

**Konrad Lampart**

## **Antropologiczno-metafizyczne konsekwencje nietomistycznego rozumienia duszy ludzkiej na przykładzie wybranych problemów**

Niniejszy artykuł stanowi próbę wskazania na antropologiczno-metafizyczne konsekwencje, jakie niosą ze sobą nietomistyczne interpretacje duszy ludzkiej. Problem rozumienia duszy, zwłaszcza jej genezy i natury, w tradycji filozoficznej pojawiał się głównie w kontekście dyskusji dotyczących tzw. animacji (czyli zaistnienia duszy ludzkiej), substancjalności bytu ludzkiego oraz hipotezy trwania duszy po rozłączeniu z ciałem. Zagadnienia te są dobrą podstawą, aby pokazać z jednej strony znaczenie problematyki duszy w interpretacji bytu ludzkiego, z drugiej natomiast—konsekwencje jej błędnego (z punktu widzenia tomizmu egzystencjalnego) ujęcia.

### **Problem animacji opóźnionej**

Spór o animację opóźnioną sięga czasów pitagorejskich i jest związany z kwestią metempsychozy, którą później w swojej nauce o człowieku wykorzystał Platon. Według niego, dusza ludzka ma zdolność wielokrotnego wcielania się w różne ciała (rośliny, zwierzęta, ludzie), które ożywia. W platońskiej koncepcji człowieka możemy więc

---

Konrad Lampart — John Paul II Catholic University of Lublin, Poland  
e-mail: temison2@gmail.com • ORCID: no data

przyjąć czasową animacją ciała przez duszę, choć nie wiemy, jak istnieją ciała, które duszy nie posiadają.<sup>1</sup>

Arystoteles oraz starożytni medycy sądzili, że embrion męski otrzymuje duszę w czterdziestym dniu po zapłodnieniu, a kobiecy w dziewięćdziesiątym. Stagiryta nie potrafi jednak powiedzieć, skąd pochodzi dusza rozumna:

[D]usza zmysłowa zjawia się aktualnie w jestestwie żywym dzięki czynnikom, które kierują jego procesami rozwojowymi; ona jest ich normalnym uwieńczeniem; ale dusza rozumna w ten sposób powstać nie może. Rozum bowiem, który stanowi jej część istotną, posiada naturę ściśle duchową; jako taki nie może być skutkiem przemian materialnych; nie może być kresem ewolucji naturalnej jakiegokolwiek ciała – martwego czy żywego, on musi wejść w jestestwo żywe od zewnątrz (*thyrathen*).<sup>2</sup>

Arystoteles co do genezy duszy pozostaje więc przyrodnikiem sądząc, że dusza wegetatywna czy zmysłowa znajduje się w materii ożywionej potencjalnie. Natomiast zjawia się ona w człowieku, roślinie lub zwierzęciu aktualnie w momencie, kiedy organizmy te zaczynają wykonywać czynności wegetatywne bądź zmysłowe. Rozum, będąc jednak władzą poznawczą człowieka, musi być gdzieś zapodmiotowany. Tym podmiotem jest właśnie dusza. Ponieważ jednak rozum czynny jest wolny od wszelkiej domieszki materii i zupełnie oddzielony od ciała, nie może powstawać na skutek przemian organicznych, lecz musi pochodzić z zewnątrz.

To wejście w jestestwo żywe od zewnątrz stoi u podstaw dyskusji na temat tzw. animacji opóźnionej, która paradoksalnie po wielu wiekach wydaje się dzisiaj zyskiwać na znaczeniu, jako że prawo sta-

---

<sup>1</sup> Zob. A. Maryniarczyk, „Spór o opóźnioną animację. Prawdziwy czy pozorny problem?,” w: *Wokół genezy człowieka. Studia i rozprawy*, red. P. S. Mazur (Kraków: WAM, 2013), 58.

<sup>2</sup> P. Siwek, „Wstęp,” w: Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek (Warszawa: PWN, 1988), 31.

nowione, regulujące kwestię traktowania ludzkich embrionów, potrzebuje określonych kryteriów, które pomogłyby określać ich status bytowy.<sup>3</sup> Warto zatrzymać się przy tym problemie, ponieważ opowiadanie się za animacją opóźnioną przypisuje się m.in. św. Tomaszowi z Akwinu, jednemu z najbardziej wpływowych myślicieli w dziejach chrześcijaństwa.

Jest prawdą, że wspomniany pogląd lekarzy starożytnych oraz Arystotelesa, dotyczący daty wstąpienia duszy w ciało człowieka, nie był obcy św. Tomaszowi z Akwinu.<sup>4</sup> Niektórzy twierdzą, że św. Tomasz za Arystotelesem głosił, iż embrion ludzki na samym początku swego istnienia posiada jedynie duszę wegetatywną, która na kolejnym etapie rozwoju zostaje zastąpiona duszą zmysłową, a na końcu duszą rozumną, czyli ludzką, która powoduje, że embrion staje się dopiero embrionem ludzkim.<sup>5</sup> Przypisując ten pogląd św. Tomaszowi, komentatorzy posiłkują się jego tekstem z *Sumy teologicznej* (I, q. 118, a. 2, ad 2). Należy jednak zauważyć, co jest istotne, że powyższy tekst nie należy do wykładu (*respondeo*) św. Tomasza, lecz jest odpowiedzią na pogląd Arystotelesa, według którego dusza wegetatywna i zmysłowa miałyby pochodzić z nasienia. Powyższy pogląd Arystotelesa można jednak rozszerzyć przyjmując, iż podobnie jest z duszą ludzką. I w ten sposób otrzymujemy zarzut:

Lecz w człowieku dusza zmysłowa rodzi się z nasienia, tak jak i w innych zwierzętach. Stąd to Filozof pisze: nie naraz powstają zwierzę i człowiek, ale najpierw pojawia się zwierzę mające du-

---

<sup>3</sup> Zob. Maryniarczyk, "Spór o opóźnioną animację," 63–66.

<sup>4</sup> "Autorami, którzy podejmują tę problematykę są [m.in.]: F. Böckle, N. M. Ford, T. Ślipko, E. Blechschmidt, C. Valverde . . ." (*Ibid.*, przyp. 32).

<sup>5</sup> *Ibid.*, 71.

szę zmysłową. A więc i dusza umysłowa jest z nasienia jako ze swojej przyczyny.<sup>6</sup>

Jednak zdaniem św. Tomasza, pogląd, że istniejąca w embrionie dusza wegetatywna zamienia się w zmysłową, a na końcu w rozumną (ludzką), jest nie do utrzymania:

Po pierwsze dlatego, że do żadnej formy substancjalnej nie można czegoś dodać czy odjąć, gdyż dodanie większej doskonałości daje inny gatunek, tak samo jak dodanie jedności daje inny gatunek w liczbach. Nie jest zaś możliwe, żeby liczbowo jedna i ta sama forma należała do różnych gatunków. Po drugie, bo z tego by wynikało, że rodzenie zwierzęcia byłoby ruchem ciągłym, powoli przechodzącym ze stanu niedoskonałego ku doskonałemu: tak jak to się dzieje w zmianie jakościowej. Po trzecie, bo z tego by także wynikało, że rodzenie człowieka lub zwierzęcia nie byłoby istotnie rodzeniem, bo jego podmiot byłby już bytem urzeczywistnionym: bo jeżeli od początku materii płodu znajduje się dusza wegetatywna, która potem stopniowo bywa doprowadzana do stanu doskonałego, to w takim razie zawsze będzie dodawanie następnej doskonałości bez zniszczenia doskonałości poprzedzającej: a to jest sprzeczne z istotną treścią rodzenia czy powstawania. Czwarte, bo albo to, co Bóg sprawia swoim działaniem, jest czymś, co bytuje samoistnie. Wówczas musi istotowo być czymś innym od formy wpierw istniejącej, która nie bytowała samoistnie; w ten sposób wznawia się pogląd tych, co głoszą wielość dusz w ciele. Albo nie jest czymś, co bytuje samoistnie, a jest tylko jakąś doskonałością duszy wpierw istniejącej; wówczas wynikałoby z tego koniecznie, że dusza umysłowa

---

<sup>6</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 8, tłum. P. Bełch, O.P. (Londyn: "Veritas," 1981), I, q. 118, a. 2, arg. 2. Pozycja dostępna online—zob. szczegóły w *References*. Cyt. dalej jako: *S.T.* 8. Por. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 118, a. 2, arg. 2: "Sed anima sensitiva in homine generatur ex semine, sicut in aliis animalibus, unde et philosophus dicit in libro de Generat. Animal., quod non simul fit animal et homo, sed prius fit animal habens animam sensitivam. Ergo et anima intellectiva causatur ex semine." Pozycja dostępna online—zob. szczegóły w *References*. Cyt. dalej jako: *S.Th.*

ulega zniszczeniu wraz ze zniszczeniem ciała, co jest niemożliwe.<sup>7</sup>

Nasuwa się w tym miejscu pytanie, kiedy zatem, według św. Tomasza, Bóg stwarza duszę ludzką? Odpowiedź utrudnia kolejny fragment wypowiedzi, w którym św. Tomasz zaznacza, że:

W ten sposób poprzez wiele powstawań-rodzeń i zanikań-śmierci dochodzi się do końcowej formy substancjalnej: tak w człowieku jak i w innych zwierzętach. A to naocznie widać u zwierząt zrodzonych z gnicia. Ostatecznie więc należy tak odpowiedzieć: Bóg stwarza duszę umysłową na końcu powstawania-rodzenia człowieka po zaniku form poprzednich – dusza ta jest zarazem zmysłową i wegetatywną.<sup>8</sup>

Warto jednak w tym miejscu przytoczyć inne wypowiedzi św. Tomasza, które pomogą zrozumieć postawiony problem. W *Quaestio disputata de anima* pisze on, że: “[C]hociaż dusza ma w sobie pełne istnienie, z tego jednak nie wynika, że ciało jednoczy się z nią akcydentalnie,

---

<sup>7</sup> *S.T.* 8, I, q. 118, a. 2, ad 2. Por. *S.Th.*, I, q. 118, a. 2, ad 2: “[Q]uia nulla forma substantialis recipit magis et minus; sed superadditio maioris perfectionis facit aliam speciem, sicut additio unitatis facit aliam speciem in numeris. Non est autem possibile ut una et eadem forma numero sit diversarum specierum. Secundo, quia sequeretur quod generatio animalis esset motus continuus, paulatim procedens de imperfecto ad perfectum; sicut accidit in alteratione. Tertio, quia sequeretur quod generatio hominis aut animalis non sit generatio simpliciter, quia subiectum eius esset ens actu. Si enim a principio in materia prolis est anima vegetabilis, et postmodum usque ad perfectum paulatim perducitur; erit semper additio perfectionis sequentis sine corruptione perfectionis praecedentis. Quod est contra rationem generationis simpliciter. Quarto, quia aut id quod causatur ex actione Dei, est aliquid subsistens, et ita oportet quod sit aliud per essentiam a forma praeexistente, quae non erat subsistens; et sic redibit opinio ponentium plures animas in corpore. Aut non est aliquid subsistens, sed quaedam perfectio animae praeexistentis, et sic ex necessitate sequitur quod anima intellectiva corrumpatur, corrupto corpore; quod est impossibile.”

<sup>8</sup> *S.T.* 8, I, q. 118, a. 2, ad 2. Por. *S.Th.*, I, q. 118, a. 2, ad 2: “Et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem, tam in homine quam in aliis animalibus. Et hoc ad sensum apparet in animalibus ex putrefactione generatis. Sic igitur dicendum est quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae, quae simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis praeexistentibus.”

a to dlatego, że właśnie to samo istnienie, którym ona istnieje dusza udziela ciała.”<sup>9</sup> W *Sumie*, z kolei, dopowiada, że: “Dusza przynosi materii cielesnej i dzieli z nią to istnienie, dzięki któremu jest samoistną: z tej to materii z duszy umysłowej powstaje jedno, i to takie, że istnienie całego owego scalenia jest zarazem istnieniem samej duszy. Nie zachodzi to w wypadku form niesamoistnych. I dlatego – po rozkładzie ciała – dusza ludzka zachowuje swoje istnienie; inne formy – nie.”<sup>10</sup>

Widzimy więc, że według św. Tomasza, ciało ludzkie nie istnieje samodzielnie, lecz dzięki duszy ludzkiej, która organizując i ożywiając je, nadaje mu swoje istnienie i sprawia tym samym, że może ono stać się ciałem ludzkim. Z tego powodu pogląd o istnieniu np. embrionu ludzkiego niezależnie od duszy ludzkiej, która pojawia się w nim w czasie na mocy interwencji samego Boga, należy wykluczyć, gdyż nie może istnieć coś, co nie ma swojego istnienia. Ponadto, skoro dusza jest formą (aktem) ciała, to może być w bycie tylko jedna, aczkolwiek dzięki swoim władzom może pełnić funkcje wegetatywne, zmysłowe i intelektualne. W ten sposób człowiek stanowi *compositum*—jest prawdziwą jednością duszy i ciała.

Na podstawie wyżej wymienionych powodów należy wykluczyć zarówno istnienie wielu dusz w człowieku, jak i pogląd o dopuszczeniu przez św. Tomasza zjawiska animacji opóźnionej.<sup>11</sup>

Oprócz argumentu z pierwszeństwa w bycie duszy jako aktu istnienia, możemy również wskazać na argumenty tzw. dowodzenia systemowego, które związane są z powszechnymi właściwościami bytów realnych wykluczającymi istnienie animacji opóźnionej.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, a. 1 ad 1; cyt. za: Maryniarczyk, “Spór o opóźnioną animację,” 75.

<sup>10</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 6, tłum. P. Bełch, O.P. (Londyn: “Veritas,” 1980), I, q. 76, a. 1, ad 5.

<sup>11</sup> Zob. Maryniarczyk, “Spór o opóźnioną animację,” 75–76, 78–81.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 81: “Właściwości te dotyczą tak makro-, jak i mikroświata, a więc również takiego bytu, który dopiero zapoczątkowuje swoje istnienie, jakim jest embrion ludzki,

Wszystko, co istnieje jest zawsze określone treściowo, czyli jest czymś i jest jakieś (transcendentale *res*). Gdyby więc zapłodniona komórka nie miała w sobie od początku duszy ludzkiej, nie byłaby embrionem ludzkim; byłaby treściowo nieokreślona, co oznaczałoby egzystencjalny absurd. Ponadto każdy byt, który istnieje pomimo swojej złożoności, jest jeden (albo koło albo kwadrat, nigdy kwadratowe koło), bo ma jeden akt istnienia. Podobnie nie mógłby istnieć embrion, który byłby ludzki i nieludzki zarazem. Zatem z powodu wewnętrznej sprzeczności twierdzenie o istnieniu animacji opóźnionej jest nieprawdziwe. Należy również dodać, że byty istniejące realnie istnieją jako suwerenne, dzięki suwerennemu aktowi istnienia, czego dowodem jest samodzielny rozwój embrionu, dlatego przysługuje mu właściwy akt istnienia, bez którego nie mógłby zaistnieć, a który nazywamy „duszą.”

Ponadto, ponieważ byty istniejące realnie są poznawalne, czyli racjonalne, muszą realizować w sobie zamysł twórcy bądź Stwórcy (transcendentale *verum*). Podobnie jest z embrionem ludzkim, który od początku swego istnienia jest zdeterminowany określonym kodem genetycznym, który warunkuje wszystkie właściwości stopniowo wyłaniające się z bytu ludzkiego—to z kolei decyduje o jego indywidualności. Zapis ten został bytowo zrealizowany dzięki zasadzie będącej pierwszym aktem istnienia człowieka, czyli duszy. Zatem przyjęcie animacji opóźnionej narusza prawo racji bytu, ponieważ zakłada istnienie podmiotu, który nie jest od początku informacyjnie zdeterminowany.<sup>13</sup>

Do powszechnych właściwości bytu należy również jego dobroć (transcendentale *bonum*), będąca celem istnienia i działania bytów, która realizuje się na mocy przysługującego im aktu istnienia. Byt, który

---

a także jego elementy. Wśród właściwości tych wyróżniamy takie, które ukazują, czym każdy byt zawsze sam w sobie jest, a które zostały nazwane właściwościami absolutnymi [rzecz, jedno, odrębne], oraz takie, które ukazują, że każdy byt stoi w relacji do intelektu i woli Stwórcy lub twórcy (w przypadku bytów wytworów). Te z kolei zostały nazwane właściwościami relacyjnymi [prawda, dobro, piękno].”

<sup>13</sup> Zob. *ibid.*, 82–84.

nie ma celu, nie może działać, a embrion ludzki od samego początku wyłania z siebie liczne działania. Musi mieć więc w sobie zasadę, która nadaje jego działaniom cel, a tym samym stanowi źródło jego istnienia. Takie zaś warunki spełnia jedynie dusza ludzka. Przyjęcie natomiast animacji opóźnionej oznaczałoby brak istnienia zdeterminowanej zasady działania, czego skutkiem byłby absurd niemożliwości istnienia embrionu ludzkiego.<sup>14</sup>

Doskonałość bytu wyraża się także w jego pięknie (transcendentalne *pulchrum*), które stanowi syntezę dobra i prawdy. Wpisane jest ono w rzecz pod postacią celu i zamysłu. Embrion ludzki realizuje tę doskonałość od samego początku. Musi być w nim bowiem zawarte to, co sukcesywnie uwidacznia się w postaci “bycia człowiekiem,” w pełni realizując się dopiero w człowieku dojrzałym. Gdyby zaś embrion ludzki nie miał duszy w początkowym stadium swojego rozwoju, nie mógłby się zaktualizować jako człowiek, albo należałoby przyjąć istnienie bytu realizującego w sobie “dwie różne doskonałości, raz doskonałość jakiegoś bliżej nieokreślonego ciała, drugi raz zaś doskonałość człowieka.” Dopuszczenie animacji opóźnionej prowadzi więc do przyjęcia wewnętrznej sprzeczności bytu.<sup>15</sup>

Z powszechnymi właściwościami bytu związane są również określone metafizyczne prawa, które rządzą bytowaniem rzeczy.<sup>16</sup> Embrion ludzki (*res*) zgodnie z prawem tożsamości od samego początku istnieje jako zarodek ludzki i nigdy nie może tej tożsamości utracić. Jest on przy tym bytem wewnętrznie niesprzecznym (*unum*), a także—na mocy prawa wyłączonego środka—nie może posiadać statusu pośredniego

---

<sup>14</sup> Zob. *ibid.*, 84.

<sup>15</sup> Zob. *ibid.*, 84–85.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 85: “[O]we prawa odczytane przez rozum ludzki stają się prawami naszego poznania i ujawniają podstawy całego porządku racjonalnego, który został zapodmiotowany przez Stwórcę w bytach (tak jak w bytach wytworach zapodmiotowana jest racjonalność twórcy).”



pomiędzy człowiekiem i nie-człowiekiem (*aliquid*). Ponadto, tak jak wszystko, co istnieje musi mieć on w sobie zasadę racji dostatecznej, gwarantującej jego istnienie i poznawalność (*verum*). Gdyby zaś nie było od początku w embrionie ludzkim (*bonum*) zasady celowości, to wszystkie wewnętrzne procesy, jakie by w nim zachodziły, byłyby przypadkowe, albo przyporządkowane czynnikom zewnętrznym. Jeżeli natomiast każdemu bytowi realnie istniejącemu przysługuje pewna doskonałość wyrażana w pięknie (*pulchrum*), to embrionowi ludzkiemu należy przypisać prawo integralności bytu.<sup>17</sup>

Rozważania, dotyczące sporu o animację opóźnioną, skłaniają do przekonania, że przyjęcie takiego stanowiska

narusza wszystkie prawa rządzące istnieniem realnych bytów (a takim jest embrion), a mianowicie: prawa tożsamości, niesprzeczności wyłączonego środka, racji bytu, celowości i integralności, oraz stoi w sprzeczności z powszechnymi (transcendentalnymi) właściwościami bytów, takimi jak: treściowe określenie (rzecz), niepodzielenie na byt i niebyt (jedno), suwerenność w istnieniu (odrębność), racjonalność (prawda), celowość (dobro) i doskonałość (piękno).<sup>18</sup>

Dusza ludzka jako źródło aktów materialnych i niematerialnych ukazuje więc swoją wyjątkową duchową naturę, będąc przy tym pierwszym aktem istnienia ciała ludzkiego. Z tego powodu żadne ciało (również embrion ludzki) nie może zaistnieć wcześniej niż dusza, co z kolei prowadzi do wniosku, że zjawisko animacji opóźnionej zarodka ludzkiego jest niemożliwe. Ponadto dusza ludzka, będąc aktem istnienia, musi być indywidualna. Warunkuje ona istnienie bytu ludzkiego, a także nadaje człowiekowi jedność, sprawiając zarazem, że istnieje on jako nierozzerwalne *compositum* materii (ciała) i formy (duszy). Stąd wniosek, że przyczyną powstania indywidualnej i duchowej duszy nie może

---

<sup>17</sup> Zob. *ibid.*, 72–73.

<sup>18</sup> Zob. *ibid.*, 88.

być materia, lecz jedynie tego rodzaju przyczyna, która wprowadza do istnienia byt bez uprzednio istniejącego substratu, czyli z “nicości.” Należy zatem przyjąć, że w momencie poczęcia życia ludzkiego zachodzi tzw. *con-creatio*, które oznacza, że organizowanie się materii zawartej w komórkach rozrodczych w nowy byt ludzki nie dokonuje się samoczynnie, jak w przypadku zwierząt, lecz za sprawą czynnika dochodzącego “z zewnątrz,” którym to czynnikiem—najkrócej mówiąc—jest dusza ludzka bezpośrednio stwarzana przez Boga.<sup>19</sup>

### **Problem redukcyjnego ujęcia duszy ludzkiej u Kartezjusza i Jamesa**

Pragnienie zbudowania “gmachu” wiedzy pewnej i niepowątpiewalnej stało się dla Kartezjusza impulsem do przyjęcia w punkcie wyjścia poznania metodycznego wątpienia. Pozwoliło mu to odkryć niepodważalną prawdę o istnieniu myślącego podmiotu (*cogito ergo sum*). Bowiem nawet człowiek wątpiący pozostaje podmiotem myślącym. Oczywiście, z określonych powodów (np. złudzeń zmysłowych czy niewyraźnej granicy pomiędzy jawą i snem) myśli te mogą okazać się fałszywe. Jednak sam fakt myślenia jest czymś niepowątpiewalnym, ponieważ człowiek może się mylić jedynie wtedy, kiedy myśli. W ten sposób Kartezjusz dokonał zmiany dotychczasowego paradygmatu filozofii, głosząc, że fundamentów wiedzy pewnej należy szukać nie w przedmiocie, lecz w “podmiocie i świadomym duchu.”<sup>20</sup> U podstaw tego Kartezjańskiego ujęcia leży redukcja duszy do umysłu.

Człowiek, według Kartezjusza, składa się z dwóch substancji: umysłu i ciała, które są od siebie radykalnie różne. Substancja fizyczna odznacza się rozciągłością przestrzenną, natomiast substancja niefi-

---

<sup>19</sup> Zob. *ibid.*

<sup>20</sup> Zob. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej* (Lublin: TN KUL, 1979), 26–27.

zyczna—myśleniem i świadomością. Umysł (*res cogitans*) i ciało (*res extensa*) nie tylko radykalnie różnią się od siebie, ale także są względem siebie niezależne. W *Medytacjach o pierwszej filozofii* Kartezjusz następująco uzasadnia ten pogląd:

[P]onieważ wiem, że wszystko to, co jasno i wyraźnie pojmuję, takim może być stworzone przez Boga, jakim ja je pojmuję, to wystarcza mi, iż mogę pojmować jasno i wyraźnie jedną rzecz bez drugiej, po to, by mieć pewność, iż jedna jest różna od drugiej, bo przynajmniej Bóg może je urzeczywistnić oddzielnie. Nie ma też znaczenia, jaka władza to sprawia, iż uważa się je za różne. A następnie na podstawie tego tylko, iż wiem, że istnieję i że na razie niczego zgoła nie spostrzegam, co by należało do mojej natury czy istoty oprócz tego jednego tylko, że jestem rzeczą myślącą, słusznie dochodzę do wniosku, iż moja istota polega na tym jedynie, że jestem rzeczą myślącą. I chociaż może (a raczej na pewno – jak to później powiem) posiadam ciało, które ze mną jest bardzo ściśle związane, niemniej jednak jest rzeczą pewną, że zaiste ja jestem czymś różnym od mego ciała i bez niego mogę istnieć – ponieważ z jednej strony posiadam jasną i wyraźną ideę siebie jako rzeczy myślącej tylko, a nie rozciągłej, a z drugiej strony wyraźną ideę ciała jako rzeczy rozciągłej tylko, a nie myślącej.<sup>21</sup>

Z rozumowania Kartezjusza wynika, że analizując treści swojego umysłu, człowiek może w sposób jasny i wyraźny oddzielić pojęcie umysłu od pojęcia ciała, i że ta odrębność pojęciowa stanowi przesłankę do odrębności realnej. Oczywiście pojęcia umysłu nie można opisać przy pomocy kategorii rozciągłości przestrzennej, ale czy oznacza to, że umysł może istnieć jako odrębna substancja niezależnie od ciała? Czy odrębność pojęciowa faktycznie wystarcza do wyprowadzenia wniosku, że między jednym a drugim istnieje realna różnica rzeczowa? Gdyby umysł i ciało rzeczywiście były od siebie całkowicie niezależne

---

<sup>21</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii; Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora; Rozmowa z Burmanem* (Kęty: "Antyk," 2001), 93–94.

i istniałyby jako dwie odrębne substancje, to nie moglibyśmy wyjaśnić ich wzajemnego oddziaływania na siebie oraz poczucia jedności danej nam w doświadczeniu wewnętrznym naszej bytowości. Wydaje się zresztą, że odrębność pojęciowa nie tylko nie wystarcza, ale w ogóle nie może być wykorzystywana na rzecz twierdzenia o istnieniu odrębności realnej pomiędzy dwiema rzeczami.

Kartezjusz, aby uzasadnić substancjalny dualizm “ducha” i “materii,” oprócz argumentu z jasnej i wyraźnej różnicy między pojęciem “umysłu” i pojęciem “ciała,” przytacza w *Medytacjach* argument z prostoty umysłu i złożoności ciała.<sup>22</sup>

Jednak mimo przyjęcia zupełnej, substancjalnej odrębności umysłu i ciała, Kartezjusz zaznacza, że może zachodzić pomiędzy nimi oddziaływanie przyczynowe, czego dowodem jest doświadczenie głodu, bólu czy wrażeń. Twierdzi on, że:

[N]atura zaś o niczym mnie dobitniej nie poucza, jak o tym, że posiadam ciało, które źle się czuje, gdy ja czuję ból, które łaknie jedzenia lub picia, gdy odczuwam głód lub pragnienie itp.; i dlatego nie powinienem wątpić, że jest w tym coś prawdy.

Uczy mnie także natura przez owe wrażenia bólu, głodu, pragnienia itd., że ja nie jestem tylko obecny w moim ciele, tak jak żeglarz na okręcie, lecz że jestem z nim jak najściślej złączony i jak gdyby zmieszany, tak że tworzę z nim jakby jedną całość. W przeciwnym bowiem razie ja, który nie jestem niczym innym jak rzeczą myślącą, nie odczuwałbym bólu, gdy ciało moje zostanie zranione, lecz samym tylko intelektem ujmowałbym owo zranienie, tak jak żeglarz ujmuje wzrokiem, gdy coś na statku się złamie; i gdy ciało domaga się jedzenia lub picia, to bym to też rozumiał wyraźnie, a nie doznawał mętnych wrażeń głodu czy pragnienia. Nie są bowiem z pewnością niczym innym owe wrażenia pragnienia, głodu, bólu itd. jak tylko pewnymi mętnymi

---

<sup>22</sup> Zob. *ibid.*, 99.

odmianami myślenia, powstałymi z połączenia i jak gdyby przemieszania umysłu i ciała.<sup>23</sup>

Widać więc, że Kartezjusz z jednej strony przyjmuje w koncepcji człowieka dualizm substancjalny (substancjalną rozdzielnosc i niezalezność umysłu i ciała), jednak z drugiej—aby wyjaśnić fakt wzajemnego oddziaływania na siebie umysłu i ciała—łączy ów dualizm z interakcjonizmem, twierdząc, że zachodzi między nimi oddziaływanie przyczynowe.<sup>24</sup> Czy można jednak na gruncie radykalnego dualizmu wyjaśnić fakt, iż kompletnie нефизyczne stany mentalne (np. pragnienie podniesienia ręki) mogą powodować realne stany czysto fizyczne (np. ruch ręki)? Kartezjusz dopuszcza taką możliwość, aby móc wyjaśnić fakt jedności bytowej człowieka, a także fakt wzajemnej interakcji ducha i ciała. Jednak przyjęta heteronomia umysłu i ciała nie daje podstaw, aby uznać ich wzajemne oddziaływanie przyczynowe. Gdyby bowiem na gruncie dualizmu Kartezjańskiego (bez interakcjonizmu) istniała wzajemna relacja przyczynowa między umysłem i ciałem to *de facto* człowiek byłby w stanie samą tylko myślą sprawiać fizyczne skutki (np. otwierać drzwi). Zatem albo uznamy substancjalną jedność bytu ludzkiego wraz z możliwością wzajemnego przyczynowania duszy i ciała, albo przyjmując skrajny dualizm Kartezjański, nie będziemy mogli wyjaśnić prostych ludzkich czynności, takich jak np. ruch ręką. Stanowisko Kartezjusza, w którym próbuje on pogodzić skrajny du-

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, 95–96.

<sup>24</sup> Kartezjusz nie wyjaśnił, w jaki sposób umysł, który jest radykalnie różny i niezależny od substancji ciała miałby być z nim połączony, choć podjął taką próbę przypuszczając, że może się to odbywać w funkcjach mózgu. Zob. *ibid.*, 99: “Spostrzegam następnie, że na umysł nie oddziałują bezpośrednio wszystkie części ciała, lecz tylko mózg, a może nawet tylko mała jego część, mianowicie ta, w której ma się znajdować zmysł wspólny (*sensus communis*). Ilekroć ta część jest w tym samym stanie, tylekroć ukazuje umysłowi to samo, chociaż pozostałe części ciała mogą w tym czasie zachowywać się w najrozmaitszy sposób, jak to potwierdzają niezliczone doświadczenia . . .”

alizm substancjalny ze wzajemnym oddziaływaniem przyczynowym umysłu i ciała, jest niespójne i prowadzi do wewnętrznej sprzeczności.

Skrajny dualizm Kartezjusza dotyczy również przyrody, która, jego zdaniem, składa się z dwóch rodzajów bytów: świadomych i nieświadomych. Do czasów Kartezjusza uważano, że wszystko, co żyje musi mieć duszę jako pierwsze źródło życia. Kartezjusz natomiast odrzucił taki pogląd, głosząc jednocześnie, że świadomości nie można w żaden sposób powiązać z materią. To stanowisko Kartezjusza przyczyniło się do tego, że procesy życiowe zaczęto postrzegać jedynie jako procesy materialne, czysto mechaniczne—i taki też status otrzymały wszystkie rośliny i zwierzęta, ponieważ nie mając świadomości nie mogły również posiadać niematerialnej, ożywiającej je zasady. Pojęcie duszy zostało zawężone do rzeczy myślącej—*res cogitans*. W ten sposób Kartezjusz przeprowadził mechanizację przyrody, w której zarysował ostry dualizm, w którym ciało różniło się od substancji myślącej do tego stopnia, że jako *res extensa* miało podlegać jedynie prawom mechanicznym i nie mogło posiadać wsobnego dynamizmu, takiego jak życie czy myśl. Nie pozostało mu zatem nic innego, jak za ostateczną przyczynę ruchu uznać Boga, który w momencie stworzenia dokonał poruszenia świata.<sup>25</sup>

Kolejny przykład redukcyjnego ujęcia duszy ludzkiej stanowi koncepcja “strumienia świadomości” Williama Jamesa. Według tej koncepcji, przyjęcie istnienia w człowieku substancjalnego podmiotu, będącego źródłem wszelkich aktów ludzkich (materialnych i niematerialnych) nie jest potrzebne, ponieważ istnieją tylko przeżycia aktualne, które tworzą nieprzerwany strumień świadomości. Ten nieprzerwany ciąg aktów psychicznych zachowuje jedność, ponieważ nowe akty świa-

---

<sup>25</sup> Zob. Krapiec, *Ja – człowiek*, 27.

domości, które wyrosły z poprzednich zachowują o nich pamięć, dzięki czemu może zostać utrzymana ciągłość świadomości.<sup>26</sup>

Według Jamesa, świadomość ma charakter procesualny, a nie substancjalny. Jest ona jedynie funkcją, choć do końca nie wiadomo czego: czy naturalistycznie pojętego organizmu, czy panpsychicznego doświadczenia.<sup>27</sup> Niemniej jednak, odznacza się ona naturą osobową, gdyż każda myśl musi mieć swojego właściciela.<sup>28</sup> James odrzuca zatem koncepcję bezosobowej świadomości i nie kwestionuje osobowego „ja.”<sup>29</sup> Jednak ludzkie „ja” poznające, które jest źródłem ludzkich myśli, rozumie na sposób procesualny, „jako odpowiedni ciąg następujących po sobie stanów świadomości, pod warunkiem uznania, że każde kolejne «drganie» świadomości zachowuje świadomość tej samej przeszłości, co «drganie» je poprzedzające.”<sup>30</sup>

---

<sup>26</sup> Zob. W. Werner, „Człowiek, świadomość i społeczeństwo. Splątane korzenie współczesnej psychologii,” w: *O świadomości. Wybrane zagadnienia*, red. M. Wójtowicz-Dacka, L. Zając-Lamparska (Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, 2007), 33–34. A także S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka* (Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne, 2002), 63–64: „Ametafizyczne nastawienie amerykańskiego myśliciela nie pozwoliło mu afirmować trwały podmiot tychże aktów świadomości, dlatego widział w niej jedynie funkcję a nie substancjalną bytowość.”

<sup>27</sup> Por. P. Gutowski, *Nauka, filozofia i życie. U podstaw myśli Williama Jamesa* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2011), 198.

<sup>28</sup> James w swojej *Psychologii* wymienia cztery cechy świadomości: „1) Każdy «stan» jest częścią świadomości osobowej. 2) W każdej świadomości osobowej stany ciągle zmieniają się. 3) Każda świadomość osobowa zachowuje odczuwalną ciągłość. 4) Świadomość interesuje się niektórymi częściami swojego podmiotu, a inne pomija; przyjmuje bądź odrzuca te poszczególne części – słowem dokonuje spośród nich wyboru przez cały czas.” Cyt. za Gutowski, *Nauka, filozofia i życie*, 200.

<sup>29</sup> James mówi o dwóch aspektach ludzkiego „ja” (jaźni): 1) „I” czyli jaźń poznająca, będąca „tym, czym w każdej chwili świadomość jest,” „tym, co myśli (czyste «ego»),” oraz 2) „me” czyli jaźń poznawana, „która odnosi się do wszystkiego, co się ujawnia, gdy ujmuję siebie jako kogoś myślącego, a więc do moich dyspozycji, władz umysłowych i wszystkich konkretnych stanów świadomości.” Dzięki temu James unika wyrażenia „«ja» podmiotowe,” które mogłoby sugerować substancjalny charakter jaźni. Zob. Gutowski, *Nauka, filozofia i życie*, 215, 217.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 218. Zob. także James, *Psychologia*, 151: „Wczorajsze i dzisiejsze stany świadomości nie mają substancjalnej tożsamości, ponieważ gdy jeden z nich jest

Rozważania Jamesa dotyczące świadomości są dla niego punktem wyjścia do dalszych obserwacji i badań psychologicznych. Próbuje on opracować nie obciążone metafizycznie pojęcie jaźni, przyjmując w punkcie wyjścia założenia właściwe dla psychologii. W filozofii na określenie trwałego podmiotu będącego źródłem zmiennych stanów świadomości używano często takich terminów jak “substancja” czy “dusza,” jednak James stara się wyjaśnić “podmiotowość jaźni poznającej (I) i nasze poczucie tożsamości osobowej, przyjmując wyłącznie przemijające stany świadomości.”<sup>31</sup> W ten sposób odrzuca on istnienie duszy jako substancjalnego podmiotu ludzkiej świadomości.<sup>32</sup>

Widać więc wyraźnie, że James głosi koncepcję tożsamości osobowej opartej na postępujących po sobie stanach psychicznych, gdzie każdy następny pamięta poprzedni. Czy jednak rozważania te w sposób adekwatny i wystarczający wyjaśniają ludzką podmiotowość i tożsamość? Rozwiązanie problemu poczucia osobowej tożsamości zawarte w przekonaniu, że jesteśmy tymi osobami, co dawniej pomimo, iż ulegliśmy zmianom, wydaje się jednak bardzo kłopotliwe.

Przed wszystkim James zaznacza, że nie ma jakiegś jednej “bezpąńskiej” ogólnoludzkiej świadomości i że każda świadomość ma cha-

---

aktualny, to drugi nieodwracalnie minął i nie ma go. Mają one jednak tożsamość funkcjonalną, ponieważ oba znają te same przedmioty i na tyle, na ile minione ‘ja’ jest jednym z tych przedmiotów, oddziałują na nie w identyczny sposób, rozpoznając je i nazywając ‘swoim’ oraz przeciwstawiając je wszystkim innym rzeczom, jakie znają. Ta tożsamość funkcjonalna wydaje się naprawdę jedynym rodzajem tożsamości tego, co myśli, jaką fakty nakazują nam przyjmować.” Cyt. za Gutowski, *Nauka, filozofia i życie*, 166.

<sup>31</sup> Gutowski, *Nauka, filozofia i życie*, 217–218.

<sup>32</sup> Zob. James, *Psychologia*, 148: “Gdybyśmy mieli inne powody, o których jeszcze nie wiemy, by wprowadzić do naszej psychologii duszę, to w tym kontekście ona mogłaby się okazać tym, co poznaje. Gdyby jednak nie było innych powodów, pozwalających uznać duszę, to lepiej byłoby skupić się na stanach przejściowych jako wyłącznych czynnikach poznania, ponieważ i tak musimy przyjąć ich istnienie w psychologii, a znajomość wielu rzeczy naraz możemy równie dobrze wyjaśnić wówczas, gdy nazwiemy ją jedną z funkcji tych stanów, jak i wówczas gdy nazwiemy ją reakcją duszy.” Cyt. za Gutowski, *Nauka, filozofia i życie*, 218.



rakter osobowy. Z tego powodu trzeba uznać, że musi być ona zapodmiotowana w substancjalnym “ja,” będącym tym samym źródłem osobowej tożsamości i podmiotowości człowieka. James zauważa jednak, że “ja” poznające ma charakter procesualny, sądząc przy tym, iż przy pomocy przemijających stanów świadomości mogą wyjaśnić podmiotowość jaźni poznającej oraz moje poczucie tożsamości osobowej. Z taką koncepcją jaźni nie można się zgodzić, ponieważ odbywający się proces zawsze dotyczy “czegoś,” a więc musi on być związany i zakorzeniony w podmiocie. Jeżeli akty psychiczne (wolitywno-poznawcze) są, zdaniem Jamesa, zapodmiotowane w strumieniu świadomości, gdzie myśli cały czas “biegną,” to i tak proces ten musi odbywać się w “czymś” i dotyczyć “czegoś”—podobnie jak w sytuacji wycieku wody z dziurawego naczynia, gdzie mamy do czynienia ze zjawiskiem, które dzieje się w naczyniu i dotyczy wody.

Ponadto, jeżeli przyjmiemy, że to strumień świadomości decyduje o tym, kim jest człowiek, to w momencie stwierdzenia przez niego, że jest np. psem (co może mieć miejsce w przypadku rozdzielenia osobowości) będziemy musieli uznać, iż właśnie z powodu posiadania przez niego świadomości psa, nie jest on już człowiekiem. Zatem przyjmując koncepcję świadomości Jamesa, dochodzimy do absurdów. Okazuje się, że próba zdefiniowania człowieka przy pomocy narzędzi psychologicznych znacznie więcej komplikuje niż wyjaśnia. W tym kontekście potwierdza się adekwatność tradycyjnych narzędzi, które umożliwiają w sposób zgodny z rzeczywistością poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek. Narzędzia te zostały wypracowane na gruncie klasycznej metafizyki, a należy do nich koncepcja substancji, natury oraz duszy.

Podsumowując rozważania na temat proponowanych koncepcji duszy ludzkiej, należy zaznaczyć, że zredefiniowanie pojęcia duszy z zasady ożywiającej i organizującej materię na jedynie myślące “ja” (*res cogitans*), którego dokonał Kartezjusz, doprowadziło z jednej strony do

mechanicystycznego rozumienia świata przyrody, a z drugiej—do błędnego rozumienia człowieka, który miałby składać się z dwóch niezależnych i zupełnie odrębnych od siebie substancji: umysłu i ciała. Radykalny dualizm substancjalny proponowany przez Kartezjusza nie tylko nie opisuje w sposób adekwatny natury ludzkiej, ale również nie można przy jego pomocy sensownie wyjaśnić prostych ludzkich czynności, takich jak np. podniesienie ręki czy otworzenie drzwi. James co prawda odrzuca substancjalny dualizm umysłu i ciała, proponując w zamian interakcjonistyczną koncepcję człowieka, zgodnie z którą umysł i ciało pozostają ze sobą we wzajemnym oddziaływaniu, jednak rezygnując z pojęcia duszy jako podmiotu wszelkich aktów psychicznych, nie potrafi sensownie odpowiedzieć na pytanie, co jest źródłem osobowej tożsamości i podmiotowości człowieka, a także, czy byt ludzki będzie istniał po swojej śmierci.

Znacznie mniej trudności w rozważaniach o człowieku generuje przyjęcie istnienia duszy duchowej jako przyczyny sprawczej wielu różnorodnych i zmiennych aktów oraz stanów psychicznych, która będąc ich trwałym podmiotem stanowi źródło osobowej tożsamości i podmiotowości człowieka, zapewniając mu również życie po śmierci jego materialnego ciała.

### **Problem *anima separata***

Po raz pierwszy w dyskursie filozoficznym zagadnienie nieśmiertelności duszy poruszył w swoich dialogach Platon, przedstawiając dowody z preegzystencji duszy, z jej pokrewnej natury ze światem idei, z pojęcia ruchu i życia, a także z braku przeciwieństw w duszy. Naukę o nieśmiertelności duszy ludzkiej twórczo rozwinął św. Tomasz z Akwinu wskazując, że jako substancja duchowa jest ona prosta i po-

siada swoje własne istnienie, a tym samym musi być w swoim istnieniu i działaniu niezależna od ciała.<sup>33</sup>

Przekonanie człowieka o tym, że jest śmiertelny powszechnie jawi się jako coś oczywistego i naturalnego. Wszystko bowiem, co żyje, musi umrzeć, jednak interesującą kwestią jest sposób bytowania duszy ludzkiej po śmierci. Św. Tomasz w wielu swoich dziełach<sup>34</sup> rozważa hipotezę o samodzielnym istnieniu duszy ludzkiej, która po śmierci człowieka miałaby zostać zupełnie oddzielona od materii i nie pełnić już funkcji aktualnego organizowania i ożywiania ciała. Tomaszowa hipoteza duszy oddzielonej jest w sposób szczególny krytykowana przez współczesnych tomistów.<sup>35</sup> Formułują oni dwa podstawowe zarzuty: pierwszy dotyczy sprzeczności hipotezy *anima separata* z Tomaszową koncepcją jedności człowieka, a drugi—“platonizacji” rozumienia człowieka, który miałby być samodzielną substancją duchową.

Próbując jednak zrozumieć potrzebę wprowadzenia przez św. Tomasza hipotezy *anima separata*, można uznać to za zabieg metodyczny, mający ukazać możliwość oddzielnego istnienia i działania podmiotu ludzkiego czysto duchowego (bez aktualnej relacji do ciała) oraz ewentualnych sposobów poznawania przez taki podmiot.

---

<sup>33</sup> Zob. J. Wojtczak, “Pośmiertne losy duszy w dialogach Platona,” *Studia Philosophiae Christianae* 29, nr 1 (1993): 73–86.

<sup>34</sup> Np. *Komentarz do Sentencji*, d. 31, q. 2, a. 4; d. 50, q. 1., a. 3; *Summa contra Gentiles*, II, c. 81; *Summa theologiae*, I, q. 89, a. 1–8; *Kwestia o duszy*, a. 15–21.

<sup>35</sup> Zob. V. E. Sleva, *The Separated Soul in the Philosophy of St. Thomas Aquinas* (Washington: Catholic University of America Press, 1940); M. F. Rousseau, “Toward a Thomistic Philosophy of Death. The Natural Cognition of the Separated Soul” (PhD diss., Marquette University, 1977); M. F. Rousseau, “The Natural Meaning of Death in the *Summa Theologiae*,” *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 52 (1978): 87–95; M. F. Rousseau, “Elements of a Thomistic Philosophy of Death,” *The Thomist* 43, nr 4 (1979): 581–602; J. Mundhenk, *Die Seele im System des Thomas von Aquin* (Hamburg 1980). Zob. też G. Allegro, “Le ‘aporie’ dell’immortalità dell’anima nella ‘Quaestio disputata de anima’ di S. Tommaso,” *Antropologia Tomista* XLII (1991): 65–71.

Z jednej strony Tomasz stwierdza, że dusza, będąc częścią natury ludzkiej, potrzebuje dla doskonałości własnej natury połączenia z ciałem.<sup>36</sup> Związek ten jest dla niej czymś naturalnym i pożądanym, a nie—jak głosił Platon i jego zwolennicy—czymś przypadłościowym. Dusza łączy się więc z ciałem, tak jak forma z materią, tworząc substancjalną jedność bytu ludzkiego, czego potwierdzenie można odnaleźć w świadomym, wewnętrznym doświadczeniu człowieka. Będąc substancją niepełną, w procesie poznawczym dusza korzysta z wyobrażeń, które są jej dostarczane przez konkretne zmysły.<sup>37</sup> Natomiast z drugiej strony, Tomasz mówiąc o duszy oddzielonej, która przecież nadal jest duszą ludzką, twierdzi, że nie potrzebuje ona ciała jako podmiotu istnienia i działania.<sup>38</sup> Nie będąc już formą ciała, poznaje tak samo jak substancje oddzielone za pomocą form niematerialnych, ponieważ dotychczasowa jej zdolność poznawania zostaje utracona wraz ze zniszczeniem ciała. W ten sposób możliwości poznawcze duszy zostają dopełnione, ponieważ, “gdy całkowicie zostanie oddzielona od ciała, upodobni się zupełnie do substancji czystych co do sposobu poznawania umysłowego i otrzyma ich obfity wpływ.”<sup>39</sup> Tym samym konsekwencją nowego sposobu istnienia duszy po śmierci jest nowa, udoskonalona forma jej działania. Wraz ze zmianą statusu bytowania, zmienia się przedmiot poznania duszy z substancji materialnych na substancje umysłowe. Dusza w tym stanie może intuicyjnie poznawać siebie, inne dusze, a nawet Boga, dzięki Jego obrazowi, jaki posiadała po rozłączeniu z ciałem.

---

<sup>36</sup> Zob. Thomas de Aquino, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a. 2, ad. 5 (Textum Taurini 1953). Pozycja dostępna online—zob. szczegóły w *References*.

<sup>37</sup> Zob. M. A. Krapiec, “Man in *The Universal Encyclopedia of Philosophy*,” *Studia Gilsoniana* 7, nr 4 (2018): 631–635.

<sup>38</sup> Zob. Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, II, cap. 81. Pozycja dostępna online—zob. szczegóły w *References*.

<sup>39</sup> *Ibid.*: “Unde et, quando totaliter erit a corpore separata, perfecte assimilabitur substantiis separatis quantum ad modum intelligendi, et abunde influentiam eorum recipiet.”

Takie poznanie, zdaniem Tomasza, jest możliwe jedynie za pomocą idei Bożych, które duszy może przekazać wyłącznie Bóg.<sup>40</sup> Jednak, mimo nabywania przez duszę kolejnych stopni doskonałości i bytowania (jako że w hierarchii bytów zbliża się do aniołów), mimo niezniszczalnego jej istnienia, nadal pozostaje ona tylko częścią natury ludzkiej, a nie naturą samą w sobie.<sup>41</sup> Ludzki byt osobowy ontycznie stanowi bowiem *compositum* duszy i ciała. Z tego względu rozważania św. Tomasza na temat *anima separata* nie dają podstawy, aby można było mówić o trwaniu duszy oddzielonej od ciała jako o formie egzystencji właściwej dla bytu ludzkiego po śmierci. Podobnie nie upoważniają one do interpretowania faktu śmierci jako jedynie oddzielenia duszy od ciała.

### Podsumowanie

Celem przeprowadzonych analiz było ukazanie, w jaki sposób nietomistyczne koncepcje duszy deformują rozumienie człowieka. Wszelkie redukcjonistyczne ujęcia duszy z konieczności prowadzą do ograniczenia lub negacji podmiotowości osoby ludzkiej. Z kolei, absolutyzacja pierwiastka duchowego wiedzie do dualistycznej lub idealistycznej wizji człowieka. Natomiast propozycja św. Tomasza z Akwinu, w świetle której dusza ludzka z konieczności jest przyporządkowana do ciała, ukazuje integralny obraz człowieka, potwierdzony w jego zewnętrznym i wewnętrznym doświadczeniu.



<sup>40</sup> Zob. J. Maritain, "L'immortalité de l'âme," *Nova et vetera* 20, nr 1 (1945): 61–62.

<sup>41</sup> Thomas de Aquino, *Primae redactiones Scripti super Sententiis*, lib. 3, d. 5, q. 3, a. 2 co.: "[A]nima est pars humanae naturae, et non natura quaedam per se." Pozycja dostępna online—zob. szczegóły w *References*.

## Anthropological and Metaphysical Consequences of Non-Thomistic Understanding of the Human Soul: Selected Problems

### SUMMARY

The article is aimed to show how the non-Thomistic understanding of the human soul determine the understanding of the human being. The author discusses the following problems: 1) delayed animation, 2) the reductionist idea of the human soul (Descartes and William James), and 3) *anima separata*. All reductionist approaches to the soul necessarily lead to a limitation or negation of the subjectivity of the human person. In turn, the absolutization of the human spirit leads to a dualistic or idealistic vision of the human being. The proposition of St. Thomas Aquinas, in the light of which the human soul is necessarily assigned to the body, shows an integral image of man, confirmed in his external and internal experience.

### KEYWORDS

Thomas Aquinas, Thomism, philosophical realism, soul, body, human being, man, person, delayed animation, Descartes, William James, *anima separata*.

### REFERENCES

- Allegro, G. "Le 'aporie' dell'immortalità dell'anima nella 'Quaestio disputata de anima' di S. Tommaso." *Antropologia Tomista* XLII (1991): 65–71.
- Descartes, R. *Medytacje o pierwszej filozofii; Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora; Rozmowa z Burmanem*. Kęty: "Antyk," 2001.
- Gutowski, P. *Nauka, filozofia i życie. U podstaw myśli Williama Jamesa*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2011.
- Kowalczyk, S. *Zarys filozofii człowieka*. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne, 2002.
- Krapiec, M. A. *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*. Lublin: TN KUL, 1979.
- Krapiec, M. A. "Man in *The Universal Encyclopedia of Philosophy*." *Studia Gilsoniana* 7, no. (2018): 597–664, DOI: 10.26385/SG.070431.
- Maritain, J. "L'immortalité de l'âme." *Nova et vetera* 20, no. 1 (1945): 50–64.
- Maryniarczyk, A. "Spór o opóźnioną animację. Prawdziwy czy pozorny problem?" In *Wokół genezy człowieka. Studia i rozprawy*, edited by P. S. Mazur, 55–90. Kraków: WAM, 2013.
- Mundhenk, J. *Die Seele im System des Thomas von Aquin*. Hamburg 1980.
- Rousseau, M. F. "Elements of a Thomistic Philosophy of Death." *The Thomist* 43, no. 4 (1979): 581–602, DOI: 10.1353/tho.1979.0001.
- Rousseau, M. F. "Toward a Thomistic Philosophy of Death. The Natural Cognition of the Separated Soul." PhD diss., Marquette University, 1977.
- Rousseau, M. F. "The Natural Meaning of Death in the Summa Theologiae." *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 52 (1978): 87–95.
- Siwek, P. "Wstęp." In Arystoteles, *O duszy*, 7–44. Translated by P. Siwek. Warszawa: PWN, 1988.
- Sleva, V. E. *The Separated Soul in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Washington: Catholic University of America Press, 1940.
- Thomas Aquinas. *Summa contra Gentiles*. Available online at:

- <https://isidore.co/aquinas/ContraGentiles2.htm#82>. Accessed Nov. 24, 2018.
- Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*. Available online at:  
<http://www.logicmuseum.com/authors/aquinas/Summa-index.htm>.  
Accessed Nov. 24, 2018.
- Thomas de Aquino. *Prima redactiones Scripti super Sententiis*. Available online at:  
<http://www.corpusthomicum.org/spd3004.html>. Accessed Nov. 24, 2018.
- Thomas de Aquino. *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*. Textum Taurini 1953. Available online at: <https://www.corpusthomicum.org/qds.html>.  
Accessed Nov. 24, 2018.
- Tomasz z Akwinu. *Suma teologiczna*, vol. 6. Translated by P. Belch, O.P. Londyn: "Veritas," 1980. Available online at:  
[http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma\\_indeks.htm](http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_indeks.htm).  
Accessed Nov. 24, 2018.
- Tomasz z Akwinu. *Suma teologiczna*, vol. 8. Translated by P. Belch, O.P. Londyn: "Veritas," 1981. Available online at:  
[http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma\\_indeks.htm](http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_indeks.htm).  
Accessed Nov. 24, 2018.
- Werner, W. "Człowiek, świadomość i społeczeństwo. Splątane korzenie współczesnej psychologii." In *O świadomości. Wybrane zagadnienia*, edited by M. Wójtowicz-Dacka, L. Zając-Lamparska, 17–39. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, 2007.
- Wojtczak, J. "Pośmiertne losy duszy w dialogach Platona." *Studia Philosophiae Christianae* 29, no. 1 (1993): 73–86.