

Piotr Mrzygłód

Dusza i ciało jako integralne składowe ludzkiego bytu. Stanowisko metafizyki realistycznej

Wrocławski Przegląd Teologiczny 20/1, 177-196

2012

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.

Ks. PIOTR MRZYGLÓD*

DUSZA I CIAŁO JAKO INTEGRALNE SKŁADOWE LUDZKIEGO BYTU. STANOWISKO METAFIZYKI REALISTYCZNEJ

Rozumienie człowieka jako połączenia duszy i ciała jest pomysłem prawie tak starym, jak sama filozofia. Jednak dopiero w XIII wieku Europa zapoznała się na dobre z porządkującymi to zagadnienie metafizycznymi i antropologicznymi pismami Arystotelesa. W tym właśnie czasie Tomasz z Akwinu, dzięki refleksji nad myślą filozoficzną Awicenny z przełomu X i XI wieku, odkrywa także swoistą „niekompletność” metafizyki Stagiryty i z czasem zastępuje ją opracowywaną przez siebie metafizyką bytu jako czegoś realnie istniejącego; daleko bardziej znaną i określaną jako „metafizyka istnienia”.

Odtąd bowiem pierwszym aktem bytu nie jest już – jak utrzymywali Arabowie – *forma*, lecz właśnie *istnienie*, czyli „bycie” określane jako *esse*. Uprawiana w takim kontekście metafizyka wyznaczać zaczęła nie tylko nową, scholastyczną filozofię Boga, lecz konsekwentnie także i nową filozofię człowieka. Albowiem człowiek zaczął poznawać i świadomie przeżywać samego siebie jako źródło i rzeczywisty podmiot czynności czysto duchowych, a jednak nierozdzielnie związanych z ciałem. Przez to – paradoksalnie – precyzyjne określenie duszy i jej związków z organicznym ciałem stało się jeszcze trudniejsze¹.

Tomaszowa intuicja sprawiła, że podszyty dotąd religijną ezoteryką związek duszy z ciałem, zaczął być stwierdzany na drodze bezpośredniego (a przez

* Ks. dr Piotr Mrzyglód – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

¹ Por. A. ANDRZEJUK, *Przedmowa*, w: M. Krasnodębski, *Dusza i ciało*, Warszawa 2004, s. 12; zob. w związku z tym także: ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Quaestiones De Anima*, 1, ad 13.

to i niepowątpiewalnego) doświadczenia siebie. Co więcej, w akacie tym stwierdzana była także bezpośrednio realność owego związku oraz ujawniający się podmiotowi poznającemu osobowy charakter jego własnego bytu, jeżeli przez osobę – podążając za z Boecjuszem – rozumiemy oczywiście „jednostkową substancję o naturze rozumnej”, tzn. intelektualnej (*persona est individua substantia naturae rationalis*)².

Tak oto doświadczenie wewnętrzne, definiowane w ramach metafizyki człowieka jako „niematerialność właściwych człowiekowi działań” i wyrażające się w najbardziej podstawowym sądzie egzystencjalnym – odłoniło nam fakt, iż osobowe „ja” realnie istnieje i jest podmiotem osobowym o charakterze psychofizycznym. Jego centrum stanowi ludzka dusza rozumiana jako element substancjalny i niecielesny oraz ostateczna, wewnątrzbytowa instancja uniesprzeczniająca całą hylemorficzną aktywność człowieka³. Żywe bowiem ludzkie ciało, żyje dzięki duszy, czyli zasadzie będącej dla niego pierwszym aktem oraz źródłem organizacji. Zatem dusza jest tym czymś, dzięki czemu „coś” żyje i jest tym, czym jest⁴. Dlatego też nie zachodzi żadna inna potrzeba argumentowania za posiadaniem materialnego ciała, jak to jest chociażby w subiektywistycznej filozofii Kartezjusza czy też u spadkobierców jego myśli⁵.

Stąd też niniejszy artykuł stanowić ma jedynie porządkujący owo zagadnienie przyczynek do ujawnienia toczącej się od wieków, dyskusji na temat wielorakich związków obu tych pierwiastków, które połączone ze sobą składają się dopiero na „integralny byt ludzki” nazywany człowiekiem.

Obecną bowiem rzeczywistość kulturową charakteryzuje zmasowany atak na człowieka odczytywanego wyłącznie w perspektywie jego biosu i cielesności – degradujący w ten sposób byt ludzki do poziomu nieco wyżej zorganizowanej zwierzęcości; czyli wyłącznie sfery jego biologicznego wzrostu, wegetacji i zmysłowych doznań. Tymczasem dopiero człowiek ujmowany na gruncie metafizyki i filozofii klasycznej odkrywany jest w całej swej złożoności. Tam też należy szukać satysfakcjonującej argumentacji za istnieniem w nim niematerialnej duszy oraz sensownych prób opisu jej wielorakich związków z organicznym ciałem⁶.

² Por. T. PAWLIKOWSKI, *Zarys dziejów filozofii*, Warszawa 2003, s. 73.

³ Por. I. DEC, *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994, s. 227; zob. także: ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologica I–III*, cura et studio P. Caramello, Torino 1962–1963, I, q. 77, 8c [dalej cytuję już jako: *Sth*].

⁴ Por. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, I, q. 75, 1c: „*Anima est actus totius corporis*” oraz: „*Anima [...] qua est principium vitae, non est corpus, sed corporis actus*”.

⁵ Por. T. PAWLIKOWSKI, *Zarys...*, dz. cyt., s. 73.

⁶ Zob. T. KUCZYŃSKI, *Czy człowiek współczesny ma jeszcze duszę?*, Radom 2005, [okładka] s. 4.

1. Dusza – ukonkretnienie i forma człowieczeństwa

a) Fenomen duchowości człowieka

Wśród wielu rozmaitych koncepcji człowieka, jakie zna historia filozofii, najbardziej nośną i wyczerpującą wydaje się być ta, która wyrosła już na gruncie starożytnego realizmu metafizycznego Arystotelesa, a potem dopracowana została przez Tomasza z Akwinu oraz kontynuatorów jego myśli. Opisuje ona osobę ludzką jako hylemorficzne połączenie (zjednoczenie) dwóch integralnych i nieodłącznych pierwiastków bytu – materialnego i niematerialnego. Pierwiastki te w człowieku przyjmują odpowiednio określenia duszy ($\psi\upsilon\chi\eta$) i ciała ($\sigma\omega\mu\alpha$)⁷.

Fundamentalnym założeniem tak uprawianej antropologii jest zatem fakt metafizycznego złożenia bytu ludzkiego z formy i organicznej materii; fakt odwołujący się bezpośrednio do jego przygodności i niesamodzielnosci w istnieniu. W ramach tej demarkacji forma, czyli dusza ludzka, odkryta jest jako racja i źródło doświadczanych działań człowieka, a w szczególności jako racja poznania intelektualnego, aktów miłości i najwyższych aktów ludzkich, jakimi są chociażby decyzje.

Jest to zatem antropologia, która siłą rzeczy stanowi istotną część szeroko rozumianej metafizyki, dlatego nazywana bywa też często teorią człowieka o podstawowym wymiarze. Nie jest to bowiem antropologia, która jedynie opisuje czynności życiowe człowieka, jak to czynią np. antropologie uprawiane w ramach współczesnych kierunków filozoficznych, ale jest ona – jak się wydaje – spójną koncepcją człowieka, szukającą nieustannie istoty bytu ludzkiego, a także wewnętrznych, ostatecznych uzasadnień działań i zachowań ludzkich⁸.

⁷ Hylemorfizm (gr. $\psi\lambda\eta$ – materia oraz $\mu\omicron\rho\phi\eta$ – kształt) jest jednym z fundamentalnych stanowisk w teorii bytu oraz filozofii przyrody, zdaniem którego każdy realnie istniejący byt jest ukonstituowany przez materię i formę. Za pomocą tego założenia można wyjaśnić m.in. fakt zmian substancjalnych – przechodzenia jednej substancji w inne, tzn. ginięcia jednej substancji przy jednoczesnym powstawaniu innych. Hylemorfizm sformułowany został przez Arystotelesa, a następnie przyjęty i zmodyfikowany przez tomizm i jego kontynuatorów. Dla Arystotelesa ani materia, ani forma (czyli platońska idea) nie były samodzielnymi substancjami, natomiast jedna i druga stanowiły jej komponenty – składniki. Samodzielne istnienie tak bezkształtnej materii, jak i konstytuujących ją form, możliwe było jedynie na poziomie intelektualnej abstrakcji. W dostępnej nam rzeczywistości istnieją bowiem tylko konkretne zespoły materii i formy. Do takich substancjalnych złożań należy również i człowiek. Zob. F. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. 1, tłum. H. Bednarek, Warszawa 2004, s. 263–290.

⁸ Por. P. MRZYGLÓD, «*Homo positus in medio*». *Człowiek w myśli scholastycznej św. Tomasza z Akwinu*, w: *Cierpliwość i miłość. Księga dla uczczenia Kardynała Henryka Gulbinowicza*, red. E. Janiak, Wrocław 2010, s. 512.

Takim ostatecznym uzasadnieniem każdego działania człowieka jest właśnie jego dusza. Określana bywa ona przez metafizykę klasyczną⁹ rozmaicie. Choć wszystkie te precyzacje odnoszą się przede wszystkim do podkreślenia w niej faktu, iż jest ona ponadmaterialną bytowością człowieka, choć dokonującą się zawsze w łonie materii. Jest przy tym także bytem o własnym istnieniu, utematyzowaniu i o własnych wartościach, jakkolwiek odniesionych tak do przypisanego do niej ciała, jak i rozciągniętych w jakiś sposób na cały wszechświat¹⁰.

Dusza, podobnie jak ciało, jest organizacją, uwidaczniającym formowaniem i kreacyjną konkretyzacją materii. Jest ona zatem, nie tylko w sferze czystej konstrukcji pojęciowej, formą – absolutnym uproszczeniem, ale przede wszystkim konkretyzacją rzeczywistości o cechach zasadniczo różnych od sfery materialnej. Dusza podmiotuje bowiem w człowieku obszar jego świadomości, poznania i woli, potem dążeń, wyższych uczuć oraz egzystencji na poziomie duchowym. Dlatego też ani sama dusza, ani samo ciało nie jest człowiekiem, ale dopiero ciało wraz duszą – jako dwie substancje niezupełne – stanowią jedną pełną substancję, tworząc osobę ludzką. Sama zaś dusza nie jest i nigdy nie może być osobą, ponieważ ze swej natury już nie może być nigdy nazwana substancją samodzielną w swym istnieniu, czyli pierwszą¹¹. Choć to właśnie od niej – rozwijając tezę Akwinaty twierdzącego, że „osoba jest czymś najdoskonalszym w całej stworzonej naturze”, płynie osobowa „doskonałość” każdego pojedynczego człowieka¹².

Mówimy tu zatem o bycie absolutnie czystym, prostym i samo przez się zrozumiałym, będącym – w opinii wybitnego personalisty Czesława Bartnika – medium jednostkowania człowieka, czyli formą istniejącą i niepowtarzalną oraz bytem wewnątrznie jednym. Co nie znaczy, że dusza rozumiana jako forma człowieka posiada także jakąś swoją gatunkową „ogólność” (gatunek ludzki, osoba ludzka jako byt), albowiem bezwzględna indywidualność osobowa człowieka pochodzi właśnie od duszy – jako jaźni ontycznej. Jednak jaźń ta stanowi również absolutnie unikatowe, jednorazowe, duchowe i nieskończone uwewnętrznienie bytu osobowego. Dlatego – zdaniem Arystotelesa – to właśnie ludzka dusza jest istotną formą człowieczeństwa samego w sobie, jak również fundamentem i możliwością swoistej „świadomościowej ekstazy” człowieka poza świat jego ciała¹³.

⁹ Przez metafizykę klasyczną autor rozumie tutaj myśl uprawianą w klimacie realizmu i obiektywizmu, a więc przede wszystkim filozofię wieczystą zbudowaną na rozważaniach Arystotelesa oraz doprecyzowaną i odnowioną w duchu filozofii chrześcijańskiej, głównie przez Tomasza z Akwinu i jego następców.

¹⁰ S. BARTNIK, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 163.

¹¹ „*Et ideo licet sit separata, quis tamen retinet naturam unibilitatis non potest dici substantia individua, vel tamen substantia prima*”. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, I, q.29, a.1, ad 2.

¹² Por. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, I, q.29, a.3, c.

¹³ Por. S. BARTNIK, *Personalizm...*, dz. cyt., s. 161–162; zob. w związku z tym: Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1988.

W takim rozumieniu indywidualna dusza człowiecza staje się pierwszą i jedyną podstawą zapodmiotowania bytu materialnego na sposób ludzki – człowiek bowiem nieustannie jest dwoistością duszy i ciała. Dusza jest także środowiskiem, przestrzenią i sposobem istnienia człowieka; źródłem jego wewnętrznej aktywności (*humanitus intellectus*), czyli najgłębszym podłożem umysłu, woli, pamięci, serca, rozumienia, zmysłu estetycznego, ciągłości samorealizacji wewnętrznej, tożsamości oraz otwierania się na świat pozaludzki i ponadludzki. Tak prowadzona myśl antropologiczna – jak żadna inna – odsłania i prezentuje koncepcję duszy ludzkiej jako tej, która stanowi również o podobieństwie człowieka do Boga i jest tym, co sprawia, że człowiek faktycznie jest tym, co najdoskonalsze w naturze.

Dlatego też związek duszy z przypisanym do niej organicznym ciałem nie może być związkiem tylko przygodnym i przypadkowym. Zdaniem największego intelektualisty chrześcijaństwa, św. Tomasza z Akwinu, jest to związek istotny i substancjalny, który konstituuje naprawdę substancję ludzką jako monolit. Stąd w żaden sposób nie można powiedzieć, że dusza „przebywa w ciele” albo „mieszka w ciele” – wszystko to są niewłaściwe bądź wyjątkowo nieprecyzyjne określenia. Jak zauważa współczesny polski tomista, Stefan Swieżawski, „dusza tworzy swoje mieszkanie, organizuje i niejako tka swoje ciało”¹⁴. Stąd metafizyczne połączenie duszy z ciałem, czyli formy substancjalnej z materią, jest konstituowaniem całkowicie nowego bytu, bytu zupełnie innego rodzaju, czyli tworzeniem konkretnego człowieka.

Ponieważ dusza stanowi w tym nowo powstałym bycie najgłębsze i jedyne źródło niematerialności właściwych człowiekowi działań, to właśnie przez ich wnikliwą analizę odkrywamy pośrednio jej istnienie¹⁵. W ocenie bowiem Akwinaty i całej tradycji arystotelesowskiej, to działania odsłaniają nam specyfikę oraz istotę każdego z bytów (*agere saequitur esse*). Dlatego też do stwierdzenia istnienia duszy i próby jej opisu dochodzimy, analizując nie materialność (tzn. cielesność) człowieka, ale właśnie zachodzące w nim najbardziej ludzkie (czyli niematerialne) działania. O ile bowiem materialne ciało jest przedmiotem bezpośredniego doświadczenia, o tyle kategoria duszy zostaje intelektualnie „wydedukowana” z systemowej analizy metafizycznej, znajdując później swoje potwierdzenie również w doświadczeniu personalno-aksjologicznym¹⁶.

¹⁴ S. SWIEŻAWSKI, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995, s. 100–101.

¹⁵ Dla uzasadnienia „duchowości” ludzkiej duszy wystarczy wskazać na niektóre tylko czynności psychiczne człowieka jako bezdyskusyjnie niematerialne (myślenie, pozwanie, abstrakcja intelektualna, intuicja, chcenie, miłość, nienawiść czy gniew). Samooczywista psychiczna niematerialność tychże czynności prowadzi nas na drodze metafizycznego poznania do konieczności przyjęcia istnienia „duchowej” duszy mającej własne istnienie, jako ich bezpośredniego źródła i centrum. Zob. w związku z tym: T. KUCZYŃSKI, *Czy człowiek...*, dz. cyt., s. 252nn.

¹⁶ Por. S. KOWALCZYK, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 214.

b) Metafizyka duszy ludzkiej

Pojęcie duszy od samego zarania dziejów ludzkiej myśli odegrało kluczową rolę nie tylko w szeroko rozumianej kulturze starogreckiej, ale przede wszystkim w filozofii. Odpowiednikiem greckiego słowa *ψυχή*, określającego tę właśnie niematerialną rzeczywistość – był najczęściej łaciński termin *anima*, względnie *spiritus*. Pomimo że niemal każdy nurt filozoficzny częściowo odmiennie interpretował naturę duszy, to najczęściej jednak ujmuje się ją zgodnie jako „sferę życia psychiczno-umysłowego człowieka”. Filozofia klasyczna zainicjowana przez Arystotelesa, która dla naszych rozważań stanowi odniesienie podstawowe – zwykła określać duszę jako akt materialnego ciała, względnie substancjalną formę ciała ludzkiego¹⁷. Jest ona zatem duchową substancją.

W porządku bytów duchowych dusza ludzka zajmuje jednak miejsce ostatnie. Akwinata pisze bowiem: „*Anima [...] nostra in tenere intellectualium tenet ultimum locum sicut materia prima in tenere sensibilium*”¹⁸. Znajduje się ona bowiem na swoistym pograniczu stworzeń duchowych i cielesnych – „*in confinio spiritualium et corporalium*”. Równocześnie jest w pełni substancją obdarzoną własnym aktem istnienia oraz sobie tylko właściwymi sposobami działania. Posiada ona wszelkie ontycznie konieczne i wystarczające dane do tego, aby można było ją uznać z pozoru za „substancję kompletną”. Rozwija bowiem wszystkie główne funkcje przypisywane substancji, a więc posiada pewną autonomię, trwałość, niezmienność, tożsamość, jest przyczyną pewnych działań oraz odrębnym podmiotem, któremu przypisuje się ściśle określone właściwości¹⁹.

Dusza rozumiana przez klasyczną metafizykę jako „czysta forma” i życie stanowi w człowieku także bezpośrednie źródło ruchu. Dlatego obrazowo ma się ona do współistniejącej i organizowanej przez siebie materii jak akt do możliwości, jak czynnik doskonalący do doskonałego²⁰. Czynnikiem doskonalą-

¹⁷ Por. tamże, s. 214–215. Co prawda Arystoteles używał na określenie tego, co dziś zgodnie nazywamy duszą również greckiego terminu *νοῦς* – zaś posługująca się językiem łacińskim scholastyka także aplikowała dla tej formy bytowania wiele nazw (np. *animus*, *actus purus*), związanych najczęściej ze spełnianymi przez duszę ludzką funkcjami – zawsze jednak chodziło w nich o psychiczno-umysłowe zwięźczenie bytu ludzkiego i centrum dyspozycyjne jego niematerialnych działań.

¹⁸ ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Quaestiones De Veritate*, q. 10, a. 8; por. także: tenże, *Sth*, I, q. 75.

¹⁹ H. MAJKRZAK, *Antropologia integralna w Sumie teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 2006, s. 151–152.

²⁰ „Człowiek nie jest czymś złożonym z duszy i ciała, lecz duszą posługującą się ciałem – w duszy jest cała natura gatunkowa. Stosunek duszy do ciała jest wówczas taki, jak żeglarza do okrętu lub ubranego do ubrania. Poglądu tego jednak nie da się utrzymać. Jest bowiem jasne, że tym, przez co ciało żyje, jest dusza. Życie zaś, w przypadku bytów żyjących, to po prostu istnieć”. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Quaestiones De Anima*, a. 1, c, tłum. Z. Włodek i W. Zega (*Kwestia o duszy*, Kraków 1996, s. 20).

cym jest bowiem zawsze forma, źródło ładu, która przenika całą materię, organizując ją od wewnątrz, nadając jej treść i sens – słowem – czyniąc z niej jeden racjonalny byt²¹. Dlatego złożenie ludzkiej substancji z niematerialnej duszy i organicznego ciała staje się jedynym możliwym i niesprzecznym wytłumaczeniem „złożoności” i różnorodności ludzkiej natury.

Akt istnienia tak rozumianej duszy ludzkiej jest numerycznie jeden i określany jest przez Tomasza z Akwinu jako *actus essendi* duszy, która od pierwszej chwili swego istnienia czyni jego uczestnikiem także i ciało człowieka; kompletując w ten sposób nową substancją określaną jako byt ludzki. Jest zatem także tylko jedno istnienie „kompletnego” już człowieka. Jednak istnienie to człowiek posiada nie przez to, iż jest ono jakimś wynikiem i następstwem przeobrażeń oraz organizacji materialnej, ale dlatego, iż przynależy ono ludzkiej duszy, która na mocy przysługującego sobie istnienia i będąc samoistną jest także formą ciała i udziela mu swojego istnienia. Gdyby było inaczej, człowiek nie mógłby nigdy wytłumaczyć swoich aktów, które – zarówno psychiczne, intelektualne, jak i cielesne – są aktami całego człowieka, promieniując z absolutnie jednego tylko „centrum”²².

Dusza ludzka jako taka nigdy więc nie utożsamia się z całkowitą substancją człowieka, która zawiera w sobie równocześnie i jego duchowość, i cielesność. Nie jest zatem dusza człowieka ani jakąś niesprecyzowaną i wysublimowaną materią – jak sądzili starożytni przedsokratycy – ani też w żaden sposób jakimś do niej ontycznie podobnym „aniołom” czy tym bardziej bliżej nieokreślonym „upadłym duchem”²³.

Jest tymczasem z całą pewnością substancjalną formą ludzkiego ciała i jego najbardziej pierwszym i podstawowym aktem. Działając bowiem na ściśle określony kwant organicznej materii – dzięki swoim naturalnym właściwościom – przystosowuje go do bycia jednostką bytową, czyli ciałem konkretnego człowieka. Stąd też zawsze swoim działaniem „obejmuje” bezwzględnie całe ciało, a nie jedynie jakąś wybraną jego część. W ciele jest bowiem wszędzie. Przy czym łącząc się ściśle z materią, nieustannie transcenduje ją i nigdy nie traci swej odrębnej natury ani swej „duchowości”²⁴. Dusza więc jako pierwiastek życia jest zanurzona w materii – z materią istnieje, przez materię działa i w niej się objawia. Ma jednak przy tym pewne czynności niezależne od związanej z sobą materii, w wyniku czego wiemy, że posiada również istnienie od materii niezależne²⁵.

²¹ Por. M.A. KRĄPIEC, *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996, s. 19.

²² Por. tenże, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 137.

²³ Por. H. MAJKRZAK, *Antropologia integralna...*, dz. cyt., s. 150–151; zob. w związku z tym: ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, I, q. 75, a. 2; oraz tenże, *Quaestiones De Anima*, I, lect. 2, n. 20.

²⁴ Zob. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, I, q. 76, a. 8. 22 oraz I, q. 76, a. 5; tenże, *Summa Contra Gentiles*, II, 69. [dalej cytuję już jako: ScG].

²⁵ Por. M.A. KRĄPIEC, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 19–20.

Ciekawe, że łącząc się z ciałem, nie tylko tworzy nową żyjącą istotę organiczną, ale również jako akt, dzięki posiadanym wewnętrznym władzom (myślenie, wola czy uczucia), staje się źródłem jej tożsamości i motorem zachodzących w niej procesów. Dusza ludzka bowiem jest „formą substancjalną żywą” i przez to zasadniczo różną i wyższą od form substancjalnych ciał nieżyjących. Jednakże, choć obdarza martwą materię istnieniem (tzn. życiem), to istnienie to zachowuje w pierwszym rzędzie dla samej siebie; albowiem istnieć może również – choć w niedoskonały sposób – i bez ciała (jako tzw. *anima separata*)²⁶. Jest ona bowiem w pierwszym rzędzie „jaźnią”, czyli „samobytuującym podmiotem”, któremu przysługuje niezależny – jak już wspominaliśmy – akt istnienia. Dlatego też człowiek jest tym, kim jest, czyli człowiekiem, nie przez co innego, jak właśnie przez swoją duszę²⁷. Przenosząc powyższą zasadę metafizyczną na grunt antropologii, otrzymujemy fundamentalną prawdę, mówiącą, że dopóki trwa ontyczne zjednoczenie duszy i ciała, dopóty trwa człowiek, gdyż dopiero to on, rozumiany jako nierozłączna jedność – tylko „cały” – jest w ścisłym tego słowa znaczeniu substancją²⁸.

Skoro jednak związek ten nagle się zerwie (co ma miejsce jedynie w chwili biologicznej śmierci), przestaje istnieć nie tylko sam człowiek, ale zarazem i jego ciało. Trup bowiem już nie jest w żaden sposób ludzkim ciałem, lecz tylko „czymś organicznym”, co po śmierci nieodwracalnie zaczyna wracać do stanu nieorganicznego. Dusza zaś jako źródło życia i nieśmiertelności znajduje się w stanie krytycznym dla swej kondycji, w jakim nigdy dotąd się jeszcze nie znajdowała, co jednak nie znaczy, że w jakikolwiek sposób przestaje przez ten fakt istnieć²⁹.

Jak widać, istnienie substancji człowieka jest więc w pierwszym rzędzie istnieniem jego duszy jako samoistnej formy substancjalnej, a następnie, dopiero później – przez ową duszę – istnieniem złożenia jego formy i materii.

²⁶ Por. H. MAJKRZAK, *Antropologia integralna...*, dz. cyt., s. 150–151; Zob. w związku z tym: ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *ScG*, II, 68 oraz *Sth*, I, q. 76, a. 1; por. także: M.A. KRĄPIEC, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 20.

²⁷ Por. M.A. KRĄPIEC, *Ja – człowiek...*, dz. cyt., s. 134. „Człowiek jako byt jeden posiada jedno istnienie, jest jednak zasadnicza różnica pomiędzy człowiekiem a wszystkimi innymi substancjami (bytami) materialnymi w tym, że akt istnienia – życia, który posiada człowiek, otrzymuje on nie jako już ukonstytuowany byt, z racji złożenia z materii i formy, ale otrzymuje swoje istnienie przez duszę, jako formę niematerialną organizującą i ożywiająca ciało. Dusza samoistniejąc (oczywiście nie uprzednio przed ciałem i niezależnie od ciała: chodzi o racje bytowe) udziela tego samego istnienia całemu ciału, czyli kompletnemu człowiekowi”; tamże, s. 137.

²⁸ Por. P. MRZYGLÓD, *Filozoficzne rozumienie śmierci oraz jej interpretacja w świetle antropologii św. Tomasza z Akwinu*, „Perspectiva” 1(2011), s. 151.

²⁹ Por. É. GILSON, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 181; zob. w związku z tym: ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, I, q.89, 1, resp.: „*Et ideo ad hoc unitur (anima) corpori ut sic operetur secundum naturam suam*”.

c) Pochodzenie duszy

Filozofia klasyczna, zwłaszcza ta dopełniona przez scholastyczną myśl chrześcijańską, wywodzi istnienie duszy wprost z aktu stwórczego Absolutu – Boga. Francuska myślicielka Maria Esneé, komentując w tej interesującej nas kwestii myśl Akwinaty, pisze wprost: „Dusze ludzkie stwarzane są wolnym aktem Boga, na sposób bezpośredni i w chwili łączenia się z ciałem”³⁰. Jak widać, argumentacja ta już w punkcie wyjścia dystansuje się od jakiegokolwiek formy odwieczności i preegzystencji dusz ludzkich albo też powstawania ich na drodze emanacjonizmu, semipanteizmu czy generacjonizmu, jak to miało miejsce chociażby w myśli pitagorejskiej, platonizmie oraz we wszystkich kierunkach filozoficznych ideowo powiązanych z materialistycznym ewolucjonizmem³¹.

To bowiem, co jest w swej naturze i bytowaniu proste i niezłożone – a taką substancją jest przecież ludzka dusza – nie może się dzielić albo stanowić jakiegokolwiek części czegoś innego, np. jakiś substancji boskiej (emanatyzm) czy ludzkiej (generatyzm). Dzielenie się i różnicowanie jest cechą i wewnętrzną właściwością wyłącznie materii, albowiem to ona jako rozciągnięta (*res extensa*) stanowi jedyne podłoże wszelkich zmian³².

Zdaniem Tomasza oraz kontynuatorów jego myśli antropologicznej, Bóg stwarzając jakiegokolwiek byty „musi” na mocy swej najwyższej mądrości powoływać je do bytu w stanie najbardziej odpowiadającym ich doskonałości i naturze; wszystko, co czyni, jest bowiem doskonałe, czyli najlepsze z możliwych. W innym wypadku trudno byłoby mówić racjonalnie o wszechmocy Bytu Absolutnego, nazywanego również Bogiem. Zatem dusza, choć powstaje niejako „w ciele”, nie powstaje w żaden sposób „z ciała” ani też w następstwie jego posiadania. Otrzymuje swoje istnienie wprost od Boga, czyli zostaje stworzona jako forma bytująca sama w sobie, jako w swym podmiocie. A stwarzać, w ścisłym tego słowa znaczeniu, czyli dokonywać aktu kreacji *ex nihilo* może jedynie sam Bóg³³.

Dlatego też – jak twierdzi interpretujący ten wątek rozważań dotyczących genezy duszy ludzkiej Mieczysław A. Krąpiec: „każdorazowa próba uniesprzecznienia faktu zaistnienia duszy – bytu niematerialnego i niezłożonego – dokonywana bez odwołania się do bezpośredniej interwencji Absolutu wprowadza w nas w ewidentną sprzeczność”. „Wyprowadzałyby ona bowiem byt

³⁰ M. ESNEÉ, *Pochodzenie duszy ludzkiej. Stworzenie*, brak tłum., w: *Wtajemniczenie w filozofię św. Tomasza z Akwinu*, red. E. Peillaube, Komorów 2009, s. 212.

³¹ Por. M.A. KRĄPIEC, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 290–293; zob. w związku z tym: M. ESNEÉ, *Pochodzenie duszy...*, art. cyt., s. 209–212.

³² Por. tamże, s. 292; zob. także: ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, I, q. 90, a. 1 oraz tenże, *ScG*, II, 85.

³³ Zob. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, I, q. 75, a. 5 ad 1; q. 79, a. 4; q. 90, a. 2; a. 3; q. 98, a. 1; por. tenże, *Quaestiones De Veritate*, q. 27, a. 3 ad 9 oraz *De Potentia Dei*, q. 3, a. 9.

w swej istocie niezłożony ze złożzeń i przemian, czyli byt duszy – prostej w naturze – nie różniłby się od jej niebytu³⁴.

Ludzka dusza nie może być także częścią substancji samego Boga, albowiem Ten – jako Absolut – czyli Byt maksymalnie prosty, w żaden sposób, nie może być podzielony. Tym bardziej też dusza nie może „rodzić się” lub „powstać” z materii, gdyż nie jest w niej zawarta i nie zależy od niej. A poza tym byłby to totalny absurd. Ostateczny wniosek zatem – zdaniem najwybitniejszego myśliciela chrześcijańskiego Tomasza – jest prosty: „dusza jest stworzona przez Boga”³⁵.

Jednak jako forma konkretnego organicznego ciała nie może być stworzona czasowo przed nim, albowiem wówczas nie miałaby czego organizować; co automatycznie wyklucza jakąkolwiek jej preegzystencję. Jedną bowiem z fundamentalnych cech ludzkiej duszy, obok rzecz jasna jej duchowości i nieśmiertelności, jest właśnie jej łączenie się z ciałem, czyli to, do czego jest niejako ze swej natury „zaprogramowana”³⁶. Nie może być też stwarzana czasowo później od ciała, bo „kto” lub „co” by owo ciało organizowało przed nią? Powstaje zatem równocześnie z ciałem, którego jest formą.

Dla duszy ludzkiej absolutnie i bezdyskusyjnie „normalny” jest stan jej złączenia z przypisanym do niej konkretnym ciałem, do czego zresztą dusza – jak wspominaliśmy – ma naturalną skłonność istotnościową. Dlatego byłoby jakąś niedorzecznością i absurdem, aby miała ona żyć uprzednio przed ciałem albo też niezależnie od ciała. Z tego powodu w ocenie Akwinaty nie można logicznie przyjąć również innego twierdzenia, że Bóg najpierw stwarza jakoby dusze w jakimś stanie „niedoskonałym” i dla nich samych zupełnie „pozaturalnym”, a dopiero po jakimś, bliżej nieokreślonym, interwale czasowym, kojarzy je z organiczną materią³⁷. Twierdzenie takie pozbawione jest bowiem jakiegokolwiek sensu.

d) Wieczność i niezniszczalność duszy ludzkiej

Niematerialność duszy ludzkiej implikuje automatycznie jej wieczność, a co za tym idzie również bytową niezniszczalność. To bowiem, co nie podlega prawom materii, będącej źródłem i podłożem wszelkich zmian, nie podlega też i śmierci, pojmowanej jako definitywny rozpad i degeneracja³⁸. Okazuje się, że problem nieśmiertelności duszy – jak notuje to historia myśli ludzkiej – znajdował się nie tylko w centrum zażartych dysput i sporów, sięgających już starożytności, a więc czasów choćby Sokratesa i współczesnych mu sofistów,

³⁴ Cyt. za: H. MAJKRZAK, *Antropologia integralna...*, dz. cyt., s. 158–159.

³⁵ ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, I, q. 90, a. 2.

³⁶ H. PILUŚ, *Antropologia filozoficzna neotomizmu*, Warszawa 2010, s. 182.

³⁷ Por. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, I, q. 118, a. 3; zob. również: tenże, *ScG*, II, 83.

³⁸ Zob. M.A. KRĄPIEC, *Ja – człowiek...*, dz. cyt., s. 152nn.

ale niepokoił i pasjonował właściwie wszystkich filozofów wszystkich czasów – zarówno pogańskich, jak i chrześcijańskich; tak świeckich, jak i duchownych. Jedni wywodzili dusze człowieka z jakiegoś bliżej nieokreślonego „boskiego” źródła, inni – wprost przeciwnie – uznawali ją za trudną do opisanego „subtelny materię” lub po prostu jedną z jej hipostaz³⁹.

Otóż skomplikowane zagadnienie nieśmiertelności duszy ludzkiej, jej trwałości oraz trwałości i tożsamości samego już człowieka, ujawni się nam pełniej, gdy odniesiemy ten fakt do poznawczo-intelektualnego działania osoby ludzkiej. Co jednak ciekawe, dla szukającego rozwiązań tego problemu Akwinaty nieśmiertelność i ontyczna trwałość duszy wcale nie jest tylko i wyłącznie prawdą chrześcijańskiej wiary, ale raczej tzw. *revelabile*, czyli prawdą filozoficznie dostępną; innymi słowy dostępną każdemu racjonalnie myślącemu człowiekowi, bez względu na przyjęty światopogląd i konfesję.

Było to wyjątkowo odważne twierdzenie, zwłaszcza że istnieli poważni i uznani myśliciele chrześcijańscy, którzy mieli jednak zupełnie inne zdanie w te same kwestie. Należał do nich choćby Duns Szkot, wybitny teolog i filozof franciszkański, utrzymujący do samego końca, że nieśmiertelność duszy ludzkiej jest tylko i wyłącznie prawdą wiary, której zracjonalizować się nie da. Stąd można ją przyjąć jedynie dzięki wierze i na podstawie aktu wiary, a nie w wyniku jakiegokolwiek refleksji filozoficznej. W opozycji do takiej argumentacji św. Tomasz twierdził, że to z racji swoich władz i czynności czysto duchowych trwa nasza zasada osobowości i świadomości, którą nazywamy duszą, czyli zasada nas konstytuująca. W chwili zaś śmierci nie ginie bowiem forma substancjalna i nie ginie także to, co Doktor Anielski nazywa *commensuratio anima ad hoc corpus*, czyli naturalne „przystosowanie” każdej duszy do organizowanego przez nią ciała. Tego jednego i tylko jednego ciała⁴⁰.

Nieśmiertelność duszy zakłada, jak widać, wybitnie metafizyczny wymiar jej skomplikowanej rzeczywistości. A więc takie odniesienie, w którym jak najbardziej możliwe staje się przekroczenie wymiarów doczesności, przekroczenie ograniczeń przestrzeni, czasu i miejsca oraz przyjęcie założenia, że w tym wypadku tracą one swoją doniosłość, aktualność, obowiązywalność oraz wartość. Dusza bowiem, dzięki swej duchowej (niematerialnej) naturze, pozostaje całkowicie wolna od wszelkich zjawisk zużycia, zniszczenia czy rozpadu⁴¹.

Możliwość istnienia duszy po śmierci – czyli jej wieczność – nierozdzielnie zatem jest związana ze sposobem jej powstania oraz bytowania. Dusza ludzka nie powstaje bowiem w wyniku przemian i organizowania się ciała (od samego początku jest niematerialna w swej naturze, niezłożona i istnieje w sobie jako w podmiocie), ale swego istnienia udziela materii, organizując ją do konkretnych potrzeb powstałego w ten sposób człowieka. Dlatego też Akwinata w *Su-*

³⁹ Zob. H. MAJKRZAK, *Antropologia integralna...*, dz. cyt., s. 154–158.

⁴⁰ Por. S. SWIEŻAWSKI, *Święty Tomasz...*, dz. cyt., s. 102–103.

⁴¹ Por. H. MAJKRZAK, *Antropologia integralna...*, dz. cyt., s. 216–217.

mie teologicznej zaznacza wyraźnie, iż ciało człowieka żyje wyłącznie dzięki zjednoczeniu z duszą, natomiast sama dusza hipotetycznie może żyć (tzn. egzystować) i bez ciała⁴².

Mając zatem na uwadze fakt samoistności bytowej ludzkiej duszy oraz jej niematerialność, można dostrzec wyraźnie także i realne bytowe podstawy jej nieśmiertelności. Mają one swoją podstawę w ujęciu duszy, również jako osobowej jaźni. Jeśli bowiem – pisze M.A. Krąpiec:

dusza posiada własne istnienie, doświadczone przez każdego z nas w podmiotu-jącym „Ja” – jest bytem samoistnym, organizującym sobie ciało, które istnieje istnieniem duszy. Z tego też powodu w momencie rozkładu ciała (czyli biologicznej śmierci) samoistniejszą i niematerialną duszą, ujmowaną jako podmiot niematerialnych w swej strukturze aktów, nie może zaprzestać istnieć. Zaginęłaby jedynie wówczas, gdyby istnienie jej było wynikiem organizacji cielesnej⁴³.

W takim jednak wypadku – zdaniem przywoływanego tutaj wybitnego polskiego myśliciela – nastąpiłby oczywiście absurd. Albowiem „byt powstawałby z nie-bytu”, zaś „organiczne i materialne ciało, które nie jest przecież duchem, organizowałoby siebie w formie nie-ciała, czyli «stwarzałoby» ducha”⁴⁴. Istotną zatem racją nieśmiertelności ludzkiej duszy jest jej ontyczna samoistność, czyli powszechna niemal intuicja, nakazująca uznać za prawdę i przyjąć jako pewnik argument, że istnienie przysługuje bezpośrednio duszy, która zarazem jest formą ciała. Jeśli zatem istnienie przysługuje bezpośrednio duszy i tylko jej, a ciału tylko i wyłącznie przez duszę, w takim wypadku zniszczenie ciała nie pociąga za sobą zniszczenia samoistnej substancji, jaką jest ludzka dusza, czyli podmiot i jaźń osoby⁴⁵.

⁴² P. MRZYGLÓD, *Filozoficzne rozumienie...*, art. cyt., s. 151; por. w związku z tym: M.A. KRĄPIEC, *Ja – człowiek*, [wyd. I], Lublin 1974, s. 167. Jest rzeczą niezwykle doniosłą, iż w szeroko rozumianej refleksji tomistycznej dowodzi się bardzo mocno, że choć dusza i ciało stanowią w bycie ludzkim jedno złożenie (*unum compositum*), a więc same w sobie są substancjami niepełnymi i niecałkowitymi, to jednak ciało nie może istnieć jako ludzkie bez duszy („forma cielesności” po śmierci nie stanowi już człowieka), tymczasem dusza jako źródło podmiotowienia może istnieć także i bez ciała, rozumiana wszakże, jako ciągłość podmiotowości i tożsamości osoby ludzkiej: *ordinatio ad suum corpus*.

⁴³ M.A. KRĄPIEC, *Ja – człowiek...*, dz. cyt., s. 153.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Niezwykle pouczający w tym zagadnieniu jest nieco dłuższy wywód É. GILSONA, który, w napisanych przez siebie *Elementach filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górski, Warszawa 1965 – zajmując się tym zagadnieniem, cytując myśl św. Tomasza, zawartą w *Summa Contra Gentiles* (Księga II) i pisze: „Po udowodnieniu, że pośród substancji rozumnych jest coś aktem i jest coś możliwością (rozdz. 53), a następnie, że złożenie z aktu i możliwości niekoniecznie oznacza złożenie z materii i formy (rozdz. 54), Tomasz przechodzi wprost do dowodu, że substancje rozumne są niezniszczalne (rozdz. 55). Jeśli jednak substancje rozumne są niezniszczalne, a dusza ludzka jest substancją rozumną, to jest ona niezniszczalna [...]. W przypadku bytu złożonego z duszy i ciała, jakim jest człowiek, rozpad ciała oczywiście powoduje rozpad bytu. Powszechnie uznaje się, że człowiek ginie wówczas, gdy umiera ciało, lecz przecież śmierć czło-

Z tego samego powodu dusza ludzka nie może powstawać na drodze „rodzenia się”, czyli przemian i mutacji materii, jak i ginąć lub przestawać istnieć. To bowiem, co posiada niematerialny akt istnienia, nie może ulec „kresowi” na drodze naturalnego zniszczenia⁴⁶. Aby można było – choćby tylko hipotetycznie – mówić o takiej możliwości, musiałaby wprawdzie nastąpić specjalna interwencja Absolutu, który by ową duszę aktem swej woli unicestwił, czyli doprowadził do jej metafizycznej anihilacji. W innym wypadku – sama z siebie – będąc w swej istocie duchem niezłożonym, nie może utracić swego istnienia. Jedynie zatem Absolut, który jest przyczyną sprawczą i zewnętrzną racją zaistnienia duszy, mógłby – oczywiście postępując wówczas wbrew naturalnemu i logicznemu porządkowi – ją unicestwić⁴⁷.

Jak z przedstawionego tu rozumowania wynika, podstawowym i jedynym kontekstem istnienia duszy ludzkiej nie jest – jak chciałby tego np. materializm lub ewolucjonizm – materialna przyroda, którą dusza przecież transcenduje przez swoje niematerialne akty (wołę, poznanie i miłość), ale kontekstem wieczności jej istnienia oraz niezniszczalności ducha ludzkiego jest tylko Byt Absolutny, czyli sam Bóg. Argumentacja ta – jak nietrudno się domyśleć – wskazuje nam również na naturalną, a więc zawdzięczaną właśnie duszy transcendencję człowieka w stosunku do świata oraz ontyczne (czyli ujawniające się w „porządku istnienia”) podporządkowanie człowieka Bogu, który jest jego pierwszą zasadą i ostatecznym celem.

2. Ciało – człowiek zilościowany, obecny w świecie

Jedną z większych niespodzianek, jakie czekają historyka filozofii klasycznej, zwłaszcza tej odczytywanej w perspektywie chrześcijańskiej, jest nacisk kładziony przez nią na wartość, godność i wieczystość ludzkiego ciała jako współkomponentu człowieka-osoby.

Niemal powszechnie bowiem od czasów starożytnych – które najdobitniej reprezentuje św. Augustyn i jego antropologia – utarło się mniemanie, że chrześcijańska koncepcja człowieka jest wybitnie spirytualistyczna⁴⁸. „Na cóż bowiem zda się człowiekowi świat pozyskać, jeśli przy tym zgubi swą duszę?” (por.

wieka w żaden sposób nie jest śmiercią jego duszy. Dusza ludzka, jako substancja rozumna, jest w sensie właściwym tym, co przyjmuje akt bytu. Posiadając zaś taki własny akt bytu, sama jest bytem we właściwym tego słowa znaczeniu (*habens esse*). Ten akt bytu należy bezpośrednio do duszy; to znaczy bez jakiegokolwiek pośrednictwa, lecz posiadany jest na sposób *primo et per se*. Otóż to, co należy do czegoś, samo przez się oraz jako właściwa doskonałość natury tego czegoś, należy do tego z konieczności, zawsze i jako właściwość, której nie można odeń oddzielić [...]. M.A. KRĄPIEC, *Ja – człowiek...*, dz. cyt., s. 154–155.

⁴⁶ ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, I, q. 75, a. 6; por. tenże, *ScG*, II c. 79; zob. w związku z tym: T. KUCZYŃSKI, *Czy człowiek...*, dz. cyt., s. 244.

⁴⁷ Por. M.A. KRĄPIEC, *Ja – człowiek...*, dz. cyt., s. 153.

⁴⁸ Zob. S. KOWALCZYK, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Lublin 2009, s. 39–46.

Mt 16, 26). Zatem owa „dbałość” o duszę, „wyzwalanie jej” przez nieustanne oczyszczanie, a w końcu „zbawienie jej” przez uwolnienie od dramatu ciała – oto co zdawałoby się stanowi właściwy cel chrystianizmu. Do tego dochodzi jeszcze fakt, iż Bóg chrześcijański jest Duchem, więc siłą rzeczy człowiek może się z Nim połączyć tylko duchowo. Wszystko to razem sprawiało i budowało iście spirytualistyczną perspektywę uprawiania nie tylko teologii, ale i antropologii filozoficznej. Tymczasem myślenie takie okazało się być na wskroś błędne!⁴⁹

a) Materialny współelement człowieka

Ta pozornie tylko dominująca rola duszy nie spycha bynajmniej materialnego ciała do roli marginalnej, gdyż wciąż – niezależnie nawet od swego aktualnego stanu – pozostaje ono bowiem naturalnym „współelementem” i „współkomponentem” osoby ludzkiej. Ciało to, w równym stopniu co dusza, partycypuje w bytowości człowieka, w jego naturalnej godności, powołaniu i zadaniach, a nawet w jego eschatologicznym przeznaczeniu⁵⁰. Choć dusza dla organicznego ciała ludzkiego jest pierwszym aktem, który je konstytuuje, to ciało to stanowi równie integralną co dusza część bytu ludzkiego – m.in. przez fakt jego autentycznego włączenia w naturalne i eschatologiczne zadania osoby. Ich dopełnieniem i kresem jest bowiem ponowne – po śmierci – połączenie obu tych pierwiastków człowieczeństwa, czyli powszechne zmartwychwstanie⁵¹.

W ten oto sposób ludzka cielesność – w opinii analizującego fenomen człowieka Akwinaty – staje się miejscem „spotkania” natury z „nadnaturą”, albowiem to przy jej pomocy się rozmnażamy, komunikujemy z innymi osobami i poszukujemy wspólnie prawdy; w nim również kiedyś się zbawimy⁵². Dlatego związek duszy i ciała stanowi ontyczny „dwumian”, dzięki któremu możemy kochać, poznawać i realizować się poprzez nasze czyny. Ciało bowiem obecne jest tak samo w aktach inteligencji, jak i woli⁵³.

W ujęciu tomisty, Marie-Dominique Chenu, materia, czyli budulec ludzkiego ciała, jest więc ontycznym czynnikiem i warunkiem stanowiącym czło-

⁴⁹ Por. É. GILSON, *Duch filozofii...*, dz. cyt., s. 174.

⁵⁰ Por. S. KOWALCZYK, *Zarys filozofii...*, dz. cyt., s. 222 oraz tenże, *Ciało człowieka...*, dz. cyt., s. 49.

⁵¹ Por. tamże, s. 225, por. także: I. DEC, *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa koncepcja człowieka*, Wrocław 1995, s. 33. „Dusza jest substancjalną formą integrującą, organizującą i aktywizującą ciało ludzkie, ono zaś jest racją powodującą jej zaistnienie, w tym znaczeniu, że w życiu doczesnym nie ma duszy bez ciała. Oddzielenie duszy od ciała jest niezgodne z jej naturą, dlatego myśl chrześcijańska chętnie aprobejuje teologiczną prawdę o zmartwychwstaniu ciała. Ciało bowiem odgrywa istotną rolę w naturze człowieka, ponieważ dusza swoją doskonałość zawdzięcza ściślejszej relacji łączącej ją właśnie z ciałem”. S. KOWALCZYK, *Ciało człowieka...*, dz. cyt., s. 49.

⁵² Por. H. MAJKRZAK, *Antropologia integralna...*, dz. cyt., s. 148.

⁵³ H. PILUŚ, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 187 i 189.

wieka, a nie tylko – jak sądzi wielu – zewnętrzną przestrzenią jego ekspresji, czyli czymś, przez co jedynie wyraża się dusza. Wszystko bowiem w człowieku – łącznie z jego chemią biologiczną i postępowaniem na płaszczyźnie kulturowej i ekonomicznej, kontemplacją i wolnością – jest przesiąknięte, rządzone i jednoczone przez ducha. Jednak aby w ogóle było możliwe, osadzone być musi w fizycznym organizmie – inaczej mówiąc – „w materii” tegoż ducha. Dlatego posługując się metaforą, wielu filozofów twierdzi, że duch ludzki ma niejako „dwa oblicza”. Jedno zwrócone „w górę” (*νοῦς*), czyste i zdolne istnieć zawsze oraz drugie (*ψυχή*) – zwrócone „w dół” – związane z losem słabej i niedoskonałej materii i jej determinizmami, której daje istnienie, ilościuje ją i określa⁵⁴.

Z tego też powodu – jak pisze dalej Chenu – żadna nauka o osobie ludzkiej nie będzie nigdy prawdziwa, jeśli nie będzie potrafiła uchwycić człowieka również w materialnych przejawach rzeczywistości, czyli tych, w których akurat ujawnia się jego ciało, a on sam także przez nie. To przez posiadane ciało człowiek identyfikuje się i staje się solidarny z kosmosem, dlatego też materialny świat stanowi dlań pewne środowisko, a nawet „dom”, czyli przedłużenie i zabezpieczenie jego doczesnej egzystencji. Dlatego dusza, gdy przez śmierć zostaje oddzielona od materialnego ciała, przez które się ujawnia i realizuje, przestaje być nie tylko człowiekiem, ale również i osobą. Ani bowiem osoba ludzka, ani człowiek nie jest tylko własną duszą! Ludzka „osobowość nie zostaje ustanowiona jedynie przez pojawienie się ducha”⁵⁵. Gdyby zabrakło w niej ciała, dusza nie mogłaby sensownie działać; nie byłaby w stanie ani się wyrazić, ani dojść do pełnego rozwoju; nie mogłaby też zyskać świadomości samej siebie⁵⁶. Złyaby co prawda dalej, ale w stanie głębokiego upośledzenia swej aktywności i metafizycznego okaleczenia.

b) Metafizyka ludzkiego ciała

Przyjmując za punkt wyjścia rozważań o człowieku, nie tyle jego przeżycia (doświadczenia) wewnętrzne oraz kategorię czystego (dziś powiedzielibyśmy fenomenologicznego) „Ja”, ale raczej kategorii ogólnometafizyczne, sprawiamy, że byt ludzki lokalizuje i odsłania się nam jako psychofizyczna jedność, ujmowana w całości i różnorodności wszechświata. Organiczne ciało bowiem w ocenie rzecznika tejże myśli św. Tomasza w jakiś sposób również „udostępnia” nam osobę⁵⁷.

⁵⁴ Por. M.D. CHENU, *Teologia materii. Cywilizacja techniczna i duchowość chrześcijańska*, tłum. O. Scherer, Paris 1969, s. 28 i 30. Cyt. za: H. PILUŚ, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 190–191.

⁵⁵ Tamże, s. 57 i 58. Cyt. za: H. PILUŚ, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 192. „Człowiek, to nie tylko dusza: *homo non est anima tantum*, bo do jego istoty należy i cielesność”. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, I, q. 75, a. 4.

⁵⁶ M.A. KRĄPIEC, *Ja – człowiek...*, dz. cyt., s. 166 oraz 176.

⁵⁷ Por. S. KOWALCZYK, *Ciało człowieka...*, dz. cyt., s. 47.

W człowieku ciało dla duszy jest nie tylko ontyczną wartością, ale równocześnie fundamentalną „granicą ekspansji duchowej” całej osoby. To przez ciało i dzięki niemu – jak zauważa R. Trocquer – „sięgamy do rzeczywistości, wyrażamy ją i stajemy się wobec samych siebie obecni”. Ciało umożliwia także człowiekowi zanurzenie się w świecie biologicznym i zwierzęcym. Człowiek bowiem – jako element fauny i flory – jest przedmiotem nieświadomych sił i niejasnych energii, które objawiają swą obecność na każdej płaszczyźnie ludzkiego istnienia i wpływają na duszę w jej funkcji ożywiającej ciało. Dlatego też metafizyczne połączenie duszy z ciałem nie jest jakąś „chorobą duszy”, lecz źródłem jej nadziei i „błogosławieństwem”. Związek ten staje się „najgłębszą jednością – jednością istnienia”, choć na pozór tylko „jednością w napięciu i sprzeczności”. Mimo że zjednoczenie duszy z ciałem pozornie zawiera w sobie moc konfliktową, „zachęca jednak całego człowieka do opanowania własnego ciała, do kształtowania go i troski oraz do stworzenia żeń doskonałego i wiernego sługi”⁵⁸.

Ciało ludzkie w swojej najgłębszej istocie jest czystą materią zdeterminowaną i uformowaną przez duszę duchową, stąd różni się chociażby od ciał zwierząt wyższych jako wyraz i forma ujawnienia się specyficznie ludzkiej duszy. Jako takie nie tylko „pomaga” duszy w zdobywaniu poznania i doświadczenia dobra oraz piękna, które są zawarte w rzeczach materialnych, ale również pozwala jej na „wyrażanie się” w materialnych artefaktach, w sztuce oraz technice czy w budowaniu międzyludzkiej wspólnoty⁵⁹. Dlatego też – w ocenie Henryka Majkrzaka – to właśnie „ciało jest uczynione dla duszy”, a nie na odwrót „dusza dla ciała”. Stąd można i należy rozumieć ludzkie ciało jako – jeśli nie dosłownie „pełnię duszy” – to przynajmniej jej „ontologiczne dopełnienie”, albowiem gdy zabraknie tylko jakiejś części ciała, dusza nie może już wykonywać wszystkich, swoich czynności⁶⁰.

Można w tym rozumowaniu pójść jeszcze dalej, wysuwając odważną tezę, że „ciało ludzkie jest konieczną racją zaistnienia samej duszy”, jej pośrednią przyczyną oraz czasoprzestrzennym kontinuum osoby, co wynika z samej tylko metafizycznej definicji człowieka jako bytu duchowo-cielesnego⁶¹.

Z tego też powodu jak najbardziej uzasadnioną wydaje się być teza, że ludzkie ciało jest realnym „współ-czynnikiem” człowieka, a nie tylko miejscem, gdzie rozgrywa się „dramat” świadomości i cielesności oraz „napięcie” pomiędzy duchem i materią (określane do dziś na łonie teorii poznania i antropologii jako kartezjański problem *mind and body*). Zdaniem M.A. Krąpca,

⁵⁸ H. PILUŚ, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 183–184; por. w związku tym: R. LE TROCQUER, *Kim jestem – ja człowiek*, tłum. O. Scherer, Paris 1968, s. 46–47.

⁵⁹ Por. H. MAJKRZAK, *Antropologia integralna...*, dz. cyt., s. 153; zob. w związku z tym: ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, I, q. 93, a. 3 ad 2.

⁶⁰ Por. tamże, s. 154.

⁶¹ Por. M. KRASNODEBSKI, *Dusza...*, dz. cyt., s. 89; zob. w związku z tym: M.A. KRAPIEC, *Ja – człowiek...*, dz. cyt., s. 164.

ciało ludzkie jest bowiem tym pierwszym aktem „moim”, aktem specjalnego rzędu, który jest formowany i organizowany przez duszę; aktem, w którym się po raz pierwszy *dusza – forma – jaźń* wyraża, i przez który wchodzi w kontakt ze światem zewnętrznym, mając realną możliwość „samouświadomienia” siebie. Ciało zatem jest rzeczywistym „współ-czynnikiem” i elementem *sine qua non* człowieczeństwa człowieka, nieistniejącym jednak inaczej jak w zależności przyczynowej i organizacyjnej od swej formy – duszy⁶².

c) Ciało, czyli „człowiek w świecie”

Również nasza obecność w świecie materialnym jest przede wszystkim obecnością fizyczną. To przez nią jesteśmy widziani, rozpoznawani i oceniani. Nośnikiem i źródłem tej obecności jest nasze ciało, przez które jesteśmy „tu i teraz”, egzystując w czasie i w przestrzeni. Przez ciało także dokonuje się nasze uspołecznienie, gdy wchodzimy w rozmaite stosunki z innymi, choć obecność człowieka w świecie, przez jego osobiste ciało jest przede wszystkim obecnością dla siebie samego⁶³.

Przez ciało i jedynie dzięki niemu człowiek jest także istotą seksualną. Już od pierwszego momentu życia jest on osobnikiem płci męskiej lub żeńskiej, a otrzymana płeć wiąże się z przekazywaniem życia i rodzeniem. Tak jak u zwierząt wyższych, tak samo i u człowieka – jako determinanta – występuje różnica płci. Natura bowiem konkretnego człowieka jest zawsze płciowa. Co więcej, „cała struktura organizmu ludzkiego jest w sposób konieczny związana z faktem płciowości i to do tego stopnia, że nie ma osobników bezpłciowych; zaś zjawisko hermafrodytyzmu zawsze uznawane jest za patologiczne”⁶⁴.

Stąd fakt płciowości osoby przenika cały jej organizm, a więc tej cechy ludzkiego ciała nie można traktować w kategoriach jedynie przypadłościowych. Nie ogranicza się ona bowiem wyłącznie do wzajemnego udzielania się mężczyzny i kobiety dla celów rodzenia, ale buduje i dopełnia duchowy akt miłości, który jest potwierdzeniem specyficznie ludzkiej struktury osobowej człowieka⁶⁵. Jest to zaś możliwe tylko dzięki odpowiednio przygotowanemu i ukształtowanemu ludzkiemu ciału, jego idealnych proporcjach, delikatności i pięknie. Stąd – jak pisze Krąpiec – „ciało ludzkie jest zasadniczym przejawem naszego człowieczeń-

⁶² Por. M.A. KRĄPIEC, *Ja – człowiek...*, dz. cyt., s. 139.

⁶³ Por. R. LE TROCQUER, *Kim jestem...*, dz. cyt., s. 389. Ciało ludzkie jest nie tylko koniecznym warunkiem nawiązywania przez duszę (człowieka) kontaktu ze światem zewnętrznym, ale także jest warunkiem uświadomienia sobie siebie samego, jest warunkiem stwierdzenia „Ja” jako podmiotu, wyłaniającego i wypromieniowującego z siebie różnorodne akty. I. DEC, *Transcendencja...*, dz. cyt., s. 251.

⁶⁴ H. MAJKRZAK, *Antropologia integralna...*, dz. cyt., s. 139; zob. w związku z tym także: M.A. KRĄPIEC, *Ja – człowiek...*, dz. cyt., s. 168–169.

⁶⁵ Por. tamże; zob. w związku z tym także: M.A. KRĄPIEC, *Ja – człowiek...*, dz. cyt., s. 169.

stwa i znakiem rozpoznawczym człowieka do tego stopnia, że wszelkie koncepcje i teorie złożenia człowieka z duszy i ciała są wtórne, tzn. nabudowane na pierwotnym doświadczeniu człowieka jako właśnie bytu cielesnego⁶⁶.

Jeśli przyjąć w końcu także istniejące w łonie religii „perspektywy eschatologiczne” związane z ludzkim ciałem, to – jak sądzi m.in. Stefan Swieżawski – staje się ono w takim samym stopniu jak dusza adresatem Boskiego zbawienia i przeobstwienia, czyli doskonałym wyjściem z porządku czasowo-przestrzennego i przejściem w zupełnie „inny czas” i w „inną przestrzeń”⁶⁷.

Podjmując refleksję na cielesności człowieka, a poprzez nią nad jego „zanurzeniem w świat”, w jakimś sensie mówić należy nie tylko o czasoprzestrzennym usytuowaniu bytu ludzkiego, o jego geometrycznym ułożeniu i ziłościowaniu, ale i dotyczącym człowieka „dramacie cielesności”. Dramat ten – zdaniem Akwinaty – stał się udziałem całego rodzaju ludzkiego w wyniku wydarzenia grzechu pierworodnego⁶⁸, co dziś często bywa określane nawet mianem jakiegoś „rozdarcia” lub metafizycznego „pęknięcia” natury ludzkiej.

Jednak to transhistoryczne wydarzenie nie może być interpretowane w żaden sposób jako poníženie, zdeprecjonowanie czy wręcz upodlenie ludzkiej cielesności; aczkolwiek wydaje się, iż ta właśnie strona natury ludzkiej ucierpiała w jego wyniku najbardziej. Wydarzenie religijne, którego egzemplifikacją jest wspomniany wcześniej grzech pierworodny – jako skutek – wprowadziło w przestrzeń ludzkiej cielesności liczne ograniczenia, upośledzenia i determinizmy. Aczkolwiek zgodnie z przywoływaną przez nas już wcześniej zasadą wszechmocy Bożej i wewnętrznej doskonałości Absolutu, natura ludzka, a co za tym idzie i ludzka cielesność, stworzona została na początku jako pozbawiona niedoskonałości; istniejąc pierwotnie jako najlepsza z możliwych⁶⁹.

Stworzone człowieczeństwo zawiera zatem w sobie prócz ducha również i ciało, które – o czym pisaliśmy już wcześniej – nie tylko stanowi racje bytu człowieka w świecie, ale także racje jego indywidualności i egzystencji w wymiarze czasowo-przestrzennym. W pewnym sensie jako takie uzależnia też człowieka od materialnego świata. I choć ciało – jak wiadomo – jest „dla duszy”, a ta jest „dla ciała”, to taka współzależność tworzy nie tylko wzajemne dopełnienie, ale i ograniczenia. Człowieczeństwo osoby ludzkiej generuje bowiem rozmaite implikacje. Człowiek ma więc rozmaite potrzeby wynikające z jego własnej cielesności. Potrzebuje chociażby powietrza, odzienia czy odpowiedniego pożywienia. Sfera cielesna człowieka wiąże się także – w ocenie św. Tomasza i kontynuatorów jego myśli – z licznymi chorobami, niedołęstwem, wreszcie cierpieniem, które razem wzięte, w jakiś spo-

⁶⁶ M.A. KRĄPIEC, *Ja – człowiek...*, dz. cyt., s. 175.

⁶⁷ Por. S. SWIEŻAWSKI, *Święty Tomasz...*, dz. cyt., s. 103–109; Zob. także ostatnią część przywoływanej tutaj już książki M.A. KRĄPCA, *Ja – człowiek*, zatytułowaną: *Człowiek w perspektywie śmierci*, s. 427–456.

⁶⁸ Zob. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, I–II, q. 85, a. 5; tenże, *Quaestiones De Anima* 14.

⁶⁹ Zob. tamże, *Sth*, I, q. 75, a. 5 ad 1; q. 79, a. 4; q. 90, a. 2; a. 3; q. 98, a. 1; por. tenże, *Quaestiones De Veritate*, q. 27, a. 3 ad 9 oraz *De Potentia Dei*, q. 3, a. 9.

sób, burzą również stan jego duchowej równowagi. Wszak „zdrowie – jak pisze Akwinata – zaraz po życiu, jest największym dobrem człowieka”⁷⁰.

Ciało ludzkie w jakimś sensie ogranicza także wolność człowieka poprzez chociażby tylko fizyczne determinizmy, nie wspominając już o starości, której sukcesywny proces kończy się największym ludzkim dramatem, jakim jest śmierć. Jest ona dla duszy, ze strony ciała, największą przeszkodą i krzywdą. Co więcej, z punktu widzenia człowieka, śmierć jest niedorzecznością – i jako taka – jest całkowicie przeciwna jego naturze. Jest „antytezą życia”! Dusza bowiem pragnie żyć – co ma zresztą zapisane w swej nieśmiertelnej naturze – i w życiu tym nieustannie być zjednoczoną, z sobie przypisanym ciałem. Choć powszechnie wiadomo, że człowiek rodząc się, automatycznie już wstępuje na drogę „ku śmierci”⁷¹. Staje się Heideggerowskim *Sein-zum-Tode*.

Zakończenie

Duchowość i cielesność osoby ludzkiej jest bezwzględny i konieczny „kluczem” do zrozumienia zagadki człowieczeństwa. Bez jej racjonalnego rozwiązania nie dowiemy się nigdy, kim tak naprawdę jest człowiek, skąd przychodzi i dokąd zmierza oraz co jest istotą jego wielkości i człowieczeństwa. Zagadnienie bowiem struktury jedności bytu człowieka, złożonego z niematerialnej duszy i materialnego ciała, wciąż pozostaje przedmiotem wielu analiz antropologicznych, formułowanych zwłaszcza w kontekście współczesnej myśli chrześcijańskiej.

Z tego też powodu inspirowana wieloma wątpliwościami i problemami klasyczna metafizyka nieustannie próbuje dowodzić jedności tego pozornie tylko paradoksalnego złożenia. Pojawia się przy tym, wysuwany często przez oponentów tego rozwiązania, problem: Czy człowiek będąc zarazem i ciałem, i duchem, jest tym samym, czyli jest całością? A jeśli tak, to jak właściwie interpretować tę całość, zupełność i jedność? W jaki sposób wnikać w jej składniki bytowe? I wreszcie: Czy jedność ta jest istotowa, czy może jedynie przypadłościowa, czyli akcydentalna?⁷²

W ocenie wybitnego współczesnego tomisty René Le Trocquera filozofowie doskonale zdają sobie sprawę, że od właściwego zrozumienia wspomnianej „jedności” „zależy w dużej mierze cały styl naszego życia”, nasze „odniesienie i stosunek do śmierci, a nawet ogólna koncepcja stosunków społecznych”⁷³. W afirmacji bowiem jedności duszy i ciała zawiera się sens nie tylko antropo-

⁷⁰ ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, II–II, q. 8, a. 6 ad 1 oraz q. 5, a. 1 ad 3.

⁷¹ Por. H. MAJKRZAK, *Antropologia integralna...*, dz. cyt., s. 136–145; Zob. w związku z tym również największe dzieło M. Heideggera, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, w którym ten wybitny niemiecki egzystencjalista określa człowieka wprost, jako „bycie ku śmierci”, czyli: *Sein-zum-Tode*.

⁷² Zob. H. PILUŚ, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 180.

⁷³ R. LE TROCQUER, *Kim jestem...*, dz. cyt., s. 26.

logii chrześcijańskiej, ale i samego człowieczeństwa, ujmowanego jako jedna z ontycznych odłon kategorii osoby.

Sama bowiem dusza – jak niektórzy uparcie sądzą – nie jest jeszcze człowiekiem, a tym bardziej nie jest nim ludzkie ciało pozbawione duszy. Wspominaliśmy już o tym nieraz. Ciało, czyli „zilościowany byt ludzki” jako „agregat” nie tylko nie jest jeszcze człowiekiem, ale nie jest ono nawet, *sensu stricte*, ciałem. Pozbawione bowiem odniesienia do swej formy-duszy, staje się jedynie tylko tym, co kiedyś było organiczne, ożywiane i organizowane, a teraz jako chaos i ontyczny bezład wraca do stanu nieorganicznego i nieokreślonego.

Gdy z punktu widzenia zdroworozsądkowej metafizyki, uprawianej w perspektywie filozofii klasycznej, odrzucimy zatem przywołaną tu prawdę, pozostanie nam jedynie absurd i nadal otwarte, pozbawione racjonalnej odpowiedzi pytanie: Kim właściwie jest człowiek?

The soul and body as an integral component of human existence.

Metaphysical realist position

From the beginning of the world, human beings formed a great cognitive mystery for themselves. The turning point in the search for an answer concerning human nature was the discovery of spiritual and physical elements which constitute the nature of a human being. After some time, classical philosophy gave us kind of knowledge which became “a key” which helps us understand its uniqueness in the created world.

This fact allows us to perceive human being as a psychophysical unity and connection between two most basic elements of existence, and also as a creation in whose animating and organizing elements (soul) inextricably connect with organic matter (then “the body” is formed). In this way it creates complete human substance.

Despite the metaphysical perfection of the soul, only the body can be assumed as a space-time continuum of the human person. The body allows the human being to exist “here and now” and to express the human soul outside. And it is not only a necessary reason but also the main cause of the creation of soul by God.

Translated by Bożena Rojek