

Ks. Tomasz Stępień: Dusza i ciało, czyli anioł w zepsutym zegarze

Niewątpliwie rola chrześcijaństwa jako elementu łagodzącego negatywną ocenę ludzkiego ciała jest zależna od tego, jak wielką rolę w rozumieniu człowieka przypisuje się samemu Chrystusowi oraz jego wcieleniu i zmartwychwstaniu – pisze ks. Tomasz Stępień w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Rozważania o ciele i duszy”.

Kiedy przywołuje się poglądy Platona odnośnie człowieka, a zwłaszcza relacji duszy i ciała, standardowo zwraca się uwagę na wczesne dialogi, na których odcisnęło się piętno pitagoreizmu. Ciało jest więc więzieniem dla duszy, ponieważ nie pozwala mu oglądać idei. Dusza w ciele nie jest świadoma tego stanu i dopiero filozofia sprawia, że człowiek może zobaczyć, że jest: “przywiązana i przyklejona do ciała, tak, że musi patrzeć na istności jakby poprzez kratę więzienną, nie zaś bezpośrednio przez samą siebie, i jest pogrążona w całkowitej niewiedzy.”[1] W *Fajdosie* zaś ciało jest wprost nazwane grobem, jako że nie pozwala duszy już nie tylko w pełni poznawać, ale także w pełni żyć[2]. Do takiej wizji człowieka u Platona zdążyliśmy się przyzwyczaić, jakby oczywiste było, że człowiek jest istotą wewnętrznie sprzeczną i skłóconą, w której dusza, nie w bardzo wiadomo z jakich powodów (Platon podawał tutaj tylko wyjaśnienie przy pomocy mitu), jest zlepiona z nieustannie zwalczającym ją ciałem.

Bez wsparcia ludzi takich jak Ty, nie mógłbyś czytać tego artykułu.
Prosimy, kliknij tutaj i przekaz darowiznę w dowolnej wysokości.

Choć oczywiście Platon takie poglądy wygłosił, to jednak nie było to wszystko, co napisał na temat człowieka. Jego wielkość można dostrzec właśnie w tym, że potrafił się krytycznie odnieść do swoich własnych poglądów i podobnie było w przypadku stwierdzeń na temat człowieka. Być może dostrzegał tę sprzeczność, a może pod koniec życia tradycje orfickie osłabły na rzecz olimpijskich, niczym tęsknota starca za młodym ciałem. Dość na tym, że w *Timajosie* te same oczy ciała, które nazywane były wcześniej kratami więzienia stały się największym darem bogów, jaki człowiek w ogóle od nich otrzymał[3]. Zatem ostatecznie nie wiadomo, co boski Platon napisał na temat człowieka. Nie wiadomo, czy jest duszą zniewoloną przez ciało, czy raczej duszą, która dzięki ciału może dojść do doskonałości i najpiękniejszych wzlotów filozofii. Taką zaskakującą uwagę na temat platońskiego rozumienia natury ludzkiej przekazuje nam Plotyn[4], jednocześnie pozostawiając nie rozwiązane pytanie, które będzie dręczyło wszystkich neoplatoników do końca greckiej filozofii: Czy człowiek jest sprzecznością czy jednością duszy i ciała. On sam zdecydowanie opowiedział się za tradycją pitagorejską do końca swego życia wstydząc się tego, że jego boska dusza musi w ogóle posiadać jakieś ciało.

Nie ma w tym miejscu sposobności, aby szerzej omówić późniejszą tradycję neoplatońską, ale Plotyn jest tak istotny ze względu na swojego najśłynniejszego chrześcijańskiego czytelnika - św. Augustyna. Jak on sam nam relacjonuje, niezwykle wielki wpływ wywarły na nim *Księgi platoników (Libri platoniorum)*, które spowodowały jego głębokie filozoficzne nawrócenie. Owe księgi były najprawdopodobniej

właśnie przełożonymi na łacinę przez Mariusza Wiktoryna *Enneadami* Plotyna. Wpływ owych ksiąg wcale nie ustał w momencie, w którym św. Augustyn nawrócił się na chrześcijaństwo, a poglądem który pozostał niezmienny było przekonanie Augustyna o tym jaka jest natura ludzkiej duszy. Podobnie jak w przypadku Plotyna dusza człowieka, choć stworzona przez Boga, w dalszym ciągu zachowuje niezależność od ciała. Biskup Hippony podtrzymuje także neoplatoński dogmat, że niższy byt nie może w żaden sposób oddziaływać na wyższy, a więc także ciało nie może oddziaływać na duszę, jedynie dusza na ciało. Oznacza to, na przykład, że dusza nie może czerpać treści intelektualnych poprzez abstrakcję z danych zmysłowych. Treści te są dostępne jedynie dzięki iluminacji, która może być traktowana jak chrześcijańska wersja platońskiej anamnezy.

Biskup Hippony podtrzymuje neoplatoński dogmat, że niższy byt nie może w żaden sposób oddziaływać na wyższy, a więc także ciało nie może oddziaływać na duszę

Ta podstawowa konsekwencja przyjęcia platońskiego obrazu relacji ciała i duszy, dzięki autorytetowi św. Augustyna stała się integralną częścią rozumienia

ludzkiego poznania przez prawie wszystkich autorów średniowiecznych, którzy nawet jeżeli przyjmowali możliwość abstrakcji, to jednak uważali za konieczne, aby obok niej treści intelektualne ciągle dostarczane były także przez iluminację (jak choćby św. Bonawentura). Oczywiście w przypadku św. Augustyna, jak również innych autorów chrześcijańskich platoński dualizm był łagodzony przez sam fakt, że byli oni chrześcijanami. Podstawowe prawdy wiary głoszą bowiem, że Bóg przyjął ludzkie ciało i

zmartwychwstał i nie można chyba wyobrazić sobie większego dowartościowania znaczenia ludzkiego ciała, jak stwierdzenie, że aby zbawić człowieka Bóg sam stał się człowiekiem w pełni jego cielesności. Co więcej zwycięstwo Chrystusa przejawia się właśnie w tym, że Jego zniszczone ciało zmartwychwstało i nie przestało być złączone z boską naturą w uwielbionej postaci nawet po wstąpieniu do nieba. Św. Augustyn ma z resztą w pełni świadomość tego, że wcielenie musi złagodzić neoplatońską optykę, traktując ciało Chrystusa jako lekarstwo na grzech pierworodny, który przyczynił się do pogłębienia rozdźwięku pomiędzy ciałem i duszą. Wcielenie staje się lekarstwem właśnie przez to, że umożliwia duszy „uwierzenie w rzeczy doczesne”, a to, co wcześniej prowadziło ją jedynie do zguby, teraz staje się początkiem drogi ku wieczności.[5]

*Nie można chyba wyobrazić
sobie większego
dowartościowania znaczenia
ludzkiego ciała, jak
stwierdzenie, że aby zbawić
człowieka Bóg sam stał się
człowiekiem w pełni jego
cielesności*

Niewątpliwie jednak
rola chrześcijaństwa
jako elementu
łagodzącego
negatywną ocenę
ludzkiego ciała jest
zależna od tego, jak
wielką rolę w
rozumieniu
człowieka przypisuje
się samemu
Chrystusowi oraz

jego wcieleniu i zmartwychwstaniu. To zaś może potwierdzić inny, jeszcze bardziej zagorzały platonik – Pseudo-Dionizy Areopagita. Opisuując obrzędy chrześcijańskiego pogrzebu wyraźnie przeciwstawia się stwierdzeniu, że życie wieczne będzie miało czysto duchowy charakter. Ludzie, którzy tak twierdzą: „...nie rozumieją tych rzeczy, i

nie zostali dostatecznie wprowadzeni w tę boską wiedzę, zgodnie z którą to sam Chrystus dostarczył nam wzoru życia o najbardziej boskim wymiarze.”[6] Cieleśny charakter życia wiecznego wyklucza także metempsychozę, której przyjęcie czyniłoby to konkretne ciało czymś nieistotnym. Tymczasem nie ma powodu, aby ciało, które tutaj na ziemi brało udział w zmaganiach dążenia do świętości odmawiać nagrody po śmierci[7].

Rola wcielenia i zmartwychwstania Chrystusa jako elementu osłabiającego dualizm jest o tyle istotna, że w epoce nowożytnej św. Augustyn znów stanie się absolutnie podstawowym źródłem dla rozumienia relacji duszy i ciała, ale w tym momencie będzie to już rozumienie, chciałoby się powiedzieć „odteologicznione”, a więc pozbawione odniesienia do Chrystusa. Co za tym idzie dualizm, pozbawiony teologicznych ograniczeń stanie się o wiele bardziej radykalny. Z Augustyńskim rozumieniem człowieka zapoznał bowiem się bardzo głęboko René Descartes podczas swojej edukacji w jezuickim kolegium. Jednocześnie zgodnie z postulatem Christophera Claviusa, który uważał, że matematyka dużo lepiej kształci umysł młodego człowieka niż filozofia, Kartezjusz studiował św. Augustyna jako teologa w kontekście uproszczeń charakterystycznych dla myślenia w obszarze abstrakcji matematycznej. Problemem jest tu przede wszystkim to, że takie podejście zakłada, iż wszystkie przedmioty poznania mogą być traktowane jak przedmioty matematyki, a ich charakter jest w ten sposób wyjąłowany z treści właściwej abstrakcji metafizycznej. Pojęcia rozumiane w ten sposób stają się puste i pozbawione treści i, skoro istnieją jedynie w wymiarze liczbowym, Kartezjusz może dumnie twierdzić, że spełniają one kryteria jasności i wyrazistości. Z tej racji szukanie wyjścia ze sceptycyzmu, które

Kartezjusz prezentuje w II medytacji zaprowadzi do zupełnie innych wniosków niż prawie identyczna próba, którą wcześniej podejmował św. Augustyn w *De civitate Dei*[8].

*Dualizm, pozbawiony
teologicznych ograniczeń
stanie się o wiele bardziej
radykałny*

Samo stwierdzenie, że pojmowanie *res cogitans* może być jasne i wyraziste musi prowadzić do wyczyszczenia go z treści, co później w 6

medytacji doprowadzi do przeciwstawienia go równie pustemu pojęciu *res extensa*. W istocie nawet druga część tytułu 6 medytacji brzmi: *O realnej różnicy pomiędzy umysłem i ciałem*. Bardzo ciekawy jest fakt, że Kartezjusz pytając tutaj o niezgodność pomiędzy duszą a ciałem porównuje to ostatnie do zepsutego zegara, w którym dusza jakoś jest obecna. Jak to więc jest, że chore ciało może mylić duszę, która odczuwa pragnienia mogące jeszcze bardziej zaszkodzić ciału? Czyli innymi słowy: dlaczego „dobroć Boga nie przeszkadza temu, by natura tak pojęta nie była zwodnicza”. [9] Kartezjusz wyjaśnia, że ciało może przekazywać duszy tylko jedno wrażenie poprzez tę część mózgu, która jest bezpośrednio złączona z duszą i najczęściej przekazuje wrażenia, które są pożyteczne dla ciała. To naturalne ograniczenie, które widzi Kartezjusz, pogłębia się jeszcze wtedy, kiedy ciało pod wpływem choroby funkcjonuje jak zegar zepsuty. Wtedy jedynym ratunkiem jest to, że sama dusza wykorzystując intelekt i pamięć może odrzucić wszelkie wątpliwości i dotrzeć do prawdy. Medytacje więc kończą się ukazaniem, że wyjściem ze sceptycyzmu jest sama dusza, która jako jedyna może znaleźć pewność w obliczu błędu płynącego z ciała[10].

Ciało zawsze będzie słabe i zawsze będzie duszy przeszkadzać, a rolą duszy jest pozostać czujną i wykluczać błędy. Ostateczna odpowiedź jest taka, że nasza natura jest po prostu ułomna, a jedynym lekarstwem na tę ułomność jest uważność samej *res cogitans*. Jednak takie postawienie sprawy prowadzi do jeszcze jednej dość nieoczekiwanej konsekwencji. Jak zauważa E. Gilson wyjaśniając tytuł 6 medytacji „w tej filozofii, rzeczywista różnica pomiędzy duszą i ciałem nie da się wyjaśnić inaczej, jak dzięki ich substancjalnemu zjednoczeniu. Postrzeżenie zmysłowe dowodzi ich zjednoczenia, ponieważ żeby było ono rzeczywiste, ciało musi na prawdę istnieć, jako że dusza nie może być w sposób realny zjednoczona z czymś co nie istnieje. W konsekwencji samo dowodzenie jedności substancjalnej ciała i duszy jest także jednocześnie, ostatecznym dowodem ich oddzielenia.”[11]

Chciałoby się skomentować, że ciało i dusza są jednością tak jak dwie dwójki dodane do siebie stanowią jedność w liczbie cztery. Kartezjańska jedność substancjalna jest zatem rozumiana na sposób matematyczny. Innymi słowy człowiek jest tutaj sumą dwóch podstawowych własności myślenia i rozciągłości, ale one same nie tworzą żadnej innej rzeczy poza ich sumą. Takie rozumienie człowieka jest tylko pozorem jedności substancjalnej, jasne jest bowiem, że na pytanie, kim tak na prawdę jest człowiek zawsze padnie odpowiedź, że duszą, do której ciało jest dodane. W konsekwencji rodzi to nieprzekraczalne sprzeczności, które jak choćby niemożliwy do rozwiązania problem: jak dusza, która nie jest fizyczna może poruszać fizyczne ciało, łamiąc przy tym prawa fizyki, nigdy nie znajdą rozwiązania dopóki utrzyma się taki pogląd na naturę człowieka.

Aby rzucić nieco światła na te trudności trzeba sięgnąć do genialnej konkluzji J. Maritaina, który zauważa, że kartezjańska wizja człowieka jest w istocie traktowaniem człowieka jak anioła, czyli angelizmem. Można tak powiedzieć z punktu widzenia wcześniejszej wizji św. Tomasza z Akwinu, która stanowi dla Maritain'a punkt odniesienia[12]. Co prawda widzi on angelizm przede wszystkim w rozumieniu ludzkiego poznania, jednak pokazuje przez to, że „odteologicznienie” kartezjańskiego rozumienia człowieka nie polega jedynie na pozbawieniu go kontekstu chrystologicznego, ale także kolejnym polem teologii, którego dodanie mogłoby hamować dualistyczne tendencje jest angelologia. Jest to o tyle ciekawe, że właśnie wtedy, kiedy Kartezjusz opisuje człowieka tak jak anioła, w dyskusji pomiędzy protestantami i katolikami, ci pierwsi wyśmiewają naukę o aniołach, jako najlepszy przykład tego, jak średniowieczna teologia oderwała się od rzeczywistości i straciła poczucie tego, co na prawdę ważne. W istocie, zarzut, że w średniowieczni scholastycy zajmowali się tym, ilu aniołów mieści się na końcu bardzo cienkiej igły pojawia się po raz pierwszy w 1638 roku w zajadle polemizującej z katolicką teologią pracy W. Chirlingswortha[13].

Kartezjańska wizja człowieka jest w istocie traktowaniem człowieka jak anioła, czyli angelizmem

W istocie lektura traktatu o aniołach z *Sumy Teologii* św. Tomasza z Akwinu ukazuje dosadnie, że angelizm Kartezjusza nie

dotyczy tylko sfery poznania, ale w ogóle całego rozumienia relacji ciała i duszy. Warto jednak poczynić uwagę, która wyjaśni nieco, dlaczego ten traktat jest w naszych rozważaniach tak ważny i dlaczego

całą swoją angelologię św. Tomasz może opowiedzieć w zupełnie nowy sposób. Otóż Akwinata jest pierwszym autorem XIII w., który z całą mocą potwierdza niematerialność aniołów. W angelologii jeszcze od czasów starożytnych istniała tradycja przypisywania aniołom jakiegoś rodzaju ciał. Skoro zgodnie z rozumieniem kosmosu były to istoty kojarzone ze sferą powietrza, najczęściej uważano, że aniołowie posiadają ciała utworzone właśnie z tego żywiołu. Na tę tradycję nałożyła się jeszcze inna, wedle której, aby substancje takie mogły się od siebie różnić w sposób realny, muszą mieć w swojej istocie jakąś metafizyczną zasadę tej różnicy. Nazywano ją po prostu materią duchową (*materia spiritualis*)[14]. Otóż św. Tomasz podważa nie tylko możliwość posiadania ciał przez aniołów, ale całkowicie niszczy koncept metafizycznej zasady jaką jest duchowa materia. W konsekwencji anioł jest bytem całkowicie duchowym, który posiada stworzony akt istnienia i formę, ale nie posiada w swojej istocie żadnej materii.

W tym kontekście nieco zaskakujące mogą okazać się rozważania Akwinaty na temat tego, czy aniołowie mogą ciała przybierać. W pierwszej części *Sumy teologii*, zaraz po kwestii 50, w której św. Tomasz odmówił aniołom możliwości posiadania duchowej materii, rozważa on jaka jest ich relacja do ciał. Konsekwencją powyższych ustaleń jest to, że aniołowie nie mogą posiadać ciał, z którym są naturalnie połączeni (*naturaliter sibi unita*)[15], jednak to wcale nie oznacza, że nie mogą ciał przybierać i się nimi posługiwać. Odwołując się do fragmentów Pisma Świętego, które mówią o tym pojawianiu się aniołów (przede wszystkim odnosi się tu do księgi Tobiasza) twierdzi on, że nie mogło to być jedynie dziełem wyobraźni (*secundum imaginationem*) tych, którzy aniołów widzieli. Ponieważ widziało ich wielu ludzi jednocześnie musieli oni przybrać (*assumo*) ciała[16]. W tym miejscu okazuje się, że mogą to być nie tylko ciała składające się z powietrza,

ale też do złudzenia przypominające ciało człowieka (jak w przypadku anioła ukazującego się Tobiaszowi). Mamy więc dziwną sytuację, w której w aniele przybierającym ciało następuje jakieś połączenie substancji duchowej i materialnej. Jednocześnie św. Tomasz w ostatnim artykule tej kwestii czuje się zmuszony dopowiedzieć, że aniołowie przybierający ciało nie mogą w tym ciele wykonywać czynności życiowych. Dlatego aniołowie w ciele mogą mówić, czy chodzić, ale tylko dlatego, że wydawanie dźwięków i przemieszczanie się, nie wymaga, by ciało fizyczne, które tak działa było żywe. Wydawać dźwięki i przemieszczać się mogą także rzeczy nieożywione[17]. Zatem: „Właściwie to aniołowie nie mówią przez przybrane ciała; tworzą jedynie w powietrzu dźwięki podobne do głosów ludzkich, co ma jakoweś podobieństwo do mowy.”[18]

Podobnie rzecz się ma z jedzeniem i innymi czynnościami, które wykonuje ożywiony byt cielesny[19]. Innymi słowy ciało takie nie jest żywe w ścisłym sensie, ale jak tłumaczy św. Tomasz anioł porusza ciałem w sposób przypadłościowy (*per accidens*), czyli forma anioła, choć dużo bardziej doskonała od duszy ludzkiej, spełnia tutaj rolę formy przypadłościowej i nigdy nie będzie substancjalną formą ciała. Z tego wynika, że zarówno związek anioła z przybranym ciałem jest przypadłościowy, ale także, że wszystkie czynności polegają jedynie na działaniu anioła niejako z zewnątrz na materialne części ciała. Widzimy w tym miejscu, że przybrane ciało anioła nie różni się w ogóle od mechanizmu, a przecież tak właśnie traktował ludzkie ciało Kartezjusz. Nasuwa się tu nieodparcie spostrzeżenie, że pisząc o człowieku jako duszy w zegarze, Kartezjusz rozumiał człowieka dokładnie tak samo jak św. Tomasz opisywał anioła przybierającego ciało. Dodać trzeba, że w czasach św. Tomasza nie znano jeszcze tak zaawansowanych mechanizmów, których ruch do złudzenia przypominałaby żywą istotę, jednak jak zobaczymy posłuży się on tu

równie wymownymi przykładami. Dla św. Tomasza jest jednak oczywiste coś, czego nie był w stanie zrozumieć Kartezjusz. Ciało, które byłoby maszyną nigdy nie mogłoby być nazwane ciałem żywym. De facto nie mogłoby ono być w ogóle uważane za żywy organizm.

*Dla św. Tomasza jest
oczywiste coś, czego nie był w
stanie zrozumieć Kartezjusz.
Ciało, które byłoby maszyną
nigdy nie mogłoby być
nazwane ciałem żywym*

Zatem połączenie
ciała i duszy w
człowieku musi
wyglądać zupełnie
inaczej. Jednak tutaj
stajemy przed bardzo
trudnym zadaniem
przekształcenia
współczesnego

myślenia, które jest dogłębnie kartezjańskie. To jak bardzo Kartezjusz przedarł się do powszechnej świadomości i w niej utkwiał można zobaczyć przywołując choćby pytanie, które często zadają ludzie bardzo przywiązani do swoich czworonogów. Chcąc stwierdzić, czy zwierzę jest człowiekiem, albo przynajmniej równe człowiekowi pytają oni czasem, czy moje zwierzę posiada duszę. Dla każdego tomisty czy arystotelika odpowiedź jest oczywista: - Jasne, że ma, bo gdyby nie miało nie byłoby żywe, ale to wcale nie oznacza, że jest równe człowiekowi, ponieważ posiada ono duszę zmysłową, bardzo różniącą się od ludzkiej duszy rozumnej. Tymczasem w kartezjańskim świecie zwierzę jest tylko maszyną (podczas gdy człowiek jest duszą w maszynie), a zatem to właśnie posiadanie duszy jest wyznacznikiem człowieczeństwa. Niezwykle trudno jest więc nie myśleć w kategoriach kartezjańskich, ponieważ wymaga to nie tylko innego rozumienia duszy i ciała, ale także wszystkiego, co w wynika z ich połączenia, a więc przede wszystkim innej odpowiedzi na pytanie o to, czym tak na prawdę jest życie.

Cóż więc mamy zrobić, aby przewyciężyć kartezjański sposób widzenia, który tak bardzo zadomowił się w świadomości, że istnieje już jako warstwa prekonceptyjna? Wielu autorów postuluje uważa, że powrót do św. Tomasza pozwoliłby na przewyciężenie problemów rodzących się z dualistycznego rozumienia relacji ciała i duszy[20]. Oczywiście nie jesteśmy w stanie dokładnie przyjrzeć się stanowisku Akwinaty, ponieważ wymagałoby to o wiele obszerniejszego studium, ale warto pokazać przynajmniej główne punkty tego stanowiska, które w istocie jest konsekwentnym wyciąganiem wniosków z faktu, że człowiek jako człowiek faktycznie, nie tylko pozornie i nie przypadłościowo jest złożony z duszy i ciała. Św. Tomasz nie tylko zaprzecza tezie, że sama dusza jest człowiekiem[21], ale także mocno sprzeciwia się stanowisku, że człowiek jest duszą posługującą się ciałem, co uważa za stanowisko Platona. Krytykując jego pogląd zadziwiająco zbliża się do tego, co wcześniej mówił na temat anioła przybierającego ciało: „Utrzymał on [Platon] bowiem, że pełna natura gatunku jest w duszy, mówiąc, że człowiek nie jest jakimś złożeniem z duszy i ciała, ale duszą przyłączoną do ciała, i dlatego moglibyśmy przestawić relację duszy i ciała, jak sternika do okrętu, lub ubranego do ubrania. Lecz ten pogląd nie może się utrzymać. Oczywiście jest bowiem, że tym, co ożywia ciało jest dusza, żyć bowiem to istnieć jako istota żyjąca, dusza bowiem jest tym co ludzkie ciało utrzymuje w akcji.”[22] Sternik w relacji do okrętu bardzo przypomina kartezjańską rzecz myślącą w zegarze i raz jeszcze powraca przekonanie, że dopiero rzeczywista jedność substancjalna duszy i ciała sprawia, że możemy w ogóle mówić o życiu nie będącym jedynie zespołem procesów, czy czynności ciała. Ściśle rzecz biorąc to nie ciało żyje, ale żyje człowiek, a życie tego konkretnego ciała jest życiem człowieka. Widzimy więc, że podstawową konsekwencją pojmowania człowieka jako jedności duszy i ciała, jest właściwe ustawienie myślenia

o nim jako właśnie takiej jedności. Wszystkie działania są działaniami człowieka, a nie działaniami duszy, czy ciała. Chciałoby się także powiedzieć, że wszystkie własności są także własnościami człowieka jako złożonego z duszy i ciała. Choć więc rozciągłość jest własnością rzeczy materialnych, to jednak w przypadku człowieka nie jest to własność tylko jego ciała, ale człowieka, który w istnieje w rozciąglým cieie. Podobnie jest z własnościami duchowymi. To że dusza nie ma sama z siebie rozciągłości nie oznacza, że może istnieć w dowolnym miejscu, ale tylko w tym konkretnym cieie. Dlatego bez ciała, w którym istnieje nie mogła by w ogóle być duszą, ponieważ nie będąc duszą konkretnego ciała byłaby aniołem.

Ściśle rzecz biorąc to nie ciało żyje, ale żyje człowiek, a życie tego konkretnego ciała jest życiem człowieka

W tym duchu należy także czytać fragmenty św. Tomasza, w których pisze on o możliwości istnienia duszy po śmierci.

Ona może istnieć poza ciałem tylko dlatego, że może wykonywać czynności intelektualne, które nie wymagają działania cielesnych organów. Ale ponieważ dusza naturalnie czerpie treści poznawcze z rzeczy materialnych, w związku z tym nie może być uznana za w pełni należąca do jakiegoś gatunku, kiedy jest oderwana od ciała[23]. Chciałoby się powiedzieć, że Tomasz uważa, że nawet jeżeli dusza wykonuje jakieś działania bez udziału cielesnych organów to i tak są to czynności ludzkie, a więc czynności substancji należącej do danego gatunku. Oznacza to także, że choć dusza może dzięki swojej intelektualnej naturze istnieć po śmierci, to jednak dusza taka nie jest człowiekiem, a jedynie duszą ludzką. Może w dalszym stopniu działać intelektualnie, ale wszystkie inne czynności życiowe są niemożliwe. Co

więcej nawet działanie intelektualne jest tutaj zaburzone, ponieważ normalnie rozum np. przechodzi od przesłanek do wniosków nie w natychmiastowości duchowego świata, ale w czasie, jako że jest złączony z ciałem. Bez połączenia z ciałem rozum człowieka, jeżeli w ogóle może przechodzić od przesłanek do wniosków, to nie może tego czynić na sposób ludzki.

Nic więc dziwnego, że uważny czytelnik św. Tomasza widzi w jego rozważaniach przejawiające się ciągle podkreślanie wartości tego, co materialne. Prowadzi to do widzenia człowieka w aspekcie, który nawet nazywa się „biologicznym”, w tym sensie, że tak bardzo skupia się na cielesności[24]. Dowartościowanie cielesności jest także niewątpliwie bardziej optymistycznym widzeniem ludzkiej natury, która już nie składa się z duszy nieustannie ograniczanej przez ociążałe i otępiałe ciało. Ciało jest tutaj koniecznym elementem, bez którego nie tylko człowiek nie mógłby być człowiekiem, ale także dusza nie mogłaby być duszą. Taka bardziej optymistyczna wizja człowieka przynosi oczywiście także swoje własne aporie, jednak są one w moim przekonaniu dużo mniej zgubne dla naszego myślenia o nas samych, niż wizja duszy, która jak sternik nieustannie męczy się starając się nadać opornemu okrętowi kierunek, w jakim w danym momencie pragnie płynąć.

Ks. Tomasz Stępień

[1] *Fedon* 82 E (tł. R. Legutko, Kraków-Warszawa 2017).

[2] Zob. *Fajdros* 83 D.

[3] Por. *Timajos* 47 A-C.

[4] Zob. *Enneady* IV, 8, 1.

[5] Św. Augustyn, *De Trinitate*, IV, XVIII, 24 (tłum. M. Stokowska, Kraków 1996).

[6] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia kościelna* VII 1, 2, 533 B-C (tłum. M. Dzielska, Kraków 2005).

[7] Zob. tamże.

[8] Uderzające jest podobieństwo słów św. Augustyna do tekstu II medytacji, kiedy pisze on: „Co do tych prawd nie ma żadnej obawy wobec takich zarzutów akademików, gdy pytają: a cóż będzie jeśli się mylisz? Jeśli się mylę – to dowód, że jestem. Ten co nie istnieje, nie może się mylić, skoro więc ja się mylę, to jakże się mogę mylić w tym, że jestem, skoro pewnym jest, że istnieję, gdy się mylę?” (*Państwo Boże* XI, 26, tłum. W. Kubicki, Kęty 2002).

[9] Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, VI, 85 (tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska, Kęty 2001).

[10] Tamże, VI, 96-90.

[11] E. Gilson, T. Langan, *Modern philosophy. Descartes to Kant*, New York 1967, s. 70 (tłum. własne).

[12] Zob. J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, tłum. K. Michalski, Warszawa-Ząbki 2005, s. 93.

[13] Zob. W. Chillingworth, *Religion of Protestants a Safe Way to Salvation (new and complete edition)*, London 1854, s. 12 (pierwsze wydanie tej książki ukazało się w 1638, czyli dokładnie w czasie, kiedy po drugiej stronie Kanału La Manche odbywa się dyskusja nad jeszcze niewydanymi *Medytacjami* Kartezjusza).

[14] Zob. mój artykuł na ten temat: *Aquinas against spiritual matter*, Epekeina vol. 6, n. 2 (2015), s. 1-13.

[15] ST I, q. 51, a. 1.

[16] ST I, q. 51, a. 2, co.

[17] ST I, q. 51, a. 3, co.

[18] ST I, q. 51, a. 3, ad 4. „Angeli proprie non loquuntur per corpora assumpta, sed est aliquid simile locutioni, in quantum formant sonos in aere similes vocibus humanis.”

[19] ST I, q. 51, a. 3, ad 5.

[20] Jak choćby E. Feser, *Aquinas and the problem of Consciousness*, w: *Consciousness and the Great Philosophers*, red. S. Leach, J. Tartaglia, London-New York 2017, s. 54.

[21] Zob. ST I, q. 75, a. 4

[22] *Questio disputata de anima*, a. 1, co. „Ponebat enim totam naturam speciei in anima esse, dicens hominem non esse aliquid compositum ex anima et corpore, sed animam corpori advenientem; ut sit comparatio animae ad corpus sicut nautae ad navem, vel sicuti induti ad vestem. Sed haec opinio stare non potest. Manifestum est enim id quo vivit corpus, animam esse, vivere autem est esse viventium: anima igitur est quo corpus humanum habet esse actu.”

[23] Zob. tamże: „In quantum enim habet operationem materialia transcendentem, esse suum est supra corpus elevatum, non dependens ex ipso; in quantum vero immaterialem cognitionem ex materiali est nata acquirere, manifestum est quod complementum suae speciei esse non potest absque corporis unione.”

[24] Por. R. Pasnau, *Philosophy of Mind and Human Nature*, w: *Oxford Handbook of Aquinas*, red. B. Davies, E. Stump, Oxford 2012, s. 363-365.



Sfinansowano przez Narodowy Instytut
Wolności - Centrum Rozwoju
Społeczeństwa Obywatelskiego
ze środków Programu Rozwoju
Organizacji Obywatelskich
na lata 2018 - 2030



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.

Dofinansowano
ze środków Ministra
Kultury i Dziedzictwa
Narodowego