który jest złożony z materii i formy, ale otrzymuje istnienie przez duszę, która jest formą niematerialną i to ona organizuje i ożywia ciało¹⁷. Samoistniejąca dusza udziela istnienia ciału.

Dzięki tak rozumianej duszy możemy wyjaśnić, jak jest możliwe, że zarówno akty cielesne, jak i duchowe wypływają z jednego centrum. Jest tylko jedno istnienie człowieka, którego udziela dusza. Człowiek jako jeden byt duchowo-cielesny jest podmiotem różnorodnych aktów. Ponadto „ja” jest transcendentne w swoich aktach. Gdyby istnienie człowieka nie było zapodmiotowane w duszy, ale w podmiocie psychofizycznym, niemożliwa by była transcendencja jaźni¹⁸. A to z kolei jest sprzeczne z pierwotnym i bezpośrednim doświadczeniem, które poucza nas o transcendencji jaźni wobec aktów „moich”. Człowiek dzięki samoświadomości dokonuje transcendencji samego siebie oraz swoich aktów. Dusza jako forma, która posiada własny akt istnienia i która udziela go ciału, jest racją dla tego aktu, ponieważ w porządku bytowym dusza transcenduje ciało. Dusza, posiadając własny akt istnienia i będąc formą ciała, jest także sprawcą aktów o treści materialnej. Tutaj Krapiec nawiązuje do koncepcji św. Tomasza, według którego ciało istnieje dzięki duszy, ale też dzięki ciału dusza może działać w świecie. Ciało jest pierwszym „moim”, dzięki któremu dusza może się wyrażać oraz ma możliwość samouświadomienia siebie.

W działaniu człowieka można wyróżnić dwa wymiary: duchowy i cielesny, przy jednoczesnym doświadczeniu jedności. Można by powiedzieć, że dusza w pewnych aspektach jest „materialna”, w sensie takim, że ożywia materię i wraz z nią tworzy jeden byt. Z drugiej strony jako racja dla aktów duchowych jest niematerialna, bo samoistna bytowo. Dusza w swej wewnętrznej strukturze jest „niepełna”, przyporządkowana do materii. To przyporządkowanie jest istotne, odczuwamy, że ciało jest w dużej mierze racją tego, co „moje”, głównie aktów psychosomatycznych. Choć nie możemy się utożsamiać z samym ciałem, to jednak jest ono dla nas ważnym elementem. Z jednej strony

¹⁷ Zob. M. A. Krapiec, *Ja-człowiek*, dz. cyt., 137.

¹⁸ Zob. Tenże, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, 19.

czujemy się bytem materialnym, a z drugiej mamy poczucie przewyższania materii.

Jedność człowieka, przy jednoczesnym złożeniu z duszy i ciała jest niesprzeczna na gruncie teorii aktu i możliwości. O tej jedności poucza nas nie tylko świadomość, ale także obserwacja i analiza danych uzyskanych w trakcie tej obserwacji. Człowiek zarówno od wewnątrz, jak i od zewnątrz jawi się jako jeden byt i wszelkie jego działania są przejawem tej jedności. Wraz z tą jednością dostrzegamy, że jesteśmy podzielnymi, ale to nie jest istotą „ja”. Różne akty nie są samodzielne, bo przeczyłoby to jedności bytu ludzkiego. A jeśli istnieje jeden byt, to jego złożenie z materii i formy jest możliwe, o ile jeden akt istnienia konstituuje tę bytowość.

Krąpiec zastanawia się, czy jest możliwe, aby w człowieku występowała wielość form – dusz, tak jak twierdził Platon. Jeśli jednak człowiek ma być ujęty jako jeden byt, a nie możemy zgodzić się na monizm bytowy¹⁹, to w jednym bycie może być tylko jedna forma, która w człowieku jest duchowa i która organizuje życie materialne na poziomie zmysłowym i wegetatywnym²⁰.

Osobowe „ja” ogarnia ducha i materię i ostatecznie może być wyjaśnione przez odwołanie się do duszy, która jest bytem samoistnym, czyli substancją. Dusza samoistnieje z tej racji, że jest niematerialna, jest duchem. Dzięki takiemu ujęciu człowieka możliwe jest zrozumienie wydawałoby się paradoksalnego doświadczenia, w którym „ja” jest czymś innym od tego, co „moje”, chociaż jako „moje” jawi się nawet całe ciało; w którym czujemy się jednym bytem, materialnym oraz jednocześnie transcendującym materię.

3. CIAŁO JAKO WSPÓLCZYNNIK KONSTITUTYWNY

Pierwotnym doświadczeniem człowieka jest doświadczenie siebie jako bytu cielesnego. Wszelkie koncepcje złożenia z duszy i ciała są

¹⁹ Monizm bytowy jest odrzucany ze względu na to, że nie wyjaśnia niektórych aspektów doświadczenia, np. jeśli przyjmiemy, że człowiek w swej strukturze jest tylko materialny, to niezrozumiałe są wtedy akty intelektualne, które nie mogą mieć za podłoże materii.

²⁰ Zob. M. A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, dz. cyt. 142-143.

niejako nabudowane na tym doświadczeniu ciała, które jest pierwszym „moim” oraz istotnym elementem życia ludzkiego, gdyż człowiek działa tylko poprzez ciało²¹. Dzięki obecności żywego ciała poznajemy także drugiego człowieka zarówno w codziennej komunikacji, jak i dociekaniu naukowym.

Krapiec wskazuje, że sam fakt organizowania i rozwoju ludzkiego ciała związany jest z życiem. Analiza powstania, funkcjonowania i śmierci człowieka powinna wiązać się z faktem cielesności, ponieważ pytania o byt i funkcjonowanie człowieka są pytaniami także o cielesność. Punktem wyjścia jest samo powstanie człowieka: już od momentu utworzenia pierwszej komórki, która wzrasta, dojrzewa, aż do momentu śmierci mamy do czynienia z tym samym ciałem, w którym dokonuje się proces organizacji i dezorganizacji materii. Od momentu zapłodnienia do końca życia byt jest jeden i jest tym samym pomimo zmian. Trzeba uwzględnić ciało jako współczynnik w bycie ludzkim, ale to nie znaczy, że po dokonaniu opisu ciała możemy niejako ten opis przenieść na rozumienie natury całego człowieka. Samo ciało nie jest adekwatną racją powstania człowieka, który oprócz czynności fizycznych spełnia także niematerialne akty intelektualne i wolitywne.

Aby określić w jakiej mierze ciało jest racją dla istnienia bytu ludzkiego, należy wyróżnić rację konieczną oraz rację wystarczającą dla zaistnienia danej rzeczy. Racja bytu jest czynnikiem, który pozwala odróżnić byt od niebytu. W bycie są czynniki, które są konieczne dla jego ukonstytuowania się, oraz czynnik ostatecznie aktualizujący byt, który jest nazywany racją wystarczającą. Zgodnie z koncepcją aktu i możliwości Arystotelesa, akt bytowy jest racją wystarczającą, a bytowa możność jest racją konieczną bytowania tego, co jest złożone wewnątrznie²².

Niezależnie od tego jak badamy człowieka, czy od strony jego fizyczności, czy analizując akty niematerialne, zawsze jawi się on jako byt duchowo-cielesny. Zdawali sobie z tego sprawę już starożytni filozofowie, którzy odróżniając człowieka od świata bytów nieożywionych szukali przyczyny życia, ruchu oraz intelektualnego poznania,

²¹ *O człowieku*. Z Ojcem prof. M. A. Krapcem rozmawia R. J. Weksler-Waszkinel, Lublin 2008, 40.

²² Zob. M. A. Krapiec, *Ja-człowiek*, dz. cyt., 160.

które jest niematerialne. Widzimy siebie od strony egzystencjalnej bytowości, ale nie doświadczamy bezpośrednio jaka jest nasza natura. Doświadczamy siebie jako bytu osobowego i szukamy racji dla tego faktu. Czyli jeśli człowiek jest złożony z duszy i ciała, musimy znaleźć potwierdzenie tego w doświadczeniu. Okazuje się, że taka koncepcja człowieka nie jest sprzeczna z danymi obserwacyjnymi. Jeśli nasza jaźń transcenduje działanie, to dusza nie może być formalnym czynnikiem jaźni, który powstaje z przemian organicznych. Według św. Tomasza dusza powstaje „w ciele”, ale nie „z ciała”. Ciało istnieje istnieniem duszy²³.

Według Krąpca człowiek działa w ciele, które jest racją konieczną dla zaistnienia duszy oraz jest współczynnikiem wszelkiego ludzkiego działania. Na to, że ciało jest konieczne duszy, wskazuje fakt, że nie jest możliwe istnienie człowieka bez ciała, a ponadto dusza zawsze istnieje z ciałem, poprzez które może się wyrażać. Na podstawie tego oraz na mocy definicji człowieka (byt duchowo-cieleśny) można stwierdzić, że ciało jest racją konieczną, ale nie wystarczającą. Gdyby ciało było racją wystarczającą, to dusza także byłaby materialna i niemożliwe by było spełnianie wyższych aktów kognitywnych. Tymczasem człowiek wykonuje różne czynności psychiczne, które są zapodmiotowane w niematerialnej duszy, która wobec tego nie może być wynikiem organizowania się materii w embrion.

Niematerialna dusza nie może powstać w wyniku przemian materii, dlatego jej powstanie jest zrozumiałe dzięki działaniu Pierwszej Przyczyny – Absolutu. Dusza jest stwarzana w materii, ale nie z materii, ze względu na nieproporcjonalność materii do ducha. Skutek (dusza) nie może być doskonalszy od przyczyny (materii). Nie jest możliwe wyjaśnienie duszy jako wyniku procesów naturalnych, dlatego aby uniesprzecznić istnienie duszy, Krąpiec odwołuje się do racji, jaką jest Absolut²⁴. Dusza, istniejąc w sobie samej, nie pochodzi od ciała, a jej pierwszym aktem jest właśnie organizowanie materii w ciało.

Oprócz tego, że ciało jest racją konieczną zaistnienia duszy, jest także elementem konstytuującym człowieka. Informuje nas o tym do-

²³ Zob. tamże, 164.

²⁴ Zob. tamże, 165.

świadczanie jedności, tożsamości „ja”, które spełnia zarówno akty duchowe, jak i fizjologiczne, a więc ciało jest ważnym współczynnikiem bytu ludzkiego. To samo istnienie dotyczy zarówno strony duchowej, jak i cielesnej. Ciało w sposób charakterystyczny determinuje niektóre aspekty ludzkiego działania²⁵.

Należy zwrócić uwagę na charakter bytowy ludzkiego ciała, które w porządku natury spełnia funkcję przekazywania życia. Natura człowieka jest przede wszystkim płciowa, zawsze żeńska lub męska. A skoro natura jest źródłem działania, to płeć przenika naturalne działania człowieka, choć to nie znaczy, by działanie uwarunkowane płcią nie podlegało kontroli rozumu. Ludzkie ciało jest materią ciągle organizowaną dla potrzeb człowieka, ale te potrzeby nie ograniczają się tylko do rodzenia, które jest niejako przewyżczeniem rozkładu materii. Zróżnicowanie płci wskazuje także na specyficzną ludzką strukturę osobową, która rozwija się w społeczności osób istniejących dla siebie²⁶.

Ciało spełnia istotną funkcję w procesie reprezentacji i komunikacji poznawczej. W ciele i poprzez ciało dusza może działać jako człowiek, mieć styczność ze światem rzeczy realnych. Kontakt ze światem materialnym w ciele jest najgłębszy, ponieważ ciało jest utworzone ze zmiennej materii. Człowiek od początku swojego życia poznaje świat, który niejako narzuca się jego władzom poznawczym. To poznanie odbywa się przez reprezentację. Dzięki ciału możliwy jest kontakt z realnie istniejącymi rzeczami oraz ich zastępowanie znakami i przedstawieniami w procesie poznawczym. Co więcej, ciało jest niezbędne dla właściwego poznania, na co wskazuje niepełna percepcja rzeczywistości u osób z uszkodzonymi organami zmysłowymi (np. niewidomych).

Na umożliwionych przez ciało aktach przedmiotowego poznania nabudowana jest ludzka świadomość oraz samowiedza. Na podstawie danych uzyskanych w poznaniu świata materialnego, przetwarzając ich treść, tworzymy nawet takie pojęcia, jak dusza, duch. Procesem poznania towarzyszy także refleksja nad sobą samym. Bez ciała człowiek nie mógłby sobie siebie uświadomić, ponieważ to dzięki ciału

²⁵ Zob. tamże, 167.

²⁶ Zob. tamże, 169.

człowiek wykonuje różne akty, których jest podmiotem i które sobie uświadamia jako ich podmiot. Im sprawniej poznajemy jakieś przedmioty, tym bardziej towarzyszy nam refleksja nad samym poznaniem. Przez to, że z „ja” wypływają akty, może sobie ono uświadomić siebie jako podmiotowe źródło tychże aktów. Ponadto nasza psychika ubogaca się dzięki treściom zaczerpniętym ze świata materialnego za pośrednictwem ciała. Dzięki ciału możliwy jest kontakt poznawczy ze światem. To przez organy ciała odbieramy pewne znaki, które później są interpretowane przez intelekt²⁷.

4. JEDNOŚĆ CIAŁA I DUSZY

Arystoteles zwrócił uwagę, że tym, co człowieka wyróżnia, jest życie, którego zasadą jest dusza. Żyje człowiek, a nie tylko ciało, bądź dusza. Jedność bytowa przejawia się w funkcjonowaniu typowym dla organizmu żywego. Życie nie jest wynikiem organizacji materii, ale to właśnie odpowiednio zorganizowana materia jest skutkiem życia. Czynnikiem organizującym materię jest właśnie dusza. Odpowiedniość musi zachodzić po stronie obu elementów. Ciało musi być w możności do bycia ożywionym, a dusza może być przyporządkowana tylko do jednego, konkretnego ciała.

Według Krąpca, człowiek jest psychofizyczną jednością substancjalną. Dusza i ciało tak się łączą, że powstaje jeden byt substancjalny. Dusza we właściwym sensie jest formą substancjalną ludzkiego ciała i istnieje w sobie jako podmiocie. Krąpiec definiuje duszę jako ducha transcendentally przyporządkowanego ożywianiu ciała (*spiritus transcendentaliter ordinatus ad informandum corpus*)²⁸. Oznacza to, że niematerialna dusza jako zasada życia łączy się z ciałem. Dusza ludzka nie jest materialną formą, ponieważ posiada istnienie niezależne od materii. Połączenie duszy i ciała wskazuje na taką relację, dzięki której wielość tak się układa, że tworzy jeden byt²⁹, którym jest człowiek. To zjednoczenie nie jest tylko myślnie obrazowane, ale realne, rzeczowe

²⁷ Nie chodzi tutaj tylko o mowę, bo właśnie komunikacja niewerbalna, tzw. mowa ciała odgrywa bardzo dużą rolę w porozumiewaniu międzyludzkim.

²⁸ M. A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, dz. cyt., 303.

²⁹ Zob. tamże, 298.

i ma charakter substancjalny, a nie przypadłościowy. Człowiek to jeden byt istniejący istnieniem swojej duszy.

Ujęcie człowieka jako jednego bytu spełniającego różne akty ma duże znaczenie w kontekście moralnej odpowiedzialności za czyny. Rozróżnia się „odpowiedzialność za” jakieś czyny oraz „odpowiedzialność wobec” kogoś. Pierwszy rodzaj odpowiedzialności polega na tym, że jest się świadomym wprowadzania przez własne czyny nowego układu relacji oraz gotowym do poniesienia konsekwencji. Zawiązuje się relacja między danymi czynnikami a ich podmiotem. Natomiast odpowiedzialność wobec kogoś jest odpowiedzialnością społeczną lub religijną. Gdybyśmy nie byli jednym i tym samym podmiotem, to niemożliwa by była odpowiedzialność. Za czyny cielesne odpowiedzialne by było ciało, a za duchowe tylko dusza. Jednakże jako ten sam podmiot aktów duchowych i cielesnych jestem odpowiedzialny za wszystkie moje akty³⁰. Ta jedność bytowo-substancjalna oraz tożsamość są niesprzeczne, gdy istnieje jedno źródło bytowania oraz działania, czyli dusza ludzka.

Doświadczenie jedności wskazuje na fakt, że w człowieku jest tylko jedna dusza, która ma własny akt istnienia, ale która działa poprzez ciało. W ten sposób „ja” jest podmiotem różnego rodzaju aktów. Gdyby tak, jak chciał Platon, w człowieku były trzy dusze nie można by było uzasadnić ani poczucia jedności, ani tożsamości. Poza tym wielość form substancjalnych umożliwiałaby nam funkcjonowanie niejako na różnych poziomach, np. czynności zmysłowe nie przeszkadzałyby czynnościom intelektualnym, bo miałyby różne źródła. Tymczasem to jedna dusza intelektualna spełnia też inne, niższe funkcje, ponieważ posiada ona władze, które są źródłem działania sensorywnego oraz wegetatywnego. Władze te są zapodmiotowane nie tylko w duszy, ale także w ciele człowieka i dlatego tak ważne jest ciało jako współczynnik konstytutywny. Występuje silny związek między spełnianiem funkcji przez duszę a sprawnością ciała, np. uszkodzenie funkcji mózgu ogranicza lub nawet uniemożliwia spełnianie funkcji intelektualnych. Ukazuje to, jak bardzo nasze funkcje myślenia związane są z wyobrażeniami, których organem jest mózg³¹.

³⁰ Zob. tamże, 300.

³¹ Zob. tamże, 278.

Między duszą a ciałem zachodzi relacja jedności, ale należy podkreślić, że człowiek istnieje istnieniem duszy, a skoro dusza posiada istnienie sama przez się, to w konsekwencji jest ona nieśmiertelna. Krąpiec za św. Tomaszem mówi, że skoro dusza ma istnienie niematerialne, to nie może powstać z materii na drodze rodzenia, ale też nie może zginąć na drodze naturalnego zniszczenia³². Dusza jest podmiotem strukturalnie niematerialnych aktów i posiada własny akt istnienia, a więc nawet jeśli nastąpi rozpad ciała, nic nie stoi na przeszkodzie, aby dusza nadal istniała. Nie byłoby to możliwe, gdyby istnienie duszy było wynikiem organizacji cielesnej. Ale wiemy już, że byłby to absurd (byt powstawałby z nie-bytu, z materii powstawałby duch), a więc racją dla nieśmiertelności duszy jest właśnie jej samoistność. Istnienie, które stwierdzamy w sądzie „ja jestem”, przysługuje w sposób bezpośredni niematerialnej duszy. Akt istnienia przenika wszystkie „moje” działania.

Specyficzna relacja między duszą a ciałem określa, w jakim sensie człowiek jest *compositum* tych dwóch elementów. Człowiek jest bytem złożonym i ta złożona struktura bytowa znajduje odzwierciedlenie w ludzkim działaniu. Każdy akt duchowy zawiera w sobie piętno cielesności, ale również akty cielesne u człowieka przewyższają działania spełnianie przez zwierzęta.

Takie ujęcie człowieka uzasadnia, jak możliwa jest różnorodność aktów, przy jednoczesnym doświadczeniu jedności i ciągłości „ja”. Człowiek w swej najgłębszej strukturze jest złożony, ale jednocześnie to złożenie kształtuje się jako jedność duszy i ciała. Dusza i ciało są elementami współkonstytutywnymi człowieka.

Po pierwsze, wskazuje na to nasza świadomość, która stwierdza, że to „ja” jako jeden byt poznaję intelektualnie i zmysłowo oraz spełniam czynności wegetatywne. Gdyby ciało i dusza nie tworzyły jednego bytu substancjalnego, taka świadomość nie byłaby możliwa. To nie „ja” jako jeden podmiot spełniałoby te wszystkie akty, ale poszczególne części człowieka. Nie mielibyśmy doświadczenia, że jesteśmy podmiotem. A to właśnie stanowi punkt wyjścia rozważań Krąpca, który jako filozof realistyczny wychodzi niejako „od rzeczy”, a nie od apriorycznego przyjęcia pewnych założeń.

Po drugie, naczelnym dla Krąpca staje się doświadczenie wewnętrzne, w którym w sposób bezpośredni stwierdzamy własne istnienie oraz

³² Zob. Tenże, *Ja-człowiek*, dz. cyt., 153.

tożsamość. „Ja” jest podmiotem heterogenicznych aktów „moich”. To doświadczenie tożsamości uzasadnione jest od strony filozoficznej. Racją dla tej różnorodności aktów jest złożona struktura bytowa człowieka. Człowiek jako *compositum* istnieje istnieniem duszy, ale aby dusza mogła działać, potrzebuje ciała. Dlatego między duszą a ciałem występuje pełne zjednoczenie, a między nimi nie ma żadnego pośrednika. Ze względu na jedność między tymi elementami, według Krapca, nie ma tzw. problemu psychofizycznego. Choć są to dwa różne elementy: duchowy i materialny, są one sobie ściśle przyporządkowane.

Po trzecie, ujęcie człowieka jako jednego bytu psychofizycznego wyjaśnia, jak możliwa jest nasza odpowiedzialność za wszystkie nasze czyny. Taka odpowiedzialność obliuguje do przestrzegania np. zasad społeczno-etycznych, a przez to możemy żyć w różnych grupach społecznych.

Reasumując, pomimo trudności związanych z ujęciem człowieka jako przedmiotu, można jednak na podstawie danych doświadczenia odkryć jego wewnętrzną strukturę bytową, na którą składa się dusza wraz z ciałem. Dzięki ujęciu człowieka jako *compositum* duszy i ciała możemy zrozumieć jego działanie i bytowanie, ale przede wszystkim sensownie wyjaśnić dane doświadczenia znane każdemu człowiekowi.

Punktem wyjścia w naszych rozważaniach był fakt ludzki dany w doświadczeniu. Wiemy, że spełniamy heterogeniczne co do struktury akty, których jednak suma nie stanowi „ja”. Wykazane zostało, że akty „moje” są wykonywane przez samodzielnie istniejący podmiot – „ja”. Na podstawie analizy struktury wyższych aktów psychicznych, takich jak myślenie i chcenie, doszliśmy do wniosku, że racją dla nich jest czynnik duchowy, który w tradycji filozoficznej nazywany jest duszą. A więc Krapiec nie przyjmuje duszy jako zasady w punkcie wyjścia, ale jest ona racją uniesprzeczniającą nasze doświadczenie. Warto to podkreślić zwłaszcza w kontekście współczesnych dyskusji filozoficznych, na które wpływa m.in. pogląd Kanta, według którego „dusza” jest pojęciem z dziedziny religii, ponieważ nie można wykazać jej istnienia.

Po wykazaniu istnienia duszy została określona jej relacja z ciałem. Dusza i ciało są w pełnym zjednoczeniu, które jest jednością substan-

cialną, istotową. Człowiek to jeden byt, ale złożony. Jedność jest możliwa, ponieważ człowiek ma jedno istnienie. Dusza posiadająca własny akt istnienia udziela go ciału. Krąpiec chcąc poznać istotę człowieka zauważa, że ważnym czynnikiem jest ciało, które jest racją konieczną dla zaistnienia duszy oraz jest współczynnikiem wszelkiego ludzkiego działania. Człowiek to byt psychofizyczny i każda jego czynność w jakimś aspekcie nosi znamiona cielesności oraz duchowości. Z jednej strony doświadczamy jedności istnienia, ale z drugiej wykonujemy czynności, które domagają się przyjęcia duszy i ciała jako zasad konstytuujących człowieka.

THE RELATIONSHIP BETWEEN SOUL AND BODY AS UNDERSTOOD BY MIECZYŚLAW A. KRĄPIEC

Summary

The problem of the relationship between soul and body is one of the most often discussed questions in philosophy. If we take into account contemporary philosophical anthropology, Krąpiec's conception, inspired by Aristotle and Aquinas' thought, is quite unique. Krąpiec says that man is a psycho-physical unity. The starting point of his considerations is human fact given in experience. We know, from our experience, that we perform various acts, the sum of which does not add up to the "I". All the "my" acts are performed by the independently existing subject "I". On the basis of analysis of the structure of higher mental acts, like thinking and wanting, we can say that the reason that justifies them is the spiritual factor, known in philosophical tradition as the soul. Krąpiec does not accept the soul as a principle at his point of departure; rather it is the reason making our experience non-contradictory.

After proving the existence of the soul, we determine its relation to the body. The soul and the body are in full unity, substantial and essential. Man is a single being, but a complex one. Unity is possible because a man has one single existence. The soul, possessing its own act of existence, shares it with the body. Krąpiec, wanting to know the essence of man, remarks that the body is an important factor, because it is a necessary reason for the existence of the soul and it determines, at least to some extent, all human activities. Man is a psycho-physical being and each of his activities is both bodily and spiritual in some aspect. We experience the unity of soul and body, on the one hand, but on the other, we perform activities that require the acceptance of soul and body as the principles constituting the human being.

Key words: metaphysics, soul, psycho-physical problem, existence