

MARIUSZ TABACZEK OP

KLASYCZNY I WSPÓŁCZESNY HYLEMORFIZM A DUSZA LUDZKA *

WSTĘP

James Madden we wstępie do swojej książki *Mind, Matter and Nature: A Thomistic Proposal for the Philosophy of Mind* zauważa, że klasyczne wprowadzenia do problemu umysł-ciało w ujęciu analitycznym mają zazwyczaj tendencję do tego, by w punkcie wyjścia traktować jako najbardziej oczywistą jedną z wersji materializmu, a już z pewnością stoją po stronie naturalizmu. Nawet jeśli dominujący nurt analitycznej filozofii umysłu odnosi się do nie-materialistycznych stanowisk w debacie dotyczącej relacji umysł-ciało — twierdzi Madden — jego przedstawiciele rzadko sięgają wstecz dalej niż do Kartezjusza, a i to po to tylko, aby — w świetle postępu który dokonał się w naukach przyrodniczych — odrzucić kartezjański dualizm wraz z jego rzekomo nierozwiązywalnym problemem interakcji między umysłem i ciałem oraz dziwną propozycją realnego istnienia nierozciąglącej substancji duchowej, tj. niematerialnej duszy (cf. MADDEN 2013, IX).

Rzecz jasna, szczegółowy przegląd stanowisk w analitycznej filozofii umysłu pokazuje, że stan debaty na temat problemu relacji umysł-ciało jest dużo bardziej skomplikowany i zniuansowany. W debacie tej — obok mate-

Dr MARIUSZ TABACZEK OP — doktor teologii systematycznej i filozoficznej (Ph.D. na Graduate Theological Union, Berkeley, CA; licencjat kościelny — UAM, Poznań), członek Instytutu Tomistycznego, wykładowca Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie i Dominikańskiej Szkoły Filozofii i Teologii w Krakowie, dyrektor Studium Dominicanum w Warszawie; adres do korespondencji: ul. Dominikańska 2, 02-741 Warszawa; e-mail: mtabaczek@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6985-8337>.

* Skrócona wersja niniejszego artykułu została zaprezentowana w ramach konferencji Towarzystwa Teologów Dogmatyków, poświęconej tematowi osoby i duszy ludzkiej w kontekście współczesnych neuronauk oraz debaty nad relacją umysł-ciało w filozofii analitycznej w Lublinie 20 września 2017 r.

rializmu (fizykalizmu) w wydaniu eliminacyjnym bądź redukcyjnym (tożsamościowym) — występują stanowiska bardziej subtelne, np. monizm anomalny oraz różne wersje nieredukcyjnego fizykalizmu, a także dualizm przypadłościowy i substancjalny¹. Jednocześnie, pomimo różnorodności pozycji w kwestii definicji umysłu oraz określenia jego relacji do ciała, uczestnicy debaty w ramach analitycznej filozofii umysłu na ogół nie biorą pod uwagę i nie traktują poważnie klasycznego stanowiska zakładającego istnienie duszy ludzkiej. Ograniczeni kartezjańską wersją definicji duszy i jej relacji do ciała, zapominają o tym, że metafizyczny dualizm Kartezjusza nie jest jedynym tłem dla rozważań o duszy. Nie zwracają uwagi na to, że w świetle metafizyki i filozofii przyrody Arystotelesa i jego komentatorów, dusza ludzka — jako zasada aktualizująca materię pierwszą — jest zarówno gwarantem tego, że organiczne ciało człowieka jest ciałem ludzkim, jak również źródłem władz intelektualnych, które można odnieść do współczesnego pojęcia umysłu. Takie ujęcie duszy ludzkiej wydaje się jak najbardziej dopuszczalnym i możliwym do obrony stanowiskiem w debacie na temat relacji umysł-ciało.

Stanowisko, o którym mowa, przetrwało w myśli i nauczaniu filozofów i teologów wywodzących się z tradycji arystotelesowsko-tomistycznej. Co więcej, współcześnie jest ono prezentowane i komentowane nie tylko przez autorów określanych mianem klasycznych arystotelików lub tomistów, lecz także przez niektórych zwolenników neoarystotelizmu w metafizyce uprawianej w duchu analitycznym (cf. ODERBERG 2007; LOUX 2014, 138–63) oraz tzw. tomizmu analitycznego (cf. np. BROWER 2014; FESER 2014; KENNY 1993; MADDEN 2013; SHIELDS & PASNAU 2016). Ci ostatni, popierając klasyczne hylemorficzne ujęcie duszy, wskazują jednocześnie na trudności, które napotkał Tomasz z Akwinu, reinterpreterując naukę Arystotelesa na potrzeby swojej rozbudowanej antropologii teologicznej (cf. KENNY 1993, 28–29).

W ostatnim czasie, obok klasycznej i współczesnej (analitycznej) myśli arystotelesowskiej i tomistycznej — w kontekście coraz bardziej powszechnej tendencji kwestionującej podejście redukcyjne zarówno w metafizyce, jak i w wybranych naukach szczegółowych — obserwujemy nową propozycję powrotu do hylemorfizmu, wychodzącą z kręgów współczesnej metafizyki analitycznej. Co więcej, przynajmniej jeden z prominentnych anali-

¹ Do najważniejszych stanowisk wewnątrz nieredukcyjnego fizykalizmu należą: argument różnorodnej realizacji fizykalnej tych samych zjawisk umysłowych (*multiple-realizability argument*), superweniencja, oraz epistemologiczne i ontologiczne wersje emergentyzmu. Stan debaty na temat filozofii umysłu oraz przegląd wspomnianych tu stanowisk można znaleźć między innymi w: HEIL 2013; JAWORSKI 2011; MADDEN 2013.

tycznych metafizyków i filozofów umysłu, William Jaworski, twierdzi, że to właśnie hylemorfizm jest najbardziej obiecującym stanowiskiem w debacie nad kwestią relacji umysł-ciało.

Czy jednak hylemorfizm w wydaniu filozofów analitycznych spoza kręgów neoarystotelizmu oraz neotomizmu jest tożsamy z jego klasyczną definicją i tradycją interpretacyjną? Ponadto, czy zastosowanie tej wersji hylemorfizmu w kontekście analitycznej filozofii umysłu pozostaje w jakiegokolwiek relacji do klasycznego pojęcia duszy? Niniejszy artykuł stanowi próbę odpowiedzi na oba pytania. W pierwszej jego części zostanie omówiona klasyczna wersja hylemorfizmu w ujęciu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu oraz jej zastosowanie w koncepcji człowieka i nauce o duszy. Tekst główny ukaze tradycyjną interpretację stanowiska obu myślicieli. Świadomi pewnych niuansów interpretacyjnych na przestrzeni historii, wskażemy w przypisach najważniejsze podejścia będące alternatywą dla ujęcia tradycyjnego. Przedmiotem zainteresowania drugiej części artykułu będzie krytyczna analiza propozycji współczesnych reinterpretacji hylemorfizmu. Punktem kulminacyjnym będzie trzecia część artykułu, która stanowi próbę odpowiedzi na problem relacji umysł-ciało z punktu widzenia neohylemorfizmu analitycznego.

1. HYLEMORFIZM W UJĘCIU KLASYCZNYM ORAZ JEGO ZASTOSOWANIE W KONCEPCJI CZŁOWIEKA I DUSZY LUDZKIEJ

Nasze rozważania rozpoczynamy od przywołania klasycznego sformułowania tezy hylemorfizmu, co jest niezwykle istotne w kontekście pewnej trudności, na którą może natrafić każdy nowicjusz w studiach nad myślą Arystotelesa. Co więcej, okazuje się, że nie są od niej wolni także współcześni zwolennicy powrotu do hylemorfizmu wywodzący się z kręgów filozofii analitycznej, których myśl jest przedmiotem analizy drugiej części niniejszego artykułu.²

² Mówiąc o filozofach analitycznych w tym miejscu i poniżej mam na myśli tych, którzy wywodzą się spoza kręgów analitycznego neoarystotelizmu oraz analitycznego tomizmu (interpretujących myśl klasyczną przy użyciu metodologii zaproponowanej przez tradycję analityczną).

1.1. KLASYCZNA DEFINICJA MATERII I FORMY

W obu najbardziej popularnych i najczęściej cytowanych listach czterech przyczyn w *Fizyce* i *Metafizyce* Arystoteles, definiując przyczynę materialną, odwołuje się do przykładów posągu wyrzeźbionego w brązie oraz srebrnego naczynia (pucharu). W przykładach tych materia wydaje się być rozumiana odpowiednio jako brąz lub srebro, a forma — jako kształt posągu lub naczynia (pucharu). Takie powierzchowne nawiązanie do myśli Stagiryty może prowadzić do ogólnego wniosku, że definiuje on materię jako fizyczny budulec (tworzywo), natomiast formę jako zewnętrzny kształt danego bytu³.

Wydaje się, że istnieją przynajmniej dwa powody, dla których Stagiryta sięga do wspomnianych i podobnych im przykładów. Pierwszy z nich ma charakter dydaktyczny. Wychodząc od tego, co proste i intuicyjne, Arystoteles jako nauczyciel pragnie doprowadzić swoich uczniów do zrozumienia tego, co wymaga myślenia abstrakcyjnego i spekulatywnego. Drugi powód dotyczy metodologii. Arystoteles wyznaje zasadę, że tłumacząc stabilność i zmienność rzeczy w przyrodzie powinniśmy podawać zawsze i przede wszystkim przyczyny bliższe. I tak, pytając „[c]o jest na przykład przyczyną materialną [człowieka] [...] [n]ależy wymienić nie ogień czy ziemię” — a więc bardziej podstawowe elementy budulcowe — „lecz właściwą rzeczy materię”, w tym przypadku „miesięczne krwawienia (καταμήνια)”⁴.

Jednocześnie obowiązek podawania przyczyn bliższych nie neguje realności przyczyn dalszych oraz tych najbardziej podstawowych i ogólnych, które leżą w samym sercu hylemorfizmu. I tak, w odniesieniu do przyczyny materialnej w złożeniu hylemorficznym trzeba stwierdzić, że ostatecznie nie jest nią empirycznie weryfikowalny materiał budulcowy (brąz czy srebro itp. — określane przez scholastyków mianem materii wtórej), lecz materia pierwsza (πρώτη ὕλη) bądź najbardziej podstawowy substrat (πρωτον ὑποκειμενον), rozumiany jako metafizyczna zasada potencjalności, leżąca u podstaw każdego bytu i każdej zmiany w przyrodzie. Takie rozumienie przyczyny materialnej staje się oczywiste w świetle szeregu fragmentów

³ „W jednym przeto znaczeniu nazywa się przyczyną to, z czego coś powstaje i co trwa, np. brąz jest w tym sensie przyczyną posągu, a srebro naczynia” (*Phys.* II, 3 [194b 24-25]). „Przyczyną nazywa się, po pierwsze: (1) materia, z której coś powstaje, na przykład brąz jest przyczyną posągu, a srebro pucharu” (*Meta.* V, 2 [1013a 24-26]).

⁴ *Meta.* VIII, 4 (1044a 34 – 1044b 1-2). Obserwacje anatomiczne i fizjologiczne Arystotelesa doprowadziły go do przekonania, że „miesięczne krwawienia” kobiety są przyczyną materialną, natomiast męskie nasienie przyczyną formalną w powstaniu nowego organizmu ludzkiego. W tym rozróżnieniu mamy do czynienia z przyczynami bliższymi, które wciąż wymagają odniesienia do przyczyn dalszych.

z dzieł samego Arystotelesa, jak chociażby jego słów z VII księgi *Metafizyki*, w których stwierdza: „Materią (ὕλη) nazywam to, co samo przez się nie jest ani określoną rzeczą, ani nie jest ilością, ani żadną inną kategorią określającą byt”⁵. Jeszcze bardziej pomocne jest w tym kontekście wyjaśnienie Akwinaty z *De principiis naturae*, gdzie czytamy:

Brąz, chociaż stanowi materię w odniesieniu do posągu, to jednak sam jest złożony z materii i formy. A zatem brąz nie jest nazywany materią pierwszą, ponieważ sam posiada materię. Sama zaś materia, która jest rozumiana jako nieposiadająca jakiegokolwiek formy i braku (*privatio*), lecz podległa formie i brakowi (*privatio*), jest nazywana materią pierwszą, ze względu na to, że nie ma przed nią żadnej innej materii⁶.

Jeżeli chodzi o przyczynę formalną, to choć Arystoteles — we wspomnianych już popularnych listach czterech przyczyn w *Fizyce* i *Metafizyce* — określa ją za pomocą terminu εἶδος, który można przetłumaczyć jako „zewnętrzną, widzialną postać osoby lub przedmiotu”⁷, w centrum podanych

⁵ *Meta.* VII, 3 (1029a 21-22). Warto w tym miejscu wspomnieć o debacie na temat tego, czy Arystoteles uznawał realne istnienie materii pierwszej rozumianej jako zasada potencjalności. Przeciwni tej tezie są KING 1956 oraz CHARLTON 1983, 129–145. Na przedstawione przez nich zarzuty w sposób satysfakcjonujący odpowiedzieli: SOLMSEN 1958 oraz ROBINSON 1974. W Polsce pojęcie materii pierwszej krytykuje PIWOWARCZYK 2015, 132–137, 203–221. W kwestii rozumienia przez Arystotelesa materii pierwszej jako zasady potencjalności por. także BOSTOCK 2006, zwłaszcza strony 30–36, oraz COHEN 1996, 55–100.

⁶ „[S]icut aes, cum sit materia respectu idoli, ipsum tamen aes est compositum ex materia et forma; et ideo aes non dicitur materia prima, quia habet materiam. Ipsa autem materia quae intelligitur sine qualibet forma et privatione, sed subiecta formae et privationi, dicitur materia prima, propter hoc quod ante ipsam non est alia materia” (*De prin. nat.* 14; tłum. własne — M.T.). Na temat Tomaszowej interpretacji pojęcia materii pierwszej por. także: WIPPEL 2000, 312–327. Wippel zauważa (*ibid.*, 312–313), że w wiekach XIII i XIV przedstawiciele szkoły franciszkańskiej z prowincji angielskiej (Jan Pecham, Ryszard z Middletown, William z Ware, Jan Duns Szkot oraz William Ockham) skłaniali się ku stwierdzeniu, że materia pierwsza cechuje się pewnym stopniem aktualności, co postrzegali jako konieczne dla potwierdzenia tezy, że Bóg może utrzymywać ją w istnieniu jako niezaktualizowaną przez żadną formę substancjalną. Wydaje się, że pośrednio stanowisko to popierał także Bonawentura. Liczne fragmenty korpusu dzieł Tomasza z Akwinu dowodzą, że radykalnie sprzeciwiał się on temu twierdzeniu (por. np. *ST I*, 7, 2, ad 3; *ST I*, 44, 2, ad 3; *ST I*, 66, 1, co.). Według niego materia pierwsza jest czystą potencjalnością, która jest nam dana (istnieje) zawsze jako uformowana (zaktualizowana) przez jakąś formę substancjalną. Warto dodać, że ów elementarny poziom zaktualizowania materii pierwszej w ujęciu przedstawicieli szkoły franciszkańskiej był z całą pewnością rozumiany jako wciąż daleki od statusu obiektów fizycznych dostępnych naszej percepcji zmysłowej.

⁷ W polskim przekładzie Kazimierz Leśniak (tłumacz *Fizyki* i *Metafizyki*) tłumaczy εἶδος jako „forma”, podczas gdy Leopold Regner w tłumaczeniu *O powstawaniu i niszczeniu* oddaje ten sam termin jako „postać istotowa”. Jeszcze innym terminem, który Arystoteles odnosi do przyczyny formalnej w *De gen. et corr.* II, 9 (335b 7), jest μορφή — tłumaczone zazwyczaj jako „kształt”.

przezeń definicji stoją dwa inne terminy: ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι, tłumaczone jako „pojęcie istoty” oraz παράδειγμα tłumaczone jako „archetyp”, „model”, „wzór”, czy „charakterystyka danego typu”. Oba wyrażenia wskazują na to, że pojęcie „przyczynowość formalna” nie ogranicza się do pojęcia zewnętrznej postaci czy geometrycznego kształtu, lecz oznacza także wewnętrzną metafizyczną zasadę aktualizującą materię pierwszą w danej substancji⁸.

Co więcej, znane jest także zaproponowane przez Arystotelesa rozróżnienie między zmianą bytu, w której „mimo trwania podłoża, które jest dostrzegalne zmysłami, dokonuje się wymiana w warstwie jego przypadłości” (na przykład przejście organizmu ludzkiego ze stanu choroby do stanu zdrowia), a zmianą całkowitą, w której „nie pozostaje nic dostrzegalnego, będącego niejako jego podłożem” (na przykład zmiana drewna w popiół)⁹. Na podstawie tej dystynkcji późniejsza tradycja rozróżnia formę substancjalną bytu — odpowiedzialną za jego bycie tym, czym jest — oraz formę przypadłościową (akcydentalną) — odpowiedzialną za cechy, które nie przynależą do istoty danego bytu, w związku z czym ich zmiana czy zanik nie powodują zmiany jego tożsamości.

Pozostając przy definicji przyczyny formalnej, warto odwołać się do istotnej klasyfikacji rodzajów form substancjalnych zaproponowanej przez Tomasa z Akwinu. W komentarzu do *Metafizyki* Arystotelesa Akwinata zauważa:

1. W podanych przez Arystotelesa przykładach srebrnego pucharu oraz spiżowej rzeźby, pojęcie formy jest użyte w znaczeniu ogólnym (fakt ten jest główną przesłanką dla definiowania formy substancjalnej jako geometrycznego kształtu rzeczy).

Należy zwrócić uwagę na fakt, że powierzchowne tłumaczenie εἶδος jako „zewnętrzna, widzialna postać osoby lub przedmiotu” oraz μορφή jako „kształt” może prowadzić do redukcji metafizycznego znaczenia formy jako zasady aktualizującej materię pierwszą do zewnętrznego, geometrycznego kształtu danego bytu (por. akapit otwierający niniejszą sekcję artykułu). W świetle naszych rozważań staje się oczywiste, że taka interpretacja nie oddaje w pełni myśli Arystotelesa. Jednocześnie należy przyznać, że jest ona adekwatna w odniesieniu do przykładów posągu i pucharu, które są artefaktami, w przypadku których forma rzeczywiście sprowadza się do zewnętrznego kształtu.

⁸ Cf. BOSTOCK 2006, 79–102. Bostock przedstawia szczegółową analizę różnych definicji formy w pismach Arystotelesa. Nawet jeśli uzasadnione jest utożsamienie formy z kształtem, proporcją, zasadą wewnętrznej celowości bytu, zasadą jego aktywności sprawczej, stanem końcowym, ku któremu dąży czy też jego esencją, na pierwszy plan wysuwa się w sposób jednoznaczny rozumienie formy jako zasady aktualności, sprawiającej, że dany byt jest tym, czym jest. Pomimo to Bostock kończy swoje rozważania krytycznym stwierdzeniem, „że nie ma absolutnie niczego, co spełniłoby wszystkie twierdzenia Arystotelesa na temat tego, czym są formy” (ibid., 101). Wszystkie tłumaczenia z języka angielskiego własne — M.T.

⁹ Cf. *De gen. et corr.* I, 4 (319b 10-18).

2. W niektórych przypadkach wiele bytów łączy się, by współtworzyć jedną rzecz. Może to mieć miejsce na trzy sposoby, z czym wiążą się trzy rodzaje przyczynowości formalnej:

a) byty tworzące całość może łączyć jedynie ułożenie (rozmszczenie) w czasie i przestrzeni (jedność *secundum ordinem*), np. mężczyźni w armii czy domy w mieście (w dalszej części ten rodzaj jedności będzie określany za pomocą skrótu *SO*);

b) byty tworzące całość mogą być połączone przez kontakt, pewną formę wiązania (spoiwa) (jedność *secundum contactum et colligationem*), np. części domu (w dalszej części ten rodzaj jedności będzie określany za pomocą skrótu *SCC*);

c) w niektórych przypadkach jedności opisanej w punkcie (b) towarzyszy istotowa zmiana części (*alteratio componentium*), tj. zmiana substancjalna, prowadząca do powstania nowej substancji (w dalszej części ten rodzaj jedności będzie określany za pomocą skrótu *AC*).¹⁰

Klasyfikacja ta wprowadza istotne zróżnicowanie „poziomów” czy też wymiarów działania przyczynowości formalnej na różnych poziomach złożoności bytów materialnych, co okaże się kluczowe w analizie współczesnych wersji hylemorfizmu w filozofii analitycznej, będącej przedmiotem drugiej części niniejszego artykułu.

Na koniec prezentacji głównych zasad hylemorfizmu Arystotelesa należy podkreślić, że jakkolwiek teoria Stagiryty ma istotny rys dualistyczny, charakteryzujący ją dualizm jest dualizmem metafizycznych zasad racjonalnego opisu i wyjaśniania rzeczywistości, nie zaś dualizmem substancjalnym, na miarę kartezjańskiego rozróżnienia substancji rozciągłej i duchowej (umysłowej). Innymi słowy, możliwości spekulatywnego rozróżnienia zasad materialnej i formalnej, towarzyszy fakt ich nieredukowalnego współistnienia w otaczającej nas rzeczywistości bytów materialnych. Forma substancjalna wy-

¹⁰ Cf. *In Meta.* V, lect. 3 (§ 779). Warto dodać, że odnośnie do punktu (c) Tomasz używa terminu „związek” (*mixtione*). Podkreślając jedność substancjalną nowopowstałego bytu, Akwinata — podążając za Arystotelesem — zauważa, że byty, które weszły w jego skład (przechodząc zmianę substancjalną), są w nim nadal obecne, nie realnie jednak, lecz wirtualnie, tj. poprzez właściwe sobie moce (dyspozycje): „Tak więc moce form substancjalnych ciał prostych zachowane są w ciałach zmieszanych. Są zatem formy pierwiastków w ciałach zmieszanych, ale nie jako akt, lecz [jako] moc” (*De mix. elem.*, 41-42). W ujęciu Arystotelesa: „Ponieważ zaś jedne z bytów istnieją w możliwości, drugie zaś w urzeczywistnieniu, przeto składniki zespolenia mogą w pewnym znaczeniu istnieć, w pewnym zaś nie istnieć, skoro coś innego, co z nich powstało, istnieje w urzeczywistnieniu, każde natomiast z tych, które istniały, zanim się zespoliły, istnieje w możliwości i nie unicestwione” (*De gen. et corr.* I, 10 [327b 24-27]). Na temat obecności wirtualnej cf. DECAEN 2000; BOBIK 1998.

stępuje zawsze jako formująca materię pierwszą, podczas gdy materia pierwsza jest dostępna ludzkiemu poznaniu zawsze jako uformowana przez jakąś formę substancjalną¹¹.

1.2. DUSZA LUDZKA W UJĘCIU HYLEMORFICZNYM

Przechodząc do tematu zastosowania klasycznego hylemorfizmu w antropologii, zauważamy, że Arystoteles definiuje duszę (w dziele zatytułowanym *O duszy*) jako akt bądź formę ciała naturalnego (czy to roślinnego, czy zwierzęcego, czy ludzkiego), tj. zasadę sprawiającą, że ciało to jest bytemżywionym (zdolnym do odżywiania się i wzrostu)¹². Starając się uszczegółwić tę definicję, Arystoteles dodaje, że ciało, które jest w możności do bycia ciałemżywionym, musi być ciałem organicznym, tj. posiadać różnorodne części (*ὄργανα* = instrumenty), charakteryzujące się określoną aktywnością, ze względu na spełnienie przez dany bytżywiony różnych funkcji życiowych¹³. Jednocześnie trzeba tu podkreślić, że to forma sprawia, iż ciało ma charakter organiczny, a nie ciało organiczne jest właściwym „podłożem” dla duszy organizmu żywego.

Zdając sobie z tego sprawę, Tomasz z Akwinu zwraca uwagę na pewien niezwykle istotny szczegół, który umyka wielu zwolennikom hylemorfizmu w antropologii. Chociaż Akwinata akceptuje popularny w jego czasach — ale także i dziś — język dualizmu, mówiącego o relacji duszy ludzkiej do ciała (gdzie dusza jest określana jako forma ciała), jednocześnie podkreśla fakt, że — ściśle rzecz ujmując — dusza i ciało nie są metafizycznymi korelatami. Są nimi dusza i materia pierwsza, gdyż cielesność jako taka przynależy do materii właśnie z powodu duszy jako formy substancjalnej. W kontekście tego rozróżnienia Tomasz zauważa:

To, że dusza jest formą ciała oraz że ciało jest dla niej materią i podmiotem, nie powinno być rozumiane w taki sposób, jakby ciało było ukonstytuowane przez jedną formę, która czyni je ciałem, oraz dodałą do niej duszę, czyniącą je ciałemżywym. Raczej, powinno się uważać, że od duszy pochodzi zarówno to, że ciało

¹¹ Wyjątkiem jest, rzecz jasna, dusza ludzka, o czym poniżej.

¹² Tomasz rozszerza tę definicję życia, stwierdzając, że pierwszym objawem posiadania życia jest zdolność ruchu — przy czym ruch rozumiany jest tu szeroko, tak że jako rodzaj ruchu kwalifikuje się również działanie umysłu — co ma doniosłe znaczenie dla Tomaszowej antropologii filozoficznej i teologicznej. Cf. *In De an.* II, lect. 1 (§ 219).

¹³ „[D]usza jest «pierwszym aktem ciała naturalnego, które posiada w możności życia», czyli ciała obdarzonego organami” (*De an.* II, 1 [412a 35]). Cf. także *In De an.* II, lect. 1 (§ 230).

jest, jak i to, że jest ciałem żywym. Bo to, że istnieje jako ciało (co jest czymś mniej doskonałym) jest czymś materialnym w odniesieniu do życia.

A zatem, po wyjściu duszy z ciała, nie pozostaje ono tym samym ciałem pod względem gatunkowym; tak że oczu i mięśni¹⁴ nie orzeka się w odniesieniu do zmarłego inaczej, jak tylko w sposób wieloznaczny, jak to pokazuje Arystoteles w VII księdze „Metafizyki”. Zatem, po wyjściu duszy z ciała w jej miejsce wchodzi inna forma substancjalna, która daje inne istnienie gatunkowe, jako że rozkład jednego [bytu] nie następuje bez powstania innego¹⁵.

1.3. WŁADZE INTELEKTUALNE W HYLEMORFICZNEJ KONCEPCJI DUSZY

Wymieniając trzy możliwe rodzaje organizmów żywych: roślinny, zwierzęcy oraz ludzki, Tomasz z Akwinu przypisuje im właściwe zasady życiowe: wegetatywną, zmysłową oraz umysłową¹⁶. Skupiając naszą uwagę na tej ostatniej, zauważamy wraz z Akwinatą, że będąc podstawą najważniejszych

¹⁴ Termin „mięsień” jest tłumaczeniem trudnego do oddania w tym kontekście łacińskiego słowa *caro* (ang. *flesh*).

¹⁵ „Non ergo sic est intelligendum quod anima sit actus corporis, et quod corpus sit eius materia et subiectum, quasi corpus sit constitutum per unam formam, quae faciat ipsum esse corpus, et superveniat ei anima faciens ipsum esse corpus vivum; sed quia ab anima est, et quod sit, et quod sit corpus vivum. Sed hoc quod est esse corpus, quod est imperfectius, est quid materiale respectu vitae.

Et inde est quod recedente anima, non remanet idem corpus specie; nam oculus et caro in mortuo non dicuntur nisi aequivoce, ut patet per philosophum in septimo metaphysicorum. Recedente enim anima, succedit alia forma substantialis quae dat aliud esse specificum, cum corruptio unius non sit sine generatione alterius” (*In De an.* II, lect. 1 [§ 225-226], tłum. własne — M.T.).

Oczywiście, nie jest bez znaczenia charakter materii wtórej (bliższej), która poprzedza powstanie organizmu żywego. Zarodek ludzki nie powstaje z kamieni, lecz z żywej komórki jajowej i plemnika. Materia pierwsza, która leży u ich podstaw, jest w nich odpowiednio dysponowana do zmiany substancjalnej, w której zostanie uformowana przez duszę ludzką. Jednocześnie, trzeba raz jeszcze podkreślić, że zarówno u początku, jak również przez cały czas trwania organizmu ludzkiego (jak i każdego innego organizmu żywego) jego forma substancjalna formuje materię pierwszą, która jest jej właściwym korelatem metafizycznym, a nie ciało, które — jako materia dla duszy — musiałoby posiadać odrębną formę substancjalną. Takie ujęcie stoi w sprzeczności z podstawową definicją hylemorfizmu oraz wynikającym z niej stwierdzeniem Tomasza, że: „Jeżeli [...] dusza obdarzona umysłem łączy się z ciałem jako forma substancjalna, to staje się niemożliwością, by poza nią występowała w człowieku inna jeszcze jakaś forma substancjalna” (*ST I*, 76, 4, co.).

¹⁶ Należy przyznać, że pewnym wyzwaniem dla przyjętej przez Arystotelesa i Tomasza z Akwinu klasycznej klasyfikacji organizmów żywych jest współczesna systematyka biologiczna, wyróżniająca pięć królestw: (1) *monera* — obejmujące prokarioty, (2) *protista* — obejmujące jądrowce, które pozostały po wyłączeniu organizmów zaliczonych do monofiletycznych kładów zwierząt, roślin i grzybów, (3) *animalia* — obejmujące zwierzęta, (4) *plantae* — obejmujące rośliny, oraz (5) *fungi* — obejmujące grzyby. Klasyfikacja ta nie wyróżnia człowieka jako odrębnej kategorii (odrębnego królestwa). Próba odpowiedzi na pytanie o to, jak uzgodnić obie klasyfikacje, wykracza poza ramy niniejszego artykułu.

dyspozycji i sprawności właściwych niższym organizmom, tzn. odżywiania się, odbierania wrażeń zmysłowych oraz ruchu w przestrzeni lokalnej, dusza ludzka jest także zasadą władz umysłowych. Ten fakt skłania Tomasza do postawienia śmiałej tezy, mówiącej, że „intelekt będący zasadą działalności umysłowej jest formą ciała ludzkiego”¹⁷.

Tomasz z Akwinu nie bez powodu przykłada tak wielką wagę do roli umysłu, określając duszę ludzką mianem duszy intelektualnej. Okazuje się bowiem, że to właśnie władze umysłowe czynią duszę ludzką wyjątkową nie tylko pośród wszystkich form naturalnych występujących w przyrodzie, ale także wśród zasad aktualizujących wszystkie pozostałe organizmy żywe (roślinne i zwierzęce). W odróżnieniu od władz zmysłowych, które poznając za pośrednictwem cielesnego organu (instrumentu), poznają formy jednostkowe innych bytów, władze umysłowe, dzięki umiejętności abstrakcji mają także zdolność poznania istoty całych klas bytów. W związku z tym władze intelektualne jako takie nie mają odpowiadającego im narządu poznania w organizmie człowieka. Z drugiej jednak strony to, że poznanie istot rzeczy materialnych przez intelekt odbywa się na drodze abstrahowania od obrazów zmysłowych i wyobrażeń, czyni ciało doskonałym instrumentem duszy i sprawia, że jest ona z nim ściśle zjednoczona właśnie ze względu na swoją szczególną aktywność intelektualną¹⁸.

Wyjątkowy charakter duszy ludzkiej wyraża się także w tym, że będąc aktualizującą materię pierwszą zasadą formalną, ma ona jednocześnie — w odniesieniu do posiadanych przez nią władz intelektualnych — zdolność przyjmowania form¹⁹. Należy przy tym zauważyć, że w przeciwieństwie do

¹⁷ *ST I*, 76, 1, co. „Jest zaś oczywiste, że tym, przez co bezpośrednio ciało żyje, jest dusza. Życie zaś przejawia się w rozmaitych działaniach na rozmaitych stopniach [hierarchii] istot żyjących i dusza jest tym, przez co przede wszystkim wykonujemy każdą z tych czynności życiowych; przede wszystkim bowiem przez duszę zużywamy pokarmy, odbieramy wrażenia zmysłowe i poruszamy się w przestrzeni; podobnie też przede wszystkim [przez duszę] poznajemy umysłowo. Ten więc pierwiastek, którym przede wszystkim poznajemy umysłowo, czy nazwiemy go intelektem, czy duszą obdarzoną umysłem, jest formą ciała” (*ibid.*).

¹⁸ Cf. *In De an.* III, lect. 7 (§ 684, 686). W § 687 Tomasz dodaje, że władze umysłowe różnią się od zmysłowych także w kwestii nieporuszalności w reakcji na fizyczne bodźce zewnętrzne. Podczas gdy oba rodzaje władz duszy są wolne od bezpośredniego wpływu na nie fizycznych bodźców zewnętrznych, władze zmysłowe są podatne na zmianę pośrednią ze względu na fakt zachwiania (w procesie poznania) stanu równowagi organu zmysłowego, z którym są związane. W przypadku władz umysłowych, które nie mają przypisanego im wprost organu ciała, obserwujemy wolność zarówno od bezpośrednich, jak i pośrednich wpływów fizycznych bodźców zewnętrznych. Ten fakt jest istotny dla zasadnego uznania samoistnego charakteru duszy ludzkiej, o czym wspomnimy pokrótce w kolejnej sekcji.

¹⁹ Cf. *In De an.* III, lect. 7 (§ 686). Poznanie intelektualne form uniwersalnych, tj. przyjęcie, czy też odcisnięcie ich w umyśle — Tomasz odwołuje się w tym miejscu do analogii pieczęci

bytów czysto materialnych, dla których przyjęcie nowej formy oznacza *de facto* zmianę substancjalną i powstanie nowego bytu, tożsamość poznawcza intelektu z formami innych bytów w akcie poznania nie prowadzi do utraty tożsamości i zmiany substancjalnej bytu ludzkiego. Fakt ten staje się podstawą argumentu na rzecz tego, że jedną z kluczowych cech charakterystycznych intelektu jest jego niematerialna nieokreśloność i otwartość, która pozostaje w relacji do niematerialnego i duchowego charakteru duszy ludzkiej (cf. SHANLEY 2017, 376).

1.4. PODSTAWY ANTROPOLOGII TEOLOGICZNEJ TOMASZA Z AKWINU

Wymienione cechy duszy, zdefiniowane w kontekście hylemorficznej antropologii filozoficznej Arystotelesa, stanowią punkt wyjścia dla oryginalnej i kompleksowej antropologii teologicznej Tomasza z Akwinu, w której stwierdza, że duszę ludzką charakteryzują: samoistność, bycie stworzoną, oraz nieśmiertelność. Ta ostatnia — ze względu na naturalną tendencję duszy do bycia w ciele (czy raczej [in]formowania/aktualizowania materii pierwszej w organizmie ludzkim) — jest podstawą Tomaszowego przekonania o nieśmiertelności ciała człowieka, co w efekcie czyni go nieśmiertelnym jako całą osobę. Problem ten jednak — jako wykraczający poza ramy niniejszego tekstu — pominiemy.

1.5. HYLEMORFICZNA KONCEPCJA CZŁOWIEKA W ŚWIETLE PROBLEMU RELACJI UMYŚL-CIAŁO

Hylemorficzna koncepcja człowieka stanowi oryginalną i wyważoną propozycję, pozwalającą uniknąć skrajności dualizmu substancjalnego oraz materializmu redukcyjnego. Z jednej bowiem strony, klasyczny hylemorfizm antropologiczny (sam będąc dualizmem metafizycznym) radykalnie sprzeciwia się wszelkim formom dualizmu substancjalnego. Człowiek jest w jego ujęciu jednością materii pierwszej i formy substancjalnej, tj. duszy intelektualnej — rozumianych nie jako dwie odrębne substancje, lecz jako dwie komplementarne metafizyczne zasady racjonalnego wyjaśniania jedności i istoty bytu ludzkiego.²⁰

odbitej w wosku — jest poprzedzone poznaniem zmysłowym, tj. przyjęciem form indywidualnych na podstawie poznania zmysłowego, w myśl klasycznej zasady „Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu”.

²⁰ Trzeba przy tym przyznać, iż tak rozumiana dusza ludzka posiada wyjątkowy status ontyczny. Jest nie tylko metafizyczną zasadą aktualizującą materię pierwszą w złożeniu substan-

Z drugiej strony, hylemorfizm antropologiczny pozwala uniknąć materializmu redukcyjnego oraz atomizmu. Jako zasada ożywiająca i forma ciała, dusza ludzka jest niematerialną zasadą metafizyczną, a jej korelatem jest materia pierwsza, o podobnym, pozafizycznym charakterze. Unikając abstrakcji od materialnego aspektu organizmu ludzkiego, hylemorfizm antropologiczny nie pozwala na jego redukcję do obserwowalnych w nim podstawowych cząstek materii fizycznej²¹.

Unikając skrajności dualizmu substancjalnego i materializmu redukcyjnego, hylemorfizm antropologiczny oferuje konstruktywną odpowiedź na pytanie o rolę umysłu w odniesieniu do ciała. Według niego umysł człowieka, nie będąc ani osobną substancją, ani użyteczną fikcją, jest unikatowym i szczególnym rodzajem władz duszy ludzkiej. Jako taki decyduje o jej wyjątkowym charakterze w porównaniu z zasadami formalnymi innych organizmów żywych. Ta cecha hylemorfizmu pozwala traktować go jako poważne stanowisko, które może odegrać istotną rolę w debacie nad problemem relacji umysł-ciało²².

cyjnym, ale — ze względu na transcendujące cielesność władze intelektualne — ma możliwość subsystowania po śmierci w „oderwaniu” od materii. Nawet jeśli, będąc w tym stanie, jest w jakiś sposób niekompletna — co wyraża się w jej naturalnym dążeniu do „powrotu do” ciała / „bycia ponownie w” ciele, czy raczej formowania (na nowo) materii pierwszej w organizmie ludzkim — dusza ludzka istnieje wtedy jako odrębna „substancja obdarzona intelektem” (por. SCG II, 68). Aby uniknąć zarzutu dualizmu substancjalnego, należy (1) raz jeszcze podkreślić, że aktualizując materię pierwszą w organicznym ciele ludzkim, dusza jest nie tyle odrębną substancją, co zasadą metafizyczną, oraz (2) zdefiniować śmierć człowieka jako szczególnego rodzaju zmianę substancjalną, której wynikiem jest zmiana na poziomie substancji drugiej (zmiana gatunkowa), gdzie punktem wyjścia (*terminus a quo*) jest człowiek, natomiast kresem (*terminus ad quem*) — dusza odłączona (*anima separata*) oraz liczne substancje wchodzące w skład — podlegających procesom radykalnej dezintegracji — zwłok człowieka. W odróżnieniu od zwykłej zmiany substancjalnej, w której indywidualna substancja pierwsza S_1 zostaje zastąpiona indywidualną substancją S_2 , w przypadku śmierci człowieka ciągłość substancji pierwszej zostaje zachowana. Możemy więc powiedzieć, że w śmierci człowieka to samo indywidualium, które było człowiekiem, staje się duszą odłączoną.

²¹ Dotykamy w tym miejscu raz jeszcze Arystotelesowej i Tomaszowej koncepcji obecności prostych składników w złożonych bytach poprzez moce (*virtute*), o której wspomnieliśmy powyżej (por. przypis 10).

²² W kontekście Tomaszowej antropologii hylemorficznej należy dodać, że to właśnie ze względu na naturę władz intelektualnych (umysłowych) dusza ludzka, pozostając w relacji ścisłego zjednoczenia z ciałem, jest jednocześnie zdolna do egzystowania poza ciałem; jakkolwiek stan ten nie jest dla niej stanem naturalnym i domaga się zmiany, tj. ponownego zjednoczenia się duszy z ciałem (ponownego formowania materii pierwszej w organicznym ciele ludzkim).

2. WSPÓŁCZESNE WERSJE HYLEMORFIZMU W FILOZOFII ANALITYCZNEJ

W drugiej części artykułu postaramy się zestawić i porównać klasyczny hylemorfizm z wybranymi współczesnymi próbami jego ujęcia w filozofii analitycznej (wywodzącej się spoza kręgów neoarystotelizmu i neotomizmu) oraz odnieść tę analizę do zagadnienia koncepcji człowieka i duszy ludzkiej.

Próba typologii współczesnych wersji hylemorfizmu prowadzi do wyróżnienia przynajmniej czterech najważniejszych propozycji jego reinterpretacji w pismach myślicieli wywodzących się z tradycji analitycznej. Są to: (1) hylemorfizm mereologiczny lub strukturalny, (2) hylemorfizm komplementarystyczny, (3) hylemorfizm dyspozycjonalistyczny, oraz (4) hylemorfizm reidentyfikacyjny.

2.1. HYLEMORFIZM MEREOLOGICZNY LUB STRUKTURALNY

I tak, pierwsza, a zarazem kluczowa, współczesna interpretacja hylemorfizmu określa jego główne zasady — materialną i formalną — jako mereologiczne części jednej całości. Prezentując takie stanowisko, Kathrin Koslicki stwierdza, że forma — cechując się pierwotną jednością — jako mereologiczna część całości pełni funkcję jednoczącą pozostałe części danego bytu (rozumiane jako fizykalne jednostki budulcowe). W innym miejscu dodaje do swojej teorii aspekt strukturalny, definiując jedność substancji jako zajmowanie przez jej części składowe właściwej pozycji (czasowo-przestrzennej) w strukturze bytu, który tworzą (cf. KOSLICKI 2010, rozdz. 6–7).

Należy raz jeszcze zaznaczyć, że według Koslicki, w tak zdefiniowanej hylemorficznej strukturze całości, forma — obok materialnych części składowych — jest także częścią substancji. I choć klasyfikacja formy jako części może rodzić pewne wątpliwości, Koslicki powołuje się w tym miejscu na *Meta.* VII, 9 (1034a 21-30) oraz *Meta.* V, 18 (1022a 32), gdzie Arystoteles rzeczywiście mówi o tym, że „dusza, w której przebywa życie, jest częścią [μέρος] człowieka” (cf. KOSLICKI 2006, 724–725, przypis 25). Jeśli jednak spojrzymy na formę substancjalną jako „część” w znaczeniu metafizycznym, której właściwym korelatem jest — również metafizycznie ujęta — materia pierwsza, wówczas jasnym staje się, że zestawienie metafizycznie rozumianej formy z fizykalnie zdefiniowanymi jednostkami budulcowymi materii jest w pewnym sensie nieuprawnione. Co prawda można w tym przypadku mówić o jedności wynikającej z rozmieszczenia części w czasie i przestrzeni

lub też poprzez kontakt czy też pewną formę wiązania pomiędzy częściami (jedność *SO* i/lub *SCC* w klasyfikacji Tomasza z Akwinu), tak jednak zdefiniowany hylemorfizm nie dociera do najgłębszego poziomu zjednoczenia na drodze zmiany substancjalnej części, które stają się całością (jedność *AC* w ujęciu Akwinaty).

W podobnym duchu hylemorfizm definiują Mark Johnston (JOHNSTON 2006), Kit Fine (FINE 1999) oraz William Jaworski (JAWORSKI 2016), którego stanowisko interesuje nas szczególnie, ze względu na jego propozycję zastosowania hylemorfizmu w filozofii umysłu. W swojej książce zatytułowanej *Structure and the Metaphysics of Mind: How Hylomorphism Solves the Mind-Body Problem* Jaworski stwierdza, że „hylemorfizm jest związany ze strukturą [bytów]”, dodając, że „struktura (bądź też organizacja, forma, ułożenie, porządek lub konfiguracja) jest podstawową zasadą w ontologii i wyjaśnianiu [rzeczywistości]”²³. W nawiązaniu do dyspozycjonalizmu w metafizyce analitycznej Jaworski stwierdza, że „aktywność bytów cechujących się określoną strukturą wyraża się w skoordynowanej manifestacji mocy ich poszczególnych części”²⁴, co każe mu następnie stwierdzić, że formy substancjalne są „strukturami odpowiedzialnymi za powstanie bytów jednostkowych”²⁵.

Podobnie jak w przypadku Koslicki, Fine’a i Johnstona, stanowisko Jaworskiego cechuje mereologiczne podejście do materii (definiowanej jako podstawowe fizykalne jednostki budulcowe). Co więcej, zaproponowana przez niego definicja formy substancjalnej jako zasady strukturalizującej (czy też „komponującej”) rodzi zasadnicze pytanie o pierwszeństwo ontologiczne. Otóż, definiując kompozycję, Jaworski stwierdza, że „z punktu widzenia hylemorfizmu, kompozycja ma miejsce wtedy i tylko wtedy, gdy jednostka (*individual*) konfiguruje lub strukturalizuje materiały”²⁶, tyle że w myśl jego własnego stanowiska metafizycznego złożony byt (jednostka) jest funkcją struktury (rozumianej jako forma substancjalna). Co jest wobec tego pierwsze: jednostka konfigurująca (strukturalizująca) materię czy raczej konfiguracja (struktura), która jest gwarantem jedności jednostki? Jeśli

²³ „[H]ylomorphism is about structure [...] structure (or organization, form, arrangement, order, or configuration) is a basic ontological and explanatory principle”. JAWORSKI 2016, 8.

²⁴ „[T]he activities of structured individuals involve coordinated manifestations of the powers of their parts”. JAWORSKI 2016, 5.

²⁵ Mowa tu o „individual-making structures” (ibid.).

²⁶ „On the hylomorphic view, composition occurs when and only when an individual configures or structures materials”. JAWORSKI 2016, 160. W innym miejscu Jaworski dodaje: „Jednostki, które konfigurują materiały wchodzące w ich skład, będę nazywał *jednostkami ustrukturalizowanymi*”. JAWORSKI 2016, 104.

uznać, że pierwszeństwo ma struktura, pojawia się pytanie o jej źródło, na które Jaworski odpowiada w następujący sposób:

W [mojej] wersji hylemorfizmu struktura sama w sobie, tak jak materiał budulcowy, jest podstawową zasadą, taką, która nie wymaga dalszego wyjaśnienia [...] Pytanie, dlaczego istnieje struktura albo materiały budulcowe [...] jest podobne do pytania, dlaczego istnieje wszechświat albo dlaczego istnieje coś zamiast niczego²⁷.

Wydaje się, że taka odpowiedź jest mało satysfakcjonująca z punktu widzenia filozofii oraz pytania o ostateczną naturę bytów oraz przyczyny ich stałości i zmienności.

Jaworski przyznaje, że zaproponowana przez niego redefinicja hylemorfizmu znacząco odbiega od ujęcia klasycznego. Zestawiając ją ze stanowiskiem Koslicki, łatwo zauważyć, że także w tym przypadku mamy do czynienia z hylemorfizmem na poziomie jedności *SO* i/lub *SCC*, lecz nie na poziomie *AC*, który wydaje się najwłaściwszym ujęciem stanowiska Arystotelesa i Tomasza z Akwinu.

2.2. HYLEMORFIZM KOMPLEMENTARYSTYCZNY

Kolejna reinterpretacja hylemorfizmu w filozofii analitycznej została zaproponowana przez Edwarda Jonathana Lowe'a. W opozycji do Koslicki Lowe podkreśla, że Arystotelesowska koncepcja złożenia materii i formy wyklucza traktowanie ich jako „części składowych substancji, przynajmniej w potocznym rozumieniu ‘części’”, i dodaje, że „prawdziwa jednostkowa substancja nie może zawierać innych substancji jako części” — co odróżnia ją od zbiorów czy pakietów złożonych z indywidualnych substancji (LOWE 2011, 230–231).

Jednocześnie Lowe definiuje materię i formę jako „niekompletne jednostki bytowe, uzupełniające się w złożeniu substancjalnym”, które może być zdefiniowane jako „złożenie elementów (*items*), z których żaden nie może istnieć w oderwaniu od drugiego”²⁸. W swoich przykładach domu złożonego z cegieł, zaprawy i drewna oraz organizmu konia złożonego z mięśni, krwi

²⁷ “[O]n [my version of] the hylomorphic view, structure itself, like material, is a basic principle, one that stands in need of no further explanation. [...] Asking why either structure or materials exist ... comes close to asking why the universe as a whole exists, or why there is something instead of nothing”. JAWORSKI 2016, 277–278.

²⁸ Materia i forma to „‘incomplete’ entities, completed by each other in their union in that substance”, gdzie substancja jest rozumiana jako “combination of items neither of which can exist independently of the other in just such combination”. LOWE 2011, 230, 236.

i kości kładzie nacisk na organizację tych elementów. Z jednej strony, podkreślając niekompletność materii i formy, Lowe robi krok w stronę klasycznego hylemorfizmu. Z drugiej strony, istotną słabością jego koncepcji jest brak jasnej definicji natury i sposobu istnienia niekompletnych jednostek bytowych (elementów) substancji²⁹. Poza tym Lowe zdaje się nie dostrzegać różnicy między akcydentalnym charakterem formy domu a substancjalnym charakterem formy organizmu ożywionego jakim jest koń. W myśl hylemorfizmu w jego klasycznym ujęciu jedność pierwszego jest jedynie przypadłościowa (jedność *SCC*), podczas gdy jedność organiczna drugiego ma charakter substancjalny (jedność poprzez *AC*). Rozróżnienie to wydaje się niezbędne dla właściwego rozumienia istoty złożenia hylemorficznego.

Podobną do Lowe'a wersję hylemorfizmu zaproponował Gordon Barnes. Zmagając się z pytaniem o charakter zasady formalnej — tj. o to, czy jest ona bytem, właściwością, zdarzeniem lub procesem — ostatecznie stwierdza, że musi być ona bytem, gdyż inaczej by nie istniała. Przyjmując to założenie, Barnes sugeruje, żeby uznać za Franciszkiem Suárezem, że forma jest „niekompletną substancją”, która potrzebuje komplementarnej materii, aby utworzyć całościowy i kompletny byt (cf. BARNES 2003, 507–508). Rozumiejąc substancję jako byt złożony, Barnes proponuje rozróżnienie między materią niezależną od substancji, tj. subatomowymi cząstkami elementarnymi, których tożsamość jest niezależna od bycia częścią większej całości, oraz materią zależną od substancji, tj. częściami bytu określonego przez formę substancjalną (np. ludzkie serce, płuca, nerki, itp. jako części człowieka).

Wydaje się, że w wersji hylemorfizmu Barnesesa mamy po raz kolejny do czynienia z jednością *SO* oraz *SCC* z pominięciem jedności przez *AC*, a także z odejściem od Arystotelesowskiej koncepcji materii pierwszej w stronę atomizmu. Co więcej, zaproponowana przez niego redefinicja materii prowadzi do radykalnie nieortodoksyjnego — z punktu widzenia ujęcia klasycznego — stwierdzenia, że:

[M]ateria budująca byt ludzki nie jest czystą potencjalnością ... [lecz] musi posiadać mnogość form substancjalnych, gdzie forma organizmu ludzkiego jest tylko jedną spośród nich ... A zatem, sugeruję, że jedna i ta sama część (*parcel*) podstawowej materii może być uformowana przez dwie różne formy substancjalne i dzięki temu wchodzić w skład dwóch odrębnych substancji³⁰.

²⁹ W tym kontekście zasadnym wydaje się pytanie o to czy i na ile stanowisko Lowe różni się od koncepcji – omówionego powyżej – hylemorfizmu mereologicznego lub strukturalnego.

³⁰ „[T]he matter that composes a human being is not a mere potentiality. [...] [It] must have

2.3. HYLEMORFIZM DYSPOZYCJONALISTYCZNY

Kolejna wersja neo-hylemorfizmu została zaproponowana przez Michaela Rea. Krytykując klasyczne ujęcie hylemorfizmu za jego „(i) przywiązanie do rozróżnienia między tym co uniwersalne i partykularne; (ii) przywiązanie do prymitywnych czy też problematycznych pojęć zawierania (*inherence*) oraz konstytuowania (*constituency*); [oraz] (iii) niezdolność identyfikacji przykładów materii i formy [występujących] w przyrodzie czy też scharakteryzowania ich jako uznanych powszechnie za zrozumiałe [pojęć] pierwotnych”, Rea przyjmuje ontologię mocy i ich manifestacji w wersji określanej mianem pandyspozycjonalizmu. Stwierdza, że sedno stanowiska hylemorficznego może być z powodzeniem wyrażone przy pomocy dwóch kategorii „pozycji” i „mocy”, w sposób pozwalający uniknąć wspomnianych słabości ujęcia klasycznego. Rea przedstawia swoją wersję hylemorfizmu w postaci argumentu zawierającego cztery przesłanki (P – *premises*) oraz trzy tezy wnioski (T – *theses*):

- (P1) nie istnieje rozróżnienie na to, co uniwersalne i partykularne,
 - (P2) właściwości (przypadłości) są mocami,
 - (P3) moce mogą być zlokalizowane w czasoprzestrzeni,
 - (P4) byty (*objects*) mogą być zredukowane do lub utożsamione z mocami,
- zatem
- (T1) natury są mocami (tj. natury substancji są fundamentalnymi mocami),
 - (T2) natury bytów złożonych jednoczą inne moce (a konkretnie moce będące naturami ich części),
 - (T3) natury mogą wejść w związek z indywiduatorami i pełnić rolę form. (REA 2011, 342)³¹.

a plurality of substantial forms, of which the form of a human being is only one. [...] So I am suggesting that one and the same ‘parcel’ of basic matter can be informed by two distinct substantial forms and thereby compose two distinct substances” (BARNES 2003, 517, 520, przypis 25). Stanowisko Barnes’a w tej kwestii jest związane z jego radykalnym odrzuceniem arystotelesowsko-tomistycznej koncepcji obecności podstawowych elementów budulcowych w złożonych bytach poprzez ich moce (*virtute*).

- ³¹“(P1) there is no universal-particular distinction,
 (P2) properties are powers,
 (P3) powers can be located in space-time,
 (P4) objects can be reduced to or identified with powers,

therefore

- (T1) natures are powers (i.e., the natures of substances are fundamental powers),

Rea rozróżnia między fundamentalnymi i nieredukowalnymi naturalnymi mocami, które stanowią podłoże dla natur bytów złożonych, oraz mocami pełniącymi funkcję jednoczącą inne moce — są to natury będące zasadami jedności. W odróżnieniu od myśli klasycznej, która zasadę jednostkującą upatruje w materii, Rea uważa, że indywidualizatorami są przedziały czasoprzestrzeni. W przypadku bytów prostych są to regiony zajmowane przez właściwe im moce. W przypadku bytów złożonych mamy do czynienia z wieloma regionami zajmowanymi przez właściwe im moce i pozostającymi w relacji do innych regionów. Relacja ta jest określona przez moc jednoczącą, która ma charakter strukturalizujący oraz określający funkcjonalną charakterystykę bytu złożonego.

Stanowisko Rea rodzi przynajmniej trzy zasadnicze trudności:

1. Odrzucenie rozróżnienia na to co ogólne i szczegółowe (uniwersalne i partykularne) rodzi trudność w definicji źródła podobieństwa między bytami. Co prawda Rea stwierdza, że podobne moce mogą być zlokalizowane w różnych przedziałach czasoprzestrzeni. Nie wyjaśnia jednak, co miałyby być gwarantem ich podobieństwa.

2. Definicja aktywności mocy jednoczących jako strukturalnej i funkcjonalnej organizacji fundamentalnych mocy bytów prostych w bycie złożonym — w kontekście definiowania przez Reę zasady materialnej w odniesieniu do bytów fizykalnych (*things or stuffs*) — wskazuje na to, że zaproponowana przez niego redefinicja hylemorfizmu jest kolejnym przykładem akceptacji jedności *SO* oraz *SCC* przy jednoczesnym pominięciu jedności poprzez *AC*.

3. Nastawienie empirystyczne Rea w kwestiach metafizycznych rodzi niebezpieczeństwo scjentyzmu. W kontekście trzeciego spośród wymienionych wyżej zarzutów pod adresem klasycznego hylemorfizmu Rea ostrzega przed „groźącym niebezpieczeństwem separacji metafizyki od materialnych przedmiotów [należących do] rzeczywistości empirycznej”, a następnie pyta: „Gdzie w fizyce, chemii czy biologii znajdujemy coś, co odpowiada opisowi ‘czegoś w przedmiocie materialnym, co aktualizuje jego możliwość (*potentia*) do bycia psem [lub atomem wodoru czy cząsteczką chlorku sodu]?’” (REA 2011, 342)³². Wydaje się, że stawiając to pytanie, Rea popełnia zasadniczy

(T2) the natures of composite objects unite other powers (in particular, the powers that are the natures of their parts),

(T3) natures can enter into compounds with ‘individuators,’ and play the role of form”. REA 2011, 342.

³² W oryginale mowa jest o „the looming danger of disconnecting our metaphysics of material objects from empirical reality”. W tym kontekście Rea pyta: „Where in physics, or chemistry, or biology do we find something answering to the description ‘something in a material object that actualizes its potential to be a dog [or a hydrogen atom, or a sodium chloride molecule]?’”

błąd metodologiczny. Próżno bowiem szukać i weryfikować prawdziwość zasad metafizycznych w oparciu o *modus operandi* oraz kategorie opisu rzeczywistości właściwe dla nauk szczegółowych.

2.4. HYLEMORFIZM REIDENTYFIKACYJNY

Ostatnia, czwarta odmiana hylemorfizmu analitycznego, o której wypada wspomnieć, została zaproponowana przez Annę Marmodoro i w porównaniu z dotychczas omówionymi stanowiskami autorstwa Koslicki, Fine'a, Johnstona, Jaworskiego, Lowe'a, Barnes'a czy Rei wydaje się znacznie bliższa klasycznej definicji Arystotelesa. W jednym ze swoich artykułów Marmodoro stwierdza:

[B]ycie ujednoczonym w spójną całość wiąże się z reidentyfikacją części w sposób, który sprawia, że nie mogą one istnieć poza całością. Części są reidentyfikowane w oparciu o jednoczącą zasadę całości, którą jest forma substancjalna. Raz zreidentyfikowane, nie mają już odrębności w substancji, istnieją w niej na sposób holistyczny.³³

Kontynuując swoje rozważania, Marmodoro zauważa słusznie, że „dzielenie substancji generuje części, które *nie* są częściami substancji”, a następnie definiuje formę substancjalną jako zasadę lub „działanie na elementach składowych substancji, ogałające je z ich odrębności, raczej niż osobną kategorię (*item*) ontologiczną”. W podsumowaniu stwierdza, że to „reidentyfikacja bardziej niż połączenie lub bycie w relacji jest [zaproponowanym przez] Arystotelesa rozwiązaniem [problemu] jedności hylemorficznej”³⁴.

Jakkolwiek pewne intuicje Marmodoro na temat formy i jedności substancjalnej wskazują na to, że jest ona bliżej klasycznego hylemorfizmu oraz klasycznego rozumienia jego najgłębszego wymiaru jako jedności poprzez *AC*, wydaje się, że zaproponowane przez nią stanowisko nie jest całkowicie wolne od mereologicznego rozumienia materii. Nawet jeśli odnosi się ono

³³ „[B]eing unified into a whole re-identifies the parts in a way they cannot be when apart from the whole. The parts are re-identified according to the unifying principle of the whole, the substantial form. Once re-identified, they have no distinctness in the substance; they exist in it holistically”. MARMODORO 2013, 15.

³⁴ W oryginale czytamy: 1) „partitioning a substance generates parts that are *not* parts of the substance”; 2) „substantial form is a principle or *an operation* on the elements of a substance, stripping them of their distinctness, rather than being an item in the ontology”; 3) “[r]e-identification, rather than combination or relationality, is Aristotle's solution to hylomorphic unity”. MARMODORO 2013, 16-17.

do „materii jako będącej potencjalnie formą”³⁵, nie znajdziemy w nim definicji materii jako pierwszego substratu czy też uwagi na temat tego, że reidentyfikacja części jest zmianą substancjalną możliwą dzięki materii pierwszej leżącej u podstaw każdej z nich.

2.5. PODSUMOWANIE

W podsumowaniu naszej analizy stanowisk w ramach współczesnego neohylemorfizmu analitycznego należy stwierdzić, że powracającą trudnością w przypadku każdego z nich jest brak odniesienia do najgłębszego poziomu jedności bytów złożonych, tj. jedności przez *AC*. Choć każda z omówionych propozycji redefinicji hylemorfizmu wskazuje na rolę formy substancjalnej jako zasady jednoczącej byty materialne w ramach jedności *SO* oraz jedności *SCC*, ich autorzy nie zwracają uwagi na to, że jedynie w przypadku jedności przez *AC* właściwe części całości — które w wyniku zmiany substancjalnej istnieją w niej na sposób *virtute* (cf. przypis 10) — stają się dosłownie jedną substancją. Obecne poprzez swoje moce wchodzą w złożoną sieć zależności, które określają i zarazem wyrażają naturę danego bytu złożonego, który może być przedmiotem analizy zarówno nauk szczegółowych jak i humanistycznych (w tym filozofii).

Jakkolwiek główną motywacją autorów analizowanych powyżej wersji hylemorfizmu jest z całą pewnością próba uchwycenia dynamicznych aspektów jedności bytów złożonych, zaproponowane przez nich nowe definicje zasady (przyczyny) formalnej jako części, niekompletnej jednostki bytowej, niekompletnej substancji, zasady lokalizacji części składowych w strukturze całości bytu, nadrzędnej mocy (dyspozycji) jednoczącej pozostałe moce bytu złożonego lub zasady reidentyfikującej jego fizykalne elementy składowe nie wydają się oddawać w pełni tego, co wyraża — zakładająca realizm zmiany substancjalnej — zasada jedności poprzez *AC*.

Wydaje się, że błąd współczesnych zwolenników hylemorfizmu w filozofii analitycznej może polegać na ich powierzchownym odniesieniu się do arystotelesowskiej definicji materii i formy, na wzór interpretacji wspomnianej w pierwszej części artykułu. Widać to wyraźnie w stanowisku Jaworskiego, który — wyliczając wszystkie cztery rodzaje przyczyn zaproponowane przez Arystotelesa — utożsamia zasadę formalną ze strukturą, natomiast zasadę materialną z materią, która podlega procesom strukturalizacji³⁶.

³⁵ MARMODORO 2013, 19 (“matter as being potentially the form”).

³⁶ Cf. JAWORSKI 2016, 206.

Takie ujęcie wydaje się pomijać to, co leży w samym sercu teorii hylemorfizmu Arystotelesa, tj. jego definicję materii jako zasady potencjalności oraz formy jako zasady aktualizującej materię pierwszą.

3. WYBRANE PROBLEMY ANTROPOLOGII OPARTEJ NA NEOHYLEMORFIZMIE ANALITYCZNYM

W ostatniej części naszych rozważań podejmiemy wybrane problemy dotyczące problemu relacji umysł-ciało, natury człowieka i duszy ludzkiej. Uczynimy to w kontekście — dyskutowanego powyżej — neohylemorfizmu.

3.1. PROBLEM RELACJI UMYSŁ-CIAŁO ORAZ KONCEPCJI CZŁOWIEKA

Próbując odnieść omówione powyżej współczesne wersje hylemorfizmu do debaty nad problemem relacji umysł-ciało, natrafiamy na poważne trudności. Mereologiczna orientacja dominujących wersji neohylemorfizmu w kwestii interpretacji przyczyny materialnej zbliża go do materializmu metafizycznego, podczas gdy prezentowane w jego ramach reinterpretacje przyczyny formalnej nie pozwalają sformułować jasnego stanowiska co do zasady jedności bytu ludzkiego. W konsekwencji, teorie formy substancjalnej, rozumianej jako część, niekompletna jednostka bytowa, niekompletna substancja, zasada strukturalnej orientacji, nadrzędna moc (dyspozycja) jednocząca pozostałe moce bytu złożonego bądź też zasada reidentyfikacji części w obrębie całości, nie wydają się także pomocne w odpowiedzi na pytanie o naturę umysłu. W myśl tych stanowisk umysł ludzki mógłby być zdefiniowany co najwyżej jako epifenomen zależności i zdarzeń mających miejsce na podstawowym poziomie złożoności fizykalnie rozumianej materii, włączonej jednocześnie w całościowo ujętą strukturę bytową organizmu ludzkiego.

Wobec powyższego przeciwnik naturalistycznych koncepcji umysłu znajdzie bardziej konsekwentnego sojusznika w klasycznym niż współczesnym ujęciu hylemorfizmu. Dzięki wyjaśnianiu stałości i zmienności bytów w odniesieniu do materii pierwszej (rozumianej jako metafizyczna zasada potencjalności) oraz formy substancjalnej (rozumianej jako metafizyczna zasada aktualności) stanowisko klasycznego hylemorfizmu wydaje się wolne od „niebezpieczeństwa” materializmu i atomizmu.

3.2. HYLEMORFIZM ANALITYCZNY A EMERGENTYZM

Stanowiskiem zbliżonym do epifenomenalnego neohylemorfizmu jest emergentyzm, który zakładając mereologiczną strukturę wszechświata, jednocześnie argumentuje na rzecz realności nowych i nieredukowalnych struktur oraz właściwości typowych dla wyższych poziomów złożoności materii. W ramach tego stanowiska pojawia się także przekonanie o realności nowej i nieredukowalnej przyczynowości charakteryzującej strukturę emergentne — przyczynowości biegnącej z góry na dół (*top-down causation*) i odróżniającej się przez to od, typowej dla niższych poziomów złożoności materii, fizycznej przyczynowości biegnącej ku górze (*bottom-up causation*). Wydaje się, że współczesny hylemorfizm analityczny mógłby wejść w sojusz z emergentyzmem, definiując umysł jako zjawisko czy też właściwość emergentną organizmu ludzkiego.

Okazuje się jednak, że w tej kwestii William Jaworski, który jako jedyny z omówionych powyżej zwolenników analitycznego hylemorfizmu aplikuje go wprost do debaty nad problemem relacji umysł-ciało, przedstawia swoją reinterpretację złożenia materii i formy nie tyle jako wsparcie co raczej jako alternatywę dla klasycznego emergentyzmu. Jaworski słusznie wskazuje na trudność emergentyzmu w określeniu tego, w jaki sposób „fizyczne czy fizjologiczne zdarzenia na niższym poziomie [organizacji materii] mogą wygenerować czy wyprodukować typowe dla wyższego poziomu [złożoności] zjawiska umysłowe, takie jak świadomość”³⁷. Jego własna sugestia, oparta na strukturalistycznej reinterpretacji formy substancjalnej, rodzi jednak analogiczne trudności. Nie jest bowiem jasne, jak mikro zdarzenia na niższym poziomie organizacji materii mają się do struktury, która jest gwarantem jedności i nieredukowalnych właściwości substancji złożonych.

Kolejny zarzut Jaworskiego względem klasycznego emergentyzmu, odwołujący się do rzekomego ciężenia tego stanowiska w stronę panpsychizmu, wydaje się nieuzasadniony (cf. JAWORSKI 2016, 273). Klasyczny emergentyzm postrzega zjawiska psychiczne jako właściwe jedynie dla wyższych poziomów złożoności materii, a w szeregach jego zwolenników raczej próżno szukać jawnych zwolenników panpsychizmu.

³⁷ „How lower-level physical or physiological occurrences can generate or produce higher-level mental phenomena such as consciousness”. JAWORSKI 2016, 272.

3.3. PROPOZYCJA WILLIAMA JAWORSKIEGO

Jeśli chodzi o jego własną koncepcję umysłu, Jaworski — definiując organizmy żywe jako „strefy ustrukturalizowanej aktywności”³⁸ — traktuje fenomeny myślenia, uczucia, percepcji oraz działania intencjonalnego (zjawiska często określane mianem umysłowych lub psychicznych) jako „ustrukturalizowane manifestacje mocy” części składowych organizmu ludzkiego w odpowiedzi na bodźce ze środowiska zewnętrznego³⁹. W innym miejscu określa je mianem „wzorów oddziaływania społecznego i środowiskowego”⁴⁰.

Jego pomysł na pozbycie się dychotomii między tym, co umysłowe i tym, co fizyczne polega na zatarciu granic w klasyfikacji i definiowaniu obu stron kartezjańskiego rozróżnienia. Z jednej strony, ponieważ myśli i uczucia są „wcielone” (*embodied*), nie można ich określić mianem „nie-fizykalnych”. Z drugiej strony, ponieważ fundamentalne procesy fizyczne w ludzkim organizmie przyczyniają się do powstania – na wyższym poziomie analizy bytu człowieka – myśli czy uczuć, nie można ich traktować jako „nie-psychicznych”. W efekcie: „[a]ktywności ludzkie wyższego stopnia, jak również podstruktury i pod-aktywności, które obejmują (*which they comprise*), mogą być wszystkie razem sklasyfikowane jako społeczne, psychologiczne, biologiczne, jak również fizykalne”.⁴¹

Taka próba rozwiązania problemu relacji umysł-ciało wydaje się być mało efektywna. Przypisywanie mereologicznym częściom składowym organizmu ludzkiego zarówno cech fizykalnych, jak i umysłowych, jest bliskie panpsychizmowi, o który Jaworski oskarża – zresztą niesłusznie – klasyczny emergentyzm. Przesunięcie punktu ciężkości na strukturalną analizę złożonego bytu ludzkiego rodzi pytania podobne do tych, o których wspomnieliśmy powyżej. Nie jest też jasne, w jaki sposób ustrukturalizowanie czasowo-przestrzenne jest źródłem i gwarantem jedności bytów złożonych. Co więcej,

³⁸ Ang. „zones of structured activity”. JAWORSKI 2011, 306.

³⁹ Ang. „structured manifestations of powers”. JAWORSKI 2016, 170. Cf. także JAWORSKI 2013, 158.

⁴⁰ Ang. „patterns of social and environmental interaction”. JAWORSKI 2011, 306-307.

⁴¹ „Higher-level human activities, and the substructures and subactivities they comprise all count as social, psychological, biological, and also physical phenomena”. JAWORSKI 2011, 307. Wyciągając wnioski z tej konstatacji, Jaworski stwierdza, że mózg ludzki nie tyle generuje stany umysłu, co raczej stanowi „pod-system” (*subsystem*) organizmu pozwalający mu wchodzić w interakcje z innymi ludźmi oraz środowiskiem naturalnym w „wysoko ustrukturalizowany sposób”, lub raczej „sposoby” (*in the highly structured ways*), które określamy mianem „przekonania”, „pragnienia”, czy „ból” (por. JAWORSKI 2011, 308–309). Cf. także JAWORSKI 2013, 161–168; JAWORSKI 2016, 170–177.

jeżeli struktura poprzedza i jest zasadą jedności jednostki strukturalizującej (konfigurującej) materię, stanowisko Jaworskiego wymaga określenia zarówno źródła struktur w przyrodzie jak i ich ostatecznej natury ontologicznej (tego, czy są one materialne czy niematerialne). Wiemy już, że Jaworski nie daje odpowiedzi na te pytania. Nadaje pojęciu struktury status pojęcia pierwotnego, ucinając w ten sposób wszelką dyskusję nad genezą i naturą struktury.

3.4. HYLEMORFIZM ANALITYCZNY A POJĘCIE DUSZY LUDZKIEJ

Rozważając analityczne wersje hylemorfizmu, nie możemy pominąć pytania o pojęcie duszy ludzkiej, które stoi w samym centrum antropologii filozoficznej opartej na hylemorfizmie w jego ujęciu klasycznym. W kontekście naszych dotychczasowych rozważań oczywisty staje się fakt, że współcześni zwolennicy teorii materii i formy nie odwołują się do koncepcji duszy. Co więcej, prezentowana przez nich mereologiczna reinterpretacja przyczyny materialnej oraz propozycje redefinicji formy jako części, niekompletnej jednostki bytowej lub niekompletnej substancji (o trudnej do określenia naturze ontologicznej), zasady strukturalizującej bądź reidentyfikującej elementy składowe bytu czy wreszcie nadrzędnej mocy (dyspozycji) jednoczącej pozostałe moce bytu złożonego wydaje się nie do pogodzenia z pojęciem duszy ludzkiej rozumianej jako szczególnego rodzaju zasada aktualizująca materię pierwszą.

W efekcie władze intelektualne (umysłowe), które w ujęciu arystotelesowsko-tomistycznym są szczególnym rodzajem władz duszy, w ujęciu hylemorfizmu analitycznego stają się epifenomenalnymi (lub emergentnymi) właściwościami podstawowych fizykalnych elementów budujących organizm ludzki, ujętych (lub zreidentyfikowanych) w określonej strukturze czasowo-przestrzennej bądź uformowanych przez zasadę formalną o bliżej niezdefiniowanym charakterze (tj. określaną jako mereologiczna część całości cechująca się pierwotną jednością, niekompletna jednostka bytowa, niekompletna substancja lub też nadrzędna dyspozycja jednocząca inne dyspozycje).

WNIOSKI

Celem niniejszego artykułu była analiza współczesnych wersji hylemorfizmu, proponowanych w filozofii analitycznej, w świetle klasycznego, tj. arystotelesowsko-tomistycznego ujęcia metafizycznego złożenia materii pierw-

szej i formy substancjalnej oraz odpowiedź na pytanie o rolę duszy w neohylemorfizmie analitycznym. Nasze rozważania ukazały zasadniczą różnicę między klasycznym i współczesnym ujęciem hylemorfizmu i jego zastosowaniem w antropologii filozoficznej. Stanowisko neohylemorfizmu analitycznego okazuje się stosunkowo radykalną reinterpretacją myśli klasycznej, prowadzącą do rezygnacji z odniesienia do kategorii duszy w inspirowanej przezeń koncepcji natury ludzkiej.

Należy jednak zauważyć i docenić główną motywację twórców neohylemorfizmu analitycznego. Tym, co ich inspiruje, jest pragnienie znalezienia metafizycznej alternatywy dla materializmu eliminacyjnego i redukcyjnego (tożsamościowego). Ich nacisk na realność quasimaterialnej lub wprost niematerialnej zasady formalnej — rozumianej jako szczególnego rodzaju część całości, cechująca się pierwotną jednością, niekompletna jednostka bytowa lub substancja, strukturalna orientacja w czasie i przestrzeni części składowych, nadrzędna moc (dyspozycja) jednocząca pozostałe moce bytu złożonego bądź też zasada reidentyfikacji części w obrębie całości — jest próbą uzasadnienia stanowiska mówiącego, że organiczna całość jest czymś więcej niż fizyczną sumą części. Co więcej, sam fakt rezygnacji z odwołania do kategorii duszy umysłowej nie musi być w punkcie wyjścia dyskwalifikujący dla antropologii w ujęciu analitycznym. Prawdopodobnie wiąże się on z powszechnym we współczesnej filozofii traktowaniem tej kategorii jako nie naukowej lub spekulatywnej.

Jednocześnie trudności i nieścisłości, które charakteryzują neohylemorfizm analityczny i opartą na nim koncepcję natury ludzkiej, wydają się wskazywać na to, że hylemorfizm w klasycznym ujęciu stanowi dużo bardziej spójną i wciąż adekwatną alternatywę dla wszelkiego rodzaju redukcjonizmów ontologicznych. Bardzo mocne przywiązanie zwolenników współczesnych wersji hylemorfizmu do mereologicznego spojrzenia na materię dowodzi tego, że stając w opozycji do materializmu, przynajmniej do pewnego stopnia, pozostają wciąż „więźniami” naturalizmu ontologicznego. Klasyczny hylemorfizm jest z pewnością wolny od podobnego błędu.

PODZIĘKOWANIE

Podziękowania dla anonimowych recenzentów oraz Prof. Jacka Wojtyśiaka i Lic. Krzysztofa Ośko OP za cenne uwagi odnośnie do tekstu.

REFERENCJE

SKRÓTY ODNOŚNIKÓW ORAZ BIBLIOGRAFIA DZIEŁ
ARYSTOTELESA I TOMASZA Z AKWINU

- De an.* – ARYSTOTELES. 1992. *O Duszy*. Przełożył Paweł Siwek. W ARYSTOTELES, *Dzieła wszystkie*. T. 3, 33–146. Warszawa: PWN.
- De gen. et corr.* – ARYSTOTELES. 1990. *O Powstawaniu i niszczeniu*. Przełożył Leopold Regner. W ARYSTOTELES, *Dzieła Wszystkie*. Tom 2, 353–424. Warszawa: PWN.
- Meta.* – ARYSTOTELES. 1990. *Metafizyka*. Przełożył Kazimierz Leśniak. W ARYSTOTELES, *Dzieła Wszystkie*. T. 2, 615–857. Warszawa: PWN.
- Phys.* – ARYSTOTELES. 1990. *Fizyka*. Przełożył Kazimierz Leśniak. W ARYSTOTELES, *Dzieła Wszystkie*. T. 2, 23–204. Warszawa: PWN.
- De prin. nat.* – TOMASZ Z AKWINU. 1976. *De principiis naturae*. W TOMASZ Z AKWINU, *Opera Omnia*. Vol. 43, 39–47. Rzym: Typographia polyglotta.
- In De an.* – TOMASZ Z AKWINU. 1984. *In Aristotelis librum De anima commentarium*. W TOMASZ Z AKWINU, *Opera Omnia*. Vol. 45/1. Rzym: Typographia polyglotta.
- ST* – TOMASZ Z AKWINU. 1962. *Summa theologiae*. Rzym: Editiones Paulinae. [Tłumaczenie polskie: TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o Człowieku*. Przełożył Stefan Świeżawski. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2000].

POZOSTAŁE POZYCJE BIBLIOGRAFICZNE

- BARNES, Gordon P. 2003. „The Paradoxes of Hylomorphism”. *The Review of Metaphysics* vol. 56, no. 3: 501–23.
- BOBIK, Joseph. 1998. *Aquinas on Matter and Form and the Elements: A Translation and Interpretation of the De Principiis Naturae and the De Mixtione Elementorum of St. Thomas Aquinas*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- BOSTOCK, David. 2006. *Space, Time, Matter, and Form: Essays on Aristotle's Physics*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- BROWER, Jeffrey E. 2014. *Aquinas's Ontology of the Material World: Change, Hylomorphism, and Material Objects*. New York: Oxford University Press.
- CHARLTON, William. 1983. “Did Aristotle Believe in Prime Matter?” W *Aristotle, Physics: Books I and II, Translated with Introductions and Notes by W. Charlton*, 129–145. Oxford: Clarendon Press.
- COHEN, Sheldon M. 1996. *Aristotle on Nature and Incomplete Substance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DECAEN, Christopher. 2000. “Elemental Virtual Presence in St. Thomas”. *The Thomist* vol. 64, no. 2: 271–300.
- FESER, Edward. 2014. *Scholastic Metaphysics: A Contemporary Introduction*. Heusenstamm: Editiones Scholasticae.
- FINE, Kit. 1999. „Things and Their Parts”. *Midwest Studies in Philosophy* vol. 23, no. 1: 61–74.
- HEIL, John. 2013. *Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction*. New York and London: Routledge.
- JAWORSKI, William. 2011. *Philosophy of Mind: A Comprehensive Introduction*. Oxford: John Wiley & Sons.
- JAWORSKI, William. 2013. *Powers, Structures, and Minds*. In Ruth GROFF i John GRECO (eds.), *Powers and Capacities in Philosophy: The New Aristotelianism*, 145–71. New York: Routledge.

- JAWORSKI, William. 2016. *Structure and the Metaphysics of Mind: How Hylomorphism Solves the Mind-Body Problem*. Oxford: Oxford University Press.
- JOHNSTON, Mark. 2006. „Hylomorphism”. *Journal of Philosophy* vol. 103, no. 12: 652–198.
- KENNY, Anthony. 1993. *Aquinas on Mind*. London, New York: Routledge.
- KING, Hugh R. 1956. “Aristotle Without Prima Materia.” *Journal of the History of Ideas* vol. 17: 370–389.
- KOSLICKI, Kathrin. 2006. “Aristotle’s Mereology and the Status of Form”. *Journal of Philosophy* vol. 103, no. 12: 715–736.
- KOSLICKI, Kathrin. 2010. *The Structure of Objects*. Oxford University Press.
- LOUX, Michael J. 2014. „Aristotle’s Hylomorphism”. W Daniel D. NOVOTNÝ i Lukáš NOVÁK (eds.). *Neo-Aristotelian Perspectives in Metaphysics*, 138–163. New York: Routledge.
- LOWE, Edward Jonathan. 2011. „A Neo-Aristotelian Substance Ontology: Neither Relational Nor Constituent”. W Tuomas E. TAHKO (ed.). *Contemporary Aristotelian Metaphysics*, 229–48. Cambridge: Cambridge University Press.
- MADDEN, James D. 2013. *Mind, Matter, and Nature: A Thomistic Proposal for the Philosophy of Mind*. Washington, D.C.: CUA Press.
- MARMODORO, Anna. 2013. „Aristotle’s Hylomorphism Without Reconditioning”. *Philosophical Inquiry* vol. 37, no. 1–2: 5–22.
- ODERBERG, David S. 2007. *Real Essentialism*. New York: Routledge.
- PIWOWARCZYK, Marek. 2015. *Podmiot i własności. Analiza podstawowej struktury przedmiotu*. Lublin: KUL.
- REA, Michael C. 2011. “Hylomorphism Reconditioned.” *Philosophical Perspectives* vol. 25, no. 1: 341–358.
- ROBINSON, H. M. 1974. “Prime Matter in Aristotle.” *Phronesis* vol. 19, no. 2: 168–88.
- SHANLEY, Brian J. 2017. *Tradycja Tomistyczna*, tł. Ryszard Mordarski. Poznań: W Drodze.
- SHIELDS, Christopher, & Robert PASNAU. 2016. *The Philosophy of Aquinas*. 2nd ed. New York: Oxford University Press.
- SOLMSEN, Friedrich. 1958. “Aristotle and Prime Matter: A Reply to Hugh R. King.” *Journal of the History of Ideas* vol. 19, no. 2: 243–252.
- WIPPEL, John F. 2000. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Un-created Being*. Washington D.C.: Catholic University of America Press.

KLASYCZNY I WSPÓŁCZESNY HYLEMORFIZM A DUSZA LUDZKA

Streszczenie

Hylemorfizm i związane z nim pojęcie duszy ludzkiej, rozumianej jako forma substancjalna bytu ludzkiego, są zwykle wspierane i komentowane przez przedstawicieli tradycji arystotelesowsko-tomistycznej zarówno w jej klasycznym, jak i współczesnym (analitycznym) ujęciu. Jednocześnie hylemorfizm zyskał w ostatnim czasie grupę nowych zwolenników wywodzących się spośród metafizyków analitycznych, niezwiązanych z myślą klasyczną. Niniejszy artykuł jest przede wszystkim próbą odpowiedzi na pytanie o relację nowych, czysto analitycznych wersji hylemorfizmu do jego klasycznej definicji. Podejmuje także kwestię zastosowania tych samych wersji hylemorfizmu w debacie na temat relacji umysł-ciało oraz ich ewentualnego odniesienia do pojęcia duszy ludzkiej. Wydaje się, że mereologiczna oraz strukturalistyczna reinterpretacja przyczyn materialnej i formalnej (ta druga bywa także rozumiana jako część całości, niekompletny byt lub substancja, nadrzędna moc lub dyspozycja jednocząca pozostałe moce bytu złożonego czy też zasada re-identyfikująca jego elementy składowe) w znaczący sposób odbiega od klasycznego hylemorfizmu.

zmu. Co więcej, sugestia Williama Jaworskiego — argumentującego na rzecz nowego hylemorfizmu w debacie nad relacją umysł-ciało — aby zdefiniować fenomen umysłu jako „ustrukturalizowane manifestacje mocy” części składowych organizmu ludzkiego, rodzi poważne wątpliwości natury metafizycznej, nie pozostawiając także miejsca dla koncepcji duszy w jej klasycznym ujęciu. Mając wszystko to na uwadze, należy jednocześnie docenić starania zwolenników nowego hylemorfizmu analitycznego w poszukiwaniu alternatywy dla skrajnych stanowisk dualizmu (substancjalnego bądź przypadłościowego) oraz materializmu (eliminacyjnego bądź tożsamościowego) we współczesnej debacie dotyczącej problemu relacji umysł-ciało.

CLASSICAL AND CONTEMPORARY HYLOMORPHISM AND HUMAN SOUL

S u m m a r y

Hylomorphism and related to it classical concept of the human soul—understood as a substantial form of the human being—are traditionally supported and commented on by the followers of the Aristotelian-Thomistic thought, both in its classical and contemporary (analytic) approach. At the same time, hylomorphism has recently found a new group of followers, coming from the circles of analytic metaphysics, unrelated to the classical school of thought. This article strives to answer the question of the relation of the new, analytic versions of hylomorphism to its classical definition. Moreover, it also analyzes their application in the debate concerning the mind-body problem in philosophy of mind, as well as the question of their reference to the concept of the human soul. It seems that the mereological and structural reinterpretation of the material and the formal causes (the latter is also understood as a part of a whole, an incomplete entity or substance, a power uniting other relevant powers, or a principle of re-identification of the elements of a substance) departs considerably from the classical definition of hylomorphism. Moreover, the suggestion of William Jaworski – who argues in favor of the new hylomorphism in the mind-body debate – to define mental phenomena as “structured manifestations of powers” belonging to the parts of human body, not only raises some serious metaphysical concerns, but also seems to leave no “space” for the classical concept of human soul. These difficulties notwithstanding, one should appreciate an attempt of the proponents of the new analytic hylomorphism at finding an alternative to the extreme positions of substance or property dualism and eliminative or reductionist materialism in the contemporary discussion concerning the mind-body problem.

Słowa kluczowe: dusza ludzka; hylemorfizm analityczny; hylemorfizm klasyczny; intelektualne władze duszy ludzkiej; William Jaworski.

Key words: human soul; analytic hylomorphism; classical hylomorphism; ; intellectual powers of human soul; William Jaworski.

Information about Author: MARIUSZ TABACZEK OP, PhD in systematic and philosophical theology (Ph.D. on the Graduate Theological Union, Berkeley, CA; Church Licentiate in the Adam Mickiewicz University in Poznan) — currently researcher at the Thomistic Institute in Warsaw, lecturer at the Pontifical Faculty of Theology in Warsaw and the Dominican School of Philosophy and Theology in Krakow, director of Studium Dominicanum in Warsaw; address for correspondence: ul. Dominikańska 2, 02-741 Warszawa; e-mail: mtabaczek@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6985-8337>.