

- Ciało w znaczeniu potocznym i filozoficznym
- Fenomen ludzkiego ciała
- Funkcja ciała jako racji bytu człowieka
- Charakter bytowy ludzkiego ciała
- Funkcje ciała w międzyludzkiej komunikacji osobowej

CIAŁO LUDZKIE (gr. σῶμα [soma], łac. corpus) — element współkonstituujący wraz z duszą byt ludzki; układ tkanek i narządów współtworzących całość organiczną człowieka; w systemach dualistycznych element przeciwstawiany duchowi (duszy).

Ciało w znaczeniu potocznym i filozoficznym. W życiu codziennym terminem „ciało ludzkie” posługujemy się zazwyczaj na oznaczenie człowieka już zmarłego, bowiem człowiek żywy w jakimś bliżej nie sprecyzowanym sensie nie jest c. Dopiero w filozoficznej refleksji rozróżniamy ludzkie c. i duszę, jako dwa czynniki konstituujące człowieka, przy tym zarówno rozumienie duszy, jak i c. jest dość niesprecyzowane i zrelatywizowane do systemów filozoficznych. Przez c. rozumiemy człowieka takiego, jaki jawi się na zewnątrz w swym działaniu w świecie materialnym, podczas gdy duszą nazywamy coś wewnętrznego w tym człowieku, u którego czynności psychiczne wyższe: poznanie, miłość, twórczość, wiążemy z trwałym podmiotem tych czynności — właśnie z duszą. Jednak zarówno dusza, jak i c. integrują jednego człowieka, który mówi o sobie „ja”, będąc zarówno c., jak i duszą; c. jest przeto również tym, o czym myślimy, gdy mówimy „ja”. Natomiast poszczególne organa i części c. to nie „ja”, ale „moje” części: moje ręce, moje nogi, moje serce, moje nerki itp., które oczywiście uprzednio nie istniały, ale „z których” ja się składam. W potocznej mowie wiążemy zatem spontanicznie „ja” z c. jako całością, natomiast przeciwstawiamy „ja” częściom „moim”, także w odniesieniu do c., gdyż „moim” jest nie tylko mój akt poznawczy, mój akt miłości, ale „moim” jest metabolizm organiczny, „moimi” są poszczególne części c. i jego organa.

Obecność człowieka w świecie jest obecnością jego żywego c. To ze względu na zajmowanie miejsca w czasie i przestrzeni, ze względu na „fenomen” cielesności odróżniamy jednego człowieka od drugiego; mówimy, że Jan lub Maria jest tutaj lub tam, wtedy i wtedy. To ze względu na czas urodzenia się mówimy, że Jan jest stary, a Maria jest młoda; ze względu na pochodność wedle c. mówimy, że Jan jest Polakiem, a Maria jest Niemką; ze względu na c. wydajemy sąd, że Jan jest przystojny, a Maria jest piękna. Słowem, ze względu na doświadczalnie przez nas poznawane c. stwierdzamy obecność osób ludzkich, ich różnicę między sobą; również my sami w swoim wewnętrznym przeżyciu czujemy się cielesni. Odczuwamy nie tyle, że „mamy ciało”, lecz że „jesteśmy ciałem”, mimo iż doświadczamy utraty poszczególnych jego części.

Nic zatem dziwnego, że nauki przyrodnicze o człowieku, jak anatomia, fizjologia, genetyka, są naukami o ludzkim c. żywym. Nawet psychologia eksperymentalna, ze względu na charakter funkcjonowania ludzkiego systemu nerwowego, zapoznaje nas z fizjologią działania człowieka, oczywiście nie w oderwaniu od psychiki ludzkiej, lecz w przyporządkowaniu do niej.

Pod wpływem spopularyzowanych wiadomości z zakresu filozofii, a także pod wpływem wierzeniowych przekonań dotyczących losu człowieka po śmierci, utarło się w potocznym rozumieniu przeciwstawienie sobie „duszy” i „ciała”. C. i dusza stanowiłyby dwie „części” tego samego człowieka, które są złączone do momentu śmierci, natomiast z chwilą śmierci oddzielają się od siebie. C. przechodzi proces rozkładu organicznego, natomiast dusza nadal trwa po śmierci. Dlatego nie c., ale właśnie dusza jest tym istotnym, chociaż niewidzialnym czynnikiem, konstytuującym człowieka. Przeciwstawienie duszy i ciała jest czasem tak radykalne, że pojmuje się je niekiedy jako dwie zupełnie oddzielne hipostazy, jakies substancje, które zdaniem jednych wzajemnie sobie pomagają, a zdaniem innych, nawzajem sobie przeszkadzają w pełnieniu funkcji istotnie ludzkich.

Rodzi się zatem potrzeba zastanowienia się nad zjawiskiem ludzkiego c. jako czynnika istotnie ludzkiego, konstytuującego człowieka. Stanie się to możliwe przez zanalizowanie: a) fenomenu ludzkiego c.; b) funkcji c. jako racji bytu człowieka; c) charakteru bytowego ludzkiego c.; d) funkcji c. w międzyludzkiej osobowej komunikacji. Przeanalizowanie tych zagadnień pozwoli nam uświadomić sobie zarówno bytowy charakter c., jak i jego istotną funkcję w byciu człowiekiem.

Fenomen ludzkiego ciała. Zarówno fakt organizowania się i rozwoju ludzkiego c., jak i jego rozpad wiążą się nierozdzielnie z życiem człowieka i z tym wszystkim, co z ludzkim życiem łączy się zarówno w jego trwaniu, jak i w przeżywaniu „od wewnątrz” ludzkiej doli, a także w pojmowaniu oraz tworzeniu teorii człowieka. Ludzkie c. jest zawsze swoistym punktem wyjścia we wszystkich wskazanych tu aspektach. Analiza teoretyczna powstania człowieka, jego rozwoju i funkcjonowania ludzkiego działania, jak wreszcie rozpadu c. — śmierci człowieka — jest i powinna być związana z usiłowaniem dania odpowiedzi na pytania wyłaniające się z faktu cielesności człowieka. Nie znaczy to, by „fakt cielesności” stanowił adekwatną „sytuację macierzystą” bycia człowiekiem, daną nam do wyjaśnienia; on jest jej elementem. W antropologii filozoficznej tą „macierzystą sytuacją” bycia człowiekiem, którą rejestrujemy w każdym naszym ludzkim działaniu, jest stwierdzenie nieustannie doświadczanego „ja” podmiotującego aktualnie akty „moje”, wśród których są także akty cielesne; wskutek tego posiadamy wewnętrzne doświadczenie jaźni jako także cielesne. Doświadczamy siebie jako człowieka-c. Spróbujmy prześledzić niektóre węzłowe momenty funkcjonowania c. w życiu ludzkim.

Punktem wyjścia jest niewątpliwie fakt zaistnienia człowieka, który to fakt następuje w chwili połączenia plemnika z jajem i utworzenia pierwszej ludzkiej komórki, co rozpoczyna proces organizowania się ludzkiego c. Proces ten jest już zawarty wirtualnie w genowym układzie pierwszej komórki, która już w tym momencie posiada całkowitą informację genetyczną dalszego rozwoju organizmu, jego struktury i naturalnego działania. Od momentu utworzenia się pierwszej komórki i zagnieżdżenia się jej w błonie śluzowej macicy, poprzez rozwój płodowy, urodzenie się, wzrastanie i dojrzewanie, do chwili śmierci mamy nieustannie do czynienia z tym samym ludzkim c., w którym dokonuje się proces organizowania i zarazem dezorganizowania się materii. Chociaż w życiu łonowym człowieka proces organizowania się ludzkiego c. jest

niezwykle intensywny — dokonuje się jednak harmonijnie, bez jakościowych skoków, tak że nie można twierdzić, iż rozwijający się embrion i rozwinięty płód oraz narodzone dziecko stanowią inny podmiot rozwoju. Jest to bowiem ten sam byt o nieprzerwanym życiu od chwili zapłodnienia jaja do momentu śmierci dorosłego człowieka.

Od strony przyrodniczej można opisać naukowo niemal każdą fazę rozwojową embrionu i narodzonego dziecka, prześledzić kształtowanie się organów cielesnych, ukazywać w psychologii rozwój psychiki dziecięcej na tle rozwoju organizmu, zwł. zaś centralnego układu nerwowego — ale suma tych wszystkich opisów nie da w rezultacie jakiegoś realnego rozumienia człowieka. Zbyt często zdarza się swoisty myślowy poślizg przechodzenia od opisu stawania się, organizowania się c. ludzkiego, do twierdzenia o naturze samego człowieka.

Pomieszczenie opisu faz powstawania człowieka (dokonywane się na tle analizy filogenezy i ontogenezy) ze strukturą bytową człowieka wywodzi się chyba z przekonania, że całość jest sumą „części”, które pojawiają się jakby osobno w historii człowieka i podlegają rejestracji i opisowi. Zarazem funkcjonuje tu swoisty „mechanistyczny” sposób myślenia, ukształtowany na technologii, która kieruje konstrukcją całości jakiegoś narzędzia z uprzednio istniejących części; stąd całość jest rozkładana na części i jest rozumiana jako suma części składowych. Tymczasem byt ludzki istnieje wpierw jako całość, w której formują się części, a nie odwrotnie. Zatem „całość” człowieka nie jest sumą jego „części”; jest czymś więcej, o czym świadczy analiza wewnętrznego doświadczenia, gdy „ja” nieustannie transcenduje to wszystko, co „moje”. Tylko przy analizie rzeczy sztucznie złożonych z części można mówić o całości jako sumie jej części. Aby tego rodzaju rozumowania uniknąć, należy postawić pytanie: czy samo zorganizowanie się pierwszej komórki ludzkiej, a następnie niemal eksplozywny proces organizowania się płodu ludzkiego jest adekwatną racją powstania człowieka? Ujmując sprawę w innych terminach — czy samo organizowanie się materii w c. ludzkiej już jest racją zaistnienia człowieka?

Funkcja ciała jako racji bytu człowieka. Odpowiedź na te pytania wymaga rozróżnienia racji koniecznej i racji wystarczającej zaistnienia jakiejś rzeczy. Skoro tzw. racja bytu jest tym czynnikiem (zespołem czynników), który pozwala na odróżnienie-oddzielenie bytu od niebytu, to łatwo zauważyć, iż każdy z czynników uzasadniających bytowanie jest konieczny dla ukonstytuowania się bytu przygodnego; natomiast tylko czynnik ostatecznie aktualizujący bytowanie jest racją wystarczającą dla oddzielenia bytu od niebytu. Posługując się arystotelesowską terminologią czterech przyczyn możemy powiedzieć, że przyczyna formalna jest racją wystarczającą bytu w stosunku do wszelkich innych przyczyn, lub używając (także arystotelesowskiej) koncepcji możliwości i aktu jako czynników konstytuujących byt realny, twierdzimy, że akt bytowy jest racją wystarczającą w stosunku do bytowej możliwości będącej także „racją konieczną” bytowania tego, co jest wewnątrznie złożone.

Powracając do zagadnienia zaistnienia człowieka w wyniku zapłodnienia, zauważamy kilka spraw ściśle ze sobą związanych. Po pierwsze, inicjuje się nowe życie konkretnego człowieka to ten sam człowiek, który się później narodzi, który później dojrzeje, później tworzy, pracuje i wreszcie umiera, już teraz zaczyna żyć w stanie embrionalnym. Po drugie, w momencie utworzenia się pierw-

szej komórki istnieje już pełny zapis genowy, który będzie kierował procesem tworzenia się organizmu, a następnie jego naturalnym działaniem. Po trzecie, procesy życiowe, jako życiowe właśnie, rozwijają się sukcesywnie i ujawniają w rozmaity sposób w zależności od funkcjonowania organizmu przechodzącego różne stany: od embrionu do organizmu w pełni dojrzałego. Po czwarte, także organizm jako rozwijający się „od wewnątrz”, jako działający na początku w porządku niemal czysto wegetatywnym, a później sensytywnym i intelektualnym, jest nieprzerwanie tym samym podmiotem, z którego wyłaniają się wszelkie formy działania. Tenże podmiot jest nam dany najpierw w doświadczeniu empirycznym zewnętrznym, a potem — dzięki wzbudzonej pracy intelektualnej — wyzwala w sobie doświadczenie wewnętrzne, doświadcza siebie jako podmiotu, jako jaźni wyłaniającej z siebie (jako z podmiotu) akty „moje”, zarówno wegetatywne i sensytywne, jak i psychiczne wyższe: akty poznania intelektualnego, miłości, twórczości, refleksji: „Ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire” („ten sam człowiek doświadcza, że poznaje zarazem intelektualnie i zmysłowo”) — napisał Tomasz z Akwinu w *Traktacie o człowieku* (*S. th.*, I, q. 76, a. 1).

Jeśli zatem od pierwszych momentów życia embrionalnego, poprzez okres rozwoju organizmu, do działania dojrzałego człowieka mamy do czynienia z jednym i tym samym podmiotem działania, to mamy do czynienia z realnie tym samym człowiekiem, który w różnych okresach, w zależności od stanu swego organizmu (c. ludzkiego), działa w różny sposób, realizując przez to różne (ale zawsze tego samego istniejącego podmiotu) cele, jednak wciąż „swoje” cele. W dojrzałym życiu uświadomi sobie ten sam człowiek, który przed laty był embrionem, że równie ważne są dla niego (jako tego samego podmiotu) akty poznania intelektualnego, jak i akty prawidłowego działania organizmu, zdrowie organiczne i metabolizm organiczny. Chociaż ten sam organizm w stanie embrionalnym czy w wieku dziecięcym nie jest jeszcze zdolny do twórczego myślenia jakie charakteryzuje dojrzałego człowieka, to jednak nie jest przez to kimś innym, ale tym samym podmiotem działającym w czasie ze względu na swoje c. ludzkie, na swój mniej lub bardziej wykształcony i sprawny organizm. Upływ czasu nie zmienia bytowej konstytucji podmiotu, który wchodzi w świat w postaci organizmu embrionalnego właśnie jako podmiot. Podmiotowość ta to nic innego, jak substancjalność doświadczona od wewnątrz jako ludzka, dynamiczna, celowa.

Jeśli tak pojęty podmiot jest człowiekiem i jeśli ten człowiek, jako organicznie (cieleśnie) dojrzały, jest źródłem ludzkich czynności duchowych (poznanie intelektualne, miłość, decyzja, twórczość), to jest on swoistą jednością materii i ducha, którego w przypadku człowieka nazywamy zgodnie z tradycją — duszą ludzką. Ona, chociaż empirycznie nie doświadczana, istnieje i aktualizuje materię do bycia c. ludzkim i poprzez c. oraz, wraz z nim, jako ten sam podmiot — człowiek, wyłania działania organiczne i psychiczne, zarówno niższe, jak i wyższe. Jej istnienie w człowieku przyjmuje się — od czasów wczesnogr. myślicieli — jako pierwsze źródło ruchu od wewnątrz oraz jako intelekt-duch. Zdawano sobie spontanicznie sprawę z tego, że istota żywa jest czymś zasadniczo różnym od świata bytów nieożywionych. Właśnie na uniesprzecznienie życia (by oddzielić życie od nie-życia) przyjęto empirycznie niewidoczny czynnik jako ἀρχὴ τῆς αὐτοκινήσεως [arché tes autokinéseos] — „źródło ruchu od wewnątrz”,

czyli życia. Późniejsi filozofowie (od Platona) dostrzegli w człowieku życie intelektualne w postaci intelektualnego poznania pojęciowego, które jest niematerialne, bo niemierzalne ani czasowo, ani przestrzennie, a będąc poznaniem koniecznościowym, ogólnym i stałym, zmuszało do przyjęcia istnienia współmiernego, również niematerialnego podmiotu, a więc niepodlegającego ruchowi materii, czasowi i przestrzennej obecności. Aspekt niematerialności duszy, jako podmiotu czynności duchowych człowieka (czynności niemierzalnych), został w ciągu wieków wzmocniony przez myślicieli arab. (zwł. Awicenna) i chrześcijańskich (Aureliusz, Augustyn, Nemezjusz z Emezy, Albert Wielki, Tomasz z Akwinu), którzy analizując zjawiska takie, jak ludzki język, poznanie kontemplacyjne i sądowe, rozumowanie, miłość, twórczość, akty decyzyjne, refleksje w jej różnych wymiarach, doświadczenie istnienia własnej jaźni itp., wzmocnili argumentację z istnieniem duszy niematerialnej u człowieka, którego pojęto jako swoistą syntezę, jeden cielesno-duchowy byt. Odrzucono (zwł. św. Tomasz z Akwinu) wielość dusz, jako sprzeczną z bytową jednością człowieka i doświadczeniem w życiu dojrzałym, na rzecz „jaźni” jako spełniacza wszystkich aktów „moich” — zarówno fizjologicznych (cielesnych), jak i duchowych, wyższych. Podstawowe ludzkie doświadczenie rejestruje, że to właśnie „ja” jestem podmiotem w „akcie podmiotowania” tego wszystkiego, co wyłaniam z „ja” jako „moje”. Stwierdzam, że „ja” jestem immanentny, obecny w tym wszystkim, co wyłaniam aktualnie z „ja” jako „moje”. Jestem jakby wewnątrz moich aktów zarówno fizjologicznych, jak i duchowych, gdyż to aktualnie ja myślę, ja piszę, ja oddycham, ja denerwuję się i zarazem to ja wiem o tym, reflektując „moje akty” wyłaniane z „ja” jako istniejącego podmiotu, że to ja sam myślę, kocham, oddycham, poruszam się itd. Zarazem rejestruję, że „ja” transcenduję te akty, że wszystkie one w sumie wzięte nie dorównują „ja”, które jest czymś więcej, które jako wyłaniający podmiot może więcej, lepiej, inaczej. Doświadczenie własnej jaźni, jako immanentnej w moich aktach i transcendującej moje akty, jest podstawowym doświadczeniem bycia człowiekiem. Wszakże doświadczenie to nie odsłania mi mojej natury, nie objawia bezpośrednio, kim jestem, nie ukazuje mi bezpośrednio mojej bytowej struktury. Ciągłe widzę siebie jako człowieka od strony egzystencjalnej mojej bytowości, lecz nie widzę siebie i nie doświadczam bezpośrednio, jaka jest moja natura. Mogę się o niej dowiedzieć jedynie na drodze okrężnej, poprzez uniesprzeczniającą analizę aktów „moich” wypromieniowanych z „ja” jako podmiotu. Słowem, posiadam bezpośrednio doświadczenie siebie jako bytu osobowego, natomiast nie posiadam bezpośredniego doświadczenia mojej duszy jako widzianego wprost podmiotu wyższych aktów psychicznych. Dlatego znamienne wyrażał się św. Tomasz z Akwinu, iż to nie dusza ludzka jest bytem osobowym, ale jest nim cały człowiek (a więc także c. jako element współkonstytuujący człowieka). Jeśli człowiek jest zarazem złożony z duszy i c., to winno się to wyrazić podstawowym doświadczeniem „bycia człowiekiem”, w którym rejestrujemy „ja” jako obecne, czyli immanentne we wszystkich aktach „moich”, zarówno fizjologicznych, jak i psychicznych wyższych — jak również jako transcendujące te akty. Mając na uwadze taki typ doświadczenia, św. Tomasz z Akwinu zmodyfikował zarówno platońską, jak i arystotelesowską koncepcję człowieka jako bytu właśnie „złożonego” z c. i duszy.

Dla Platona człowiek jest zasadniczo duchem- duszą, „mniejszym bogiem”, który transcenduje wszystkie akty „moje” i który nie jest immanentny w moich aktach cielesnych, gdyż c. jest dla duszy jedynie ułomnym narzędziem: raczej jej przeszkadza niż pomaga. Arystoteles zaś pojął duszę jako formę c., organizatorkę materii cielesnej, i dlatego jako zasadniczo immanentną w aktach ludzkich, także fizjologicznych. W takim ujęciu dusza ludzka byłaby, podobnie jak każda forma bytu, konsekwencją organizowania się materii. To materia, w następstwie organizowania się na wysokim szczeblu, wyłoniłaby ludzką duszę, która odtąd wraz z c. i przez c. bytuje jako człowiek.

Taka koncepcja człowieka i powstania duszy jest jednak sprzeczna z podstawowym doświadczeniem bycia człowiekiem w momencie transcendowania „ja” nad aktami „moimi”. Jeśli zauważamy fakty transcendowania jaźni nad wszelkimi działaniami człowieka, to dusza jako formalny czynnik jaźni transcendującej nie może powstać tylko jako wynik organizowania się aktów materialnych i materialnych przemian. Św. Tomasz przyjął inną teorię duszy; duszy, która powstaje „w ciele”, ale nie „z ciała” i nie w następstwie jego posiadania jako jedynej koniecznej i dostatecznej zarazem racji zmian organicznych materii. Dusza, zdaniem Tomasza, otrzymuje istnienie od Boga, czyli jest stworzona, bytując w sobie. Znaczący to, że istnienie duszy jest zapodmiotowane w niej samej; ona jest jednym podmiotem istnienia człowieka. C. istnieje jako c. ludzkie jedynie istnieniem duszy, i dlatego jest ono zarówno istotowo, jak i bytowo związane z człowiekiem. C. ludzkie to nic innego, jak materia nieustannie organizowana dla istotnych potrzeb człowieka, który dlatego, że jest człowiekiem, żyje materią organizowaną w c. nieustannie.

Rozwiązanie św. Tomasza unika skrajności zarówno Platona, jak i Arystotelesa, a zgadza się z podstawowym ludzkim doświadczeniem, mianowicie samowiedzą o „ja”, które jest i immanentne w aktach „moich”, i transcendujące te akty. Zachowuje się zatem, teoretycznie, doskonałą jedność człowieka, stwierdzaną nieustannie w doświadczeniu wewnętrznym, dlatego że istnieje tylko jedna organizatorka c., samodzielnie w sobie istniejąca dusza. Ona zarazem działa jako forma c. i dlatego każdy akt ludzki nacechowany jest także materialnością (przynajmniej jej śladem). C., jako materia nieustannie organizowana dla celów jaźni, „objawia” jaźń na zewnątrz właśnie jako czynnik istotny człowieka. Człowiek działa poprzez c., które jest racją konieczną zaistnienia samej duszy oraz jest współczynnikiem wszelkiego ludzkiego działania jako ludzkiego.

Jeśli dusza samodzielnie istnieje w sobie jako w podmiocie, to w jakiej mierze c. może być racją jej zaistnienia? Najpierw trzeba stwierdzić fakt, że nigdy nie zaistniał człowiek, a wraz z nim jego dusza pojęta jako racja bytowa człowieczeństwa, bez c. Jeśli istnieje dusza w człowieku, to tylko w c., i ujawnia się przez c., które jest jej wyrazem. Zatem c. jest racją zaistnienia duszy. Jest to niewątpliwie tylko racja konieczna, na mocy faktu, że nigdy nie było faktu zaistnienia duszy bez c., oraz na mocy natury człowieka, jeśli jest to byt cielesno-duchowy. C. nie jest natomiast racją wystarczającą zaistnienia duszy, albowiem człowiek w swoim działaniu psychicznym wyższym ukazuje transcendencję w stosunku do materii i przejawia niematerialność niektórych swoich aktów. Gdyby c. ludzkie (tj. powstała pierwsza komórka) było racją wystarczającą dla zaistnienia ludzkiej duszy, to ta musiałaby być materialna i nigdy nie mogłaby się „ujawnić” w postaci czynności niematerialnych, takich jak poznanie

intelektualne, miłość, decyzja. Jeśli zatem człowiek objawia czynności psychiczne wyższe, niematerialne, bo niemierzalne, to te są zapodmiotowane w duszy niematerialnej, która jako taka (a więc w swej naturze niezłożona) nie może być „wynikiem” organizowania się materii w pierwszą komórkę ludzką. Przeciwnie, utworzenie pierwszej ludzkiej komórki (która rozwija się w człowieku) jest jedynie racją konieczną zaistnienia duszy, ale nie jej racją wystarczającą.

Skoro dusza, jako niematerialna, niezłożona w swej naturze, nie może powstać w wyniku przemian materialnych ani działania żadnych sił natury, które nie są proporcjonalne do ukonstytuowania jej w istnieniu, to powstanie jej (jako bytu właśnie niematerialnego i niezłożonego w swej istocie, naturze) jest niesprzeczne jedynie w kontekście działania Przyczyny Pierwszej — Boga. Takie ukonstytuowanie w bycie, bez zmian podmiotu, z którego wyłoniłaby się forma, nazywa się właśnie stworzeniem duszy w materii, ale nie z materii. W tym wypadku pojęcie „stworzenia duszy” jest tylko pojęciem negatywnym; znaczy to, iż zaistnienie duszy nie jest wytłumaczalne na drodze przemian naturalnych materii, ze względu na charakter duszy jako niematerialnej i niezłożonej. Aby oddzielić bytowanie duszy od jej nie-bycia, umieszczamy Przyczynę Pierwszą — Boga, który uniesprzecznia fakt istnienia duszy. Bez interwencji Boga zaistnienie bytu niematerialnego i niezłożonego byłoby sprzeczne, gdyż wyprowadzałoby byt w swej istocie niezłożony ze złożzeń i przemian. Byt duszy nie różniłby się od jej niebytu. Jeśli dusza istnieje, to jej zaistnienie jest niesprzeczne jedynie przez bezpośrednią interwencję Boga, czyli akt stworzenia. Moment połączenia plemnika z jajem i utworzenia pierwszej ludzkiej komórki jest momentem stworzenia w materii duszy niematerialnej, prostej, która istniejąc w sobie jest formą, czyli organizatorką materii. Już z chwilą, gdy materia organizuje się do bycia ludzkim c., a więc na etapie, gdy materia żyje w postaci życia płodowego — żyje dzięki duszy i przez duszę. Dusza udziela istnienia organizowanej przez siebie materii, czyniąc ją c. ludzkim. Jedno jest tylko istnienie człowieka, a jest nim istnienie jego niematerialnej duszy.

C. ludzkie jest to zatem c. ożywione przez duszę, istniejące przez duszę i razem z nią stanowiące jeden ludzki byt. Nie jest ono czymś uprzednio istniejącym, a dopiero później łączącym się z duszą, jest tym, czym jest tylko dzięki duszy, która nieustannie organizuje sobie materię do bycia właśnie ludzkim c. Pierwszą czynnością, pierwszym aktem duszy jest organizowanie materii dla celów człowieka (dlatego tak powszechnie przyjmowano określenie duszy podane przez Arystotelesa: „*actus corporis physici organici, potentia vitam habentis*”). Dusza, istniejąc w sobie, istnienia tego udziela materii, jakby przemienia ją w pierwsze i podstawowe działanie, jakim jest formowanie z materii ludzkiego c., które pozwala duszy i istniejącemu człowiekowi wejść w kontakt ze światem, a poprzez świat uświadomić się sobie samej i zrealizować swe immanentne ludzkie cele.

Dusza, istniejąc w sobie samej i udzielając istnienia organizowanej przez siebie i uformowanej w c. materii, nie jest w swym bytowaniu zależna od c. (w sensie pochodności i w samym istnieniu), chociaż w swym działaniu jest odeń oczywiście zależna i nasycona „materialnością” w swych aktach ludzkich. Znaczy to także, że rozpadnięcie się c. (jego dezorganizacja) nie dotyczy faktu istnienia duszy, która zaistniała nie w wyniku organizacji materii, i istnieje w sobie jako w podmiocie, a nie w c., chociaż ciału temu udziela swego

istnienia, by było ono człowiekiem. Skoro zatem dusza w swym bytowaniu jest niezależna od c., istniejąc sama w sobie jako podmiocie, to może zachować swe istnienie po śmierci człowieka, czyli po ostatecznym rozpadzie c. Możliwość istnienia duszy po śmierci człowieka jest zatem nierozzerwalnie sprzęgnięta ze sposobem jej powstawania i jej bytowania: dusza powstaje nie w wyniku przemian i organizowania się c., będąc niematerialną i w swej strukturze (naturze) niezłożoną, istnieje w sobie jako w podmiocie, a swego istnienia udziela materii, organizując ją do potrzeb człowieka.

Doświadczenie podstawowej jedności w formie tożsamości „ja” spełniające zarazem akty psychiczne wyższe i akty fizjologiczne, akcentuje fenomen c. jako konstytutywnego elementu człowieka. Doświadczam nieustannie, że to właśnie „ja” jako ten sam podmiot myślę i spełniam czynności fizjologiczne, oddycham, trawię, doznaję bólu: „ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire„ („ten sam człowiek doświadcza, że poznaje zarazem intelektualnie i zmysłowo”) — pisał św. Tomasz z Akwinu (*S. th.*, I, q. 76, a. 1). Ten sam i tożsamy z sobą człowiek jako podmiot wyłaniający swe akty duchowe i cielesne jest zarazem c. i duszą. Jedno istnienie przenika stroną duchową i cielesną człowieka; dusza, istniejąc w sobie, udziela istnienia materii jako ludzkiemu c. C. partycypuje w bytowaniu duszy wg swoich cielesnych możliwości i bytując jako człowiek wyciska istotne piętno, charakterystyczne właśnie dla ludzkiego działania.

Charakter bytowy ludzkiego ciała. Jest niewątpliwie wiele stron cielesnego piętna w człowieku, zwróćmy wszakże uwagę najpierw na funkcję c. w porządku natury, a więc sprawę płciowego sposobu przekazywania życia. Od pierwszego momentu życia człowieka jest on osobnikiem płci męskiej lub płci żeńskiej. Cała struktura organizmu ludzkiego jest koniecznościowo związana z faktem płciowości do tego stopnia, że nie ma w ogóle osobników apłciowych, a zjawisko hermafrodytyzmu jest uznane za patologiczne (współczesna medycyna może przeważać szansę, na drodze zabiegów chirurgicznych, na korzyść obranej płci przy odpowiednio rozwiniętych koniecznych organach). Fakt płciowości każdej ludzkiej jednostki przenika cały jej organizm i nie może być traktowany w kategoriach tylko przypadłościowych. W historii filozofii fakt płciowości był uznawany jako tzw. *proprium*, czyli istotna właściwość bycia człowiekiem — *quod convenit omni, soli, semper* („to, co przysługuje każdemu, tylko temu i zawsze”) — a więc właściwość nieoddzielalna od człowieka.

Płeć z natury rzeczy jest związana z przekazywaniem życia na drodze rodzenia. Zresztą „urodzenie się”, powstanie bytu żywego jest jego pierwszym i podstawowym „działaniem”. Stąd termin „natura” znaczy to, co jest przyporządkowane urodzeniu — powstawaniu na drodze rodzenia (łac. *nascor, nasci, natus sum; naturus* — to, co ma się urodzić). Procesowi przekazywania życia jest przyporządkowana płeć człowieka — człowiek może być tylko mężczyzną lub tylko kobietą; natura człowieka rozumiana w sensie podstawowym — w sensie rodzenia — jest naturą męską lub żeńską; nie ma natury ludzkiej apłciowej, chyba że rozumiemy „naturę” w znaczeniu pochodnym, zamiennym z abstrakcyjnie ujętą „istotą”, stanowiącą przedmiot definicji rozumianej w sensie arystotelesowskim (a więc jedynie jako zespół cech konstytutywnych). Zatem natura konkretnego człowieka jest płciowa, człowiek jest ukonstytuowany w swym

człowieczeństwie także przez naturalny element, jakim jest płeć. Skoro zatem natura człowieka jest źródłem jego działania, a pierwszym i podstawowym działaniem naturalnym jest właśnie rodzenie jako przekazywanie życia, to już na mocy struktury naturalnej (bytowej) człowieka należy się spodziewać, że elementy płci będą (w jakiejś bliżej nieokreślonej mierze) przenikać wszystkie ludzkie konkretne działania, płynące z somatopsychicznej struktury człowieka. Momenty nateżenia wpływu płci na charakter ludzkiego konkretnego działania będą związane z dojrzewaniem i dojrzałością ludzkiego organizmu do przekazywania życia, dlatego w różnych okresach życia ludzkiego będą się różnie przejawiały momenty seksualności człowieka — swoiście u kobiety i swoiście u mężczyzny — jak o tym świadczy i codzienne doświadczenie, i psychologia rozwojowa. Fakt seksualności u człowieka (mężczyzny i kobiety) jest charakterystyczny w swoim udzielaniu się drugiemu, w swoim darowaniu się drugiemu w celu powołania do bytu nowego osobnika. Jedynym sposobem przedłużenia życia ludzkiego w czasie i dostosowania go do nieustannej zmienności materii i jej wiecznego przepływu jest ciągle rodzenie się nowych osób, a przez to dokonywanie naturalnego „przewyciężenia” czasu przez współrozciągłość trwania człowieka z upływającym czasem. Właśnie ludzka natura, przez wzajemne udzielanie się sobie mężczyzny i kobiety, utwierdzając się w trwaniu w materialnym świecie, zarazem przez akty przyporządkowane temu sposobowi trwania działa, nasycza i zabarwia w dużej mierze (u różnych osobników różnie) wszelkie czynności człowieka. Z góry należy się spodziewać swoistego piętna seksualności (płciowości) we wszelkich naturalnych działaniach człowieka, skoro podstawowym działaniem natury jako natury jest właśnie utrwalenie w bycie (przez rodzenie) tejże natury. Można zauważyć u wielu osób w różnych okresach życia owo charakterystyczne nacechowanie płcią rozmaitych czynności człowieka, swoistych dla kobiety i swoistych dla mężczyzny. Można się spodziewać, że właściwie nie ma i nie może być czynności człowieka (mężczyzny i kobiety) wysublimowanych, oddzielonych od płci, gdyż byłoby to „wydestylowanie” od podstaw ludzkiej natury: jednak wcale to nie znaczy, by sprawy związane z płcią nie podlegały rozumnym siłom człowieka.

Skoro ludzkie c. jest materią nieustannie organizowaną przez samodzielnie istniejącą duszę dla potrzeb człowieka, to potrzeby te nie wyczerpują się jedynie w utrwaleniu w bycie człowieka przez jego rodzenie, i w ten sposób przewyciężanie dokonującego się z konieczności rozkładu materii (inaczej człowiek byłby tylko zwierzęciem, a temu przeczy istnienie wyższych działań psychicznych, np. twórczości). Zróżnicowanie płci jest nie tylko ograniczone do wzajemnego udzielania się mężczyzny i kobiety dla celów rodzenia; owo udzielanie się czy bardziej wysublimowane „darowanie się” w porządku osobowym przez bezinteresowny akt miłości jest znakiem i zarazem zapoczątkowaniem oraz potwierdzeniem specyficznie ludzkiej struktury osobowej człowieka, który rozwija się w społeczności osób bytujących wzajemnie „dla siebie”. W stopniu nieporównanie doskonalszym człowiek jest „dla człowieka”, a osoba jest otwarta i potrzebuje daru osoby drugiej, aniżeli płeć jedna jest dla płci drugiej. Zjawisko płciowości, ograniczone tylko do aktu wzajemnego udzielania się w celu zrodzenia nowego osobnika, występuje w przyrodzie cyklicznie, podczas gdy rozwój i doskonalenie się człowieka jest procesem ciągłym, całkowicie ugruntowanym na komunikacji interpersonalnej, na wzajemnym darowaniu się osobowym. Jak dziecko nie

rozwinie się, nie interioryzując zastanej kultury przekazywanej przez osoby drugie, tak i dojrzały człowiek nie stanie się twórczą osobowością bez osób drugich i całego sposobu życia „dla drugiego” człowieka. Nie znaczy to, by sama relacja „bycia dla” konstytuowała ludzką osobę, gdyż samodzielny sposób istnienia konkretnej natury rozumnej (ujawniający się w wewnętrznym doświadczeniu jaźni jako podmiotu podmiotującego swoje działanie) jest tym czynnikiem, który decyduje o byciu osobowym — wszakże rozwój tego bytu nie jest możliwy bez relacji interpersonalnej, bez całego splotu czynności „dla drugiego”.

Funkcje ciała w międzyludzkiej komunikacji osobowej. Skoro człowiek bytuje na mocy ludzkiej duszy, która jest w c. i jedynie poprzez c. działa jako byt osobowy, jako „ja człowiek”, to niewątpliwie jej pierwszym działaniem, a ściślej mówiąc „naddziałaniem”, bo przyczynowaniem formalnym, jest organizowanie materii do bycia c. W c. i poprzez c. może ona naprawdę sprawczo działać jako człowiek, wchodząc w kontakt ze światem rzeczy realnie istniejących. Ów kontakt pierwotnie przejawia się przez fakt „zanurzenia” człowieka w świecie realnym, materialnym, zmiennym. C. człowieka jest utworzone z materii „tego świata”, w którym człowiek jest zanurzony od pierwszego momentu swego życia. Zanurzenie w świecie, jak wykazują nauki przyrodnicze, jest tak głębokie, że trzeba było specjalnie dobranych warunków, z ponadwyobrażalną ilością czynników biogenych, by wreszcie na planecie ziemskiej mógł zaistnieć człowiek. Możliwość zaistnienia życia na jakiejś planecie jest bowiem niezmiernie rzadka, natomiast możliwość zaistnienia człowieka jest niemal cudem. Nie mniejszym cudem jest utrzymywanie się ludzkiego życia na Ziemi i dokonywanie nieustannej wymiany materii w procesie asymilacji i dysymilacji.

Obecność człowieka w świecie, w którym jest on tak głęboko zanurzony, powiększa się przez powolne poznawanie świata. Od pierwszych chwil ludzkiego życia świat narzuca się wszystkim władzom poznawczym poprzez swe najrozmaitsze bodźce, które wytrącają ludzkie władze poznawcze z bierności i wyzwalają proces poznawczy. Najbardziej widowym znakiem uobecniania świata w człowieku przez poznanie jest fakt „znakowania” i „przedstawiania” w aparacie poznawczym rzeczy poznawanych. Przecież to nie rzecz w swej cielesności i materialności uobecnia się w człowieku, lecz poprzez jakieś swoje zastępstwo, przez reprezentację, poprzez znak jest ona w nas obecna. Jest to możliwe tylko dzięki ludzkiemu c., które jest jakby konnaturalne w stosunku do innych c. tworzących świat. Dzięki ludzkiemu c. można mieć realny i materialny kontakt z przedmiotami materialnymi. Wprawdzie nie jest możliwe uobecnienie w nas innych c. w ich materialności (poznawane w ogrodzie drzewo nie rośnie przecież w moim mózgu), ale właśnie dzięki procesowi znakowania rzecz zostaje zastąpiona, a przez to uobecniona w ludzkim poznaniu. Proces znakowania ma swój początek w materialnym „odbiciu się” przedmiotu w sensoriach, również materialnych; człowiek pozbawiony jakichś sensorów, np. niewidomy, nigdy nie utworzy sobie właściwej reprezentacji barwy rzeczy widzialnej; wprawdzie może, przy pewnym wysiłku, zastąpić przez inne źródła poznania wrażenia właściwe dla poszczególnych zmysłów, jednak będzie to zawsze tylko zastępstwo działalności jednego zmysłu przez inny; w żadnym wypadku nie da się jednak wyeliminować funkcji ciała, które jest siedliskiem organów zmysłopoznawczych. C. jawi się jako jedyny, konieczny „pośrednik”, kontaktujący człowieka

w jego działalności świadomościowej ze światem rzeczy materialnych, a więc i z innymi ludźmi, z którymi kontaktujemy się poprzez c.

Mając na uwadze fakt, że ludzka świadomość budzi się przez akty poznania dotyczące świata — jego istnienia i treści konkretnej tego wszystkiego, co istnieje, nietrudno stwierdzić, że to właśnie c., na tle aktów poznania przedmiotów, umożliwia człowiekowi poznanie świata oraz obudzenie się świadomości, a nawet samowiedzy; ludzka świadomość oraz samowiedza są nabudowane — poprzez towarzyszące i zamierzone akty refleksji — na aktach przedmiotowego poznania świata materialnego, dlatego człowiek tworzy nawet najbardziej wzniosłe (abstrakcyjne, refleksyjne) pojęcia z „materiału” dostarczonego w poznaniu świata, w którym żyjemy. Z poznania materialnego świata konstruujemy, odpowiednio przerabiając ich treść, wszelkie nasze pojęcia. Ślady poznania materialnego zauważamy nawet w takich pojęciach, jak „Bóg”, „duch” itp.; jedynie na kanwie poznania świata materialnego bogacimy się intelektualnie, odpowiednio konstruując i modyfikując treści naszych aktów poznawczych. Znaczy to, że bez pośrednictwa ludzkiego c. człowiek nie tylko nie wszedłby w kontakt ze światem materialnym, ale także nie mógłby uświadomić się sam sobie; nie doszedłby do stwierdzenia istnienia „ja” jako podmiotu wyłaniającego z siebie swe akty, zarówno te nasycone materialnością, jak i te, które okażą się później, w analizie uniesprzeczniającej, niematerialne, np. akty poznania, miłości, decyzji i twórczości, które w gruncie rzeczy są sposobem wyłaniania z siebie niektórych wyższych aktów psychicznych; umożliwiając człowiekowi wejście w kontakt ze światem, c. umożliwia zarazem, poprzez wzbudzenie bodźców fizjologicznych, reprezentowanie przez zastępstwo (reprezentację) i obecność świata materialnego, w sposób wszakże niematerialny, bo dostosowany do psychiki poznającego człowieka.

Uobecnienie poznawcze (zastępcze, reprezentacyjne, poprzez znaki naturalne i znaki umowne) świata rzeczy materialnych jest czymś pierwotnym i podstawowym w psychicznym życiu człowieka. Ileż trudów trzeba pokonać we wczesnym dzieciństwie, by poprzez doświadczenie własnego c. (niekiedy bolesne, jak poparzenie się, nabicie guza) wejść w kontakt poznawczy z rzeczami i obudzić własną psychikę. Tylko świat nieustannie atakujący przez swe bodźce wraża się w struktury poznawcze dziecka, by się w nich wyrazić w postaci wyobrażeń, a potem pojęć i sądów, i tworzy — najpierw mglisty, a później coraz bardziej rozjaśniający się — obraz świata. Tylko świat materialny, w którym człowiek jest zanurzony, stanowi jedyne źródło informacji poznawczej; całe nasze bogactwo poznawcze jest niczym innym, jak interioryzacją treści stanowiących w ten lub inny sposób (zawsze wybiórczy, aspektywny) świat rzeczy „tego świata”. Psychika nasza nie tylko budzi się pod wpływem „uderzenia poznawczego” świata, ale też jest w takiej mierze bogata, w jakiej przyswoi sobie treści zaczerpnięte ze świata, a i sama może się sobie uświadomić jakby na kanwie poznania świata (nie ma i być nie może immanentnego poznania siebie w oderwaniu od poznania świata). Poznając zarówno istnienie rzeczy, jak i najrozmaitsze ich treści, duch ludzki (ściślej — „człowiek”) może się sam sobie uświadomić w aktach refleksji towarzyszącej każdemu aktowi poznawczemu i temu, co on zapoczątkowuje. Im sprawniej i doskonalej poznajemy jakies przedmioty, tym mocniej towarzyszy tym aktom jakby łuna towarzyszącej (nieaktowej) refleksji. Aktom poznawczym dotyczącym jakiegoś przedmiotu oraz

działaniu ludzkiemu, wzbudzonemu przez poznanie, współtowarzyszy coraz pełniej poznanie sposobu samego poznania oraz źródeł, skąd płyną te akty. Akt poznawczy, będący jakby strumieniem tryskającym z ducha, porywa ze sobą i uświadamia w refleksji towarzyszącej momenty podmiotowe, ujawniając zarazem źródło, skąd akt tryska. Uświadomienie sobie siebie samego nigdy nie jest człowiekowi dane wprost i bezpośrednio (spontanicznie), ale ciągle na drodze refleksji towarzyszącej i refleksji aktowej (która jest wtórna do spontanicznego aktu poznania przedmiotu), gdy zastanawiamy się nad strukturą naszych aktów, analizujemy i wyprowadzamy na podstawie tej analizy wnioski o naturze samego podmiotu wyłaniającego te akty. Wszystko to jednak jest uwarunkowane bezpośrednim poznaniem przedmiotów otaczającego nas świata.

Poznanie świata, w którym jesteśmy cielesnie zanurzeni, nie tylko bogaci nas wewnątrznie, dostarczając naszemu życiu wewnętrznemu treści poznawczych, nie tylko doskonalili nas przez to, że częściej i lepiej poznając jesteśmy władni mocniej rozplomienić łunę poznawczą, jaką jest refleksja towarzysząca każdemu naszemu aktowi świadomemu, ale świat zewnętrzny, warunkując uświadomienie sobie samego, jest przez to także swoistym źródłem poznania wewnętrznego ducha ludzkiego. Wszystko to dokonuje się dzięki naszemu c., które zasadniczo nas uobecnia w świecie i jest racją wejścia w kontakt poznawczy ze światem, a poprzez ten kontakt, dany za pomocą c., umożliwia nam uświadomienie sobie samego siebie. Bez ludzkiego c. duch ludzki nie mógłby dojść do samowiedzy w normalnych warunkach ludzkiego bytowania. Koheruje to z teorią ludzkiej duszy jako takiego samodzielnie bytującego podmiotu, który istniejąc w sobie może zaistnieć tylko ze względu na powstanie ludzkiego c. Dusza, istniejąc w sobie, organizuje c. dla potrzeb człowieka, a więc użytkuje je do uobecnienia się w świecie i wejścia z nim w kontakt przez reprezentacje świata w sobie. Dusza, dokonując aktów poznania, budzi świadomość dzięki towarzyszącej refleksji i uświadamia się sama sobie jako suwerenna jaźń. C. ludzkie jest więc racją samowiedzy człowieka i warunkuje ją. Bez ludzkiego c. człowiek nie poznałby siebie, nie stałby się świadomym ja, obecnym (immanentnym) w działaniu i zarazem to działanie transcendującym osobowym bytem ludzkim.

Uświadomienie sobie samego siebie jest zarazem warunkiem (w różnych okresach dojrzewania różnie warunkującym) wejścia w kontakt z osobami drugimi. W tym aspekcie c. jawi się jako jedyny pośrednik umożliwiający komunikację interpersonalną. Sprawa jest tak oczywista, że truizmem zdaje się wszelka jej analiza. Tylko dzięki zmysłowo poznawanym, a więc także od c. ludzkiego pochodnym i do ludzkiego c. (jego sensorów) zaadresowanym znakom, wchodzimy w kontakt z drugim człowiekiem. Wszelkie rozumienie rzeczy (bytu) jest rozumieniem treści intelektualnych podanych nam w formie zmysłowo-materialnej. Intelektualne poznanie jest przecież rozumieniem znaków zmysłowych — czy to naturalnych, takich jak wrażenia poszczególnych zmysłów, czy też „upsychicznych” już wyobrażeń, będących także jednostkową, zmysłową, materialną reprezentacją poznawanej rzeczy. Chociaż nasze wyobrażenia rzeczy są nasycone treściami wzrokowymi, słuchowymi, węchowymi czy smakowymi, to jednak są to zawsze jakieś znaki zmysłowopoznawalne i związane całkowicie z mniej lub bardziej normalnie funkcjonującym systemem centralnego układu nerwowego. Nie ma rozumienia rzeczy w oderwaniu od pracy władz zmysłowopoznawczych i nie jest możliwa praca władz zmysłowopoznawczych

w oderwaniu od normalnej pracy mózgu i układu nerwowego. Normalne funkcjonowanie ludzkiego c. jest więc racją konieczną międzyludzkiej komunikacji, gdyż bez niego działanie ludzkie, komunikowanie się z innymi osobami, nie jest możliwe (stąd śmierć jest radykalnym „odejściem”, gdyż po stracie c. nie mam możliwości komunikacji z innymi).

Zatem c. ludzkie, podobnie jak w dziedzinie bytowania jest racją konieczną, ale niewystarczającą, tak też jest racją konieczną, choć niewystarczającą w procesie interioryzacji świata i przedstawienia sobie w porządku intencjonalnym ujętego bogactwa treści bytu; jest też racją konieczną, chociaż niewystarczającą, uświadomienia sobie samego siebie i w takim samym sensie jest racją komunikowania się z innymi ludźmi. Proces komunikowania się międzyludzkiego, oparty na poznaniu i od poznania pochodny, obejmuje cały wachlarz ludzkich czynności — od motorycznych poczynając, na aktach miłości i twórczości kończąc.

Funkcje ludzkiego c. w ludzkim istnieniu i działaniu przedstawiają się następująco:

1. Ludzkie c. jest zasadniczym przejawem człowieczeństwa i znakiem rozpoznawczym człowieka do tego stopnia, że wszelkie koncepcje i teorie złożenia człowieka z duszy i c. są wtórne, nabudowane na pierwotnym doświadczeniu człowieka jako bytu właśnie cielesnego.

2. C. jest konieczną racją zaistnienia człowieka, chociaż nie jest jego racją wystarczającą. Znaczy to, że człowiek powstaje jako człowiek w momencie uformowania się rzeczywistego c. ludzkiego; zdaniem specjalistów moment ten zachodzi podczas tworzenia się pierwszej ludzkiej komórki, która posiada pełny zapis genetyczny wszystkich procesów organizowania się c. oraz sposobu działania charakterystycznego dla danego osobnika.

3. Zaistnienie człowieka w momencie utworzenia pierwszej komórki dokonuje się nie na skutek (adekwatny) tylko połączenia się plemnika z jajem, ale także na skutek zaistnienia duszy organizującej materię do bycia ludzkim c. Dusza istnieje w sobie jako w podmiocie, a nie w c. jako podmiocie. C. jest funkcją, jest materią organizowaną przez duszę dla celów człowieka. Zaistnienie duszy dokonuje się wraz z powstaniem ludzkiego c. Zaistnienie duszy — chociaż będącej w c. jako jego forma-organizatorka — nie jest uprzyczynowane przez c., jeśli człowiek jest podmiotem aktów psychicznych wyższych, duchowych. C. jest tylko konieczną racją bytu, natomiast racją wystarczającą może być tylko Absolut — Bóg, który stwarza duszę jako byt w swej naturze prosty i niezłożony. Stwarzanie duszy przez Boga znaczy niemożliwość wyjaśnienia powstania człowieka w kontekście wyłącznie przemian materialnych, które możemy bardzo dokładnie prześledzić zarówno w aspekcie ontogenezy, jak i (mniej dokładnie) w aspekcie filogenezy.

4. Pierwszym aktem duszy samodzielnie istniejącej jest organizowanie materii do bycia c. ludzkim. To zaś jest istotnie naznaczone płciowością: każdy człowiek jest osobnikiem męskim lub żeńskim. Człowiek, będąc mężczyzną lub kobietą, jest z natury przyporządkowany do zachowania swego ludzkiego bytowania, a to może się dokonać jedynie na drodze rodzenia, które jakby rozciąga ludzkie trwanie do nieustannego przepływu i zmiany materii. Przetrawanie człowieka w przepływie materii (czasie) przez reprodukcję naturalną (rodzenie) naznacza wszelkie naturalne działania człowieka, tzn. że nie można wydestylować żadnych naturalnych czynności ludzkich od płci.

5. C. ludzkie jest racją obecności człowieka w świecie, i to w różnych tego słowa znaczeniach. Samo pojawienie się życia jest uwarunkowane bardzo charakterystycznymi biokosmicznymi warunkami; c. materialne, obecne w realnym świecie, jest racją konieczną (choć niewystarczającą) interioryzacji świata przez poznanie, które suponuje poznawczą reprezentację świata w człowieku, a nadto umożliwia komunikację między osobami.

6. C., będąc racją konieczną istnienia i działania człowieka, umożliwia mu uświadomienie sobie świata i osób drugich, a także samego siebie, własną samowiedzę. Jest zatem czynnikiem współkonstytuującym doskonalenie się wewnętrzne człowieka — a przez to może być uznane za wyraz samego człowieczeństwa, rozumiejąc przez to jakby objawienie się człowieka samemu sobie.

7. Człowiek składając się z c., które nie jest samodzielnie istniejącym bytem (c. bowiem istnieje istnieniem duszy), nie traci swej bytowości (istnienia) przez to, że nieustannie organizuje i dezorganizuje się poprzez procesy asymilacyjne i dysymilacyjne, nie utraci swego istnienia, gdy c. się ostatecznie rozpadnie, bowiem istnienie człowieka jest związane właśnie z samodzielnie istniejącą duszą, która wszakże nie może zaistnieć inaczej, jak tylko w c.; nie może zyskać swego osobowego wyrazu, jak tylko w c.; nie może się sobie sama uświadomić, jak tylko w c. i przez c., ale raz zaistniawszy, nie przestaje istnieć nawet gdy utraci w chwili śmierci swą funkcję istotną organizowania dla siebie materii. Następuje wówczas nowy, dość tajemniczy sposób trwania człowieka, o którym można snuć różne teorie mniej lub bardziej uzasadnione.

Bibliografia: J. Delay, *La Psycho-physiologie humaine*, P 1945, 1959⁶; G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, Fr 1948; M. A. Krąpiec, *Die Theorie der Materie in physikalischer und philosophischer Sicht*, PhJ 69 (1961), 134–176; F. J. Collingwood, *Man's Physical and Spiritual Nature*, NY 1963; H. E. Hengstenberg, *Phenomenology and Metaphysics of Human Body*, IPhQ 3 (1963), 165–200; H. Hörz, *Materie und Bewusstsein*, B 1965; H. Schwentek, *Mensch und Automat*, St 1965; G. L. Rossi, *L'uomo, animalità e spiritualità*, Tn 1967; O. Schulze-Wegener, *Der Leib — Seele — Zusammenhang und wissenschaftliche Forschung*, Meisenheim am Glan 1967; C. Bruaire, *Philosophie du corps*, P 1968; M. Kurdziałek, *Koncepcja człowieka jako mikrokosmosu*, BCz II (passim); Krąpiec Dz IX; F. Kaulbach, T. Borsche, *Leib-Körper*, HWPh V 173–178; *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości*, Lb 1987; Krąpiec Dz XIX.

Mieczysław A. Krąpiec