

Problem *mind-body* w świetle Tomaszowej koncepcji hylemorfizmu

Słowa kluczowe: problem umysł-ciało, hylemorfizm, jedność duszy i ciała, Tomasz z Akwinu

I. Wprowadzenie

Problem *mind-body* jest złożony, gdyż w jego ramach podejmuje się wiele tematów opisujących różnorodne relacje między umysłem i ciałem. Do tematów tych należą m.in.: problem przyczynowania mentalnego; zagadnienie subiektywności spostrzeżeń – qualiów; zagadnienie tożsamości osobowej; poznanie innych umysłów¹. Najogólniej można powiedzieć, że problem *mind-body* (problem psychofizyczny) sprowadza się do

pytania o relacje, jakie zachodzą między duszą i ciałem (tym, co mentalne, i tym, co fizykalne)². Jednak zawężając to zagadnienie, należy stwierdzić, że dotyczy wprost relacji przyczynowych (interakcji) między stanami mentalnymi i fizykalnymi³.

Problem *mind-body* jest również klasycznym zagadnieniem filozoficznym, którego początków należałoby poszukiwać w momencie powstania samej filo-

Dr Michał Zembrzuski, adiunkt w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

¹ Zob. E. Feser, *Philosophy of Mind. A Beginner's Guide*, Oneworld Publications, London 2006; J. Madden, *Mind, matter and nature: a Thomistic proposal for the philosophy of mind*, CUAP, Washington 2013.

² W kontekście współczesnych debat filozoficznych i tych toczonych w ramach nauk kognitywnych świadomie nie używa się określenia dusza uznając je za należące do systemu przestarzałych kategorii filozoficznych. Zob. J. Bremer, *Pojęcie duszy w naukach kognitywnych*, „Filozofia Chrześcijańska” 7 (2010), s. 37-63.

³ Por. J. Bremer, *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, Kraków 2010, s. 10-12.

zofii (w związku z tym zajmuje stałe miejsce wśród poszukiwań filozoficznych, nie jest więc czymś wyłącznie nowożytnym). Współcześnie jednak rozpatruje się go w kontekście następującego pytania, które jest różne w stosunku do klasycznie pojmowanego problemu relacji między duszą i ciałem: W jakim sensie ludzkie myślenie, odczuwanie, spostrzeganie (a także wiele innych zdarzeń psychicznych i intencjonalnych) może zostać wyjaśnione przez aktualnie (dziś) uprawianą najlepszą z nauk (biologię, psychologię, medycynę)?⁴ Przy tak postawionym pytaniu można zastanowić się nad wartościowaniem, które ono zakłada, a które dotyczy ustalenia tego, która z nauk jest najlepsza do rozstrzygnięcia tego zagadnienia. Jeśli zaś zaakcentujemy w tym pytaniu aktualność jakiejś nauki wspierającej się na aparaturze technicznej, to problem psychofizyczny – mówiąc złośliwie – powinien właściwie zostać rozwiązany dopiero jutro (nie wczoraj ani też dziś), gdyż domaga się wypracowania urządzeń, które umożliwiłyby rozstrzygnięcie tego zagadnienia (np. zbudowanie sztucznej inteligencji, wprowadzenie i sterowanie „mózgami w naczyniach” – zgodnie ze słowami Hilarego Putnama⁵). Tak postawione pytanie pozostaje już dziedzictwem nowożytnej tradycji filozoficznej.

Problem *mind-body* pojawił się (patrząc historycznie) i pojawia się stale (od strony systematycznej) w sytuacji, w któ-

rej filozofowie chcą odrzucić hylemorficzne rozwiązanie już w punkcie wyjścia (przyjmując dualizm albo jakąś formę monizmu). Od strony historycznej, pojawił się w sposób wyraźny w nowożytności na skutek odrzucenia arystotelesowskiego rozumienia materii i przyjęcia rozumienia mechanistycznego, w którym pominięto przyczynowanie formalne i celowe, a materia stała się jedyną działającą przyczyną w całym *universum* i do tego pełni funkcję przyczyny sprawczej⁶. Warto zauważyć, że do czasów nowożytnych (a właściwie wyjaśnień kartezjańskich) choć nie zawsze hylemorfizm był wiodący, to nikt nie upatrywał w omawianym problemie klucza do zrozumienia natury ludzkiej. Myśliciele chrześcijańscy, opowiadający się nawet za rozwiązaniami platońskimi (a także neoplatońskimi), akcentowali jedność bytu ludzkiego (choćby funkcjonalną – jak u Augustyna). Oznacza to, że zmiana rozumienia materii w czasach nowożytnych spowodowała pojawienie się palącego problemu umysł-ciało, gdyż stworzyła wyrwę na miarę przepaści między tym, co fizyczne i tym, co mentalne (intelektualne i duchowe).

Wydaje się, że współcześnie rozważany problem *mind-body*, analizowany w kontekście postawionego przed chwilą pytania, jest niewygodnym dziedzictwem filozofii Kartezjańskiej. Można nawet powiedzieć (nie broniąc przy tym myśli Kartezjusza), że scheda ta i tak zo-

⁴ Nie przypadkiem współcześnie uznaje się wielką wartość nauk neuronalnych i kognitywistyki jako tych, które mają rozstrzygnąć zagadnienie relacji między tym, co mentalne, i tym, co fizyczne.

⁵ Zob. H. Putnam, *Mózgi w naczyniu*, w: tenże, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Warszawa 1998, s. 295-324.

⁶ Zob. E. Feser, *Philosophy of Mind...*, s. 221. Por. tenże, *Aquinas. A Beginner's Guide*, Oneworld Publications, London 2009, s. 162-167.

stała przez spadkobierców sprzeniewierzona. Kartezjusz stawiał problem w następujący sposób: jak konkretna treść mentalna (myśl o obiedzie, odczucie bólu) może się zrodzić jako skutek działania ciała (niejedzenia od 4 godzin, uszkodzenia nogi). Współczesne przekonanie filozofów umysłu jest takie, że procesy zachodzące w mózgu wyjaśniają samo istnienie umysłu i jego funkcjonowanie (co dla Kartezjusza było całkowicie niedopuszczalne). Od Kartezjańskiego dualizmu odcina się jednak większość (zarówno naturalistów, jak i filozofów zajmujących inne stanowiska), nie mogąc jednak rozwiązać problemu. Kartezjusz pytał: W jaki sposób

określone myśli i uczucia mogą być skutkiem zdarzeń zachodzących w ciele? Współcześnie problem stawia się inaczej: W jaki sposób procesy zachodzące w mózgu mogą w ogóle (wy)tworzyć fenomeny mentalne (jak mózg tworzy umysł)?⁸ Współczesne ujęcie problemu występuje więc w takiej postaci: Jak jest możliwe wyjaśnienie relacji między tym, co mentalne, a tym, co fizyczne? To ostatnie pytanie o tyle jest różne od wcześniej postawionego, o ile podkreślimy jego modalny charakter. Pytanie wówczas dotyczy sfery możliwości połączenia umysłu i ciała, niezależnie od tego, czy takie połączenie zachodzi realnie w człowieku.

2. Główne założenia hylemorfizmu

Dlaczego warto bronić hylemorfizmu w ramach dyskursu podejmującego problem *mind-body*? Odpowiadając na to pytanie można przywołać słowa jednego ze współczesnych obrońców tego stanowiska – Williama Jaworskiego: „Jeśli ktoś odrzuca złożenie hylemorficzne, to gubi podstawową zasadę (o metafizycznym charakterze), pozwalającą na odróżnienie pewnych części fizycznego uniwersum, które czują, spostrzegają i myślą, od tych części, które takich działań nie wykonują (bądź nie mogą

wykonać). Bez tej zasady, która wyodrębnia obszary z oddzielnymi władzami, samo istnienie tych władz w świecie naturalnym pozostaje właśnie wielkim problemem oraz niewyjaśnioną tajemnicą”⁹.

Jaworski sugeruje, że gdyby nie było czegoś, co jest wbudowane w podstawowe tkanki wszechświata, co wyjaśniałoby, dlaczego obszar A ma władze, których pozbawiony jest obszar B, i gdyby nic nie wyjaśniało twierdzenia o posiadaniu przez ludzi zdolności myślenia, odczuwania i spostrzegania, czego nie

⁷ Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii* (VI), tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąmbska, Kęty 2001, s. 92. „Dlaczego jednak po tym, nie znanym mi bliżej, wrażeniu bólu następuje pewien smutek ducha (*animi*), a po wrażeniu rozkoszy pewna radość i dlatego owe, nie dające się opisać, szczypanie żołądka, które nazywam głodem, upomina mnie, że należy przyjąć posiłek, a suchość gardła, że należy się napić i tak dalej – na to zaiste nie miałem innego wytłumaczenia jak tylko to, że natura mnie tego nauczyła”.

⁸ Zob. J. R. Searle, *Umysł. Krótkie wprowadzenie*, tłum. J. Karłowski, Poznań 2010, s. 26-27.

⁹ W. Jaworski, *Structure and the Metaphysics of Mind: How Hylomorphism Solves the Mind-body problem*, Oxford University Press, 2016, s. 2

mają przedmioty materialne nas otaczające, to wówczas możliwość zrozumienia istnienia tych władz w naturalnym świecie byłaby ograniczona. Albo te władze byłyby tożsame z obiektami fizycznymi czy też z ich połączeniami (jak chcą fizykaliści), albo ich istnienie musiałoby pozostać niewyjaśnione (co zakłada stanowisko emergentystów i epifenomenalistów), albo też ich istnienie w świecie fizycznym należałoby całkowicie odrzucić (jak twierdzi dualizm substancji oraz eliminacyjny fizykalizm)¹⁰.

Przyjęcie hylemorfizmu pociąga za sobą uznanie twierdzenia, że w świecie fizycznym istnieją władze (możliwości), ponieważ w świecie fizycznym istnieje struktura łącząca się na zasadzie formy i materii. W hylemorfizmie struktura i to, co ustrukturyzowane jest czymś podstawowym, co nie potrzebuje dalszego uzasadniania.

Za Davidem Oderbergiem można podać dziewięć twierdzeń opisujących stanowisko hylemorfizmu (opisuje je w szerszym kontekście – filozofii arystotelesowskiej i tomistycznej)¹¹:

1) Wszystkie substancje materialne są nosicielami właściwości i atrybutów, ale nie są właściwościami ani atrybutami czegoś; substancje te składają się z materii i formy (struktury i tego, co ustruk-

turyzowane; organizacji i tego, co podlega organizacji);

2) Forma ma substancjalny charakter, co oznacza, że aktualizuje materię, daje substancji jej istotę a w związku z tym zapewnia tożsamość;

3) Człowiek jest również złożony z materii i formy substancjalnej;

4) Chociaż człowiek jest definiowany jako indywidualna substancja o rozumnej naturze, to właśnie forma substancjalna osoby odpowiada za rozumną naturę (wiemy doskonale, że u Tomasza, „odpowiedzialność” za indywidualne istnienie zostaje przeniesiona z formy na ostatecznie pierwszy akt bytu, jakim jest akt istnienia – *ipsum esse*);

5) Używanie rozumu jest z natury swojej działaniem niematerialnym;

6) Zatem sama natura ludzka jest istotowo niematerialna (w pewien sposób Oderberg wnioskuje za Tomaszem o tym, że *agere sequitur esse*);

7) Nawet jeśli natura jest niematerialna, to należy podkreślić, że człowiek nie zależy w swoim istnieniu od zjednoczenia z materią (dość wyjątkowa teza wyrażająca to, że dusza, będąc formą ciała, jest jednocześnie czymś subsystentnym; twierdzenie to może być także niesprzecznione odróżnieniem zależności funkcjonalnej od substancjalnej);

8) Osoba jest zatem zdolna do istnienia dzięki swojej rozumnej naturze, która

¹⁰ Zob. tamże.

¹¹ D. S. Oderberg, *Hylomorphic dualism*, E. F. Paul, F. D. Miller, J. Paul (red.), *Personal Identity*, Cambridge University Press 2005, s. 72. Autor ten jest kolejnym najczęściej dyskutowanym obrońcą stanowiska hylemorfistycznego. Por. D. S. Oderberg, *Is Form Structure?*, w: D. D. Novotný, L. Novák (red.), *Neo-Aristotelian Perspective in Metaphysics*, New York-London 2014, s. 164-180; tenże, *Concepts, Dualism, and The Human Intellect*, w: A. Antoniotti, A. Corradini, E. J. Lowe (red.), *Psycho-Physical Dualism Today: An Interdisciplinary Approach*, Lexington Books 2008, s. 211-233.

tradycyjnie nazywana jest duszą, niezależną w swoim istnieniu od ciała;

9) Człowiek jest więc nieśmiertelny, a jego tożsamość i jednostkowość domagają się tego, aby był zjednoczony z ciałem w pewnym innym momencie swojego bytowania.

Choć zwraca się uwagę na to, że w ramach stanowiska hylemorfistycznego, w wyjątkowy sposób broni się tezy o jedności bytu ludzkiego, to jednak wysuwa się przeciwko niemu przynajmniej dwa zarzuty. Pierwszy z nich dotyczy kłopotu z wyjaśnieniem natury formy (duszy), która miałaby być zasadą organizującą ciało. Drugi dotyczy możliwości istnie-

nia duszy jako formy w oddzieleniu od ciała, szczególnie w sytuacji, w której część całości, zachowująca swe istnienie, miałaby zatrzymywać w sobie jakiegokolwiek własności jednostkowe, które przecież bez istnienia kompletnej substancji istnieć nie mogą¹². W dalszej części artykułu uchylony zostanie zarzut pierwszy, gdyż pokazana zostanie możliwość istnienia duszy jako formy substancjalnej i formy subsystemnej. Drugie twierdzenie w dostateczny sposób zostaje rozwiązane i uchylone w analizach Roberta Pasnaua, który pokazuje, jaki jest sens Tomaszowego rozumienia *anima separata*¹³.

3. Hylemorfizm a Tomaszowe rozumienie problemu *mind-body*

Przez hylemorfizm należy rozumieć stanowisko opisujące rzeczywistość bytu, ale także propozycję zaimplementowaną do rozważań nad naturą człowieka. Ta propozycja filozoficzna wiąże się z centralnymi kategoriami metafizyki proveniencji arystotelesowskiej, jak akt i możliwość, substancja i przypadłość, forma substancjalna i materia pierwsza, ale także z typowymi kategoriami oryginalnej metafizyki Tomaszowej, jakimi są: istnienie, jedność, odrębność, subsystemacja i wreszcie osoba¹⁴.

Tomaszowy hylemorfizm opisuje rzeczy zarówno żyjące (mające życie, a więc i jakiś rodzaj duszy) jak i rzeczy nieoży-

wione. Akcentuje z jednej strony ich strukturę i połączenie (a przede wszystkim jedność takiego bytu), ale także wyjaśnia (poprzez wprowadzenie kategorii władz), w jaki sposób rzeczy żywe działają i funkcjonują (od metabolizmu począwszy a skończywszy na życiu intelektualnym). Hylemorfizm opisuje strukturę bytów oraz ich własności, a także ich działanie, które z tej struktury i własności wynika. Warto jednak podkreślić, że Tomaszowy hylemorfizm jest mimo wszystko „ograniczony”: (1) dotyczy bytów mających w swojej strukturze materię (wyłączeni są aniołowie); (2) broni się w nim twierdzenia zasadniczego –

¹² Zob. M. Iwanicki, *Dualizm psychofizyczny. Odmiany, argumenty, zarzuty*, w: M. Miłkowski, R. Poczobut (red.), *Przewodnik po filozofii umysłu*, Kraków 2012, s. 46–47.

¹³ Zob. R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of «Summa theologiae» Ia 75–89*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 361–393.

¹⁴ Zob. R. Hain, *Aquinas and Aristotelian Hylomorphism*, w: G. Emery, M. Levering (red.), *Aristotle in Aquinas Theology*, Oxford University Press 2015, s. 48–69.

jedności formy substancjalnej w każdym bycie (odrzucając tezę o wielości form)¹⁵. Tomaszowy hylemorfizm jest w tych dwóch punktach różny od stanowiska choćby Bonawentury, Duns Szkota czy Ockhama.

Tomaszowe rozumienie problemu *mind-body* można ukazać przez pryzmat wybranych czterech zagadnień, które nie wyczerpują tego tematu, ale są dla niego kluczowe. Należą do nich: problem

przyczynowej interakcji między duszą i ciałem, kwestia poznania innych umysłów, zagadnienie osobowej tożsamości, a także kwestia qualiów. Oczywiście nie chodzi o anachroniczne wiązanie autora średniowiecznego ze współczesnymi stanowiskami filozoficznymi, ale o spojrzenie na współcześnie dyskutowane problemy i umieszczenie Tomaszowych wypowiedzi i rozstrzygnięć wśród żywo debatujących autorów¹⁶.

3.1. Problem połączenia duszy z ciałem i przyczynowa interakcja

Tomaszowy hylemorfizm w pewien sposób wyjaśnia wątpliwości Arystotelesowskiego ujęcia człowieka jako istoty rozumnej. Tomasz, broniąc wyjątkowości człowieka jako osoby, chce pokazać, że osobę można wyjaśnić za pomocą kategorii formy i materii, z tym zastrzeżeniem, iż człowiek podejmuje działania, a więc ma władze, a także istnieje w sposób, który nie przysługuje żadnej innej istocie żywej (zadnemu innemu zwierzę-

ciu). Tomasz nie ma wątpliwości, że forma, a więc dusza bez ciała, nie jest osobą, a rozważanie tego, jak może istnieć forma bez materii, ma charakter hipotezy (postulatywny), a nie faktyczny¹⁷.

Odnosząc się do samego problemu *mind-body* w świetle Tomaszowej koncepcji hylemorfizmu, należy podkreślić, że nazwanie duszy formą substancjalną pozwoliło Akwinacjowi na zapewnienie człowiekowi jedności bytowej¹⁸. Przyję-

¹⁵ Zob. D. Lipski, *Jan Peckham i Tomasz z Akwinu. Spór o jedność formy substancjalnej w człowieku*, „Opera philosophorum medii aevi”, t. 15, Warszawa 2015, s. 96-124.

¹⁶ N. Kretzmann, *Philosophy of Mind*, w: N. Kretzmann, E. Stump (red.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press 1993, s. 128-159. Por. R. Pasnau, *Philosophy of Mind and Human Nature*, w: B. Davies, E. Stump (red.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, New York 2012, s. 348-368; R. Pasnau, *Mind and Hylomorphism*, w: J. Marenbon (red.), *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, Oxford University Press 2012, s. 486-504.

¹⁷ Por. R. Otsason, *Życie po śmierci ciała. Hipoteza «anima separata». Refleksje filozoficzne*, w: A. Maryniarczyk, A. Gudaniec, Z. Pańpuch (red.), *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, (seria wyd.: *Zadania Współczesnej Metafizyki*), t. 17), Lublin 2015, s. 337-358.

¹⁸ Zagadnienie jedności bytowej wiąże się z zaakcentowaniem w hylemorfizmie tego, że dusza jest pierwszym aktem ciała, zasadą organizującą i wyznaczającą wszystkie władze w danym bycie. Forma substancjalna bowiem daje istnienie – bytowanie (*esse*) materii pierwszej, a w związku z tym we wszystkich bytach cielesnych może występować jako to pryncypium, które aktualizuje materialną strukturę bytów (Zob. *De ente et essentia*, c. 2. „Per formam enim, quae est actus materiae, materia efficitur ens actu et hoc aliquid”; c. 5. „Forma autem invenitur aliqua, cuius esse non dependet ad materiam, ut anima intellectualis; materia vero non habet esse nisi per formam”; *Super Sent.*, I, d. 23, q. 1, a. 1, co. „Similiter dico, quod cum esse consequitur compositionem materiae et formae, quamvis forma sit principium esse, non tamen denominatur aliquid ens a forma sed a toto; et ideo essentia non dicit formam tantum; sed in compositis ex materia et forma, dicit totum; et hoc etiam

cie bowiem platońskiego rozumienia duszy jako czynnika poruszającego (*motor*), niosło ze sobą niełatwą do zaakceptowania tezę, że zjednoczenie, a więc jedność duszy z ciałem, dokonuje się wyłącznie w działaniu. Z kolei przyjęcie elementów pośrednich (*media*) między duszą rozumną a materią pierwszą, złączoną z formą w człowieku, generowało albo wielość form, albo wielość różnych, idących w nieskończoność, materialnych „łączników”. Swoją drogą – w opinii Akwinaty – drugie z tych twierdzeń i tak było konsekwencją „poglądów platoników”¹⁹.

Nazwanie duszy formą może wydawać się niewystarczające w podkreśleniu jej niecielesności (niematerialności), a w konsekwencji nieśmiertelności (niezniszczalności). Nie ma co ukrywać, że również określenie jej mianem formy nie wyjaśnia tego, czym jest w niej intelekt, który w wypowiedziach Tomaszusza pojawia się w miejsce umysłu, utrwalonego przez tradycję augustyńską. Za Augustynem bowiem to działalność umysłowa najlepiej wyrażała najwyższą działalność

człowieka (umysł równał się substancji duszy). Wedle Tomaszusza określenie umysłu jest nazwą, za którą stoją najwyższe władze działające w człowieku (termin *mens* funkcjonuje u Tomaszusza w trojaki sposób: jako nazwa obydwu intelektów i woli, jako tożsamy z samym intelektem albo zespół najwyższych władz w człowieku)²⁰. Człowiek jest wyposażony w trzy władze mające intelektualny charakter: intelekt możliwościowy, intelekt czynny oraz wolę. Umysł nie jest więc czymś, co wyznaczałaby forma w człowieku, ale jest nazwą, która odnosi się do umysłowych władz rozumnej istoty ludzkiej. Podobnie ma się sprawa z rozumem, który dla Tomaszusza pozostaje wyłącznie nazwą intelektu możliwościowego i czynnego, współdziałających w ramach aktu rozumowania. Ten punkt będzie oznaczał, że nie ma niczego takiego, jak filozofia umysłu wedle Tomaszusza (nie mówiąc o problemie umysłu-ciało), ale jest coś, co można nazwać filozofią intelektu albo filozofią duszy w jej połączeniu z ciałem, a problem

dicitur quidditas et natura rei”; *Super Sent.*, III, d. 6, q. 2, a. 2, ad 1. „Ad primum ergo dicendum, quod forma facit esse; non ita quod illud esse sit materiae aut formae, sed subsistentis”; *De veritate*, q. 28, a. 7, co. „(...) similiter materia causa est formae aliquo modo in quantum sustinet formam, et forma est aliquo modo causa materiae in quantum dat materiae esse actu”; *Scg* II, c. 55. „(...) per formam enim substantia fit proprium susceptivum eius quod est esse”. Tym wypowiedziom podkreślającym rolę formy jako pierwszego aktu można przeciwstawić także zdania Akwinaty, które pokazują, że trudno jest uznać naturę formy, która miałaby być identyczna z pierwszym aktem bytu. Zob. *De spiritualibus creaturis*, a. 1, co. „Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius. Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum: non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suos actus comitetur”.

¹⁹ *S. th.* I, q. 76, 7, co.

²⁰ Zob. *De veritate*, q. 10, a. 1, co.

mind-body to problem bogatej problematyki relacji intelekt-ciało²¹.

Aby wyjaśnić Tomaszowy sposób rozumienia relacji między duszą i ciałem, trzeba z konieczności dopowiedzieć kilka uwag odnoszących się do jej wyjątkowego istnienia, właśnie jako konkretnego bytu i subsystemy²². Tylko w tym świetle można ukazać związek intelektu oraz ciała. Strategia argumentacyjna Akwinaty obraca się wokół określenia natury intelektu, który jako władza niematerialna pozwala na stwierdzenie istnienia duszy, która jest również niematerialna i w związku z tym samoistna.

Tomasz wiąże ze sobą określenie duszy jako *hoc aliquid* z określeniem jej jako subsystemy. Wskazuje on na dwa znaczenia *hoc aliquid*: (1) to, co nie jest w czymś innym jako podmiocie, a więc istnieje samodzielnie – wprost, odnosi się do jakiegokolwiek bytu samoistnego (*pro quocumque subsistente*); (2) to, co jest czymś kompletnym (zpełnym), a więc jest bytem istniejącym samodzielnie w gatunku i rodzaju – wprost odnosi się to do tego, co posiada wszystkie części, stanowiąc całość²³. Z pierwszego rozumienia „tego konkretnego bytu” wykluczone zostają przypadłości i formy niebędące substancjalnymi, z kolei z drugiego rozumienia substancji wyłączona zostaje sama dusza rozumna, gdyż *hoc aliquid* należy wiązać z człowiekiem –

zwierzęciem rozumnym mającym zarówno duszę, jak i ciało. Mówiąc pozytywnie, ze względu na to, że dusza rozumna wzięta sama w sobie jest wyłącznie częścią gatunkowego określenia człowieka, to przez to sama nie może być zaliczona do drugiego (2) rozumienia „tego konkretnego bytu”. W takiej sytuacji subsystemą należy określić istniejące *compositum*. Oczywiście dusza jako część jest „tym konkretnym bytem” subsystemy, a więc może istnieć samodzielnie (i wynika to z jej działania, które wykonuje *per se*), ale wówczas związane z nią będzie (1) rozumienie *hoc aliquid*. Dusza sama nie może uczestniczyć w pełni w naturze gatunku – a więc realizować gatunkowej natury. W zjednoczeniu z ciałem doprowadza byt ludzki do pełni gatunku, a istniejąc samodzielnie bez ciała (*anima separata*) tej pełni już nie zrealizuje.

W odniesieniu do tego ostatniego sformułowania można podać w wątpliwość, czy dusza faktycznie nie może realizować swojej natury bez ciała. Czymś swoistym dla duszy rozumnej jest przecież działanie intelektualne, w którym nie bierze udziału narząd cielesny (choć wzrok ma narząd, którym jest oko, a wyobraźnia jest ulokowana w mózgu), a także właściwe jest dla niej operowanie formami pozbawionymi uwarunkowań materialnych. Prowadząc analizę

²¹ Na marginesie można dodać tylko uwagę, że „Kwestia o umyśle” wśród *Kwestii dyskutowanych o prawdzie* jest swoistym wykładem i egzegezą poglądów na temat umysłu w *De Trinitate* Augustyna. Zob. M. Zembruski, *Tomaszowe naturalizowanie Augustyńskiej koncepcji umysłu*, w: B. K. Krzych, K. M. Wieczorek, *Wokół naturalizacji (w) filozofii*, „Biblioteka Amor Fati: Seria Parerga Amora”, t. 11, Siemianowice Śląskie 2017, s. 119-158.

²² Zob. G. Klima, *Aquinas on the Materiality of the Human Soul and the Immateriality of the Human Intellect*, „Philosophical Investigations” 32 (2009) 2, s. 163-182.

²³ *S. th.* I, q. 72, a. 2, co.

tego problemu w *Kwestii o duszy*, Akwinata podkreśla drogę dochodzenia do tego twierdzenia: dusza istnieje samodzielnie (*per se*), gdyż ze swej istoty (*per se*) działa, a w tym działaniu nie ma udziału ciała. Uzasadnia to niezwykle ważną tezę metafizyczną: „każdy byt działa o tyle, o ile jest w akcji, więc dusza umysłowa musi posiadać sama przez się samodzielne, niezależne od ciała istnienie”²⁴. Czy z tego sformułowania wynika teza, że nie może istnieć bez ciała, czy też wynika, że może istnieć, bo przecież także ma status ontyczny istniejąc w ciele, dzięki któremu wykracza poza uwarunkowania czasoprzestrzenne?

W kwestii przyczynowania mentalnego należy zwrócić uwagę, że w ramach współczesnego rozumienia materii przypisuje się jej jedynie przyczynowanie sprawcze, zupełnie zaś pomija się przyczynowanie formalne i celowe, domagając się jednocześnie wyjaśnienia problemu psycho-fizycznego. Oczywiście problem faktycznie jest, ale właśnie wtedy, gdy odrzuci się duszę, która jako forma organizując materię, wyznacza obszar władz (możności) i działań. Dodatkowo dusza jako forma wprowadza w materię porządek wyrażający się w naturze rzeczy przez określenie celowości poszczególnych części. Tomaszowe stanowisko hylemorfistyczne pozwala na stwierdzenie, że neurologiczne procesy mają charakter przyczynowania materialnego, a nawet charakter sprawczy,

o ile dotyczą odpowiedniej części *compositum* ludzkiego i jego przypadłości²⁵. Jednak za zjawiska mentalne odpowiedzialna będzie sfera duszy, która będąc formą ciała, pozostanie przyczyną formalną i celową. Każdy materialista uzna, że neurologiczne procesy są tożsame ze stanami umysłowymi, z kolei dualiści (czy to uznający dualizm substancji, czy własności) nie wyjaśnią interakcji psychofizycznej.

Odnosnie do relacji przyczynowania zachodzącej między duszą i ciałem należy zwrócić uwagę, że Tomasz formułuje dystynkcję dotyczącą podmiotu władz (a więc możliwości będących podstawą działania). Jest ona transparentna dla zrozumienia zagadnienia relacji psychofizycznej, szczególnie w kontekście władz i działań właściwych dla duszy i dla człowieka jako osoby składającej się z duszy i ciała. Dystynkcja ta pochodzi z *Kwestii o duszy* i wyraża się w tym, że dusza jako forma jest zasadą (*principium*) wszystkich władz, zaś byt złożony jest podmiotem (*subiectum*) władz o charakterze wegetatywnym, zmysłowym i intelektualnym. Dystynkcja ta właściwie wyjaśnia, co to znaczy, że w człowieku jako *compositum* pojawiają się władze mające charakter intelektualny oraz zmysłowy, a także w jakim sensie można mówić o władzach duszy w sytuacji, w której dusza nie byłaby związana z ciałem²⁶.

²⁴ *Quaestiones disputatae de anima* a. 1, co.

²⁵ Zob. D. De Haan, *Hylomorphic Animalism, Emergentism, and the Challenge of the New Mechanist Philosophy of Neuroscience*, „*Scientia et Fides*” 5 (2017) 2, s. 9-38.

²⁶ *Q. d. de anima*, a. 19, co. „Manifestum est igitur quod nulla operatio partis sensitivae potest esse animae tantum ut operetur; sed est compositi per animam, sicut calefactio est calidi per calorem. Compositum igitur est videns et audiens, et omnia sentiens, sed per animam; unde etiam

3.2. Problem innych umysłów

W filozofii umysłu w ramach tematu *mind-body* istnienie i poznawanie innych umysłów jest tematem niezwykle intrygującym, szczególnie gdy stawia się bardzo proste pytanie: Na podstawie jakiej wiedzy mamy przekonanie o istnieniu innych umysłów? Przecież obserwujemy ciała i ludzkie zachowania, ale nie możemy „zobaczyć” myśli ani doświadczeń jakiegos człowieka. Na podstawie czego więc mielibyśmy stwierdzać istnienie umysłu innych osób. Skąd wiemy, że druga osoba nie jest zombie – nie jest stworzeniem, które od strony fizycznej i od strony zachowania przypomina nas samych, ale która w przeciwieństwie do nas jest całkowicie pozbawiona świadomości. Problem poznania innych umysłów okazuje się pewną dziurą między zewnętrznym zachowaniem i wewnętrzną świadomością doświadczenia zachodzącego w nas²⁷.

Z perspektywy metafizyki i hylemofizmu zombie jako istoty, byty jednostkowe, są niemożliwe. Ludzkie ciało jest takie dzięki formie i przez to nie może być pozbawione duszy rozumnej, zmysłowości z nią związanej, a w konsekwencji pozbawionej intelektu i woli.

Jeśli chodzi o Tomaszowe rozumienie tego problemu jest ono bogatsze także treściowo, gdyż Akwinata rozważa poznanie nie tylko innych intelektów ludzkich, ale także intelektów anielskich i intelektu Bożego.

Tomasz nie ma wątpliwości, że człowiek może mieć poznanie tego, co niematerialne, jednak stale podkreśla, iż porządek poznania tego, co intelektualne wiedzie drogą od poznania zmysłowego²⁸. W ten sposób sprawa faktycznie staje się kontrowersyjna, ale trzeba pamiętać, że poznanie własnego intelektu, wedle Tomasza, również okazuje się problematyczne (nie tak jak dla Augustyna, a później Kartezjusza). Według Tomasza własny intelekt i własna dusza (w tym forma jako akt) nie są znane same przez się, wiedza o nich nie jest oczywista dla nas. Poznanie samego siebie Tomasz rozwiązuje w ramach podejmowanej tematyki refleksji nad własnym działaniem, a szczególnie nad własnymi aktami intelektualnego poznawania (pojęciowania, sądzenia i rozumowania)²⁹. Jednak człowiek nie może prowadzić refleksji nad myślami i aktami poznawczymi innych osób (choć z pew-

compositum est potens videre et audire et sentire, sed per animam. Manifestum est ergo quod potentiae partis sensitivae sunt in composito sicut in subiecto; sed sunt ab anima sicut in principio. Destructo igitur corpore, destruuntur potentiae sensitivae, sed remanent in anima sicut in principio. Et hoc est quod alia opinio dicit, quod potentiae sensitivae manent in anima separata solum sicut in radice”.

²⁷ Por. E. Feser, *Aquinas. A Beginner's Guide*, Oneworld Publications, London 2009, s. 170-171.

²⁸ Tomasz twierdzi, że poznanie pochodzi ze zmysłów (*oritur a sensu*) i że bierze początek z rzeczy (*oritur a rebus*). Pierwszy zwrot można odnaleźć między innymi w: *Super Sent.* I, d. 8, q. 2, a. 3, co; *Scg* III, 56; *De veritate*, q. 9, a. 4, ad 4; *De veritate*, q. 10, a. 4, s.c. 3; *Quodlibet* V, q. 5, a. 2, arg. 2; *De veritate*, q. 10, a. 6, s.c. 2. Drugi zwrot można znaleźć w: *Super Sent.* I, d. 38, q. 1, a. 3, ad 2; *Scg* II, 75; *De veritate*, q. 1, a. 1, co; *Sententia Metaphysicae*, lib. 5 l. 19 n. 5.

²⁹ Współcześnie kompleksowo omawia to zagadnienie Th. Scarpelli-Cory. Zob. *Aquinas on Human*

nością może krytykować zachowania innych, oceniać je, dokonywać refleksji nad nimi). Problem poznania innych umysłów polega więc na tym, że mamy relatywnie dobry, bezpośredni dostęp do własnego intelektu, ale pośredni i wręcz zablokowany dostęp do intelektów innych osób. Oczywiście moje myśli są znane nam samym i intelektowi Boga, ale aniołowie (a szczególnie źli) nie mają dostępu do „tajników naszych myśli” i muszą je rozpoznawać poprzez fizyczne znaki. Tomasz w kwestiach *De malo*, pisze, że znakiem rozpoznania myśli, może być np. mierzenie pulsu, który świadczyć mógłby o zmianach w sercu, te z kolei o uczuciach i wyobrażeniach, a te w następstwie o myślach drugiej osoby³⁰. Tę swoiście skomplikowaną drogę demony i tak pokonują łatwiej niż

wprawni lekarze, a być może także filozofowie, którzy z wyrazu twarzy chcą odczytywać co myślą ich słuchacze. Należy jedynie dodać, że Akwinata, rozważając problem poznawania ludzkich myśli przez demony podkreśla ostatecznie, że „użycie” myśli zależy od zarządzającej nimi woli. W ten sposób wola pozostaje strażnikiem, który może spełniać swoją funkcję chroniącą, ale także może zdezerterować, stchórzyć albo też okazać się po prostu słaba³¹.

Poznanie innych umysłów dla Tomasza jest możliwe na płaszczyźnie bardziej ogólnej niż poznanie własnego intelektu. To nie jest rodzaj bezpośredniego poznania, ale takie poznanie, w którym rozważa się naturę umysłu ludzkiego w ogóle. Jak pisze sam Tomasz: „sama obecność umysłu nie wy-

Self-Knowledge, Cambridge University Press 2014. Autorka ta wskazuje na wiodącą kwestię *O umyśle*, która znajduje się w zbiorze *Kwestii dyskutowanych o prawdzie*, gdzie jest jedna z najbardziej znaczących Tomaszowych wypowiedzi na ten temat. Tomasz wyróżnił cztery rodzaje wiedzy jakie ma dusza o sobie: 1) aktualna samowiedza, gdy ktoś aktualnie poznaje, że ma duszę poprzez to, iż spełnia odpowiednie dla siebie akty: „wtedy bowiem ktoś uświadamia sobie (*percipit*), że ma duszę, żyje i istnieje, gdy spostrzeżga, że doznaje, poznaje intelektualnie oraz spełnia inne tego rodzaju czynności życiowe”; 2) habitualna samowiedza, w ramach której „dusza poznaje siebie przez swoją istotę, to znaczy dzięki temu tylko, że jest sobie obecna w swojej istocie, zdolna jest dojsć do aktu poznania siebie samej”; 3) ujęcie niematerialnej istoty duszy poprzez poznanie tego (właściwie to rozumowanie), czym są formy intelektualnie poznawalne, i tego, jak są przyjmowane przez intelekt możliwościowy: „na podstawie tego, że postać poznawalna intelektualnie jest niematerialna, [filozofowie – dop. M.Z.] uświadomili sobie, że intelekt jest pewną rzeczą niezależną od materii, a dzięki temu doszli do poznania własności duszy intelektualnej”; 4) sążdenie o tym, czym ona jest, na podstawie „intuicji niezmiennej prawdy”, która ukazuje się, gdy dzięki intelektowi czynnemu „poznajemy coś jako znane przez się i wedle czego oceniamy to wszystko, co poznajemy i według czego sądzimy”. Zob. *De veritate*, q. 10, a. 8, co.

³⁰ *De malo*, q. 16, a. 8, co. Zob. J. Krokos, *Tomasz z Akwinu i Roman Ingarden o poznawaniu drugiego*, s. 1-5. Zob. <http://www.fidesetratio.org.pl/files/plikipdf/krokos5a.pdf> (dostęp 28.03.2018).

³¹ *De malo*, q. 16, a. 8, co. „Sed quantum ad usum, considerandum est, quod usus specierum intelligibilium, qui est actualis cogitatio dependet ex voluntate; utimur enim speciebus habitualiter in nobis existentibus cum volumus; unde et in III de anima, Commentator dicit, quod habitus est quo quis utitur cum voluerit. (...) Unde cum voluntas interius non possit ab alio nisi a Deo moveri, cuius ordinis immediate subest motus voluntatis, et per consequens voluntariae cogitationis non potest cognosci neque a Daemonibus, neque a quocumque alio, nisi ab ipso Deo, et ab homine volente et cogitante”.

starcza, by drugie z wymienionych rodzajów poznania umysłu było naszym udziałem; w tym celu przedsięwziąć się musi pilne i wnikliwe badania³². Można dodać sformułowanie pojawiające się w *De unitate intellectus*, w którym Akwinata wypowiada się na temat potrzeby badania sfery intelektu: „Podobnie jak wszyscy ludzie z natury pragną pozna-

wać prawdę, tak również naturalne jest w ludziach pragnienie unikania błędów i usuwania ich, skoro znajduje się w nich zdolność do tego. Spośród błędów najbardziej niestosowny wydaje się błąd, który dotyczy intelektu – gdyż to dzięki intelektowi z natury jesteśmy zdolni, aby przez unikanie błędów poznawać prawdę³³.”

3.3. Problem osobowej tożsamości

Problem tożsamości osobowej w czasie (nie w sensie psychologicznego przeżywania) pojawia się jako problem *mind-body* o tyle, o ile założy się dualizm substancjalny albo przyjmie fizyczny redukcjonizm. Skąd mamy wiedzieć, że w tym ciele, które teraz czyta artykuł, znajduje się ta sama dusza, która była w nim w zeszłym tygodniu albo będzie w nim jutro³⁴. Powrót do stanowiska hylo-morfistycznego pozwala na faktyczne uniknięcie tego kłopotu. Ponieważ materia nie jest kompletną substancją, gdyż nie ma materii bez formy. Ponieważ moja dusza jest formą mojego specyficznego ciała, a zatem jeśli pojawi się gdzieś moje ciało i będzie miało zaktualizowane jakiegokolwiek funkcje życiowe, to będzie tam też moja dusza, nie mówiąc już o tym, że również i ja tam będę³⁵.

Pytanie o osobową tożsamość w ramach propozycji Akwinaty należałoby

postawić w następujący sposób: Co łączy każdego człowieka z jego intelektem? Odpowiedź na to pytanie umożliwi dostrzeżenie, że człowiek może być jednością zarówno duszy, jak i jej władz oraz ciała. Co ciekawe, wypowiedzi Akwinaty, które zostaną za chwilę przywołane, w dostateczny sposób mają potwierdzić, że duszę należy rozumieć właśnie jako formę ciała. W *Summie teologii* Tomasz mówi niemalże o „własnym doświadczeniu”, które miałyby przekonywać o osobowej tożsamości zapewnianej przez działania intelektu: „Natomiast kto chciałby utrzymywać, że dusza obdarzona intelektem nie jest formą ciała, ten musiałby znaleźć sposób na udowodnienie, że działalność, będąca poznaniem umysłowym jest działalnością danego człowieka; każdy z nas bowiem doświadcza, że poznającym jest on sam³⁶. Inaczej mówiąc, jeśli dusza nie

³² *S. th.* I, 87, 1, co.

³³ *De unitate intellectus*, proemium. „Sicut omnes homines naturaliter scire desiderant veritatem, ita naturale desiderium inest hominibus fugiendi errores, et eos cum facultas adfuerit confutandi. Inter alios autem errores indecentior videtur esse error quo circa intellectum erratur, per quem nati sumus devitatis erroribus cognoscere veritatem”.

³⁴ Zob. E. Feser, *Philosophy of Mind...*, s. 212.

³⁵ Por. E. Feser, *Aquinas...*, s. 169-170.

³⁶ *S. th.* I, q. 76, a. 1, co. „Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniat modum quo ista actio quae est intelligere, sit huius hominis actio, experitur

jest formą ciała, to trudno jest udowodnić, że podstawowa dla człowieka działalność intelektualna jest jego działalnością. W podobny sposób wypowiada się w *Komentarzu do „O duszy”*: „Jasne jest bowiem, że ten człowiek poznaje (*hic homo intelligit*). Jeśli bowiem to się zaniega, to wówczas wyrażający tę opinię nie ma intelektualnego poznania czegokolwiek i dlatego nie powinno się go słuchać. Jeśli zaś poznaje intelektualnie, to trzeba, aby w pewien sposób formalnie poznawał³⁷.”

Konsekwencje określenia duszy jako formy, jako tego pryncypium bytowego, które zapewnia jedność wszystkich podległych jej elementów organicznych, ze względu na to, że jest pierwszym aktem takiego bytu, są takie, że jeśli coś jest jednym wprost (*simpliciter*), to wszystkie działania, które wykonuje, należy przypisać całości tego bytu. Jest tak również dlatego, że działania wpływające z władz duszy, wykonywane są albo przez ciało (władze wegetatywne i zmysłowe), albo też są aktami, w których ciało nie ma udziału³⁸.

3.4. Zagadnienie qualiów

Problem qualiów, czyli zmysłowych subiektywnie doświadczanych jakości, pojawia się w sposób nieuchronny w ramach mechanistycznej koncepcji materii, ale pojawia się jako argument za niematerialnością ich podmiotu. Termin *qualia*, opisuje jakościowy charakter świadomości, a szczególnie subiektywny charakter niektórych przeżyć, np. bólu albo też znudzenia w trakcie lektury artykułu, które są aż tak wyjątkowe, że nieprzekazywalne³⁹. Temat ten jest jednak w pewien sposób zastępczy ze

względu na to, że dla wielu jedynie on miałby przemawiać za odrębnością sfery mentalnej od fizycznej i miałby być jedynym argumentem przeciw materializmowi. Rozważając ten temat z perspektywy hylemorfistycznej, należałoby zastrzec, że przypisywanie mu zbyt wielkiej roli nie pozwoli na odróżnianie człowieka od zwierząt, gdyż zmysłowość stanie się czymś najbardziej intrygującym w temacie *mind-body*. U podstaw tego problemu leży pewne założenie metodologiczne, wedle którego należy redu-

enim unusquisque seipsum esse qui intelligit”. W całej kwestii Akwinata zmierza do tego, aby właśnie wskazać na argumenty uzasadniające to, że działanie intelektualne, które spełniam, jest działaniem moim, przez co odrzucona zostaje teza, że dusza intelektualna nie jest formą ciała.

³⁷ *Sentencia De anima*, lib. 3 l. 7 n. 20. „Manifestum est enim, quod hic homo intelligit. Si enim hoc negetur, tunc dicens hanc opinionem non intelligit aliquid, et ideo non est audiendus: si autem intelligit oportet quod aliquo formaliter intelligat”.

³⁸ *Scg II*, 69. „Non est autem necessarium, si anima secundum suam substantiam est forma corporis, quod omnis eius operatio fiat per corpus, ac per hoc omnis eius virtus sit alicuius corporis actus: ut quinta ratio procedebat. Iam enim ostensum est quod anima humana non sit talis forma quae sit totaliter immersa materiae, sed est inter omnes alias formas maxime supra materiam elevata. Unde et operationem producere potest absque corpore, idest, quasi non dependens a corpore in operando: quia nec etiam in essendo dependet a corpore”.

³⁹ Zob. P. Prechtel, *Leksykon pojęć filozofii analitycznej*, tłum. J. Bremer, Kraków 2009, s. 228-229.

kować zagadnienie umysłu do subiektywnych przeżyć realizujących się w obszarze fizycznym, a to oznacza, że metoda takiego postępowania z per-

spektywy realistycznie nastawionej filozofii jest błędna, gdyż polega na dostosowywaniu badanej rzeczywistości, a nie dostosowywaniu się do niej⁴⁰.

4. Zakończenie

Patrząc na problem *mind-body* od strony filozofii Akwinaty, należałoby wskazać na jeszcze kilka dodatkowych, ale równie ważnych, tematów, gdyż Tomasz nie zamykał się na problemy, które interesują filozofów, ale otwierał się na ich wielość, a także na wielość aspektów, w jakich można badać rzeczywistość. Do dość intrygujących zagadnień w ramach tego tematu należy kwestia organu intelektu – czy jest nim mózg oraz jakie zachodzą relacje między aktywnościami mózgu i władzami określonymi jako zmysły wewnętrzne (zmysł wspólny, wyobraźnia, władza osądu myślowego, pamięć). Podobnie doniosłym zagadnieniem wprost dotyczącym tożsamości osobowej jest kwestia jednostkownienia (czy powoduje je wyłącznie materia, czy też po stronie formy, a więc jakiegoś obszaru możliwości w niej – należałoby się doszukiwać czynnika jednostkującego i powodującego skierowanie duszy do tego konkretnego ciała)⁴¹. Kolejnym interesującym tematem jest naświetlenie tego problemu od strony zagadnienia

uczuć, a także afektów woli (np. przyjemności i radości). Warto wspomnieć, że Akwinata wielokrotnie wypowiada się na temat, który z pozoru wydaje się typowo kartezjański i ściśle wiążący się z zagadnieniem *mind-body* – chodzi o miejsce, w którym jest dusza – czy jest np. w małym palcu lewej stopy. Ten temat jest jednak w jego tekstach rozpatrywany w postaci nieco innego pytania: Czy dusza jest cała w każdej części ciała?⁴².

Należy zwrócić jeszcze uwagę na omawiany przez samych tomistów temat, który rzuca nieco światła na dyskusowaną współcześnie kwestię. Problematyczne jest bowiem, czy można stanowisko Tomaszowe określić mianem dualistycznego czy może hylemorfizm wyraża jedność *compositum* duchowo-cielesnego. We współczesnym dyskursie Tomaszowe stanowisko hylemorfistyczne opisuje się jako dualistyczne (chętnie mówi się o dualności, a nie o dualizmie duszy i ciała), choć różne od dualizmu substancjalnego i własności.⁴³ Jednak historycy

⁴⁰ Por. E. Feser, *Aquinas...*, s. 168-169.

⁴¹ Zob. R. Zan, *Relacja duszy do ciała według św. Tomasza z Akwinu*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 20 (1984) 1, s. 235-239.

⁴² Akwinata podejmuje ten temat w wielu miejscach. Zob. *Super Sent.* I, d. 8, q. 5, a. 3, co; *Q. d. de anima*, a. 10, co; *S. th.* I, q. 76, a. 8; *De spiritualibus creaturis*, a. 4, co; *Scg* II, 72; *Sententia De anima* I, l. 14, n. 1-12.

⁴³ Por. Zob. A. Smurzyńska, *Dualizm hylemorficzny św. Tomasza z Akwinu jako fundament współczesnej koncepcji człowieka*, w: M. Karas (red.), *Homo viator. Teksty i studia nad antropologią filozoficzną w średniowieczu*, Kraków 2009, s. 205-212; D. Oderberg, *Hylemorphic Dualism*, w: E. F. Paul, F.D.

filozofii, którzy w większej mierze akcentują Tomaszowe odejście od stanowiska platońskiego, akcentują jedność jako kategorię centralną w jego ujęciu.

Akwinata, mówiąc o jedności człowieka od razu dobiera odpowiedni rodzaj „jedności wprost” (*unum simpliciter*, a nie *unum secundum quid*), który właściwy jest dla związku duszy i ciała. Jedność wprost nie jest uzyskiwana przez zestawienie czy też zbiór (*per aggregationem aut compositionem*), ale wyraża jedność naturalną w przeciwieństwie do jedności addytywnej wytworów. Dusza, a w związku z tym i intelekt (umysł), nie łączy się z ciałem jednością w sposób niepodzielony (*indivisibile*) ani na sposób ciągłości (*continuum* – to, co ciągłe, ma kwalifikację wielkości jako cielesnej miary), lecz na sposób sprawiający, że człowiek jest, wedle ujęcia, czymś jednym (*quod est ratione unum*)⁴⁴. Ta wyjątkowa jedność, wypośrodkowana między skrajnościami, pozwala zarówno na takie postawienie sprawy, że dusza i ciało nie utożsamiają się ze sobą w taki sposób, iż zatarte byłyby między nimi granice, jak i też tak, że dusza jako zasada działań intelektualnych staje się ciałem i czymś rozciąglym. Takie ujęcie tematu jedności duszy i ciała w związku z ich relacją na zasadzie formy i materii pozwala na wyprowadzenie wniosku, że co do istnienia dusza i ciało są czymś jednym, jednak ze względu na odpowied-

nie działania nie mogą być czymś tożsamym ze sobą – forma intelektualna w człowieku przez związek z ciałem nie staje się materialną przez operowanie tym, co zmysłowe, nie traci swojego intelektualnego sposobu istnienia⁴⁵.

Pojęcie jedności zastosowane do opisanego połączenia duszy z ciałem, doskonale odpowiada temu, co kryje się za jednym z członów boecjańskiej definicji osoby (*persona est individua substantia rationalis naturae*). Termin *individua substantia* odpowiada nie tylko bytowi jednostkowemu, ale przede wszystkim bytowi niepodzielnemu. Można w tym kontekście zapytać, co czyni tę „niepodzieloność”. Akwinata zdecydowanie odpowiada, że to akt istnienia, który przejawia się za pomocą jedności transcendentalnej, wiążąc ze sobą wszystkie elementy bytu (a dotyczy to szczególnie władz intelektualnych) w taki sposób, że bytem jednostkowym jest osoba⁴⁶. Gdyby problem *mind-body* miał w jakiś sposób rozstrzygać bądź ukazywać charakter natury ludzkiej, to nawet rozważany w świetle hylemorfizmu pozostanie niepełnym spojrzeniem na człowieka. Dopiero uwzględnienie koncepcji osoby i dopełnienie esencjalnych wyjaśnień ukazane w perspektywie indywidualnego, jednostkowego bytowania, umożliwi spojrzenie na człowieka w adekwatnym świetle.

Miller, J. Paul (red.), *Personal Identity*, Cambridge University Press, New York 2005, s. 70-99.

⁴⁴ Zob. *S. th.* I, q. 76, a. 1, co; *Scg* II, 56.

⁴⁵ Por. M. Krasnodębski, *Dusza i ciało. Zagadnienie zjednoczenia duszy i ciała w wybranych tekstach Tomasza z Akwinu oraz w filozofii tomistycznej*, Warszawa 2004, s. 25-50.

⁴⁶ Zob. P. Milcarek, *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz tacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, „Fundacja Świętego Benedykta”, Warszawa 2008, s. 271-273.

Mind-body Problem in the Light of Aquinas's Conception of Hylomorphism

Keywords: mind-body problem, hylomorphism, unity of the soul and body, Thomas Aquinas

The aim of this paper is to approach the mind-body problem in the context of philosophy of Aquinas, especially in the context of his understanding of hylomorphism. Disproportion between the issues of the philosophy of mind and Thomas's position are not to the extent which would enable us to see at the variety of questions from his perspective discussed nowadays by philosophers. On the contrary, Thomas' stance might be an attractive solution with regard to po-

sitions already fixed (established)-materialism and dualism. What follows in this paper are four issues: the problem of causative interaction between soul and body, the question of cognition of other senses, the issue of personal identity, and at least, the issue of *qualia*. All these questions, contemporary discussed, find their answers in Aquinas' explanation which points out the most proper understanding of human being, which is defining a human being as a person.

Bibliografia:

1. Bremer J., *Pojęcie duszy w naukach kognitywnych*, „Filozofia Chrześcijańska” 7 (2010), s. 37-63.
2. Bremer J., *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, WAM, Kraków 2010.
3. Feser E., *Aquinas. A Beginner's Guide*, Oneworld Publications, London 2009.
4. Feser E., *Philosophy of Mind. A Beginner's Guide*, Oneworld Publications, London 2006.
5. Haan D. De, *Hylomorphic Animalism, Emergentism, and the Challenge of the New Mechanist Philosophy of Neuroscience*, „Scientia et Fides” 5 (2017) 2, s. 9-38.
6. Hain R., *Aquinas and Aristotelian Hylomorphism*, w: G. Emery, M. Levering (red.), *Aristotle in Aquinas Theology*, Oxford University Press 2015, s. 48-69.
7. Iwanicki M., *Dualizm psychofizyczny. Odmiany, argumenty, zarzuty*, w: M. Miłkowski, R. Poczobut (red.), *Przewodnik po filozofii umysłu*, Kraków 2012, s. 37-84.
8. Jaworski W., *Structure and the Metaphysics of Mind: How Hylomorphism Solves the Mind-body problem*, Oxford University Press 2016.
9. Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbmska, Kęty 2001.
10. Klima G., *Aquinas on the Materiality of the Human Soul and the Immateriality of the Human Intellect*, „Philosophical Investigations” 32 (2009) 2, s. 163-182.
11. Krasnodębski M., *Dusza i ciało. Zagadnienie zjednoczenia duszy i ciała w wybranych tekstach Tomasza z Akwinu oraz w filozofii tomistycznej*, „Navo”, Warszawa 2004.
12. Kretzmann N., *Philosophy of Mind*, w: N. Kretzmann, E. Stump (red.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press 1993, s. 128-159.
13. Krokos J., *Tomasz z Akwinu i Roman Ingarden o poznawaniu drugiego* (<http://www.fidesetratio.org.pl/files/plikipdf/krokos5a.pdf>).
14. Lipski D., *Jan Peckham i Tomasz z Akwinu. Spór o jedność formy substancjalnej w człowieku*, „Opera philosophorum medii aevi”, t. 15, Warszawa 2015.
15. Madden J., *Mind, matter and nature: a Thomistic proposal for the philosophy of mind*, The Catholic University of America Press, Washington 2013.
16. Milcarek P., *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej we wnętrzu łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, „Fundacja Świętego Benedykta”, Warszawa 2008.
17. Oderberg D., *Hylemorphic Dualism*, w: E. F. Paul, F.D. Miller, J. Paul (red.), *Personal Identity*, Cambridge University Press, New York 2005, s. 70-99.

18. Oderberg D.S., *Concepts, Dualism, and The Human Intellect*, w: A. Antonietti, A. Corradini, E.J. Lowe (red.), *Psycho-Physical Dualism Today: An Interdisciplinary Approach*, Lexington Books 2008, s. 211-233.
19. Oderberg D.S., *Is Form Structure?*, w: D.D. Novotný, L. Novák (red.), *Neo-Aristotelian Perspective in Metaphysics*, New York-London 2014, s. 164-180.
20. Otsason R., *Życie po śmierci ciała. Hipoteza «anima separata». Refleksje filozoficzne*, w: A. Maryniarczyk, A. Gudaniec, Z. Pańpuch (red.), *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, (seria wyd.: Zadania Współczesnej Metafizyki”, t. 17), Lublin 2015, s. 337-358.
21. Pasnau R., *Mind and Hylomorphism*, w: J. Marenbon (red.), *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, Oxford University Press 2012, s. 486-504.
22. Pasnau R., *Philosophy of Mind and Human Nature*, w: B. Davies, E. Stump (red.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, New York 2012, s. 348-368.
23. Pasnau R., *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of «Summa theologiae» Ia 75-89*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
24. Prechtl P., *Leksykon pojęć filozofii analitycznej*, tłum. J. Bremer, WAM, Kraków 2009.
25. Putnam H., *Mózgi w naczyniu*, w: tenże, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Warszawa 1998, s. 295-324.
26. Scarpelli-Cory Th., *Aquinas on Human Self-Knowledge*, Cambridge University Press 2014.
27. Searle J. R., *Umysł. Krótkie wprowadzenie*, tłum. J. Karłowski, „Rebis”, Poznań 2010.
28. Smurzyńska A., *Dualizm hylemorficzny św. Tomasza z Akwinu jako fundament współczesnej koncepcji człowieka*, w: M. Karas (red.), *Homo viator. Teksty i studia nad antropologią filozoficzną w średniowieczu*, Kraków 2009, s. 205-212.
29. Zan R., *Relacja duszy do ciała według św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Philosophiae Christianae” 20 (1984) 1, s. 235-239.
30. Zembrzuski M., *Tomaszowe naturalizowanie Augustyńskiej koncepcji umysłu*, w: B. K. Krzych, K. M. Wiczorek, *Wokół naturalizacji (w) filozofii*, „Biblioteka Amor Fati: Seria Parerga Amora”, t. 11, Siemianowice Śląskie 2017, s. 119-158.