

BOŻENA RYDZEWSKA-FRIEDRICH
Lublin

CZY DUALIZM BYTOWEJ STRUKTURY CZŁOWIEKA? (STANOWISKO ŚW. TOMASZA Z AKWINU)

Pytanie o istotę człowieka zawsze intensywnie angażowało filozofów. Już od zarania dziejów myśli, w starożytnej Grecji, istniał zarówno kierunek materialistyczny¹, którego przedstawiciele uważali, że sama materia, bez udziału czynnika duchowego, stanowi istotę człowieka. Istniał też nurt tzw. panpsychizmu², w teorii człowieka występujący w postaci spirytualizmu, w myśl którego tylko dusza jest rzeczywiście realna, wszystko natomiast, co materialne, jest złudzeniem. W starożytnej Grecji również, jak poświadczają pisma Platona, narodził się bardzo kontrowersyjny problem związku duszy i ciała, ducha i materii. Także obecnie dyskusja problematyki dotyczącej człowieka – jego natury i struktury – jest bardzo żywa. Miejsce centralne zajmują zasadniczo dwa stanowiska: materializm i dualizm³. Przedmiotem uwagi niniejszego artykułu są kwestie leżące u podstaw tych dwu typów teorii – przedstawione w zarysie sugerującym kierunek badań, a nie wyczerpującym problematykę. Obszerność bowiem materiału zmusza do wyboru według pewnego kryterium, zaś stan dyskusji zdaje się potrzebować poszerzenia perspektywy: pomijane bowiem albo na podstawie powierzchownej oceny traktowane jako dualistyczne jest stanowisko św. Tomasza z Akwinu. Tymczasem właśnie wydaje się, że Tomasz przyznając i dualizmowi, i mate-

¹ W Renesansie G. Bruno mówi jeszcze o epikurejczykach. Termin „materialiści” po raz pierwszy został użyty w roku 1668 przez H. More’a lub w roku 1674 przez R. Boyle’a. Zob. J. H o f f m e i s t e r. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Hamburg 1955 s.v. *Materialist*.

² Większość filozofów starożytnej Grecji, jak też filozofowie przyrody w Odrodzeniu, potem np. M. Scheler, G. H. Fechner.

³ Spirytualizm jest relatywnie mało dynamiczny. Współcześnie rozwijali go głównie A. N. Whitehead i R. Bensch.

rializmowi aspektową rację, zarówno unika w swojej teorii sideł redukcjonizmu, jak i zachowuje jedność ludzkiego bytu. Przyjrzyjmy się temu nieco dokładniej.

Problem związku duszy i ciała został w nowożytności na nowo wyraźnie sformułowany przez Kartezjusza – filozofa zwanego ojcem paradygmatu obowiązującego w myśleniu naukowym XX wieku. Współcześnie problem ten badany jest np. jako tzw. *mind-body problem* w nurcie angielskiej szkoły analitycznej⁴, przez psychologów postaci oraz takich autorów, jak K. R. Popper i N. Chomsky⁵. Utrzymują oni, iż człowiek posiada pewne cechy, które nie mogą być własnościami materialnego ciała. Na przykład świadomość, zdolność reprezentowania świata w wyobrażeniach, pojęciach lub sądach, wszystkie stany intencjonalne, a nawet ból czy nienawiść. Stany te, ich zdaniem, są świadectwem, iż toczy się w nas życie ducha, życie „mentalne” – życie poza materialnym ciałem.

Z tezami dualizmu nie zgadzają się materialiści. Nie borykają się oni, tak jak dualiści, z problemem jedności człowieka, ponieważ ich podstawową tezę jest twierdzenie, że człowiek nie zawiera w sobie nic poza materią. Twierdzenie to wyraża, jak się wydaje, podstawową dla teorii materialistycznych myśl. Poszczególne teorie bowiem różnią się wprawdzie między sobą, ale nie są to różnice istotne. Na przykład istnieje materializm behawiorystyczny, materializm emergencyjny, australijski, Davidsona oraz eliminacyjny. Materializm emergencyjny jest bardzo „surowy”. Jego zwolennicy (M. Bunge, R. Ardila, R. F. Thompson)⁶ uważają, że stany umysłu są stanami materii, nie są ani reprezentacją, ani odbiciem świata zewnętrznego – są determinowane od wewnątrz przez procesy w mózgu na poziomie nie objętym świadomością. W materializmie australijskim przyjmuje się, że stany umysłowe wyczerpują się w procesach chemicznych mózgu na sposób wzoru i są tak samo identyczne, jak woda jest identyczna z H₂O⁷. Według D. Davidsona natomiast każdy stan umysłu jest identyczny z pewnym stanem rzeczy w świecie materialnym, dychotomii zaś „mentalne–fizyczne” właściwie nie ma,

⁴ Np. A. J. A y e r. *The Concept of Person*. London 1964; P. F. S t r a w s o n. *Indywidualność*. Tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa 1980 s. 84-114.

⁵ K. R. P o p p e r. *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*. Tübingen 1979; N. C h o m s k y. *Language and Mind*. New York 1968; t e n ż e. *Reflections on Language*. New York 1975.

⁶ M. B u n g e, R. A r d i l a. *Philosophie der Psychologie*. Tübingen 1990; M. B u n g e. *A Philosophical Perspective on the Mind-Body Problem*. „Proceeding of the American Philosophical Society” 135:1991 nr 4; R. F. T h o m p s o n. *Foundations of Physiological Psychology*. New York 1967.

⁷ D. M. A r m s t r o n g. *The Nature of Mind*. W: *The Mind/Brain Identity Theory*. Ed. C. V. Borst. New York 1970; J. J. C. S m a r t. *Sensations and Brain Processes*. W: tamże.

bo „mentalne” pojawia się tylko w kontekście wyjaśniania i opisywania⁸. J. B. Watson i B. F. Skinner⁹ uzasadniają materializm metodą eliminacji: nie ma czegoś, co byłoby mentalne, a więc istnieje tylko materia, tylko to, co jest materialne. – Czy spór ten ma jeszcze sens? Czy jego jedynym i ostatecznym źródłem nie jest po prostu przyjęte założenie, że ten lub inny element jest zasadniczy i podstawowy lub że oba – dusza i ciało – konstytuują człowieka?

Odpowiedź twierdząca na to pytanie jest, zwłaszcza dzisiaj, mało uzasadniona. Pytania, które leżą u podstaw współczesnych dyskusji, nie są nowe. Zdają się one już od wieków tkwić niejako w sercu sporu o człowieka i, zarazem, zdają się wyznaczać jakby granice amplitudy, której jednym krańcem są ciągle na nowo pojawiające się wątpliwości, czy człowiek rzeczywiście jest bytem jedynie materialnym, z drugiej zaś strony trudno jest akceptować tezę o „podwójności” człowieka, który jest właściwie jeden. Brzmiały one: 1. Czy człowiek faktycznie jest bytem materialnym? 2. Czy człowiek, stanowiąc zarazem – jak się wydaje – jedność, może być złożony z dwu z natury tak odmiennych substancji jak dusza i ciało? Tomasz w XIII wieku przeprowadził głęboką, jak dotychczas ciągle wytrzymującą próby dyskusji, analizę tych problemów. Ujął w niej wszystkie zasadnicze, także dzisiaj w najrozmaitszej formie powtarzane – lub też częściowo pomijane – składowe problemu. Jego odpowiedź na oba przez nas postawione pytania brzmi: nie – nie jest możliwe złożenie z dwu tak odmiennych substancji jak duch i ciało, stanowiące jedność substancjalną (tzw. jedność właściwą), ani też materializm nie jest w stanie teoretycznie wyjaśnić ani rzeczywistości, ani człowieka.

Problem pierwszy znalazł swój jasny i bezpośredni wykład w LVI kwestii *Summy contra gentiles*. Św. Tomasz dopuszcza możliwość zarówno współdziałania, jak i – konsekwentnie – możliwość występowania specyficznej relacji między substancją intelektualną i ciałem. Relacja ta jest, jego zdaniem, swego rodzaju związkiem-kontaktem, innym jednak niż jakikolwiek z typów kontaktu występujący w świecie ciał materialnych¹⁰. Jest to tzw. *contactus virtutis*.

⁸ D. D a v i d s o n. *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*. Tłum. T. Baszniak. Warszawa 1992 s. 163-193. Por. również: *Actions and Events. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Ed. E. Le Pore, B. P. McLaughlin. Oxford–New York 1990. Davidson, tak jak np. Armstrong, opowiada się za teorią identyczności, jest to jednak nie „type–type identity theory”, lecz „token identity theory”.

⁹ Zob. J. B. W a t s o n. *Behawioryzm*. Tłum. J. Siuta. Warszawa 1990; B. F. S k i n n e r. *Science and Human Behavior*. New York 1953.

¹⁰ Jest to kontakt na sposób styku, przez związanie, bezpośrednie następstwo, odpowiednie ułożenie, przez zmieszanie. Tomasz używa tu określeń następujących: *per modum mixtionis*, *per modum contactus proprie sumpti*, *continuatio*, *colligatio*, *compositio*. Niektóre z tych określeń znajdują się już u Arystotelesa. Tomasz odwołuje się do *Fizyki* Arystotelesa i do

Istnieje on jakby na sposób udzielania duchowej energii ciału bądź też w postaci swoistego dynamizmu, za pomocą którego duchowa substancja, pozostając poza wymiarem materii i nie podlegając prawom podziału, kontaktuje się z ciałem nie przez zetknięcie się z jego powierzchnią (jak np. w mieszaninie itp.), ale działa w tymże ciele, sięgając niejako jego materialnego „wnętrza”. W wyniku tego kontaktu jednak, zdaniem św. Tomasza, nie powstaje jedność substancjalna, jedność właściwa bytu. Co więcej, między substancją intelektualną i ciałem jedność taka jest – jego zdaniem – niemożliwa. Jedność taką jednak człowiek wydaje się stanowić: jest on bytem substancjalnie jednym, spełniającym mimo to czynności, których podmiotem nie mógłby być, gdyby nie zawierał w sobie pierwiastka duchowego¹¹.

Tak zdecydowaną odpowiedź na pytanie o możliwość występowania między substancją intelektualną i ciałem jedności substancjalnej św. Tomasz mógł sformułować dlatego, że dostrzegł, iż jedność kategoryalna i jedność substancjalna są różnymi, do siebie niesprowadzalnymi rodzajami jedności. W wyniku współdziałania dwu substancji, np. duchowej i materialnej, powstaje jedność kategoryalna. Działanie bowiem jest jedną z bytowych kategorii. O jedności właściwej, substancjalnej możemy natomiast mówić w trzech przypadkach: gdy dana jedność jest niepodzielna w sobie, gdy jest ciągła lub stanowi jedność definicyjną – gdy jest *indivisible*, *continuum* lub *ratione unum*. Jedność zatem relacyjna, którą tworzą dusza i ciało, nie może być jednością właściwą. Jeśli bowiem jedność relacyjną tworzą dwie substancje działające, to jest niemożliwe, by tej jedności przysługiwała cecha niepodzielności. Ponadto nie ma w tym złożeniu ciągłości, ponieważ ciało jest całością określoną ilościowo. Czy mogą stanowić jedność definicyjną (być *ratione unum*)?

Należy najpierw wyjaśnić, czym jest owa jedność *per rationem*, czyli jedność będąca podstawą definicji rzeczy. Definicja rzeczy jest, jak wiadomo, rezultatem abstrakcji (rozumowego ujęcia) istoty rzeczy „zawartej” niejako w formie substancjalnej owej rzeczy¹². Rzecz natomiast może być ukonstytuowana i istnieć jako byt tylko w wyniku złożenia materii i formy substancjalnej. Są one aktualizowane przez jeden akt istnienia i współtworzą jeden byt. W złożeniu takim materia i forma, będąc substrukcjonalnymi czynnikami bytu, mają się do siebie jak akt do możliwości. Jeśli natomiast, choćby w postaci nieświadomionego prezałożenia, zaakceptujemy twierdzenie,

O powstawaniu i ginięciu.

¹¹ Efekt czynności bowiem nie może być istotnie doskonalszy od ich podmiotu-przyczyny sprawczej.

¹² O istocie bytu ludzkiego stanowi rozumność (intelekt człowieka).

iż faktem jest, że substancja intelektualna i ciało, tworząc byt ludzki, są zarazem bytowo od siebie niezależne, to występująca między nimi relacja nie może być relacją możliwości do aktu. Jest to relacja substancji do substancji, aktu bytu do aktu bytu.

Ponadto zauważmy tutaj inny jeszcze problem. Otóż forma i materia tworząc jeden byt muszą należeć do tego samego rodzaju. Nie jest bowiem możliwe, by jeden w swojej istocie byt przynależał do dwu rozmaitych rodzajów. Byłoby to absurd. Tak samo jak absurdalne byłoby ewentualne stwierdzenie, że coś będąc zwierzęciem jest właściwie rośliną. Z tej racji również forma substancji intelektualnej nie może być zarazem formą innej substancji – cielesnej.

Św. Tomasz obok krytyki dualizmu poddał krytyce, również dzisiaj przez wielu akceptowane, stanowisko materialistyczne. Jego rozumowanie jest bardzo zwarte: nawet roślina czy zwierzę nie jest w całym swoim wymiarze jedynie materią, ponieważ żyje. To, co żyje i porusza się, musi mieć w sobie zasadę swego ruchu, zasadę życia¹³. Zasada ta nie może być ciałem, wówczas bowiem wszystko, co istnieje materialnie, żyłoby; nie byłoby w ogóle ciał materialnych nieożywionych. Czynnikiem więc aktualizującym ciało żyjące nie jest materialny. Św. Tomasz, zauważywszy powyższą zależność, nie mógł akceptować materialistycznej koncepcji człowieka. Jego stanowisko wobec poglądów starożytnych filozofów materialistycznych jest zdecydowane: „Vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus. Horum autem principium antiqui philosophi, imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant, sola corpora res esse dicentes [...]”¹⁴ Jedynym więc – rzecz można – sensownym wytłumaczeniem stanowiska materialistycznego jest wniosek, że jest ono następstwem ignorancji lub lekceważenia bardzo prostych, logicznych konsekwencji bezpośrednio wynikających z namysłu nad rzeczywistością i porównania stanów rzeczy.

Problem człowieka wymaga jednak dokładniejszych analiz. Zdaje się on bowiem niejako wykraczać poza kwestie dotyczące żywego ciała oraz poza te kwestie, które dotyczą możliwości połączenia substancji intelektualnej i ciała. Otóż, z jednej strony, św. Tomasz uznał, iż twierdzenie, że zasadą operacji intelektualnych człowieka jest samo żyjące ciało, jest sprzeczne w sobie. Podstawą tego wniosku jest fakt, że człowiek, gdy ujmuje pewien materialny przedmiot w poznaniu intelektualnym, wykracza w tymże poznaniu poza materialność i jednostkowość ujmowanego przedmiotu, poznaje jego treść, cechy konieczne i abstrahuje od konkretnego kształtu czy barwy.

¹³ Por. *Summa theologiae* I q. LXXV a. 4.

¹⁴ Tamże a. 1.

Zaistnienie tych operacji poznawczych nie byłoby możliwe bez specyficznej zasady ich istnienia¹⁵. Żyjące ciało jest konkretne, zmienne i materialne, nie może więc być zasadą ogólnego i koniecznego poznania – ma się do zasady czynności intelektualnych (niematerialnych) jak niebyt do bytu. Św. Tomasz był niejako zmuszony przyjąć, że zasadą tą jest pierwiastek niecielesny, istniejący w akcie. Tylko to bowiem, co jest w akcie, może działać. Z drugiej strony jednak św. Tomasz, jak zauważyliśmy¹⁶, wykluczył możliwość substancjalnej jedności między istniejącymi w akcie duszą i ciałem. Postępując więc drogą Tomaszowych rozważań, znaleźliśmy się jakby w centrum paradoksu. Twierdzi on mianowicie, że nie jest możliwe pełne zjednoczenie substancji intelektualnej z ciałem, ale zarazem utrzymuje, że zasadą intelektualnego poznania, które jako fakt nie może zostać uchylone, nie jest ciało, ale coś, co jest „duchowe” i zaktualizowane w istnieniu. – Kim więc jest człowiek? Czy jest jestestwem – wbrew danym codziennego, spontanicznego doświadczenia – jakoś „podwójnym”? Czy nie stanowi jedności właściwej, ale łączy w sobie ducha i ciało jako dwa elementy składowe istniejące w akcie? Czy Tomasz akceptował dualizm?

Propozycja, którą św. Tomasz podaje na określenie relacji między duszą i ciałem, jest jednym z wielu możliwych sposobów określenia relacji między nimi. Można bowiem te relacje określić, tak jak Tomasz, jako *contactus virtutis*, można jednak również mówić o paralelizmie (G. W. Leibniz, niektórzy psychologowie postaci, H. Wundt), o okazjonalizmie (N. Malebranche, A. Geulincx), o epifenomenalizmie (T. H. Huxley, A. J. Ayer), który polega na tym, że stany mentalne traktuje się jako efekt pewnych stanów systemu nerwowego, czy wreszcie o interakcji (Kartezjusz, K. R. Popper, N. Chomsky). Problem jednak pozostaje: współdziałanie jest relacją międzybytową, występuje między dwiema substancjami, dlatego też na bazie tej relacji może powstać jedynie jedność kategoriałna, relacyjna, jedność dwu odrębnych bytów, ale nie właściwa jedność substancjalna bytu. Jeśli jedność działania na mocy swojej natury nie stanowi jedności poszukiwanej, to nie może ona być ani wytlumaczona, ani ukazana przez analogię działania czy relacji między cechami charakteryzującymi wykonywane czynności. Pozostanie ona typem jedności relacyjnej dwu odrębnych bytów.

Podstawowym błędem, który popełniają dualiści, jest akceptacja – świadoma lub nie – nieuzasadnionego założenia, że skoro np. myślenie jest niematerialne i posiada cechy nie ilościowe, ale jakościowe, to umysł stanowi,

¹⁵ Zob. *Summa Contra Gentiles* II c. LXXII; *Summa theologica* I q. LXXXIV a. 1; *De veritate* q. X a. 4.

¹⁶ Por. s. 225-226 niniejszego artykułu.

podobnie jak ciało, swoisty byt istniejący w sobie. Ciągłe, w coraz to nowej formie w filozoficznych analizach ma miejsce jakby „automatyczna” substancjalizacja działania. Dusza utożsamiana jest ze stanami umysłu, ze stanami mentalnymi, zaś ciało – z materialną „częścią” człowieka. Dopiero po uprzednim przyjęciu tych założeń poszukuje się jakiejś relacji, która by duszę i ciało łączyła w jedno. Nie zauważa się przy tym pewnej, rządzącej tutaj reguły, która wysiłek ten udaremnia, a której św. Tomasz konsekwentnie przestrzegał: każda relacja, nawet najściślej wiążąca dwie substancje, pozostanie relacją między nimi. Poszukiwanie jedności substancjalnej w relacji międzybytowej jest poszukiwaniem uprzednio teoretycznie zanegowanego faktu jedności.

Sytuacja ta jest sytuacją „błędneho koła”. Jedność substancjalna może przysługiwać bytowi jedynie wewnątrznie, nigdy przez odniesienie do innej substancji. Dlatego też, aby tę jedność dostrzec czy zrozumieć, należy zbadać relacje występujące wewnątrz bytu ludzkiego, relacje wewnątrz istoty: relacje substrukturalne formy do materii, istoty do istnienia i wreszcie zasady działania do spełnianych czynności; krótko mówiąc, należy zbadać relacje występujące nie między duszą i ciałem, ale duchem jako aktem i materią jako możliwością. W nurcie tzw. filozofii pokartezjańskiej natomiast rozróżnienie między czynnościami bytu a aktem pierwszym jako zasadą działania bytu, czy też problem aktu istnienia w jego roli wobec substancji, nie są uwzględnione.

Św. Tomasza teoria człowieka nie jest sprowadzalna ani do materialistycznego monizmu, ani do dualizmu¹⁷. Twierdzenie, że człowiek, mimo iż zawiera w sobie stanowiący o jego istocie element duchowy, jest bytem substancjalnie jednym, uzasadnił on dzięki swoistej teorii substruktury bytu ludzkiego. Jego zdaniem forma substancjalna bytu ludzkiego jest niematerialną, intelektualną substancją samodzielnie istniejącą, lecz niekompletną, która udziela ciału istnienia. – Na mocy jednego aktu istnienia i jedności formy jest bytem duchowo-materialnym, substancjalnie jednym; jedna jest bowiem forma substancjalna (dusza rozumna), która organizuje materię do bycia ludzkim ciałem, i jeden akt istnienia, na mocy którego byt ów jest realny. Dusza intelektualna jest aktem pierwszym i zasadą (źródłem) działania, ponieważ jest formą substancjalną; zupełnie bez materii działać nie może, nie może nawet wykonywać czynności intelektualnych, które w akcie przekraczają materię. Mówiąc krótko, działa człowiek posiadający taką a nie inną (ludzką) formę substancjalną.

Należy tutaj zasygnalizować pytania uwyrażniające problem zasadniczy: W jaki sposób intelekt może być formą materii? Jak może stanowić z nią substancjalną jedność, nie tracąc zarazem tożsamości swojej duchowej istoty?

¹⁷ *Quaestiones disputatae De anima a. 2 ad Sed hoc quidam fugientes.*

W jaki sposób to, co materialne, i to, co duchowe, może być substancjalnie zjednoczone w jednym bycie? Jak element duchowy może wraz z materią stanowić jeden byt ludzki? Czy może?

Aparat pojęciowy, który Tomasz w swoim tłumaczeniu bytu ludzkiego zastosował, wskazuje na zadziwiająco dokładność w rozróżnianiu między aspektami i funkcjami elementów substrukturalnych: czym innym niż samoistność duszy intelektualnej jest samodzielne istnienie bytu; czym innym jest relacja między intelektem jako zasadą poznania i intelektem jako formą czy aktem pierwszym; czym innym wreszcie niż funkcje w sensie czynności są funkcje spełniane w substrukturze bytu, fakt natomiast przyjmowania przez materię istnienia za pośrednictwem duchowej formy nie oznacza konieczności pośrednictwa w działaniu czy „rozdwojenia” w naturze konstytuowanego bytu. Spróbujmy rozróżnienia te prześledzić na przykładzie ich zastosowania w teorii. Potrzeba szczególnej ostrożności, by precyzyjność myśli Akwinaty zachować.

Intelekt – jak już wyżej rozważyliśmy¹⁸ – jest duchowym czynnikiem, który tkwi w człowieku jako zasada intelektualnego poznania. Jest zaktualizowany w istnieniu, ponieważ działanie jest zawsze działaniem istniejącego bytu: *operari sequitur esse*. Jako zasada natomiast przekraczającego materię intelektualnego poznania musi być też niematerialny, ponieważ wszystko, co działa, działa według siebie właściwej natury: *unumquodque operatur secundum quod est*¹⁹. Działać może tylko to, co jest w akcji. Czy jednak intelekt, skoro jest zaktualizowany w istnieniu i niematerialny, nie jest od materii niezależny i współkonstruuje człowieka nie jako formę, ale jako część np. integralną? Dlaczego Akwinata utrzymuje, że taki właśnie intelekt jest formą człowieka?

Istnieją dwa powody, dla których należy przyjąć, że intelekt jest formą bytu ludzkiego. Po pierwsze, intelekt wprowadza różnicę gatunkową między człowiekiem a zwierzęciem. Czynnikiem zaś wprowadzającym różnicę gatunkową między rodzajami jest forma. Intelekt więc jest formą. Po drugie, intelektualne poznanie przysługuje człowiekowi istotnie, a nie przypadkowo. Gdyby bowiem poznanie intelektualne przysługiwało człowiekowi jedynie tak, jak przysługuje mu bytowa kategoria, to nie mówilibyśmy, że poznaje człowiek, ale intelekt. Podobnie jak wówczas, gdy widzi oko, nie

¹⁸ Por. s. 226 niniejszego artykułu.

¹⁹ *Summa Contra Gentiles* II c. LXVIII.

mówimy, że widzi ręka²⁰. Jako forma zaś intelekt, mimo iż jest niematerialny, musi stanowić z materią jedność. Inaczej mówiąc, duchowa, zaktualizowana w istnieniu forma tworzy z materią substancjalną jedność i wraz z materią współtworzy ludzki byt. Czy można to uzasadnić? Czy między sub-strukturalnymi elementami możliwy jest taki układ relacji, który jedność tę by tłumaczył?

Najwięcej wątpliwości budzi tutaj przede wszystkim fakt, że forma intelektualna, która jest niematerialna i zaktualizowana w istnieniu, wydaje się być raczej od materii niezależna niż z nią substancjalnie zjednoczona. Jak zaktualizowany duch może stanowić z materią jedność, i to substancjalną? Jak może, będąc zaktualizowaną w istnieniu, stanowić wraz z materią jeden byt? Jak coś, co istnieje w akcie, może się jednoczyć z materią jako forma i stanowić współczynnik jednego bytu? – Św. Tomasz wszystkie te trudności rozwiązuje. Wzajemne, wewnątrzbytowe zależności ducha, formy, materii czy istnienia można bliżej zrozumieć dzięki namysłowi nad naturą ludzkich czynności i ich relacji do ludzkiego bytu jako ich źródła.

W wyjaśnieniach Tomasza kluczowe są dwa terminy, na których znaczenie należy zwrócić szczególną uwagę. Jest to tzw. samodzielność w istnieniu i niekompletność. Jeżeli mówimy, że forma intelektualna bytu ludzkiego jest samodzielna w istnieniu, to znaczy to, że samodzielność w istnieniu przysługuje jej na mocy bezpośredniości, z jaką posiada ona akt istnienia. Mówiąc inaczej: w swym istnieniu nie „potrzebuje” ona ciała. Ciało jednak, którego jest formą, bez niej istnieć nie może, bo przez nią i niejako od niej otrzymuje istnienie.

Dusza, mimo że jest w istnieniu niezależna od ciała, potrzebuje go ze względu na swoją istotę-naturę²¹. W tym przejawia się jej niekompletność. Niematerialna istota nie jest proporcjonalna do aktualizującego ją bezpośrednio istnienia. Względem istnienia „staje się” proporcjonalna „dopiero” w substancjalnej jedności z ciałem – wówczas gdy jest doskonała i kompletna. Forma bowiem jako zasada specyficznie ludzkiego działania (tzn. intelektualnego poznania) i o tyle, o ile jest zasadą tego poznania, jest niecielesna nie jak forma, ale jak samoistna substancja. Jako forma natomiast, będąc zasadą (źródłem) działania ludzkiego, do procesu aktualizacji czynności intelektualnych i czynności ludzkich w ogóle potrzebuje np. wyobraźni i zmysłów, a więc organów cielesnych, „materialnych” – potrzebuje material-

²⁰ *Summa theologiae* I q. LXXXVI a. 1. Św. Tomasz podaje jeszcze inne racje na uzasadnienie tezy, że fakt intelektualnego poznania człowieka dowodzi, iż intelekt jest formą. Por. też: *Summa Contra Gentiles* I c. LV; *Summa theologiae* I q. LXXXV a. 4.

²¹ O ile owa istota-natura jest źródłem działania.

nego ciała. Będąc zasadą (źródłem) tych czynności, jest zarazem formą udzielającą istnienia materii i wraz z nią współkonstyтуującą człowieka. Dopiero we współistnieniu z materią jest kompletna, posiada w pełni „wyposażoną” istotę. Zaktualizowana materia jednak nie wyczerpuje ani jej istoty, ani istnienia²².

Forma jednak, mimo iż zarówno w istnieniu jak i istocie „przekracza” ciało, nie jest zupełnie niematerialna. Nie można pytać, czy dusza według św. Tomasza jest niematerialna w sobie. Dusza bowiem jako niematerialna w sobie – jako czysty duch – nie istnieje. Jest niematerialna jedynie jako zasada (źródło) intelektualnego poznania. Jako natomiast niematerialna jest jedynie zasadą (źródłem) intelektualnego poznania. Dlatego też, będąc samoistniejącą formą, jest jednak niesamodzielna. Jako forma udzielająca czy dająca materii istnienie – co w języku jednoznacznym, stosowanym do mówienia o rzeczywistości pozasubstrukturalnej, nazwalibyśmy łączeniem się z materią – jest materialna: „[...] Intellectus non negatur esse forma materialis, cum dat esse materiae, sicut forma substantialis, quantum ad esse primum”²³.

Do powyższych wniosków dotyczących wewnętrznych relacji substrukturalnych w ludzkim byciu doprowadziła Akwinatę analiza spełnianych przez człowieka czynności. Z jednej strony bowiem człowiek spełnia takie czynności, których struktura jest duchowa. Gdyby więc dusza intelektualna nie była samoistna, musiałaby do spełnienia (aktualizacji) wszystkich swoich funkcji, również tych, które posiadają duchową strukturę, potrzebować ciała. Niektóre jednak jej czynności nie są w swej strukturze od ciała zawiste. Dlatego też nie możemy przyjąć, że przez aktualizację materii staje się samoistna, i że jej istota wyczerpuje się w materialności. Jedynie wówczas, gdyby wszystkie spełniane przez nią akty były zupełnie od ciała zależne, moglibyśmy twierdzić, że jest samoistna dzięki aktualizacji ciała i wraz z ciałem. Z drugiej strony dusza intelektualna spełnia również czynności, do których realizacji potrzebuje funkcji organów cielesnych. Dlatego też z konieczności niejako swojej natury (jako źródła działania) łączy się z materią. Pozostając w możności materię organizuje niejako po to, by zrealizować swoją istotę i stanowić kompletną substancję. Ciało jako czynnik współkonstyтуujący wraz z duszą jeden byt nie jest narzędziem duszy, ale współkomponentem jednej substancji.

²² „[...] non oportet quod materia semper adaequat esse formae. Immo, quanto forma est nobilior, tanto in suo esse superexcedit materiam” (*Summa Contra Gentiles* II c. LXVIII).

²³ *In II Sententiarum* d. 17 q. 2 a. 1 ad 1 vol. 8 – cyt. za: A. C. P e g i s. *St. Thomas and the Problem of Soul*. Toronto 1934 s. 202.

Jakikolwiek byt bowiem, jeśli jest substancją, jest samoistniejący i kompletny²⁴. Byt ludzki jest samoistny na mocy samoistności formy; na mocy bezpośredniości, z jaką istnienie przysługuje formie. Forma łączy się z ciałem bez jakiegokolwiek pośrednictwa, nie jako substancja, ale jako substancjalna forma, dająca materii istnienie *simpliciter*²⁵. Ona decyduje, że dany byt jest tym, czym jest: „[forma substantialis] enim est per quam res est hoc ipsum quod est”²⁶. Otrzymawszy istnienie ciało posiada jeden i ten sam akt istnienia, który posiada forma, ponieważ jest ono zaktualizowaną przez tę właśnie formę materią.

Forma substancjalna jest zarazem zasadą wszystkich wykonywanych przez człowieka czynności: od najwyższych do najniższych. Forma człowieka jest jakby bogatsza niż zwierzęcia, ponieważ człowiek wykonuje więcej czynności niż zwierzę. Św. Tomasz wyraźnie wskazuje na ścisłą zależność istniejącą między „zawartością treściową” formy i proporcjonalną do niej doskonałością istnienia a działaniem: „[...] quanto aliqua forma est maioris perfectionis in dando esse, tanto etiam est maioris virtutis in operando. Unde formae perfectiores habent plures operationes et magis diversas quam formae minus perfectae”²⁷.

Rekonstruując: samodzielność formy intelektualnej w istnieniu nie oznacza kompletności w wymiarze istoty-natury jako źródła działania. Jest ona o tyle samoistna, o ile jest w akcie istnienia, i z tego jedynie względu. Relacja między istnieniem a duszą intelektualną sprowadza się do relacji bezpośredniego, ale nie proporcjonalnego posiadania istnienia. Forma nie uzyskuje istnienia dzięki aktualizacji materii, ale posiada je bezpośrednio sama w sobie. Jako niematerialna i samoistna²⁸, ale niekompletna i niesamodzielna forma ludzkiego bytu może udzielić materii istnienia i wraz z nią oraz jej materialnymi dyspozycjami stanowić aktualno-możliściowy byt ludzki. Ów byt ludzki dopiero jest kompletny i samodzielny. Materia – jako element substrukturalny i jako ciało – zostaje wówczas przyporządkowana właściwemu niematerialnej formie wewnętrznemu celowi.

Aktem pierwszym zatem, ożywiającym ciało ludzkie i będącym zasadą wykonywanych przez człowieka czynności, jest duchowo-materialna istota (dusza) zaktualizowana ostatecznie przez jeden proporcjonalny do niej akt istnienia: ponieważ istnienie, przysługując bezpośrednio formie intelektualnej, przy-

²⁴ *Quaestiones disputatae De anima* a. 1 ad *Sed ulterius posuit Plato*.

²⁵ Por. *Summa theologica* I q. LXXVI a. 6; *Quaestiones disputatae De anima* a. 9.

²⁶ *Quaestiones disputatae De anima* a. 9.

²⁷ Tamże.

²⁸ *Summa Contra Gentiles* II c. LXVIII; *Summa theologica* I q. LXXXV a. 2.

sługuje też materii. Dusza intelektualna znajduje się jakby między światem bytów cielesnych i czysto duchowych: „[...] anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma”²⁹.

Dusza tak pojęta, będąc aktem pierwszym ożywiającym ciało ludzkie, jest zarazem – jak wspomnieliśmy – zasadą (źródłem) działania. Dzięki temu bowiem, iż aktem naczelnym aktualizującym substancję jest akt istnienia, spełniona jest reguła, że *operari sequitur esse*; dzięki temu natomiast, że forma bytu ludzkiego jest i niematerialna (ponieważ jest zaktualizowanym bezpośrednio przez akt istnienia duchem), i materialna (ponieważ to istnienie jest także aktem istnienia materii), spełniona jest reguła druga: *unumquodque operatur secundum quod est*. Tylko byt o takiej substrukturze może być substancjalnie jeden i zarazem może być podmiotem dwojakiego rodzaju czynności: zanurzonych w materii i ją przekraczających. Ścisłej mówiąc jednak, człowiek jest podmiotem jednego rodzaju czynności: materialno-duchowych, czyli ludzkich.

Negacja rozwiązań Tomasza lub ich pomijanie – choćby z racji posługiwania się tylko językiem i myśleniem jednoznacznym – zmusza do oscylacji między założeniami materializmu, dualizmu lub, ewentualnie, spirytualizmu. Nie ma wówczas możliwości szerszego spojrzenia na człowieka: spojrzenia nie ograniczonego ani do upraszczających tez dualizmu – sprowadzających się do twierdzenia, że jeśli człowiek posiada i ducha, i materię, to łączy je jedynie relacja międzybytowa, człowiek zaś jest jestestwem podwójnym – ani też do tez materializmu czy spirytualizmu, redukujących człowieka do materii lub ducha. Wydaje się, że kierunki te nie są jakby w stanie przewyciężyć pre-sądu, że człowiek jest albo duchem, albo materią, czy też pre-sądu o „dwoistości” człowieka ewentualnie złożonego z ducha i materii.

IS THERE DUALISM IN MAN'S ONTIC STRUCTURE?
(ST. THOMAS AQUINAS' STANDPOINT)

S u m m a r y

From the very beginning European philosophical thought seems to be intuitively aware that man consists of two components: a material and a spiritual one. As a consequence of this arises the problem of the „double-ness” of human nature, a question which has lately been lively discussed in philosophical works. On the one hand, man as such seems not to be divided into

²⁹ *Summa Contra Gentiles* II c. LXVIII.

a material soul and an immaterial body, but on the other hand he transcends the material world and the laws it is ruled by. That is why man is supposed to have something apart from his material body, viz. an immaterial soul. Taking a limited view neither materialists nor spiritualists need to defend the inner unity of man. Thus they think that man is either a material body and nothing more, or a spiritual body and nothing more. Nevertheless, dealing with philosophical works we cannot help observing time and again that conclusions derived from material or spiritual theories are, like it or not, simplifications. – Is dualism the only way to avoid oversimplifying the nature of man? The answer Thomas Aquinas gives us sets out from a view of man reduceable neither to dualism, nor materialism, nor spiritualism. Man is a soul existing in itself as in a subject. The soul is depending on the matter it organizes in its action. Soul and matter constitute a substantial and real unity. Thomas Aquinas' standpoint is not based on prejudices which would make it difficult to create an adequate theory of the real being. Soul and body are not different substances, neither are they mere features. They are realized by one and the same act of existence within essentially one being. To explain man's unity and transcendence of the material world a substructural theory has to be applied. Substructural elements – as e.g. essence, existence, form, matter, act or potence – and their mutual relationships must be taken into account. No other way to successfully explain such a complicated being as man seems to be has yet been discovered.

Translated by Klaus-Peter Friedrich