

JANUSZ PYDA OP

Instytut Tomistyczny w Warszawie

Akademia Katolicka w Warszawie

<https://orcid.org/0000-0002-5599-8686>

POZA MONIZMEM I DUALIZMEM. PIĘĆ ARGUMENTÓW NA RZECZ TEZY, IŻ HYLEMORFIZM ANTROPOLOGICZNY ŚW. TOMASZA Z AKWINU NIE JEST STANOWISKIEM DUALISTYCZNYM

Współczesny teolog, który staje wobec zagadnień wymagających odniesienia się do aktualnej debaty toczonej w szeroko pojętej antropologii metafizycznej¹, zwłaszcza w środowisku anglosaskim, znajduje się w sytuacji nie do pozazdroszczenia. Postawiony zostaje bowiem przed wyborem pomiędzy Scyllą monizmu antropologicznego w wersji naturalistycznej (materialistycznej i fizykalistycznej)² a Harybdą dualizmu substancjalnego typu kartezjańskiego³.

¹ Określenia „antropologia metafizyczna” używam w odniesieniu do każdej filozoficznej, a zatem opartej na rozumie naturalnym, próby charakterystyki bytu ludzkiego w jego cechach istotowych (konstytutywnych i konsekwentnych). W tym sensie antropologia metafizyczna różni się nie tylko od antropologii fizycznej czy kulturowej, ale również od takiej antropologii filozoficznej, która opisuje człowieka przede wszystkim w perspektywie relacji kulturowych czy społecznych (jak ma to miejsce w przypadku antropologii, jaką znaleźć można np. u Jeana-Jacquesa Rousseau, Karla Marksa czy Friedricha Nietzschego). Antropologia metafizyczna jest więc najbliższa temu, co we współczesnej filozofii, zwłaszcza analitycznej, określa się mianem filozofii umysłu, a co w dawnej terminologii określano było mianem psychologii spekulatywnej czy teoretycznej.

² Monizm naturalistyczny to taki, który zakłada pełną zdolność eksplanacyjną nauk szczegółowych (*sciences*) w odniesieniu do człowieka. Wszystko, co o człowieku można sensownie powiedzieć, powinno być – zdaniem monistów naturalistycznych – albo wywiedzione z danych pochodzących z badań empirycznych, albo do nich sprowadzalne. Podstawą monizmu naturalistycznego jest więc przekonanie, iż w człowieku nie ma niczego, co nie byłoby możliwe do badania metodami ilościowymi. Z tego powodu monizm naturalistyczny będzie zawsze w opozycji do dualizmu substancji, zakładającego istnienie jakościowo różnych od rzeczy materialnych bytów idealnych czy duchowych. Monizm naturalistyczny jest więc w istocie tożsamy z fizykalizmem, czyli opiera się na przekonaniu, że jedyny świat istniejący, to świat fizyczny (w ten sposób wyklucza realne istnienie abstraktów, takich jak liczby, czy zdarzeń i stanów mentalnych, przynajmniej jako niezależnych od przedmiotów i zdarzeń fizycznych). Monizm naturalistyczny (fizykalistyczny) może zaś, ale nie musi być materializmem. Nie jest nim, kiedy uznaje, iż sama materia sprowadza się do siły czy energii i jako taka jest tylko jednym z wielu fizycznie ważnych składników wszechświata.

³ Należy w tym miejscu poczynić ważną uwagę. Otóż można oczywiście powiedzieć, iż monizm naturalistyczny i dualizm substancji typu kartezjańskiego nie są jedynymi przedstawicielami

Od czasu opublikowania w 1949 roku słynnej pracy Gilberta Ryle'a *Concept of Mind*⁴, w której kartezjański dualizm substancji w odniesieniu do osoby ludzkiej został nie tylko podważony i poddany radykalnej krytyce, ale również sprawnie wyśmiany i ironicznie scharakteryzowany wciąż przecież popularnym epitetem „ducha w maszynie” (*ghost in the machine*), mało kto ma dziś ochotę i odwagę, aby go bronić. Ów „szyderyczy epitet, jakim Ryle wymierzył sprawiedliwość koncepcji osoby w dualizmie kartezjańskim” – jak zdradzając swoje własne stanowisko napisał niegdyś Simon Blackburn⁵ – wszedł tak głęboko do zbiorowej świadomości filozofów, iż obrońców stanowiska opartego na przekonaniu o substancjalności niematerialnej duszy jako podmiotu nieredukowalnych do materii stanów mentalnych można dziś szukać ze świecą w ręku na niezbyt szerokim marginesie filozoficznej debaty⁶. Ich argumenty, spekulatywnie naprawdę solidne i teoretycznie bardzo silne⁷, zazwyczaj nie tyle nawet są obalane czy skutecznie podważane, co

stanowisk odpowiednio monistycznych i dualistycznych w filozofii człowieka, również współczesnej. Tym samym chrześcijański teolog nie stoi dziś przed wyborem jedynie pomiędzy tymi dwoma stanowiskami. Jednakże wydaje się, iż monizm naturalistyczny jest niewątpliwie najpopularniejszą rozwijaną dziś odmianą monizmu. Trudno bowiem znaleźć współczesnego autora prezentującego stanowisko monistyczne w wydaniu spirytualizmu, panpsychizmu (choć to stanowisko bywa dziś niekiedy reaktywowane w debacie filozoficznej) czy nawet w wersji monizmu neutralnego typu Ernsta Macha czy Bertranda Russella. Inne zaś stanowiska monistyczne (jak chociażby monizm anomalny Donalda Davidsona czy behawioryzm filozoficzny w wersji głoszonej chociażby przez Carla G. Hempela) wydają się sprowadzalne do monizmu materialistycznego. Co do stanowisk dualistycznych sytuacja jest podobna. Stanowiska niewątpliwie i w sensie ścisłym dualistyczne, które pojawiły się w historii filozofii i nie są sprowadzalne do dualizmu substancji typu kartezjańskiego, czyli stanowiska takie jak paralelizm dualistyczny reprezentowany w nowożytności przez okazjonalizm Malebranche'a czy harmonię preestabilizowaną Leibniza, nie są obecne we współczesnej filozofii człowieka. Takie zaś koncepcje zaliczane do dualistycznych jak dualizm własności, emergentyzm czy teoria superweniencji wydają się być w istocie zmodyfikowanymi formami nieredukcyjnego materializmu. Dlatego właśnie w niniejszym artykule traktujemy monizm naturalistyczny i dualizm substancji jako najbardziej wyraziste i kontrastujące ze sobą stanowiska odpowiednio monistyczne i dualistyczne, które do tego znajdują również dziś swoich kontynuatorów. Dobrą charakterystykę stanowisk zarówno monistycznych, jak i dualistycznych w filozofii współczesnej znaleźć można w: S. Judycki, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin: TN KUL 2004, s. 109–193.

⁴ Wyd. polskie: G. Ryle, *Czym jest umysł?*, tłum. W. Marciszewski, Warszawa: PWN 1970.

⁵ S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, tłum. C. Cieśliński i in., Warszawa: Książka i Wiedza 2004, s. 92.

⁶ Do najbardziej znanych dualistów substancji w świecie filozofii anglosaskiej zaliczyć można niewątpliwie Richarda Swinburne'a. Por. np.: R. Swinburne, *The Evolution of the Soul*, Oxford – New York: Clarendon Press – Oxford University Press 1997; R. Swinburne, *Umysł, mózg i wolna wola*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2022. W Polsce stanowisko dualistyczne prezentuje obecnie Stanisław Judycki. Autor ów początkowo skłaniał się do stanowiska agnostycznego, zgodnie z którym nie można mieć wiedzy co do rodzaju relacji pomiędzy duszą a ciałem. Por. S. Judycki, *Umysł i synteza. Argumenty przeciw naturalistycznym teoriom umysłu*, Lublin: RW KUL 1995.

⁷ Por. S. Judycki, *Argumenty na rzecz dualizmu antropologicznego*, w: B. Wójcik (red.), *Umysł i religia* (Quaestiones ad Disputandum, t. 8), Tarnów: Biblos 2006, s. 51–99.

raczej ignorowane. Posługujący się zaś nimi filozofowie traktowani są jak zakuci w błyszczącą zbroję rycerze z bezpowrotnie minionego kartezjańskiego świata, pędzący z mieczem przestarzałej argumentacji przez współczesne pole filozoficznej walki, na którym roi się od naszpikowanej nowoczesną techniką argumentacyjną – czyli opartą na osiągnięciach nauk szczegółowych (biologii ewolucjonistycznej, neuronauk, informatyki) – filozoficznej broni przeciw antropologicznym dualistom substancji. Wydaje się więc, iż naturalistyczny monizm dawno już zwyciężył na polu antropologii filozoficznej, a obecnie toczą się jedynie debaty, w jaki sposób traktować pokonanych dualistyczno-kartezjańskich jeńców.

Teolog, który chciałby podjąć dziś w swojej refleksji tak fundamentalne prawdy wiary jak zmartwychwstanie ciała czy tak ważne problemy moralne jak zagadnienie początku i końca ludzkiego życia, zostaje wrzucony w dwubiegunowy świat współczesnej antropologii filozoficznej. Może szlachetnie opowiedzieć się po mniejszościowej stronie dualistów substancji spod znaku Kartezjusza albo koniunkturalnie przystać do naturalistycznych monistów. Tragizm sytuacji teologa jest klasyczny, polega na tym, iż żadne z powyższych stanowisk nie jest dlań i nie może być jako dla chrześcijańskiego teologa w pełni zadowalającym.

Naturalistyczny monizm odrzucający koncepcję duszy jako zachowującego ciągłą tożsamość podmiotu zdolnego przetrwać śmierć wydaje się stać w jawnej sprzeczności zarówno z danymi biblijnymi, jak i całą niemal Tradycją chrześcijaństwa⁸.

W powszechnej opinii pozostaje więc droga dualistyczna jako właściwa *de facto* nie tylko dla chrześcijaństwa, ale dla każdego systemu wierzeń religijnych, który podtrzymuje przekonanie o życiu człowieka po śmierci. Problem jednak w tym, iż konsekwentne przywiązanie do antropologii kartezjańskiej musi wcześniej czy później doprowadzić chrześcijańskiego teologa do dużych trudności. Nie chodzi tu rzecz jasna wyłącznie o problemy klasyczne dla tego paradygmatu, takie chociażby jak tzw. „problem mostu”, bo te trudności mają charakter filozoficzny. Chrześcijański teolog w przypadku modelu kartezjańskiego stanie raczej przed zagadnieniem problemu tożsamości osobowej i roli ciała w konstytuowaniu tej tożsamości. Jeśli ludzki podmiot świadomy (*res cogitans*) jest substancją tak zupełną jak chciałby Kartezjusz, to jaki właściwie sens ma chrześcijańska prawda o powszechnym zmartwychwstaniu ciał?

Co ciekawe, nawet przy dużej świadomości, iż ani stanowisko monizmu naturalistycznego, ani stanowisko dualizmu substancji typu kartezjańskiego nie mogą w pełni odpowiadać danym Objawienia, współcześni teolodzy chrześcijańscy czują

⁸ Materialność duszy ludzkiej przyjmował w swoim dziełku *De anima* Tertulian. Wyraźnie rozróżniał jednak rodzaj materii, z którego zbudowana jest dusza, od materii będącej budulcem ciała. W tym sensie stanowisko Tertuliana w antropologii, choć niewątpliwie materialistyczne, trudno jednoznacznie uznać za monistyczne. Ponieważ we współczesnej filozofii nie przyjmuje się różnych jakościowo rodzajów materii, tym samym każda antropologia materialistyczna może być jednocześnie uznana za monistyczną.

się często zmuszeni do opowiedzenia się po którejś ze stron czy wybrania któregoś z powyższych paradygmatów⁹.

Istnieje jednak jeszcze jeden model antropologiczny, który można przyjąć, a który bywa ignorowany właśnie dlatego, iż wydaje się być zwykłym modelem substancjalno-dualistycznym, tyle że mniej klarownym i wyrazistym niż model kartezjański. Idzie tu rzecz jasna o model hylemorficzno-antropologiczny w wersji klasycznie chrześcijańskiej, czyli takiej, jaką nadał mu św. Tomasz z Akwinu. Tymczasem hylemorfizm antropologiczny Akwinaty nie tylko radykalnie różni się od dualizmu kartezjańskiego, ale wydaje się również, iż w ogóle trudno go nazwać dualizmem, a dualizmem substancjalnym w szczególności. Jakie są zatem cechy charakterystyczne klasycznie chrześcijańskiego hylemorfizmu antropologicznego, które odróżniają go od dualizmu substancji typu kartezjańskiego?

1. NIEMATERIALNA DUSZA JAKO NACZELNA ZASADA ŻYCIA (*PRIMUM PRINCIPIUM VITAE*)

Pierwsza i chyba najczęściej pomijana różnica pomiędzy dualizmem kartezjańskim a hylemorfizmem chrześcijańskim zaproponowanym przez Akwinatę polega niewątpliwie na tym, iż o ile dla Kartezjusza dusza ludzka nie jest zasadą życia ciała, a jedynie podmiotem świadomym (*res cogitans*)¹⁰, o tyle dla Tomasza

⁹ Obecnie coraz więcej chrześcijańskich filozofów i teologów wydaje się przyjmować raczej stanowisko monistyczno-materialistyczne niż dualistyczne w antropologii metafizycznej. Na przykład w pokonferencyjnym tomie *Persons. Human and Divine* (red. P. van Inwagen, D. Zimmerman, Oxford – New York: Oxford University Press – Clarendon Press 2007) co najmniej sześciu na piętnastu autorów identyfikujących się jako filozofowie chrześcijańscy broniło jakiejś wersji monizmu materialistycznego jako adekwatnego dla chrześcijańskiej antropologii. Dualizmu substancji broni np. James P. Moreland, który traktuje również hylemorfizm Akwinaty jako odmianę dualizmu substancji. Por. J.P. Moreland, *Dusza*, tłum. M. Wójcik, Warszawa: Prodoteo 2022, s. 89.

¹⁰ Kartezjusz pisze: „moja istota polega wyłącznie na tym, że jestem rzeczą myślącą. To prawda, że mogę mieć (albo raczej, jak potem powiem, na pewno mam) ciało, które jest bardzo ściśle ze mną związane. Niemniej jednak z jednej strony mam jasną i wyraźną ideę siebie samego, na ile jestem tylko rzeczą myślącą, nierozciąglą rzeczą; a z drugiej strony mam wyraźną ideę ciała, na ile jest tylko rozciąglą, niemyślącą rzeczą. A zatem jestem pewny, że jestem rzeczywiście różny od mojego ciała i mogę istnieć bez niego” (R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. Ajdukiewicz, K. Ajdukiewicz, w: R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, Kęty: Antyk 2001, s. 93–94). Należy zaznaczyć, iż w innych miejscach Kartezjusz wydawał się twierdzić, iż integralny człowiek to złożenie duszy i ciała (por. np. R. Descartes, *Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora*, tłum. S. Swieżawski, w: R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, Kęty: Antyk 2001, s. 330–331). Biorąc pod uwagę tę niejednoznaczność wypowiedzi Kartezjusza, można zadać pytanie, czy Kartezjusz był kartezjaninem w antropologii metafizycznej, czyli czy przyjmował dualizm substancji

z Akwinu dokładnie ta sama niecielesna ludzka dusza jest pierwszą zasadą życia w najszerszym możliwym sensie (również biologicznym), a w konsekwencji tego zasadą wszystkich przejawów życia, takich jak poznanie (myślenie, akty świadomości, stany, procesy i wydarzenia mentalne) czy poruszanie się¹¹.

Upraszczając, ale nie zafałszowując różnicy pomiędzy kartezjańskim dualizmem substancji i hylemorfizmem Akwinaty, można powiedzieć, iż o ile kartezjańska dusza substancjalna (*res cogitans*) odpowiada wyłącznie za szeroko pojęte stany mentalne, o ile w paradygmacie chrześcijańskiego hylemorfizmu św. Tomasza dokładnie ta sama dusza odpowiada zarówno za najbardziej spekulatywne procesy intelektu, jak i za poznanie zmysłowe (bazujące na organach ciała), uczucia (ściśle przecież związane z cielesnością), perystaltykę jelit, łaknienie czy popęd seksualny, a zatem za wszystko to, co moglibyśmy nazwać przejawami ludzkiego życia.

W metafizycznym krajobrazie Kartezjuszowego świata główna linia demarkacji przebiegała będzie pomiędzy tym, co myśli, a tym, co nie jest zdolne do myślenia. W świecie Akwinaty główna linia rozróżnienia będzie natomiast przebiegała pomiędzy tym co żyje, a tym, co istnieje w sposób nieożywiony. Metafizyczna linia kartezjańskiego podziału musi zatem przebiegać przez samego człowieka, oddzielając w nim to, co myślące (*res cogitans*), od tego, co nie jest zdolne do stanów mentalnych, a zatem od ciała (*res extensa*). Metafizyczna linia Tomaszowego podziału nie przebiega natomiast przez człowieka, który jako żywa jednostka zachowuje pełnię metafizycznej jedności. Jedność ta fundowana jest właśnie na koncepcji duszy rozumianej nie jedynie jako podmiot myślący, ale jako pierwsza zasada życia, czyli sposobu istnienia właściwego człowiekowi. W hylemorfizmie antropologicznym Akwinaty zarówno stany mentalne, jak i doznania czy działania cielesne mają tę samą zasadę, którą jest niecielesna dusza¹².

Dlatego właśnie trudno klasyczny hylemorfizm chrześcijański nazwać dualizmem antropologicznym. Generuje on bowiem wizję podmiotu żywego, którego życie przejawia się w na różne sposoby, ale który nie jest podmiotem podzielonym na dwie substancje – myślącą i rozciągłą. Ciało ludzkie, które dla Kartezjusza mogłoby być bardzo skomplikowaną, ale jednak maszyną, dla Tomasza będzie się różniło od wszelkich maszyn utworzonych z elementów nieożywionych nie jedynie stopniem skomplikowania, ale istotowo. Nieadekwatnym wydaje się więc nazywanie hylemorfizmu antropologicznego Akwinaty dualizmem, skoro wizja istoty ludzkiej generowana przez ten hylemorfizm jest radykalnie antydualistyczna.

Można wręcz powiedzieć, iż patrząc z tej właśnie perspektywy, bliżej jest hylemorfizmowi Akwinaty do stanowisk monizmu naturalistycznego niż do

jako adekwatny opis bytu ludzkiego. W niniejszym artykule nie podejmujemy tej dyskusji, a Kartezjuszowi przypisujemy pogląd powszechnie z nim kojarzony.

¹¹ Por. *ST*, I, q. 75, a. 1; *CG*, II, cap. 65.

¹² Nie należy jednak zapominać, iż choć to jedna i ta sama dusza odpowiada za różne działania, to jednak czyni to za pomocą różnych władz. Por. np. *ST*, I, q. 77, 78.

kartezjańskiego dualizmu substancji. Monizm naturalistyczny dlatego bowiem może być i jest stanowiskiem tak atrakcyjnym w antropologii filozoficznej, iż wydaje się być spełnieniem postulatu patrzenia na istotę ludzką jako metafizyczną jedność, w której nie ma rozbicia na to, co duchowe i na to, co cielesne. Na tym samym postulatcie jedności opiera się klasyczny hylemorfizm chrześcijański, choć droga, na której dąży do spełnienia owego postulatu, jest radykalnie różna od tej obieranej w ramach monizmu naturalistycznego.

Wydaje się również, iż w świecie, w którym wpływ tego, co fizyczne na to, co mentalne, i tego, co mentalne na fizyczność człowieka, stał się jeśli nie głównym, to jednym z najważniejszych kierunków badań w obrębie psychologii czy neuro-nauk, interakcjonizm kartezjański jest zdecydowanie zbyt słabym paradygmatem filozoficznym, aby mógł umożliwić teoretyczno-filozoficzne uzasadnienie wyników badań nauk szczegółowych. Zdecydowanie lepszy w tej roli wydaje się klasyczny hylemorfizm chrześcijański w wersji Akwinaty.

2. DUSZA LUDZKA JAKO SUBSTANCJA NIEZUPEŁNA, KTÓRA NIE JEST CZŁOWIEKIEM

Niewątpliwie tym elementem psychologii spekulatywnej Akwinaty, który mógł sugerować podobieństwo hylemorfizmu chrześcijańskiego do dualizmu substancjalnego Kartezjusza, jest twierdzenie Tomasza, iż dusza ludzka może być czymś subzystującym (samoistnym), czyli istniejącym na sposób substancji, a zatem niezależnie od ciała¹³. Twierdzenie to, niewątpliwie prawdziwe, pozornie wydawać się może zbieżne z kartezjańską intuicją o niezależnym od ciała (*res extensa*) sposobie istnienia duszy substancjalnej (*res cogitans*). Jest to jednak podobieństwo jedynie pozorne, oparte raczej na błędnym skojarzeniu i braku znajomości całości antropologii hylemorficznej Akwinaty niż na realnej zbieżności hylemorfizmu i dualizmu substancjalnego typu kartezjańskiego.

Tomasz rzeczywiście przyjmuje samoistość duszy, bo w przeciwnym razie nie byłby w stanie wytłumaczyć ciągłej tożsamości podmiotu przechodzącego przez granicę śmierci. Niemniej jednak twierdząc, iż dusza może istnieć w oddzieleniu od ciała, podkreśla jednocześnie, iż jest to istnienie niepełne, ponieważ dusza oddzielona od ciała nie posiada sama w sobie pełnej gatunkowości ludzkiej. Pełną gatunkowość posiada jedynie człowiek jako *compositum* hylemorficzne, czyli duchowo-cielesne. Mówiąc prościej: dusza nie jest człowiekiem. Osobą ludzką, a zatem jednostką należącą do gatunku człowiek, może być jedynie jednostka duchowo-cielesna, bo jedynie ona spełnia definicję gatunku. Przytoczmy kilka

¹³ Por. *ST*, I, q. 75, a. 2; *De pot.*, q. 3, a. 9 i 11; *De spirit. creat.*, a. 2; *De anima*, q. 1 i 14.

wypowiedzi Akwinaty, w których wyraźnie wydobyty jest ten właśnie wątek: „Nie każda substancja jednostkowa jest hipostazą lub osobą, lecz tylko taka, która posiada kompletną naturę gatunku. Stąd za hipostazę lub osobę nie mogą uchodzić ani ręka, ani noga, ani też dusza, która jest tylko częścią gatunku *człowiek*”¹⁴. „Dusza ma istnienie samoistne w tej mierze, w jakiej jej istnienie nie zależy od ciała, bo góruje ona nad materią cielesną. A jednak do wspólnoty swego istnienia przyjmuje ona ciało, aby być jednym istnieniem duszy i ciała czyli istnieniem człowieka”¹⁵. „Żadna część nie ma doskonałości natury wówczas, gdy jest oddzielona od całości. Stąd dusza, ponieważ jest częścią ludzkiej natury, ma doskonałość swej natury tylko w jedności z ciałem. [...] Stąd dusza, choć może istnieć i poznawać intelektualnie w oddzieleniu od ciała, nie ma jednak doskonałości swej natury w oddzieleniu od ciała”¹⁶. „Nie można powiedzieć o niej: «ten oto byt» (*hoc aliquid*), jeśli przez to rozumie się podmiot lub osobę, albo jednostkę umieszczoną wspólnie w rodzaju lub gatunku. Lecz jeśli «ten oto byt» rozumie się jako to, co może istnieć samoistnie przez się, wówczas dusza jest tym oto bytem”¹⁷.

Święty Tomasz niewątpliwie rozumiałby dogłębnie praktykę modlitewną Kościoła, która każe chrześcijanom zanosić modlitwy „za dusze zmarłych”, a nie za zmarłe osoby. Według antropologii hylemorficznej w ujęciu Tomaszowym dusze zmarłych nie są bowiem osobami ludzkimi aż do czasu powszechnego zmartwychwstania ciał¹⁸. Dopiero wówczas można będzie zasadnie mówić, iż osoby ludzkie doznają wiecznej nagrody czy też wiecznej kary. Do tego momentu mówić można jedynie o duszach doświadczających kar czy nagród pośmiertnych¹⁹.

¹⁴ ST, I, q. 75, a. 4, ad 2; tłum. za: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologiczna 1*, 75–89, tłum. i opr. S. Swieżawski, Poznań: Pallottinum 1956, s. 40.

¹⁵ *De spirit. creat.*, a. 2, ad. 3; tłum. za: Tomasz z Akwinu, *Kwestia dyskutowana o stworzeniach duchowych*, tłum. P. Lichacz, w: Tomasz z Akwinu, *Mniejsze kwestie dyskutowane* (Dzieła Wszystkie, t. 32), red. M. Przanowski, P. Roszak, Toruń – Warszawa – Poznań: Fundacja Pro Futuro Theologiae – Instytut Tomistyczny – Wydawnictwo „W drodze” 2023, s. 394.

¹⁶ *De spirit. creat.*, a. 2, ad. 5; tłum. za: Tomasz z Akwinu, *Kwestia dyskutowana o stworzeniach duchowych*, s. 394.

¹⁷ *De spirit. creat.*, a. 2, ad. 16; tłum. za: Tomasz z Akwinu, *Kwestia dyskutowana o stworzeniach duchowych*, s. 397.

¹⁸ Święty Tomasz dopuszcza jednak i tę możliwość, aby o duszach zmarłych mówić jako o osobach. W pewnym momencie Akwinata mierzy się ze stanowiskiem, iż skoro dusza Piotra nie jest Piotrem, to modląc się, powinniśmy zanosić prośby nie do św. Piotra, ale do duszy św. Piotra. Tomasz odpowiada, iż jakkolwiek dusza nie jest kompletnym człowiekiem, to jednak możemy nazywać ją imieniem całości nie w sensie ścisłym, ale szerokim, dlatego że ma w sobie władze intelektu i woli, czyli najwyższe władze człowieka. Por. ST, II–II, q. 83, a. 11.

¹⁹ Warto zaznaczyć, iż w związku z powyższym stwierdzeniem, wielkim problemem dla św. Tomasa było wykazanie, w jaki sposób dusze zmarłych mogą jeszcze przed powszechnym zmartwychwstaniem ciał doświadczać np. kary ognia piekielnego czy czyścowego. Ogień bowiem, jako coś materialnego, powinien móc oddziaływać jedynie na materialne ciała. W jaki zatem sposób wytlumaczyć jego oddziaływanie na duszę pozostającą w stanie pośrednim, w oddzieleniu od materialnego ciała? Akwinata porusza to zagadnienie m.in. w: *De anima*, q. 21, q. 6, ad 7; *In II Sent.*, dist. 6, a. 1,

Potraktowanie duszy ludzkiej jako z jednej strony zdolnej do samoistnienia, czyli subzystencji, z drugiej zaś odmówienie duszy subzystującej niezależnie od ciała pełni gatunkowej w obrębie gatunku ludzkiego w nieomal równym stopniu odróżnia hylemorfizm Tomaszowy od dualizmu substancjalnego typu platońskiego, kartezjańskiego, monizmu naturalistycznego w jakiegokolwiek wersji, a nawet hylemorfizmu czysto arystotelesowskiego.

W przeciwieństwie do antropologii platońskiej Tomasz nie widzi w odłączenia duszy od ciała stanu dla duszy naturalnego i dobrego, w którym dusza, gdyby tylko mogła, chciałaby pozostać na wieczność. Śmierć w hylemorficznej antropologii Akwinaty nie jest dla duszy wyzwoleniem, jak ma to miejsce w antropologii Platona, ale metafizyczną katastrofą, w której dokonuje się rozerwanie jedności człowieka, będące w radykalnej sprzeczności z ludzką naturą.

W przeciwieństwie do dualizmu substancjalnego Kartezjusza dusza subzystująca niezależnie od ciała jest istotnie zubożona, albowiem pozbawiona jedności z ciałem, pozbawiona jest również części działań umożliwianych jej przez ciało, np. poznania zmysłowego. Człowiek w antropologii hylemorficznej jest zaś bytem, do którego natury należy zdolność do poznawania co prawda niematerialnego (intelektualnego), takiego jednak, które dokonywać się może w naturalny sposób dzięki danym zmysłowym, a zatem materialnym.

W przeciwieństwie do jakiegokolwiek wersji monizmu naturalistycznego dusza mająca zdolność do subzystencji, czyli samodzielnego istnienia niezależnego od ciała, sama nie może być ciałem czy też różnić się od ciała jedynie kwantytatywnie. Musi być właśnie duchowa, a zatem jakościowo różna od wszystkiego, co materialne i cielesne.

W przeciwieństwie zaś do hylemorfizmu czysto arystotelesowskiego dusza w antropologii Akwinaty może przetrwać śmierć człowieka i co więcej, przetrwać ją jako byt jednostkowy, zachowujący własną, wyodrębnioną tożsamość. Arystoteles nigdy nie zgodziłby się na takie rozwiązanie. Śmierć człowieka była dlań zmianą substancjalną, w której ciało przestaje być formowane przez duszę i przyjmuje formę zwłok. Dusza zaś jako forma ciała nie może przetrwać rozłączenia z ciałem jako byt jednostkowy, zachowujący wyodrębnioną tożsamość²⁰.

a. 3; *In IV Sent.*, dist. 44, q. 3, a. 3; dist. 45, q. 1, a. 3; *Quodl.*, VII, q. 5, a. 3; *De ver.*, q. 26, a. 1; *CG*, IV, c. 90, *ST*, I, q. 64, a. 4, ad 1; *De spiritit. creat.*, a. 1, ad 20; *Quodl.*, III, q. 10, a. 1; q. 9, a. 21; II, q. 7, a. 1; *Comp. theol.*, c. 180.

²⁰ Arystoteles nie był w stanie rozwiązać na gruncie swojego systemu metafizycznego problemu, który system ów generował na płaszczyźnie antropologii. Z jednej strony Stagiryta przyjmował bowiem, iż *nous* jako zdolny do poznania intelektualnego musi być niematerialny, a tym samym niezniszczalny i zdolny do istnienia po śmierci człowieka, z drugiej strony dusza jako forma ludzkiego ciała nie mogła być nieśmiertelna. Por. M. Frede, *On Aristotle's Conception of the Soul*, w: M.C. Nussbaum, A.O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's „De anima”*, Oxford – New York: Oxford University Press – Clarendon Press 1999, s. 93–107 oraz K.V. Wilkes, *Psyche versus the Mind*, w: M.C. Nussbaum, A.O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's „De anima”*, Oxford – New York:

Analizując twierdzenie Tomasza, iż dusza, będąc zdolną do samoistności, nie może być jednak zupełną substancją jednostkową przynależącą do gatunku człowiek, najlepiej chyba można dostrzec fakt, iż antropologiczny hylemorfizm Akwinaty jest doktryną zupełnie swoistą, oryginalną i nieredukowalną nie tylko do stanowisk monistycznych czy dualistycznych, ale również niedającą się w pełni sprowadzić do hylemorfizmu czysto arystotelesowskiego. Tomasz jako chrześcijański teolog przejmujący wiele ważnych, znanych mu rozwiązań filozoficznych nie dostosowuje jednak prawdy Objawienia do żadnego nich, ale raczej rozwiązania czysto filozoficzne podporządkowuje i dopasowuje do wyrażenia prawdy dostępnej dzięki Objawieniu.

Dlatego też stworzony przez Akwinatę model antropologiczny, który nazwać możemy chrześcijańskim hylemorfizmem antropologicznym, nie mieści się dokładnie w żadnym z paradygmatów filozoficznych, czyli rozwiązaniach wypracowanych przez rozum naturalny. Niewątpliwie można powiedzieć, iż przekracza on paradygmaty antropologiczno-filozoficzne, ponieważ musi odpowiadać nade wszystko Objawieniu nadprzyrodzonemu, przekraczającemu objawienie naturalne (powszechne).

3. CIAŁO LUDZKIE

W bardzo wyrazisty sposób dostrzec można różnicę pomiędzy hylemorfizmem antropologicznym Akwinaty, a dualizmem substancji typu kartezjańskiego, gdy weźmie się pod uwagę zagadnienie ludzkiego ciała.

Dla dualizmu substancji istnieją bowiem w człowieku rzeczywiście dwie substancje: ciało i dusza. Jak już widzieliśmy, dla Kartezjusza ciało jest substancją niezależną od duszy nawet jako zasady życia. W paradygmacie dualizmu kartezjańskiego można pomyśleć o ludzkim ciele, które pozostałoby ludzkim ciałem nawet wówczas, gdyby dusza jako substancja myśląca została odeń oddzielona. Natura ciała z immanentną zdolnością do życia wciąż w takiej sytuacji pozwalałaby mówić o ludzkim ciele.

W paradygmacie hylemorfizmu chrześcijańskiego samo ciało nie ma i mieć nie może istnienia substancjalnego, nie istnieje w oddzieleniu od duszy jako ciało ludzkie. Ciało ludzkie, w przeciwieństwie do duszy, nie ma więc zdolności do istnienia samoistnego, czyli do subzystencji. Albo istnieje jako część *compositum*

Oxford University Press – Clarendon Press 1999, s. 109–127. Najpoważniejsze i jednocześnie niezgodne z myśleniem chrześcijańskim rozwiązanie tego dylematu zaproponowali awerroiści łącińscy w XIII wieku, utrzymując, iż dusza rozumna (*nous*) po śmierci człowieka nie ma indywidualnego istnienia, ale przyjąć należy jej połączenie z jednym, powszechnym intelektem. Por. M. Olszewski, *Wstęp*, w: Siger z Brabancji, Tomasz z Akwinu, Idzi Rzymianin, *Spór o jedność intelektu*, tłum. i opr. M. Olszewski, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2008, s. 5–45.

duchowo-cieleśnej jednostki ludzkiej, czyli osoby, albo w ogóle nie istnieje. To, co pozostaje po śmierci człowieka, czyli po odłączeniu dusz od ciała, nie jest zatem ciałem w sensie ścisłym, ale zwłokami. Może nas tu mylić naturalny język, który pozwala nam mówić o „ciele zmarłego”. Nawet jednak kiedy mówimy potocznie o „ciele zmarłego”, to – zdaniem Tomasza – używamy tutaj rzeczownika „ciało” w trybie orzekania ani nie jednoznacznego, ani nawet nie analogicznego, ale wyraźnie mamy do czynienia w takim przypadku z orzekaniem wieloznacznym. Ciało bowiem albo jest czymś ożywianym przez duszę, albo w ogóle nie jest ciałem ludzkim w sensie ścisłym, a jedynie zwłokami²¹.

Zmartwychwstanie ciał w dniu ostatecznym nie będzie więc dołączeniem jednych substancji (ciał) do innych substancji (dusz), z kolei tożsamość zmartwychwstałego ciała ludzkiego będzie warunkowana nie poprzez jego własną substancjalność, ale poprzez formę, którą jest subzystująca dusza. Temat ten, jakkolwiek bardzo ciekawy, musimy w tej chwili zostawić jedynie w formie przykładu ilustrującego zagadnienie będące podstawowym przedmiotem naszych rozważań, a zatem zagadnienie niesprowadzalności hylemorfizmu chrześcijańskiego do dualizmu substancji.

W tym momencie powinno być już wyraźnie widoczne, dlaczego hylemorfizmu nie można bez zastrzeżeń nazwać dualizmem, a zwłaszcza nie można utożsamić go z dualizmem substancji. Aby bowiem można było mówić o dualizmie substancji, musimy mieć do czynienia z dwoma substancjami. Tak właśnie jest w przypadku antropologii kartezjańskiej, w której jedną substancję stanowi dusza (*res cogitans*), drugą zaś ciało (*res extensa*). W hylemorfizmie substancją naturalną i konkretnym bytem szczegółowym w sensie ścisłym jest jedynie człowiek jako *compositum* psychofizyczne, czyli osoba. Dusza ma zdolność do jednostkowego istnienia samoistnego, ale nie jest pełną jednostką gatunku człowiek i dlatego właśnie nie jest substancją zupełną. Jeśli w antropologii hylemorficznej możemy mówić jedynie o jednej substancji naturalnej w sensie ścisłym, i jest nią cały człowiek w integralności swej psycho-fizycznej natury, to w żaden sposób takiego stanowiska antropologicznego, jakim jest hylemorfizm, nie można bez poważnych zastrzeżeń zaliczyć do stanowisk dualistycznych, zwłaszcza zaś do dualizmu typu kartezjańskiego²².

4. DUSZA FORMĄ CIAŁA

Oczywiście najważniejszym argumentem przeciw zaliczaniu stanowiska hylemorfizmu antropologicznego – i to zarówno w wersji Stagiryty, jak i Akwinaty – do

²¹ Por. np. *De anima*, q.1, corp.

²² Por. S. Świeżawski, *Albertyńsko-tomistyczna a kartezjańska koncepcja człowieka*, w: S. Świeżawski, *Człowiek średniowieczny*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 1999, s. 99–116.

grupy stanowisk dualistycznych jest fakt, iż dusza jest w nim traktowana jako forma substancjalna. Aby jednak antydualistyczny wręcz charakter powyższego twierdzenia mógł się wyraźnie ukazać, musi ono zostać poprawnie zrozumiane. Niestety zazwyczaj bywa rozumiane błędnie albo niepełnie²³. Kiedy bowiem mówimy o „złożeniu” hylemorficznym, w naturalny sposób intuicja językowa kieruje nas do błędnego rozumienia terminu „złożenie”. Błąd pojawia się wówczas, gdy zaczynamy myśleć o złożeniu hylemorficznym w sposób mereologiczny²⁴ czy też strukturalny. Forma jest wówczas rozumiana mereologicznie jako części całości bytowej pełniąc funkcję jednoczenia pozostałych części danego bytu. Jeśli ową jedność substancjalną nadawaną przez mereologicznie rozumianą formę potraktuje się jako właściwe czasowo i przestrzennie uporządkowanie części danej substancji, będzie się mieć do czynienia ze strukturalną interpretacją hylemorfizmu. Tyle że dla Arystotelesa czy Tomasza takie rozumienie złożenia hylemorficznego, również na płaszczyźnie antropologii, byłoby niedopuszczalne. Klasyczny hylemorfizm traktuje bowiem złożenia materii i formy jako jedność metafizycznie zdecydowanie silniejszą niż jedność jakiegokolwiek złożenia całości z dających się od niej oddzielić części.

Aby to zrozumieć, warto odnieść się do przykładu, który zapewne w sposób niedoskonały, ale eksplanacyjnie użyteczny pozwoli przedstawić siłę złożenia bytowego z materii pierwszej i formy. Otóż jedność tego złożenia najłatwiej będzie porównać do jedności, jaka zachodzi pomiędzy barwnością i rozciągłością jakiegokolwiek przedmiotu fizycznego. Nie da się ani wyobrazić sobie, ani pomyśleć żadnej barwy, która nie byłaby przestrzenna, czyli nie byłaby barwnością czegoś rozciągniętego. Nie można również wyobrazić sobie ani nawet pomyśleć jakiegokolwiek rzeczy przestrzennej, która nie charakteryzowałaby się barwnością – nawet bowiem wówczas, gdy mówimy, że coś jest przezroczyste, przypisujemy temu swoistą barwność. Konieczną zatem charakterystyką tego, co rozciągnięte, czyli posiadające wymiary przestrzenne, jest jakaś barwność. Barwność zaś w sposób konieczny związana być musi z jakąś rozciągłością. Oczywiście można opisać barwność nieprzestrzennie, na przykład za pomocą liczbowej interpretacji długości fali świetlnej, ale jest to jedynie liczbowy opis określonej barwności nie zaś

²³ Wyraźnie da się zauważyć we współczesnej antropologii metafizycznej zainteresowanie modelem hylemorficznym i to zarówno u arystotelików analitycznych (por. np. D.S. Oderberg, *Real Essentialism*, New York: Routledge 2007), jak i w środowisku tzw. tomizmu analitycznego (por. np. E. Feser, *Scholastic Metaphysics: A Contemporary Introduction*, Heusenstamm: Editiones Scholasticae 2014). Niestety dosyć często we współczesnych ujęciach hylemorfizmu (choć nie dotyczy to przytoczonych powyżej autorów) można dostrzec interpretacje złożenia hylemorficznego idące w kierunkach *de facto* rozluźniających jedność metafizyczną właściwą dla złożenia hylemorficznego w rozumieniu arystotelesowskim.

²⁴ Taką interpretację hylemorfizmu znaleźć można na przykład w: K. Koslicki, *The Structure of Objects*, Oxford: Oxford University Press 2010; W. Jaworski, *Structure and the Metaphysics of Mind: How Hylomorphism Solves the Mind-Body Problem*, Oxford: Oxford University Press 2016.

barwność jako taka. Nierozzerwalna jedność charakteryzująca relację barwności do rozciągłości jest analogiczna do nierozzerwalnej jedności złożenia hylemorficznego w całej metafizyce arystotelesowsko-tomistycznej, również w jej odniesieniu do szczególnego bytu, jakim jest byt ludzki. Dlatego właśnie klasyczny hylemorfizm nie dopuszcza możliwości istnienia form substancjalnych bytów materialnych, które nie formowałyby aktualnie materii pierwszej. Materia pierwsza nie może zaś istnieć jako nieuformowana żadną formą substancjalną.

Dla hylemorfizmu Tomaszowego możliwy jest, jak widzieliśmy powyżej, jeden wyjątek od tej zasady, czyli dusza subzystująca przejściowo jako forma oddzielona od ciała. Tego typu sposób istnienia duszy jest jednak dla niej nienaturalny i dlatego może być jedynie czasowy. Dla Arystotelesa dusza jako forma ciała nie ma możliwości subzystencji, czyli samoistności, nawet przejściowej. Wraz ze śmiertelnym zniszczeniem *compositum* bytu ludzkiego giną zarówno dusza jak, i ciało, gdy w miejsce duszy jako formy substancjalnej formującej materię pierwszą w ludzkie ciało, pojawia się inna forma substancjalna, tym razem formująca materię pierwszą już nie w ciało ludzkie, ale w zwłoki.

W antropologii budowanej na hylemorfizmie istnieje zatem możliwość metafizycznego rozróżnienia materii pierwszej i formy substancjalnej, ale nie ich substancjalnego oddzielenia. Przejściowa samoistność duszy ludzkiej w hylemorfizmie Akwinaty jest wyjątkiem, ale obwarowanym bardzo istotnymi zastrzeżeniami: po pierwsze tym, iż jest to właśnie samoistność przejściowa, po drugie tym, iż subzystująca dusza nie jest pełną jednostką gatunku człowiek, po trzecie wreszcie faktem, iż subzystująca dusza w pewny sensie traci na braku połączenia z ciałem, choćby w wymiarze zdolności poznawczych. Biorąc pod uwagę powyższe, naprawdę trudno zaliczyć hylemorfizm antropologiczny do stanowisk dualistycznych, a już na pewno nie da się go utożsamić z dualizmem substancji typu kartezjańskiego.

5. BRAK POŚREDNICTWA W POŁĄCZENIU DUSZY Z CIAŁEM

Znakiem rozpoznawczym dualizmu substancji, który chce być interakcjonizmem, a zatem zachować prawdę o możliwości oddziaływania duszy na ciało i ciała na duszę, jest konieczność wprowadzenia jakiegoś łącznika pomiędzy substancję myślącą a substancję rozciągłą, pomiędzy duszę a ciało. Oślawiona szyszynka Kartezjusza, czyli element ciała, który miał umożliwiać interakcję psychofizyczną, nie jest dowodem Kartezjuszowego ekscentryzmu, ale metafizyczną koniecznością dla każdej antropologii spełniającej definicję dualizmu substancji, która chce zachować możliwość oddziaływań psychofizycznych. Musi bowiem istnieć coś, co będzie stanowiło pomost pomiędzy substancjami pozostającymi w połączeniu. Niewątpliwie ten właśnie element stanowił i wciąż stanowi największą słabość

antropologicznego dualizmu substancji w typie interakcjonizmu kartezjańskiego. W hylemorfizmie zaś problem mostu po prostu nie istnieje. Jedność duszy i ciała opisywana jako jedność materii i formy nie wymaga bowiem żadnego dodatkowego spoiwa, tak samo jak barwność i rozciągłość nie muszą być łączone za pomocą czegoś trzeciego. Sam Akwinata tak o tym pisał: „Ci [...], którzy twierdzą [...], że dusza łączy się z ciałem jak substancja z substancją, musieli z konieczności przyjąć czynniki pośrednie, za pomocą których dusza miałaby się łączyć z ciałem, ponieważ różne i dalekie sobie substancje zespala się tylko o tyle, o ile jest coś, co je łączy. I tak niektórzy przyjęli, że czymś pośrednim między duszą a ciałem jest czynnik ożywiający i wilgoć, inni, że światło, jeszcze inni, że władze duszy albo jeszcze coś innego [np. szyszynka – przyp. J.P.]. Żaden jednak z tych pośredników nie jest potrzebny, jeśli dusza jest formą ciała, ponieważ każda rzecz, o ile jest bytem, jest jednością. Skoro więc forma daje istnienie materii sama przez się, to łączy się z właściwą materią sama przez się, a nie za pomocą jakiegoś innego łącznika”²⁵.

Jedność, która nie jest budowana dzięki dodatkowemu elementowi stanowiącemu most czy też wiązanie pomiędzy dwiema różnymi substancjami, nie może być jedynie funkcjonalnym zjednoczeniem dwóch różnych substancji, ale prawdziwie metafizyczną, czyli transcendentálną jednością bytu. Jeśli taka właśnie jedność właściwa jest relacji duszy do ciała, to niewątpliwie trudno tu mówić o dualizmie w ogólności, a dualizmie substancji szczególnie.

6. PODSUMOWANIE

Problem filozoficznej taksonomii stanowiska chrześcijańskiego hylemorfizmu antropologicznego nie jest problemem wyłącznie terminologicznym czy klasyfikacyjnym. Staje się to wyraźnie widoczne, gdy próbujemy problem ów rozwiązać. Wydaje się, iż możliwe są jedynie trzy strategie mogące doprowadzić do tego celu.

Pierwszą z nich jest próba zredukowania chrześcijańskiego hylemorfizmu antropologicznego do którejś z wersji stanowisk monistycznych bądź dualistycznych przy jednoczesnym zastrzeżeniu, iż to, co w chrześcijańskim hylemorfizmie antropologicznym nie mieści się w znanej kategoryzacji filozoficznej, po prostu wykracza poza sferę rozumu i przynależy do wiary religijnej. W ten sposób można na przykład przyjąć, iż chrześcijański hylemorfizm antropologiczny w istocie zgadza się niemal dokładnie z taką chociażby wersją materializmu nieredukcyjnego, jaką przedstawił Richard Boyd i określił mianem materializmu funkcjonalistycznego. Problem polega jednak na tym, iż nie jest wcale jasne, czy stanowisko Akwinaty, na

²⁵ *De anima*, q. 9, corp.; tłum. za: Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Kraków: Znak 1996, s. 117.

pierwszy rzut oka rzeczywiście uderzająco podobne do stanowiska R. Boyda²⁶, da się z nim pogodzić przy nieco głębszej analizie. Nawet jednak gdyby zgodność taką dało się wykazać, to problemem pozostaje fakt, iż samo stanowisko Boyda bywa bardzo różnie klasyfikowane. On sam uważa się za nieredukcyjnego materialistę, natomiast inni klasyfikują prezentowane przezeń stanowisko jako dualistyczne²⁷.

Można również stwierdzić, iż chrześcijański hylemorfizm antropologiczny jest po prostu zwykłym hylemorfizmem arystotelesowskim, a wszystko, co poza ów arystotelesowski model wykracza, jest właśnie kwestią wiary i nie podlega racjonalnemu dyskursowi. Byłoby to jednak zdecydowanie sprzeczne z myśleniem i intencją samego Akwinaty i ignorowało jednocześnie wszystkie czysto rozumowe argumenty, które Tomasz na rzecz swojego stanowiska szeroko przedstawia.

Drugą strategią, którą można przyjąć, aby ominąć problem taksonomii stanowiska chrześcijańskiego hylemorfizmu antropologicznego, jest uznanie, iż stanowisko to rzeczywiście nie mieści się w znanych typach stanowisk dualistycznych czy monistycznych, dlatego właśnie należy stworzyć dlań zupełnie nową kategorię i określić zupełnie nowym mianem, np. dualizmu samoistności. Na taką właśnie możliwość i taką nazwę dla chrześcijańskiego hylemorfizmu antropologicznego wskazuje Eleonore Stump²⁸.

Jest jednak jeszcze trzecia strategia, która wydaje się coraz wyraźniej i mocniej docierać do głosu w pracach takich autorów jak John R. Searle²⁹ czy David Braine³⁰. Można ją określić jako swoistego rodzaju „wywrócenie stolika”, przy którym dotychczas toczyła się filozoficzna i teologiczna debata, nie tylko zresztą nad zagadnieniem metafizycznej charakterystyki bytu ludzkiego. Można bowiem stwierdzić, iż dychotomia pomiędzy materializmem i dualizmem jest co najmniej nieoperatywna, a być może nawet błędna, co wyraźnie objawia się na gruncie antropologii metafizycznej czy filozofii umysłu i co skutkuje niemożliwością klarownej klasyfikacji takich stanowisk jak chociażby chrześcijański hylemorfizm antropologiczny Akwinaty czy materializm funkcjonalistyczny Boyda. Być może zatem należy zrezygnować z myślenia na płaszczyźnie antropologii metafizycznej

²⁶ R. Boyd, *Materialism without Reductionism. What Physicalism Does Not Entail*, w: N. Block (red.), *Readings in Philosophy of Psychology*, t. 1, Cambridge: Harvard University Press 1980, s. 67–107.

²⁷ Koncepcję Boyda za stanowisko dualistyczne uznaje np. S. Yablo, *The Real Distinction Between Mind and Body*, „Canadian Journal of Philosophy” 16 (1990), Supplementary Volume, s. 149–201 oraz S. Yablo, *Mental Causation*, „The Philosophical Review” 101 (1992), s. 245–280.

²⁸ Eleonore Stump wskazuje na taką możliwość, ale sama nie opowiada się za nią stanowczo. Por. E. Stump, *Akwinata*, tłum. P. Lichacz, Poznań – Warszawa: Wydawnictwo „W drodze” – Instytut Tomistyczny 2021, s. 364–365. Por. też E. Stump, *Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism Without Reductionism*, „Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers” 12 (1995), nr 4, s. 505–531.

²⁹ Por. np. J.R. Searle, *Umysł na nowo odkryty*, tłum. T. Baszniak, Warszawa: PIW 1999.

³⁰ Por. D. Braine, *The Human Person. Animal and Spirit*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 1992.

w paradygmacie dychotomii monizm materialistyczny vs. dualizm i uznać, iż stanowiska tego typu dostrzegają prawdy o człowieku, które nie muszą, a być może nawet nie powinny wzajemnie się wykluczać.

Chrześcijański hylemorfizm antropologiczny w wersji zaproponowanej przez św. Tomasza z Akwinu niewątpliwie jest stanowiskiem, które próbuje oddać sprawiedliwość zarówno materialności, jak i duchowości człowieka, ale również pokazać głęboką łączność, zależność i wzajemne oddziaływanie obu wymiarów człowieczeństwa. Dlatego właśnie jest stanowiskiem tak trudnym do zaklasyfikowania w dychotomicznym paradygmacie materialistyczno-dualistycznym. Czy próba Akwinaty jest próbą udaną? Gdzie znajdują się jej mocne, a gdzie słabe strony? To już zupełnie inne pytania, które niewątpliwie wymagają fachowej debaty. Trudno jednak wskazać na inne stanowisko w antropologii metafizycznej, które tak dobrze odpowiadałoby Objawieniu i wierze chrześcijańskiej³¹.

WYKAZ SKRÓTÓW

<i>CG</i>	– Thomas Aquinas, <i>Summa contra Gentiles</i>
<i>Comp. theol.</i>	– Thomas Aquinas, <i>Compendium theologiae</i>
<i>De anima</i>	– Thomas Aquinas, <i>Quaestiones disputatae De anima</i>
<i>De pot.</i>	– Thomas Aquinas, <i>Quaestiones disputatae De potentia</i>
<i>De ver.</i>	– Thomas Aquinas, <i>Quaestiones disputatae De veritate</i>
<i>De spirit.creat.</i>	– Thomas Aquinas, <i>De spiritualibus creaturis</i>
<i>In I-IV Sent.</i>	– Thomas Aquinas, <i>Scriptum super libros Sententiarum</i>
<i>Quodl.</i>	– Thomas Aquinas, <i>Quaestiones de quolibet</i>
<i>ST</i>	– Thomas Aquinas, <i>Summa theologiae</i>

POZA MONIZMEM I DUALIZMEM.

PIĘĆ ARGUMENTÓW NA RZECZ TEZY, IŻ HYLEMORFIZM ANTROPOLOGICZNY ŚW. TOMASZA Z AKWINU NIE JEST STANOWISKIEM DUALISTYCZNYM

Abstrakt

Artykuł stanowi próbę przedstawienia głównych powodów, dla których hylemorfizm antropologiczny św. Tomasza z Akwinu wykracza poza dychotomiczny podział

³¹ Warto zauważyć, iż próbę zarysowania podstaw chrześcijańskiej antropologii, która nie ulegałaby pokusie zarówno dualizmu przesadnie separującego duszę i ciało, jak i materialistycznego redukcjonizmu podjął w XX wieku Karl Rahner, teolog prezentujący wrażliwość biegunowo przeciwną wobec stanowiska Akwinaty. Por. M. Machinek, *Karla Rahnera koncepcja duszy ludzkiej*, „Filozofia Chrześcijańska” 7 (2010), s. 101–113.

monizm – dualizm w antropologii metafizycznej. Nie można go bowiem, jak się to najczęściej czyni, zaklasyfikować jako dualizmu substancji typu kartezjańskiego. Nie jest również stanowiskiem, które można zaliczyć do grupy monizmów materialistycznych, nawet typu nieredukcjonistycznego. Hylemorfizm antropologiczny Akwinaty wydaje się być stanowiskiem zawierającym zarówno intuicje właściwe stanowiskom materialistycznym, jak i dualistycznym w antropologii metafizycznej, choć nieredukowalnym do żadnego z nich. Przy bliższej analizie stanowisk takich jak hylemorfizm antropologiczny Akwinaty musi się więc pojawić pytanie, czy dychotomiczny i rozłączny podział stanowisk w antropologii metafizycznej na materialistyczne i dualistyczne jest zasadny i operatywny.

Słowa kluczowe: antropologia metafizyczna, monizm materialistyczny, dualizm, hylemorfizm, Tomasz z Akwinu, Kartezjusz.

BEYOND MONISM AND DUALISM.

FIVE ARGUMENTS FOR THE THESIS THAT THE ANTHROPOLOGICAL HYLOMORPHISM OF ST. THOMAS AQUINAS IS NOT A DUALISTIC POSITION

Abstract

The article is an attempt to present the main reasons why the anthropological hylomorphism of St. Thomas Aquinas goes beyond the monism-dualism dichotomy in metaphysical anthropology. It cannot, as is most often done, be classified as a substance dualism of the Cartesian type. It is also not a position that can be included in the group of materialistic monisms, even of the non-reductionist type. Aquinas's anthropological hylomorphism seems to be a position that contains both the intuitions of materialistic and dualistic positions in metaphysical anthropology, although not reducible to either of them. On closer examination of positions such as Aquinas's anthropological hylomorphism, the question must arise whether the dichotomous and disjunctive division of positions in metaphysical anthropology into materialistic and dualistic is justified and operational.

Key words: metaphysical anthropology, materialistic monism, dualism, hylemorphism, Thomas Aquinas, Descartes.

JENSEITS VON MONISMUS UND DUALISMUS.

FÜNF ARGUMENTE FÜR DIE THESE, DASS DER ANTHROPOLOGISCHE HYLOMORPHISMUS DES HL. THOMAS KEINE DUALISTISCHE POSITION IST

Abstrakt

In diesem Aufsatz wird versucht, die Hauptgründe darzulegen, warum der anthropologische Hylemorphismus des Thomas von Aquin über die dichotome Monismus-Dualismus-Einteilung in der metaphysischen Anthropologie hinausgeht. Denn er kann nicht, wie es meist geschieht, als ein Substanzdualismus des kartesischen Typs klassifiziert werden. Es

handelt sich auch nicht um eine Position, die als materialistischer Monismus kategorisiert werden kann, auch nicht vom nicht-reduktionistischen Typ. Der anthropologische Hylemorphismus des Aquin scheint eine Position zu sein, die sowohl die Intuitionen materialistischer als auch dualistischer Positionen in der metaphysischen Anthropologie enthält, obwohl sie auf keine von beiden reduzierbar ist. Bei näherer Betrachtung von Positionen wie dem anthropologischen Hylemorphismus des Aquin muss daher die Frage gestellt werden, ob die dichotome und disjunktive Einteilung der Positionen in der metaphysischen Anthropologie in materialistische und dualistische gültig und wirksam ist.

Schlüsselwörter: Metaphysische Anthropologie, materialistischer Monismus, Dualismus, Hylemorphismus, Thomas von Aquin, Descartes.

BIBLIOGRAFIA

Polskie tłumaczenia tekstów św. Tomasza

Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Kraków: Znak 1996.

Tomasz z Akwinu, *Kwestia dyskutowana o stworzeniach duchowych*, tłum. P. Lichacz, w: Tomasz z Akwinu, *Mniejsze kwestie dyskutowane* (Dzieła Wszystkie, t. 32), red. M. Przanowski, P. Roszak, Toruń – Warszawa – Poznań: Fundacja Pro Futuro Theologiae – Instytut Tomistyczny – Wydawnictwo „W drodze” 2023, s. 373–493.

Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologiczna 1, 75–89*, tłum. i opr. S. Swieżawski, Poznań: Pallottinum 1956.

Opracowania

Blackburn S., *Oksfordzki słownik filozoficzny*, tłum. C. Cieśliński, P. Dziliński, M. Szczubiałka, J. Woleński, Warszawa: Książka i Wiedza 2004.

Boyd R., *Materialism without Reductionism. What Physicalism Does Not Entail*, w: N. Block (red.), *Readings in Philosophy of Psychology*, t. 1, Cambridge: Harvard University Press 1980, s. 67–107.

Braine D., *The Human Person. Animal and Spirit*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 1992.

Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. Ajdukiewicz, K. Ajdukiewicz, w: R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, Kęty: Antyk 2001, s. 31–102.

Descartes R., *Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora*, tłum. S. Swieżawski, w: R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, Kęty: Antyk 2001, s. 104–412.

Feser E., *Scholastic Metaphysics: A Contemporary Introduction*, Heusenstamm: Editiones Scholasticae 2014.

- Frede M., *On Aristotle's Conception of the Soul*, w: M.C. Nussbaum, A.O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's „De anima”*, Oxford – New York: Oxford University Press – Clarendon Press 1999, s. 93–107.
- Inwagen P. van, Zimmerman D. (red.), *Persons. Human and Divine* Oxford – New York: Oxford University Press – Clarendon Press 2007.
- Jaworski W., *Structure and the Metaphysics of Mind: How Hylomorphism Solves the Mind-Body Problem*, Oxford: Oxford University Press 2016.
- Judycki S., *Argumenty na rzecz dualizmu antropologicznego*, w: B. Wójcik (red.), *Umysł i religia* (Quaestiones ad Disputandum, t. 8), Tarnów: Biblos 2006, s. 51–99.
- Judycki S., *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin: TN KUL 2004.
- Judycki S., *Umysł i synteza. Argumenty przeciw naturalistycznym teoriom umysłu*, Lublin: RW KUL 1995.
- Koslicki K., *The Structure of Objects*, Oxford: Oxford University Press 2010.
- Machinek M., *Karla Rahnera koncepcja duszy ludzkiej*, „Filozofia Chrześcijańska” 7 (2010), s. 101–113.
- Moreland J.P., *Dusza*, tłum. M. Wójcik, Warszawa: Prodoteo 2022.
- Oderberg D.S., *Real Essentialism*, New York: Routledge 2007.
- Olszewski M., *Wstęp*, w: Siger z Brabancji, św. Tomasz z Akwinu, Idzi Rzymianin, *Spór o jedność intelektu*, tłum. i opr. M. Olszewski, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2008, s. 5–45.
- Ryle G., *Czym jest umysł?*, tłum. W. Marciszewski, Warszawa: PWN 1970.
- Searle J.R., *Umysł na nowo odkryty*, tłum. T. Baszniak, Warszawa: PIW 1999.
- Stump E., *Akwinata*, tłum. P. Lichacz, Poznań – Warszawa: Wydawnictwo „W drodze” – Instytut Tomistyczny 2021.
- Stump E., *Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism Without Reductionism*, „Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers” 12 (1995), nr 4, s. 505–531.
- Swieżawski S., *Albertyńsko-tomistyczna a kartezjańska koncepcja człowieka*, w: S. Swieżawski, *Człowiek średniowieczny*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 1999, s. 99–116.
- Swinburne R., *The Evolution of the Soul*, Oxford – New York: Clarendon Press – Oxford University Press 1997.
- Swinburne R., *Umysł, mózg i wolna wola*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2022.
- Wilkes K.V., *Psuche versus the Mind*, w: M.C. Nussbaum, A.O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's „De anima”*, Oxford – New York: Oxford University Press – Clarendon Press 1999, s. 109–127.
- Yablo S., *Mental Causation*, „The Philosophical Review” 101 (1992), s. 245–280.
- Yablo S., *The Real Distinction Between Mind and Body*, „Canadian Journal of Philosophy” 16 (1990), Supplementary Volume, s. 149–201.

Janusz Pyda – duchowny Kościoła rzymskokatolickiego, dominikanin, doktor nauk teologicznych, magister filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego i absolwent studiów doktoranckich w ramach Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych Uniwersytetu Warszawskiego; pracownik naukowo-badawczy Instytutu Tomistycznego w Warszawie, wykładowca teologii dogmatycznej, historii teologii i antropologii filozoficznej w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym Polskiej Prowincji Zakonu Kaznodziejskiego oraz teologii dogmatycznej w Akademii Katolickiej w Warszawie. Zainteresowania badawcze: myśl św. Tomasza z Akwinu, mediewistyka, metafizyka, antropologia filozoficzna i teologiczna, historia teologii. Opublikował m.in.: z M. Olszewskim (red. i tłum.) Św. Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, t. 3 (2010); z A. Liberą *Jesteście na Ziemi, na to rady nie ma. Dialogi o teatrze Samuela Becketta* (2015, 2018), wyd. ang. *Dialogues on Beckett. Whatever Happend to God?* (2019); *Tradycyjna krytyka metody transcendentalnej Karla Rahnera* (2009), *Cuda* (2022). Adres do korespondencji: janusz.pyda@gmail.com.

