

ARTUR ANDRZEJUK

TOMISTYCZNA TEORIA CIAŁA

Paweł Milcarek: *Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu*. Warszawa, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna i Reklamowo-Handlowa „Adam”, 1994, 215 s.

Książka jest poprawioną wersją rozprawy doktorskiej obronionej 16 czerwca 1994 r. na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Promotorem doktoratu był prof. dr hab. Mieczysław Gogacz, a recenzentami pracy: prof. dr hab. Antoni B. Stępień (KUL) i prof. dr hab. Bohdan Bejze (ATK).

Jak ciało należy do człowieka, tak jego problematyka jest częścią antropologii filozoficznej. A ta stała się w ostatnich czasach nauką szczególnie ważną. To na jej polu rozstrzyga się kwestie życia i śmierci człowieka, problem eksperymentów genetycznych, a nawet zagadnienia społeczne. W tej antropologii filozoficznej zagadnienie ciała — jak pokazuje Paweł Milcarek — było przez długie lata traktowane po macoszemu. I oto mamy przed sobą książkę na temat teorii ciała według Tomasza z Akwinu (1224/25-1274), największego myśliciela chrześcijańskiego średniowiecza. Średniowiecze to, po okresie hellenickim, jest czasem największego rozkwitu filozofii klasycznej i dlatego jak najbardziej uzasadnione wydaje się szukanie w pismach wielkich metafizyków rozwiązań tych problemów, wokół których krąży filozofia nowożytna.

Dla mediewisty przywykłego do scholastycznego porządku i rzetelności, książka P. Milcarka jest lekturą prawdziwie rozkoszną rozsmakowującą w sobie jak metafizyczny traktat Oto bowiem otwiera ją odważne uporządkowanie poglądów autorów współczesnych „kształtujących obraz Tomaszowej koncepcji ciała” w myśleniu dzisiejszych filozofów. Autor rzeczowo i spokojnie, acz bezlitoście wytknął niektórym z nich „utożsamianie myśli św. Tomasza z myślą Arystotelesa”, czy „mieszanie zdań św. Tomasza z ujęciami jego komentatorów” (s. 13). Zauważmy, że jest to bolączka nekająca cały tomizm od samych jego początków. P. Milcarek odciął się także od ujęć uwspółcześniających myśl Tomasza wyjaśnieniami fenomenologicznymi lub przyrodniczymi (wśród nich umieścił poglądy Karola Wojtyły oraz Antoniego B. Stępnia). Autor wyraźnie bierze stronę „ujęć metafizycznych”, których

miarą wartości jest wierność tekstom Akwinaty. Ujęcia metafizyczne tematu przypisuje dwóm filozofom: Mieczysławowi A. Krąpcowi i Mieczysławowi Gogaczowi.

Dwa kolejne rozdziały to drobiazgowo analiza czternastu dzieł św. Tomasza, w których podejmuje on — w najrozmaitszych aspektach — problem ludzkiego ciała. Autor książki podzielił prace Tomasza na „wcześniejsze” (*De ente et essentia; De principis naturae: Komentarz do Sentencji Piotra Lombarda*) i „kolejne”, czyli wszystkie pozostałe. Cezurą graniczną jest data promocji na mistrza świętej teologii Uniwersytetu Paryskiego w 1256 r. Dzięki opisanemu zabiegowi P. Milcarek unika jednocześnie dwóch pokus zwodzących historyków filozofii: pierwsza to traktowanie poglądów danego autora wyrażanych w całym, niekiedy długim, życiu jako monolitu; druga polega na wyszukiwaniu na siłę różnic w poglądach „młodego” i „starego” autora. „W zasadzie brak jest istotnych przełomów, polegających na zasadniczej zmianie poglądów” — zauważa P. Milcarek. „Drogę myślową do uzyskania filozoficznej koncepcji ciała ludzkiego stanowi więc u św. Tomasza stopniowe uświadomienie sobie konsekwencji pierwszych ujęć” (s. 152). Nie będziemy zatem mieli, dzięki badaniom P. Milcarka, „młodego Tomasza”, radykalnie odcinającego się od poglądów Tomasza dojrzałego.

Rozdział ostatni zawiera filozoficzną analizę materiału zgromadzonego w rozdziałach poprzednich, zatytułowaną: *Strukturalne i genetyczne ujęcie ciała ludzkiego wydobyte z dzieł św. Tomasza z Akwinu*. Ujęcie strukturalne polega na ukazywaniu „elementów wewnętrznej struktury bytu, jednak bez wskazywania na ich wzajemne powiązania oraz na ich pochodzenie od przyczyn zewnętrznych” (s. 154). Chodzi więc tu o zdanie sobie sprawy „jak się rzeczy mają”. Ujęcie genetyczne jest ukazywaniem „zależności bytu i jego pryncypiów od powodujących je przyczyn zewnętrznych” (s. 180). Jest to więc odpowiadanie na pytania o przyczyny, zależności, uwarunkowania, o to jak, dlaczego, z jakiego powodu. W pierwszym ujęciu autor stara się wskazać na „zasady konstytutywne” ciała ludzkiego, w drugim chce te zasady konstytutywne opisać „w zależności od tych przyczyn, które nie należą do struktury ciała”.

Ujęcie strukturalne, pozornie uboższe, wprowadza jednak konieczność rozważenia budowy ciała ludzkiego w takich perspektywach, w jakich przedstawia ją sam Akwinata. Tych perspektyw jest kilka: *istoty-quidditas*, istoty jako podłoża przypadłości (*hypostasis*), natury człowieka, istoty pełnej, czyli *subsystencji*. Dopiero w wyniku tych wszystkich rozważań R. Milcarek formułuje tezę, że „według św. Tomasza ciało ludzkie to należąca do istoty człowieka jego materia właściwa wraz z przenikającymi ją własnościami transcendentalnymi i zapodmiotowanymi przez nią określonymi przypadłościami (należna ilość, średnia jakość), ukomponowanymi w części i organy” (s. 202). Wydaje się, że jest to postawienie problemu ciała, niezwykle doniosłe w dzisiejszej kulturze filozoficznej. Otóż przede wszystkim usytuowanie ciała człowieka w obrębie jego istoty, czyli w obszarze najważniejszym z punktu widzenia bycia człowiekiem, jest radykalnym przeciwstawieniem się wszystkim tym tradycjom (a jest ich niemało), które uważają ciało za dodatek do duszy, a człowieka wprost za wcielonego ducha. Przecież już „boski Plato” nazwał człowieka duszą uwięzioną w ciele, zaś Filon z Aleksandrii stwierdził, że ciało to nie więzienie duszy, lecz jej grób. W tej atmosferze aktem odwagi ze strony św. Augustyna było uznanie

człowieka za duszę posługującą się narzędziem ciała. We wszystkich tych koncepcjach ciało nie stanowi człowieka, nie może zatem należeć do jego istoty. Św. Tomasz pozostaje w obrębie tradycji arystotelesowskiej, gdzie dusza jest formą ciała; nie można tu nawet powiedzieć, że człowiek to dusza i ciało. Spójnik „i” wszak rozdziela. A człowiek to przecież jedność duchowo-cieleśna. Wszyscy jednak myślimy o człowieku jako o duszy i ciele! To tylko dowód na to, że nasza kultura była kształtowana raczej w tradycji platońskiej niż arystotelesowskiej. „Materia właściwa” jako tworzywo ciała to po prostu możliwość człowieka określona przez jego formę a urealniona przez jego istnienie. Możliwość jest zawsze tą sferą bytu, która warunkuje jego zmienność. Człowiek zmienia się, dostosowuje do warunków, myśli, działa, kocha. Wszystko to zapodmiotowuje się w jego możliwości, która jest jak tablica z korka, w którą wpinamy najrozmaitsze przedmioty. Jednak możliwość w człowieku nie jest możliwością absolutną (czy tzw. *materią pierwszą*) gdyż człowiek, podmiotując pewne czynności, zgodnie ze swą naturą nie może np. fruwać, bo nie ma skrzydeł. Możliwość zatem w człowieku jest określona przez jego formę — może on chodzić i biegać, nie może fruwać. Materia z kolei, to ta „część” możliwości, która podmiotuje własności fizyczne. (Możliwość duchowa warunkuje np. myślenie, decydowanie, zaufanie, miłość) A zatem mamy już pierwszą, najgłębszą warstwę ciała człowieka — jest nią właściwa tylko temu człowiekowi materia, urealniona przez istnienie i określona przez formę. A ponieważ materię urealnia akt istnienia człowieka, to wnosi on w ciało wszystkie wywoływane przez siebie konsekwencje. Konsekwencje te to tzw. „własności transcendentalne”, czyli realność, odrębność, jedność, prawda, dobro i piękno.

Ogarnianie ciała przez realność oznacza, że jest ono właśnie czymś realnym, faktycznym. Dziś, w dobie materializmu, nie wydaje nam się to możliwe do podważenia. Pamiętać jednak należy, że dla platoników wszelkiej maści realność ciała stanowiła zawsze określony problem. Jeszcze Kartezjusz, „ojciec filozofii nowożytnej”, wykazywał realność naszych ciał dobrocią Boga. Łatwiej mu bowiem było uzasadnić istnienie i dobroć Boga, niż istnienie ciała ludzkiego. Przenikanie ciała ludzkiego przez własność jedności czyni je integralnym elementem struktury bytu, uniemożliwia więc rozdzielanie ciała i duszy, uznawanie ich za dwa różne elementy, przypadkowo ze sobą powiązane. Objęcie odrębnością ciała ludzkiego czyni je ciałem tego oto człowieka. Jedna bowiem odrębność nie jest drugą odrębnością. Tak brzmi zasada niesprzeczności opisująca tę własność. Ciało ludzkie w strukturze człowieka podlega więc zasadzie niesprzeczności. Powoduje to radykalne oddzielenie bytowe ciała ludzkiego od innych rzeczy. Ciało człowieka nie może więc być częścią przyrody, jak się nam nieomal powszechnie wydaje. Jest tylko i wyłącznie niepowtarzalną strukturą ludzką. Jego związki z innymi bytami (całą przyrodą) nie polegają na tym, że ciało ludzkie jest częścią czegoś innego niż człowiek (por. s. 177-179). Prawda jako własność ciała ludzkiego umożliwia jego poznawczą dostępność innym osobom. Faktycznie więc poznajemy ciała ludzkie, a nie tylko wydaje nam się, że je poznajemy—jak tego chcieli niektórzy filozofowie nowożytni, odwołujący się znowu do Boga, aby uprawomocnić przedstawienia naszych zmysłów. Dobro ciała ludzkiego oznaczają że może się ono stać przedmiotem wyboru, pragnienia, pożądania. Łączy się to w przypadku ciała nieomal nierozłącznie z

pięknem, dając w sumie starą grecką problematykę *kalokagathia*, „dobro-piękna”. Wskazuje to na znany skądinąd kult ciała ludzkiego w kulturze klasycznej. Dobro w filozofii nie utożsamia się z pięknem, wybieramy bowiem nie zawsze ze względu na piękno. Jednak piękno ciała, bezpośrednio przecież poznawanego, przykuwając naszą uwagę swoiście do siebie pociąga, sprawia, że pragniemy go jako dobra dla siebie.

Drugą, po materii właściwej, warstwą ludzkiego ciała są zapodmiotowane w niej przypadłości, tworzące części i organy ciała (zob. s. 70-84 i 180).

Genetyczne ujęcie ciała według św. Tomasza wnosi jeszcze bogatszą problematykę. Kompozycja ciała ludzkiego w tym ujęciu — w rozumieniu Pawła Milcarka — „jest spowodowana przez akt istnienia, przyczyniający bytowanie, i duszę intelektualną, przyczyniającą określoną ilość i jakość oraz podział na części i ukształtowanie organów; a także przez elementy, oddziałujące w postaci materiału genetycznego, pożywienia i materiału wzrostowego na ilościowe i jakościowe dyspozycje cielesne” (202). Akt istnienia to ten element każdego bytu, który powoduje, że on jest. Akt istnienia jest stworzony dla każdego bytu przez Boga i genetycznie rzecz ujmując, zapoczątkowuje on każdy byt. (Na tym — przy okazji powiedzmy—polega według Tomasza stwórcze dzieło Boga; Akwinata ponadto nie „angażuje” Boga do żadnych innych działań — Bóg stwarza akt istnienia, bo nikt inny tego nie może uczynić i to wszystko; całą resztę powodują inne przyczyny.) Istnienie wywołuje także w człowieku jego intelektualną duszę, która jest bezpośrednią formą ciała. A zatem to dusza intelektualna jest formą ciała ludzkiego. Formami ciała zwierząt są dusze zmysłowe, roślin zaś—wegetatywne. Zachodzi więc istotowa różnica pomiędzy ciałami zwierząt i ludzi: „skoro formą substancjalną aktualizującą materię jest w człowieku dusza intelektualna, to ciało ludzkie jako skutek tego zaktualizowania ma swoją specyficzną strukturę” — pisze P. Milcark, a przywołując tekst św. Tomasza dopowiada, że „ze względu na współdziałanie zmysłów i intelektu inna jest (...) w człowieku kompleksja cielesna. (...) inna i dostosowana do działań intelektualnych jest nawet postawa cielesna człowieka, wyprostowana właśnie dla lepszego funkcjonowania zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych (s. 117, por. *Summa Theologiae*, pars prima, q. 93, a. 3, ad 3).

Istnienie i forma intelektualna są wewnątrzbytowymi przyczynami ciała. Jego przyczynami zewnętrznymi są elementy. Tomasz za Arystotelesem określa elementy jako nieskomplikowane (jednorodne) komponenty innych rzeczy, które jednak po wejściu w ową kompozycję trwają niezmienione (s. 62). Dziś elementami nazywalibyśmy cząsteczki pewnych pierwiastków i niektórych związków chemicznych (spełniających wymienione wyżej warunki); być może także są to kody genetyczne. Elementy dostarczane naszemu ciału w pożywieniu, są przez władze rodzenia komponowane w materiał genetyczny, przez władzę odżywiania—w materiał stale konstruujący ubytki powodowane naturalnym zużywaniem się, a przez władzę wzrastania — materiał wzrostowy. W ciele ludzkim dokonuje się zatem stały przepływ materiału, który Tomasz ilustruje rozmaitymi przykładami: „w państwie dzieje się tak, że jedni obywatele odchodzą z wielości przez śmierć, a na ich miejsce przychodzą następnii. W ten sposób części wielości przychodzą i odchodzą materialnie, ale trwają formalnie, gdyż na tych samych urządach, od których odeszli wcześ-

niejsi, zostali ustanowieni nowi ludzie. (...) Podobnie jest w człowieku, w którym części odchodzące są odbudowywane przez inne w tymże kształcie i w tymże położeniu. W ten sposób wszystkie części są w stałym przepływie według materiału, ale trwają według gatunku. Trwa zatem jeden co do liczby człowiek” (s. 100). Na ten temat Tomasz napisał nawet osobne dziełko, list *De mixtione elementorum (O zmieszaniu elementów)* (s. 142-147). To „zmieszanie elementów” jest najbardziej zewnętrzną, widoczną warstwą ciała człowieka. To, co bywa zwykle uważane za ludzkie ciało, jest zatem tylko zewnętrzną warstwą tego ciała. Bez tej warstwy ciało nie może funkcjonować i człowiek przestaje żyć, ale także do tej warstwy odnosi się większość zabiegów medycyny. Lekarze więc leczą „zmieszanie elementów”. Postulat, aby lekarz zajmował się całym człowiekiem, ma uzasadnienie nie tylko psychologiczne, lecz także antropologiczne — bowiem to dusza intelektualna jest zasadą organizowania, swoistego uśrednienia mocy, poszczególnych elementów w dobrze funkcjonujące organa ciała. To twierdzenie jeszcze sto lat temu wydawało się zabobonem; dziś, po odkryciu układu immunologicznego, jest dla wszystkich oczywiste — często zabiegi medyczne mają na celu uruchomienie zawartych w nim mechanizmów obronnych. Ciało człowieka z czasem się zużywa, niekiedy jest niszczone przez czynniki zewnętrzne i następuje śmierć, która jest zniszczeniem ciała (s. 122-123). Zauważmy, że śmierć nie oznacza kresu istnienia bytu ludzkiego. Oznacza tylko okaleczenie człowieka, uniemożliwienie mu naturalnego poprzez zmysły korzystające z organów cielesnych — poznawania otaczającego go świata i działania w nim.

To, co tu napisano, jest tylko pobieżnym zreferowaniem głównych tez autora, przedstawionych w zakończeniu książki. W najmniejszym stopniu nie wyczerpuje to przebogatej treści tej publikacji, zawartej na ponad dwustu stronach. Jednak lektura książki nie jest trudna, gdyż — jak zauważył recenzujący ją bp prof. Bohdan Bejze — autor „posługuje się bardzo poprawną polszczyzną, co ogromnie ułatwia lekturę tekstu rozprawy, mimo poruszania w niej tematów niekiedy skomplikowanych, (...) a dla terminów filozoficznych używanych w średniowieczu znajduje trafne odpowiedniki polskie”. Warto zatem przeczytać tę pożyteczną publikację.