

Ks. dr Tomasz Duma

KUL

Lublin

U podstaw tożsamości osobowej człowieka

Wstęp

Tożsamość jest nieodłącznym elementem rozumienia osoby. W tradycji byt osobowy najczęściej postrzegano w kategoriach wykraczających poza wymiar empiryczny, takich jak duch, świadomość, rozumność, wolność czy miłość. Na tej płaszczyźnie usiłowano odkrywać ostateczne podstawy jego tożsamości, wskazując na indywidualność, substancjalność oraz naturę rozumną¹. Niemal całe dzieje refleksji antropologicznej potwierdzają, że bez jasnego określenia podstaw tożsamości oraz jej specyficznych cech w zasadzie nie da się sformułować spójnej koncepcji człowieka jako bytu osobowego. Z tego też względu wiele współczesnych filozoficznych ujęć bytu ludzkiego odchodzi od problematyki osoby. Opierając się na aktualnych badaniach naukowych, nie sposób odnaleźć w człowieku takich czynników, które pozwoliłyby uzasadnić jego tożsamość w wymiarze innym niż cielesny. Tymczasem tożsamość o charakterze cielesnym podpada pod te same znamiona, jakie charakteryzują świat przyrody, warunkując określoną hierarchię bytów pod względem gatunkowym czy rodzajowym. Jako przykład takiego ujęcia wymienić można współczesny materializm (zwany także fizykalizmem) behawiorystyczny czy funkcjonalistyczny, w myśl którego przypisywanie człowiekowi innych własności niż fizyczne jest błędem kategoryalnym. W ten sposób problem właściwości bytu ludzkiego wykraczających poza świat materialny sprowadzono na płaszczyznę języka, uważając je – jak w przypadku behawioryzmu – za językowy wyraz dyspozycji ludzkiego ciała do określonego zachowania się, lub – jak chce funkcjonalizm – za uprzedmiotowione znaczenia słów (Ferber, 2008, s. 112-118). Jedynym polem racjonalnego poznania bytu ludzkiego są bowiem nauki przyrodnicze, dzięki którym możemy odkrywać procesy zachodzące w ludzkim ciele, poszukując wyjaśnienia rozmaitych działań bytu ludzkiego, które dotychczas wydawały się transcendować cielesność. Według wspomnianych interpretacji ludzka świadomość, rozumność czy wolność stanowią jedynie pewne przeżycia psychiczne, uwarunkowane procesami fizjologicznymi. W ramach tak pojętej antropologii nie da się sformułować teorii bytu osobowego, chyba że będzie to jakiegoś rodzaju personalizm selektywny, redukujący byt osobowy do określonych

¹ Wyrażała to słynna definicja osoby Boecjusza: „individua substantia rationalis naturae”, która przez wieki służyła za klucz do interpretacji człowieka jako bytu osobowego (Boecjusz, 1968, rozdz. III).

właściwości biologicznych, psychicznych lub społeczno-kulturowych. Konsekwencje te poniekąd nie zaskakują, ponieważ analiza czysto empirycznego wymiaru ludzkiego bytu nie może prowadzić do innych wniosków, jeśli pozbawiona jest jakichkolwiek odniesień do refleksji wykraczającej poza to, co empiryczne, która od czasów starożytnej filozofii greckiej uważana była za domenę metafizyki. Celem prezentowanego artykułu jest ukazanie metafizycznych podstaw tożsamości bytu ludzkiego, które zarazem pozwolą wydobyć jego specyfikę, wyrażającą się w tym, co podpada pod ogólne miano „bycia człowiekiem”. Wymaga to przyjrzenia się samemu faktowi tożsamości, czyli temu, jak i poprzez co ujawnia się tożsamość bytu ludzkiego, oraz wskazania odpowiednich uzasadnień dla analizowanego faktu, koniecznych do tego, aby fakt ten nie był sprzeczny, irracjonalny czy w ogóle zanegowany².

1. Fakt tożsamości bytu ludzkiego

Dokonując swego rodzaju opisu faktu, w jakim przejawia się tożsamość osobowa człowieka, należy wyjść od najbardziej elementarnego doświadczenia, które towarzyszy codziennemu życiu ludzkiemu, jakim jest „bycie człowiekiem”. Specyficzność tego doświadczenia wyraża się między innymi w świadomości „bycia podmiotem” posiadanych przez siebie właściwości czy atrybutów, jak i spełnianych działań. Doświadczenie to jest najbardziej wewnętrzne i bezpośrednie. Człowiek doświadcza siebie jako tego, kto istnieje w określonym indywidualnie nacechowanym ciele, w konkretnych uwarunkowaniach społecznych oraz czasowo-przestrzennych, kto wyłania z siebie działania o charakterze poznawczym, kto zdolny jest do podejmowania decyzji, do odbierania wrażeń zmysłowych, w kim dokonują się pewne procesy fizjologiczno-organiczne. Mimo że posiadane własności oraz spełniane akty wpisują się w naszą świadomość, to nie zawsze identyfikujemy ich obecność jako w pełni od nas zależną. Z tego względu K. Wojtyła rozróżniał dwa typy czynności zachodzących w człowieku: działanie spełniane w sposób świadomy i wolny, którego autorem jest on sam (*actus humanus*), oraz działanie dokonujące się niezależnie od świadomości, którego człowiek czuje się wprawdzie podmiotem, ale nie tyle w sensie ich suwerennego autora, ile przestrzeni, w której „coś się dzieje” (*actus hominis*) (Wojtyła, 1994, s. 111-112). Bliższa analiza wspomnianego doświadczenia ujawnia, że

² Ten typ wyjaśniania jest charakterystyczny dla poznania metafizycznego. Wychodzi ono od bezpośrednio i w oczywisty sposób danych faktów bytowych, dla których poszukuje następnie racji uniesprzeczniających, będących *de facto* czynnikami bytowymi uzasadniającymi istnienie i naturę faktu, a nie jedynie zabiegami czysto logicznym. Mimo że racje te odkrywane są jedynie w poznaniu pośrednim (redukcyjnym, nie wprost), to jednak muszą one istnieć koniecznie, gdyż że ich zanegowanie prowadziłoby do zakwestionowania samego faktu, co byłoby oczywistym absurdem godzącym zarówno w zdrowy rozsądek, jak i w logiczność ludzkiego poznania (w zasadę niesprzeczności) (Krapiec, 1994, s. 250-251; Kamiński, 1994, s. 385-387).

nie ma w człowieku uświadomionych własności czy działań, których nie identyfikowałby on jako „moje” (Dec, 2011, s. 53). Świadomość ta dotyczy szczególnie działań, które człowiek wyłącza z siebie w sposób rozumny na mocy własnego aktu decyzyjnego. Już św. Tomasz z Akwinu odnotował, że doświadczenie tego rodzaju działań wskazuje na tożsamość ludzkiego „ja”, jaźni człowieka, która jest obecna we wszystkich świadomie spełnianych aktach, niezależnie od tego, czy są to akty natury czysto rozumowej, czy zmysłowej – „tenże sam człowiek jest kimś tożsamym, który dostrzega, że zarazem intelektualnie rozumie i zmysłowo czuje” (1889, p. I, q. 76, a. 1). Tożsamość własnej jaźni, a wskutek tego podmiotu, ujawnia się nie tylko poprzez immanencję we wszystkich aktach wyłączanych przez „ja”, ale także w transcendencji wobec tego typu aktów, gdyż żaden taki akt nie wyczerpuje „ja” w całości, tzn. w żaden sposób nie może być całkowicie utożsamiony z „ja”, które zawsze jawi się jako coś „więcej” – raczej jako źródło i przyczyna aktu, niż sam akt. Z jednej strony zatem „ja” jest obecne w każdym świadomym działaniu, którego jest autorem, z drugiej zaś, odróżnia się od samego działania, które postrzega jako „moje” i nigdy nie wyczerpuje się w jakimkolwiek działaniu, gdyż jest czymś więcej od samego działania (Krąpiec, 2005, s. 11-12).

Także doświadczenie człowieka „od zewnątrz” potwierdza jego podmiotową tożsamość, która wyraża się przede wszystkim w tym, że człowiek postrzega siebie jako byt, który nie podlega całkowitej determinacji ze strony świata przyrody. Uwidacznia się to we wszelkich formach poznania intelektualnego, w międzyludzkiej komunikacji, religii, sztuce, technice, organizacji życia społecznego czy w jakimkolwiek innym przejawie kultury. Człowiek dostrzega w sobie zdolność nie tylko do przetwarzania natury, ale i do panowania nad nią. Dokonuje się to za sprawą rozwoju kultury, która znów odsyła do swojego jedyne źródła i podmiotu, jakim ostatecznie jest sam człowiek. Także rozwój kultury ma na celu głównie człowieka, który dzięki kulturze doskonalili najpierw samego siebie, a następnie świat natury. Istotnym elementem ludzkiej twórczości, jak i w ogóle wszelkiego działania jest także zdolność do podejmowania decyzji, bez których nie mogłoby zaistnieć jakiegokolwiek świadome i wolne działanie. To wszystko wskazuje na istotne zapodmiotowanie kultury w bycie ludzkim, który jest niekwestionowanym autorem tego wszystkiego, co w ciągu niezliczonych tysiącleci pojawiło się na ziemi za jego sprawą. Całokształt kultury, wyrażającej się między innymi w takich dziedzinach jak moralność, religia, sztuka czy nauka, odsyła do swego źródła, którym jest byt ludzki i złożone w nim dyspozycje, wskazujące na konieczność istnienia czegoś, co jest zdolne wyłonić taki fenomen jak kultura (tamże, s. 8-9).

Wspomniano wyżej, iż poczucie bycia podmiotem najpierw wyraża się w świadomości własnego istnienia, ściśle powiązanego z ciałem nacechowanym

określonymi atrybutami oraz znajdującego swoje „przedłużenie” w spełnianych działaniach, pośród których na czoło wysuwają się czynności nieposiadające swego odpowiednika w pozostałym świecie przyrody. Świadomość istnienia posiada prymat względem świadomości bycia kimś treściowo określonym, jak też wobec świadomości „bycia w świecie”. Jaźń jest nam dana wyłącznie od strony egzystencjalnej, gdyż oddziela się ona od tego, co jest w niej zapodmiotowane („moje”), jak i od wszystkiego, do czego w jakiś sposób się odnosi (Krapiec, 1991, s. 411). Mimo to człowiek nie postrzega siebie jedynie jako „byt w sobie”, odznaczający się samodzielnym, niepodzielnym, substancjalnym istnieniem, lecz także jako „byt dla siebie”, charakteryzujący się samowiedzą, dzięki której świadomość odzwierciedla relację tego, co „moje” do „ja” (tamże, s. 120). K. Wojtyła twierdzi, że samowiedza jest doświadczeniem, w którym „chodzi o zrozumienie siebie samego, o rodzaj poznawczego przeniknięcia tego przedmiotu, którym jestem sam dla siebie”, [...] „przeniknięcie takie wprowadza swoistą ciągłość pomiędzy najróżnorodniejszymi momentami czy stanami bytowania własnego „ja”, dosięgając do ich pierwotnej jedności poprzez zakorzenienie w tymże „ja””, (Wojtyła, 1994, s. 84-85). Dzięki samowiedzy człowiek jest bytem samoświadomym, poznającym i rozumiejącym swoje „bycie w świecie”, świadomym swojej dziejowości zarówno w wymiarze społecznym, jak i indywidualnym, mającym poczucie ściśle określonych powinności wobec siebie samego, innych osób oraz całego środowiska, w którym żyje.

Świadomość bycia podmiotem, świadomość istnienia własnej jaźni, immanentnej wobec tego, co „moje”, a jednocześnie nieutożsamiającej się z tym, lecz zawsze zarazem transcendentnej, wreszcie samowiedza wskazują na konieczność istnienia jednej bytowej podstawy, która ostatecznie funduje istnienie człowieka. Zakwestionowanie jednego „czynnika” determinującego istnienie bytu ludzkiego prowadziłyby do wielu niepokonalnych trudności w rozumieniu człowieka. Odkrycie podstawy istnienia bytu ludzkiego jawi się tym samym jako najważniejsze zadanie metafizyki człowieka, ponieważ dopiero dzięki tego rodzaju wyjaśnieniom stanie się jasne na czym polega istnienie człowieka, czym tak naprawdę ono jest, jaka jest jego specyfika, co je warunkuje w bycie ludzkim oraz jaka jest jego ostateczna przyczyna. Rozwiązanie tych problemów pozwoli odpowiedzieć na pytanie o fundament tożsamości osobowej człowieka, która w pierwszym rzędzie przejawia się w aspekcie istnienia.

Bycie podmiotem, świadomość własnej jaźni nie ogranicza się – jak wyżej wspomniano – do świadomości istnienia, lecz rozciąga się na działania, poprzez które realizuje się byt ludzki. Myśl tę trafnie wyrażała scholastyczna zasada: „operatio sequitur esse”, podkreślająca ścisły związek między sposobem istnienia bytu, a jego

działaniem³. Inaczej mówiąc, to, co istotnie determinuje nasze istnienie, jest zarazem czynnikiem rozstrzygającym o naszym działaniu. Ostatecznie bowiem „ja” wyraża się, a w pewnym sensie także konstytuuje poprzez swoje działania, które są niczym innym jak „przedłużeniem” bytu. Z tego względu dla odkrycia podstaw tożsamości bytu ludzkiego nie jest bez znaczenia to, jakie działania tego rodzaju byt realizuje, i które z nich są działaniami typowo ludzkimi. Analiza takich działań jest jedyną drogą, pozwalającą dotrzeć do tego, co kryje się we wnętrzu człowieka i co tak naprawdę determinuje jego istotę (naturę) (Krapiec, 2005, s. 19). Działania wskazują bowiem na swoje źródło, które z kolei musi być determinowane przez określone czynniki wewnątrzbytowe, decydujące o specyfice bytu.

Działania właściwe człowiekowi określa się zazwyczaj mianem rozumnych, dostrzegając przede wszystkim ich racjonalny, świadomy i wolny charakter. Do najważniejszych tego rodzaju działań należą akty poznania intelektualnego, akty pożądawczo-dążeniowe oraz akty decyzyjne, bez których nie mogłoby zaistnieć działanie ludzkie jako takie. Charakterystyczne jest to, że wymienionych aktów nie można wyizolować, ponieważ warunkują one każde specyficznie ludzkie działanie, fundując jego racjonalność. Komplementarność owych aktów wskazuje na pewną jedność bytową człowieka, której nie sposób zakwestionować, jeśli chce się zachować jedność działania (Maryniarczyk, 2003, s. 117-118). Dokładna analiza działań właściwych człowiekowi pozwala odkryć zarówno ostateczny czynnik stojący u ich podstaw, jak i sposób, w jaki ów czynnik organizuje „w jedno” byt ludzki, zarówno w aspekcie istnienia, jak i działania. Czym zatem musi odznaczać się człowiek, skoro zdolny jest wyłaniać z siebie działania oparte na intelektualnym poznaniu, zdeterminowane przez określony cel oraz będące następstwem wolnego aktu decyzyjnego?

Już sama specyfika wymienionych działań wskazuje na pewne właściwości, jakimi musi charakteryzować się człowiek, skoro jest ich podmiotem. Nie trzeba nawet odwoływać się do szczegółowych analiz owych działań, aby stwierdzić pewne właściwości, które składają się na ich faktyczność, tzn. takie właściwości, bez których zaistnienie działań byłoby samo w sobie sprzeczne, irracjonalne bądź absurdalne. Za kryterium wyodrębnienia elementarnej struktury działania ludzkiego wystarczy – jak odnotuje Wojtyła – oczywistość doświadczenia faktu „człowiek działa”, który to fakt ujawnia podstawowe właściwości danego działania, wskazując zarazem na jego podmiot i sprawcę (1994, s. 58-59). Jeśli chodzi o poznanie intelektualne, to niewątpliwym faktem jest jego procesualny charakter, wyrażający się m.in. w tym, że

³ „Operatio enim rei demonstrat substantiam et esse ipsius: quia unumquodque operatur secundum quod est ens, et propria operatio rei sequitur propriam ipsius naturam” (S. Thomae Aquinatis, 1961, p. II, c. 79, n. 4).

poznanie ma swój początek, określony przebieg oraz pewien kres, którym jest jakaś forma zinterioryzowania poznawanego przedmiotu przez władze poznawcze. Niezależnie od tego, jak interpretuje się i wyjaśnia poszczególne fazy poznania intelektualnego, niewątpliwie jest to, że przebiega ono od stanu czystej dyspozycji poznawczej podmiotu i zmierza do zaktualizowania w postaci przyswojenia sobie przez podmiot określonych treści poznawczych. Taki stan rzeczy wskazuje na konieczność istnienia w podmiocie pewnych „możliwości” poznawczych, które „domagają się” zrealizowania (tamże, s. 134). Możliwości te nie są jednak czymś dowolnym czy przypadkowym, lecz są ściśle określonymi dyspozycjami do konkretnego działania, przysługującymi każdemu człowiekowi. Z tego względu poznanie ludzkie może być racjonalnie wyjaśniane, ponieważ w bycie ludzkim istnieją ku temu obiektywne (resp. naturalne) podstawy (wspólne wszystkim ludziom).

Inną dyspozycją zapodmiotowaną w bycie ludzkim jest zdolność do spełniania aktów decyzyjnych, na mocy których człowiek staje się suwerennym autorem swoich czynów. Pomijając szczegółową strukturę aktu decyzyjnego, także w tym przypadku mamy do czynienia z określonymi dyspozycjami, będącymi wyrazem pewnych „możliwości” tkwiących w naturze bytu ludzkiego, dzięki którym możliwe jest zaistnienie autonomicznego działania, czyli takiego, które człowiek nakazuje sobie sam. Także tutaj widoczny jest wspólny wszystkim ludziom „mechanizm” wolnego wyboru, który realizuje się w ściśle określony sposób, wskazując na konieczne istnienie odpowiednich dyspozycji bytowych (Dec, 2012, s. 52). Nie inaczej jest z pozostałymi działaniami ludzkimi, zwłaszcza tymi, które wyróżniają człowieka ze świata przyrody. Począwszy od czynności pożądawczo-dążeńiowych, po akty religijne, które również domagają się istnienia w człowieku odpowiednich dyspozycji, umożliwiających wyłanianie tego rodzaju działań. I te dyspozycje nie są czymś przypadkowym, lecz istotnie determinują one charakter bytu ludzkiego.

Istnienie rozmaitych „możliwości” potwierdza ważną własność człowieka, którą M.A. Krąpiec określa mianem „spotencjalizowania” (2004, s. 24). Chodzi o wrodzone dyspozycje, które wyznaczają sposób realizowania się bytu ludzkiego. Potencjalność polega na tym, że dyspozycje „z natury” domagają się zaktualizowania, choć nie znaczy to oczywiście, iż muszą one zostać zrealizowane. Zwłaszcza w przypadku czynności „wyższych” zaktualizowanie potencjalności wymaga wielu innych czynników, które są niezbędne do tego, aby mogło rozwinąć się to, co załączkowo zawarte jest we wstępnych fazach realizowania się bytu ludzkiego. Niemniej ważne jest to, że potencjalności te wyznaczają określony kierunek aktualizacji. W tym miejscu dochodzimy do innego istotnego uwarunkowania działań właściwych człowiekowi, jakim jest celowość.

Ukierunkowanie na określony cel widoczne jest w każdym świadomym i wolnym działaniu. Cel ten najpierw musi być oczywiście rozpoznany rozumem, aby mógł stać się przedmiotem dążenia, skłaniającym człowieka do decyzji o podjęciu działania (tamże, s. 28). Potwierdza to wspomnianą wcześniej komplementarność ludzkich czynności, wyrażającą się we współdziałaniu ich bezpośrednich źródeł, które tak czy inaczej ostatecznie zapodmiotowane są w jednym bycie ludzkim. Celowość nie tyle oznacza zawężenie sposobu realizowania się określonych działań, ile raczej przyporządkowanie do pewnego stanu finalnego, którym jest pełna aktualizacja. W przypadku poznania będzie to osiągnięcie odpowiedniego poznawczego aktu, w decyzji – stanu rzeczywistej autonomii sprawstwa czynu, w pożądanym czy dążeniu – określonego dobra.

Odniesienie celowego charakteru potencjalności bytu ludzkiego wskazuje na jeszcze jedną ważną ich cechę. Chodzi o determinację samej istoty człowieka, która skądinąd wydaje się temu zaprzeczać, ponieważ jawi się raczej jako coś już określonego, a nie będącego dopiero w trakcie determinacji. Jednak potencjalność przynależąca do istoty człowieka nie podważa w żaden sposób przysługujących tej istocie koniecznych właściwości, lecz wskazuje wyłącznie na fakt, iż człowiek nie powstaje „gotowy”, lecz będąc sobą od początku swojego istnienia nieustannie rozwija się, zmierzając do osiągnięcia pełni. W trakcie tego rozwoju nie zmienia się więc istota człowieka, mimo iż on sam nieustannie doskonali się, osiągając jakiś stopień zrealizowania na różnych płaszczyznach (Owens, 1963). Wspomniane potencjalności wyznaczają owe płaszczyzny realizowania się, które także określają to, co jest w człowieku istotne, czyli bez czego człowiek nie mógłby tak naprawdę istnieć. Powstaje zatem pytanie o podstawę bytową, która determinuje działanie, warunkując potencjalności cechujące człowieka oraz wyznaczając kierunek ich realizowania się, czyli ich przyporządkowanie do ściśle określonego celu.

Analogicznie do konieczności wskazania jednego źródła istnienia bytu, warunkującego jego świadomość, jaźń oraz podmiotowość, wydaje się, że także właściwe człowiekowi działania domagają się istnienia „jednego” źródła, gdyż tylko taka interpretacja pozwoli zachować zapodmiotowanie owych działań w jednym bycie ludzkim, jak też ich istotne właściwości, a zwłaszcza komplementarność. Zakwestionowanie takiego źródła nie tylko uniemożliwi zrozumienie ludzkiego działania, ale także zakwestionuje jedność bytową człowieka, której istotnym przejawem jest właśnie działanie. Przy różnych źródłach trudno byłoby wskazać elementy wiążące różne działania ludzkie, a jeśli nawet udało by się znaleźć jakiś łącznik, to byłby to związek raczej powierzchowny, nie sięgający do istoty samych działań, nie mówiąc już o istocie człowieka (Krapiec, 1991, s. 127). U podstaw tożsamości ludzkiego działania musi zatem stać jeden czynnik, który sprawia (od

strony podmiotu), że dane działanie wyłania się, następnie określa jego formę (czym jest), ukierunkowanie na cel, a ostatecznie jest „miejscem”, gdzie owo działanie zachodzi. Odkrycie takiego czynnika pozwala wyjaśnić problem ludzkiego dynamizmu, będący ważnym obszarem realizowania się tożsamości osobowej człowieka. A zatem zarówno bezpośrednio doświadczana świadomość, jaźń czy podmiotowość, jak i potencjalność oraz celowy charakter bytu ludzkiego domagają się wyjaśnienia. Z perspektywy metafizyki wyjaśnienie takie będzie wolne od trudności jedynie wtedy, kiedy wskaże się ostateczny czynnik uzasadniający powyższe własności, który ich realne istnienie uczyni zrozumiałym (Dec, 2012, s. 53-54).

2. Uniesprzecznienie tożsamości bytu ludzkiego

Do specyfiki poznania metafizycznego należy poszukiwanie ostatecznych racji dla wyjaśnianego faktu. Metoda wyjaśniania ma bardziej negatywny charakter, gdyż nie polega na bezpośrednim odkrywaniu koniecznych racji tłumaczących dany stan rzeczy, lecz na wskazywaniu owych racji pośrednio, jakby nie wprost, jako koniecznych dla uzasadnienia faktu, będącego przedmiotem bezpośredniego doświadczenia. Ostateczność takiego poznania odznacza się tym, iż bez wskazanych racji wyjaśniany fakt pozostawałby niewytłumaczalny, irracjonalny, sam w sobie sprzeczny, czy nawet w ogóle zanegowany (Kamiński, 1994, s. 385). Z tego względu naczelnym celem wspomnianej metody jest uniesprzecznienie stwierdzanego w bezpośrednim doświadczeniu poznawanego faktu bytowego, co nie jest niczym innym, jak wskazaniem racji uzasadniającej ów fakt. Ten typ poznania jest wyłączną domeną metafizyki, ponieważ odkrywane racje bytowe o charakterze koniecznym i ostatecznym wykraczają poza świat zjawiskowy, wskutek czego nie mogą one być ujęte przez inne dziedziny poznania ludzkiego. Negatywność metody (nie wprost) wyraża się także w rozpatrywaniu konsekwencji zakwestionowania istnienia odkrywanych racji bytowych, czyli tego, co musiałoby się dzieć z wyjaśnianym faktem w sytuacji, kiedy nieodłączne od niego właściwości nie znajdowałyby jako takiego uzasadnienia (Krapiec, 1985, s. 64-66). Mając na uwadze analizowaną problematykę, należy zatem w świetle zarysowanej metody metafizycznej postawić pytanie, co by się stało, gdybyśmy zakwestionowali determinowanie istnienia jednego podmiotu oraz jednej samoświadomej jaźni przez jeden czynnik wewnątrzbytowy?

Najpierw pojawiłby się problem samego istnienia, czym ono jest, jaki ma charakter, co jest jego podstawą w bycie ludzkim, jaka jest jego ostateczna przyczyna? Brak jasnego określenia tego, czym jest czy na czym polega istnienie człowieka prowadziłoby nieuchronnie do wyodrębniania „wielu” istnień w bycie ludzkim, których identyfikacja następowałaby wraz z odkrywaniem niesprowadzalnych do

siebie czynności, jakie może spełniać człowiek. Skoro istnieją w nas czynności duchowe, zmysłowe czy organiczne, muszą w związku z tym istnieć także „ośrodki”, które te czynności determinują. W ten sposób powstaje kolejny problem, polegający na istnieniu w bycie ludzkim wielu podmiotów, determinujących rozmaite typy działań, do jakich zdolny jest człowiek.

W starożytności problem ten rozwiązywano m.in. odwołując się do trzech głównych zasad bytu ludzkiego, odpowiedzialnych za czynności organiczne, zmysłowe i intelektualne (Platon, 1999^b, 69 e – 70 e). Prowadziło to jednak do pewnego rozdarcia człowieka, które najwyraźniej ujawniło się w platonizmie i neoplatonizmie, gdzie podkreślano całkowitą opozycję między ciałem i duchem (Hirschberger, 1976, s. 310-311). W średniowieczu, mimo wielkiego wpływu Biblii, w świetle której człowiek zasadniczo stanowi jedność bytową, interpretacje szły najczęściej w kierunku wyodrębniania wielu „warstw” bytu ludzkiego, czego wyrazem była słynna nauka o wielości form, której pełne konsekwencje przedstawił Duns Szkot (Copleston, 2000, s. 584-586). Czasy nowożytne nie przyniosły w tym względzie wielkiego przełomu, oprócz radykalniejszego postawienia opozycji między ciałem a duchem, wskutek czego ciało poddano radykalnemu „odduchowaniu”, czyniąc z niego maszynę, duchowi zaś pozostawiając jedynie funkcję „myślenia” (Cassirer, 2011, s. 62). W ten sposób uznano, iż człowiek istnieje dwojakim istnieniem, jednym właściwym ciału, drugim duchowi. Pierwsze upodabniało człowieka do zwierząt, drugie do aniołów. Wobec tego nie mogą dziwić późniejsze XVIII- i XIX-wieczne interpretacje, zmierzające albo do zaliczenia człowieka do świata zwierząt (materializm, ewolucjonizm), albo wyniesienia go nawet na poziom absolutnej jaźni bądź ducha (idealizm) (Hirschberger, 1973, s.151-179). Zdobywcze naukowe wieku XX, zwłaszcza w zakresie medycyny, neurologii, psychologii i psychiatrii przyniosły poważną reinterpretację także filozoficznego spojrzenia na człowieka. Okazało się bowiem, że również zjawiska psychiczne mogą znaleźć wyjaśnienie w funkcjach organicznych, w związku z czym cała uwaga skupiła się na badaniu dyspozycji tkwiących w ludzkim ciele. Skrajne wnioski z tego rodzaju analiz wyciągnął strukturalizm, w myśl którego człowiek jest bytem złożonym z wielostopniowo uorganizowanej materii, która w zależności od poziomu złożoności zdolna jest do przyjmowania określonych form i spełniania danych funkcji (Krapiec, 1991, s. 92-98). Wspomniane we wstępie odmiany współczesnego materializmu są kontynuacją takiego sposobu wyjaśniania.

Jednak każda próba tłumaczenia tożsamości podmiotowej człowieka w świetle tego podejścia wydaje się zawierać sprzeczność. Nie ma bowiem racjonalnych podstaw, aby powiązać składającą się na byt ludzki „wielość” bez przyjęcia zasady, która z tej wielości utworzy jedność. Brak takiej zasady wyklucza możliwość uznania człowieka nawet za jeden byt, nie mówiąc już o byciu jednym podmiotem swoich

działań (tamże, s. 133-134). Ponadto zakwestionowanie jednej świadomości skutkowałoby istnieniem wielu jaźni, co faktycznie może mieć miejsce, ale w powszechnym przekonaniu (popartym badaniami medycznymi) uchodzi raczej za stan anomalny. Nieodparcie nasuwa się więc wniosek, że wszelkie próby wyjaśniania tożsamości bytu ludzkiego, wykraczającej poza sferę biologiczną, oparte na naukach przyrodniczych ostatecznie prowadzą do irracjonalizmu. Rozwiązania te przeczą zarówno realności posiadania świadomości indywidualnego istnienia, jak i elementarnemu doświadczeniu wewnętrznemu, które tę realność nie tylko potwierdza, ale i wskazuje na jej ostateczne źródło, jakim jest suwerennie istniejący podmiot, świadome siebie ludzkie „ja”. Jak zatem rozwiązać problem „jednego” ludzkiego istnienia oraz ściśle związanej z tym „jednej” jaźni, jednego „ja”? Pytanie to dotyczy ostatecznego czynnika, który funduje bytowość człowieka.

Metafizyka realistyczna, będąca współczesną kontynuacją myśli Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, odwołuje się w tym miejscu do aktu istnienia, który jako czynnik doskonałościowy w elementarnej strukturze bytu nie tylko sprawia, że dany byt istnieje, ale warunkuje także jego realne doskonałości, które bez realnego istnienia byłyby jedynie czymś wirtualnym⁴. Czym jednak jest ów akt istnienia w przypadku człowieka? W jaki sposób „urealnia” on i „udoskonala” byt ludzki? Czy jest to wyłącznie doskonałość wpisana w naturę materii, wskutek czego człowiek jest po prostu wytworem naturalnych przemian? A jeśli nie, to skąd ów akt istnienia pochodzi?

Św. Tomasz z Akwinu, który po raz pierwszy w dziejach zwrócił uwagę na ten problem, w przypadku człowieka wiązał ściśle akt istnienia z duszą, którą definiował na drodze czysto rozumowego poznania za Arystotelesem jako „pierwszy akt ciała mającego życie w możności” (1961, p. II, c. 54, n. 3), rozumiejąc jednak przez „pierwszy akt” co innego niż Stagiryta. O ile ten ostatni za akt w pierwszym rzędzie uważał formę, o tyle Akwinata istnienie. W konsekwencji, mimo że obaj definiowali duszę ludzką w tych samych terminach, to jednak było to zupełnie inne rozumienie duszy. Do ważnych rozstrzygnięć Arystotelesa, przedstawiających duszę jako naczelną formę bytową, dołączona została najważniejsza jej funkcja, jaką jest „udzielanie istnienia”⁵. Oznacza to, że całe istnienie bytu ludzkiego ma swoją podstawę w duszy, stąd nie ma racjonalnych podstaw, by mówić o oddzielnym istnieniu ciała-materii, czy o preegzystencji duszy (Gilson, 2006, s. 71).

Istnienie w przypadku człowieka nie może mieć podstawy w podmiocie psychofizycznym, gdyż wykluczałoby to transcendencję aktów poznania i woli. Nie

⁴ „[...] esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum” (2010, q. 7, a. 2 ad 9).

⁵ „Forma autem substantialis dat esse simpliciter” (S. Thomae Aquinatis, 1889, p. I, q. 76, a. 4, resp.).

byłaby wtedy możliwa także transcendencja „ja”, które nie wykraczałoby poza naturalne funkcje, warunkowane czynnościami fizjologicznymi. Tymczasem jaźń nie jest możliwa bez transcendencji, ponieważ nieodłącznym jej elementem jest oddzielanie się od poszczególnych aktów działania, a nawet i od ciała (Krapiec, 1991, s. 412-413). Dlatego jaźń musi być zapodmiotowana bezpośrednio w duszy, co wskazuje z kolei na fakt, iż dusza musi istnieć w sobie i być podmiotem na sposób niezależny od ciała, ujawniając w ten sposób swoją substancjalną naturę. Działania ludzkie nieredukowalne do wymiaru cielesnego świadczą o duchowej naturze duszy, co znów domaga się wskazania jej niematerialnego źródła. Zdaniem Krapca, najbardziej spójnym i racjonalnym rozwiązaniem jest odwołanie się do Bytu Absolutnego jako bezpośredniej przyczyny duszy ludzkiej, gdyż każde inne wyjaśnienie wikła się w nieprzezwyciężalne trudności. Na tej podstawie można stwierdzić, że człowiek posiada istnienie duchowe pochodzące od Absolutu, skutkiem czego zajmuje uprzywilejowaną pozycję w świecie natury. Tak pojęta dusza organizuje odpowiadające jej ciało (*commensurata huic corpori*) i będąc ostateczną zasadą fundującą bytowość człowieka, rozstrzyga o jego tożsamości bycia tym oto bytem (1961, p. II, c. 80, n. 9). W uzasadnieniu kolejnych aspektów tożsamości bytowej człowieka, takich jak świadomość jaźni czy podmiotowości, Akwinata podejmuje szczegółową analizę natury ludzkiej duszy wykazując, iż jako zasada istnienia bytu ludzkiego jest ona zarazem jego formą substancjalną. Podkreślając jedyność tego rodzaju formy, odnotowuje jej najważniejsze funkcje, do których należą różne aspekty konstytuowania bytu ludzkiego. Przyjrzenie się tym aspektom pozwoli pełniej ukazać to, w jaki sposób dusza uzasadnia tożsamość bytową człowieka. Czym zatem jest forma substancjalna bytu ludzkiego (Duma, 2012)?

Na początku należy podkreślić, iż jest ona zasadą jedności bytu, która sprawia, że byt stanowi organiczną całość, nie będącą zwykłą sumą części, lecz substancjalną jednością, na mocy której istnieją poszczególne części⁶. Zasada ta wiąże cały byt od wewnątrz, gwarantując mu samodzielne istnienie. Jeśli zatem w bycie ludzkim mamy do czynienia z jedną zasadą organizującą oraz z wielorakimi elementami składającymi się na ludzkie ciało, to znaczy, że musi zachodzić pierwotne zjednoczenie między formą substancjalną a najbardziej elementarną postacią materii, która dzięki wspomnianej formie przyjmuje zupełnie nowy sposób istnienia. Św. Tomasz z Akwinu ten pierwotny związek fundujący byt ludzki określił mianem „unii substancjalnej” (*unio substantialis*), która będąc zjednoczeniem formy substancjalnej i materii pierwszej decyduje o hylemorficznej strukturze bytu (1929, q. 5, a. 10, resp.). Z tak pojętego hylemorfizmu wynika ważny wniosek co do pierwszeństwa formy

⁶ Dlatego Tomasz z Akwinu twierdził, że „pojęcie części sprzeciwia się pojęciu osoby” („ratio partis contrariatur rationi personae”, 1929, lib. III, dist. 5, q. 3, a. 2, resp.).

substancjalnej w organizowaniu nowego bytu ludzkiego. Nie da się racjonalnie uzasadnić łączenia się formy substancjalnej z już ukonstytuowanym ciałem, gdyż to właśnie wymieniona forma stoi u podstaw elementarnego uorganizowania bytu ludzkiego. Z tego względu wykluczona jest jakakolwiek sukcesywna animacja w wyjaśnianiu powstawania człowieka (Ślipko, 2009, s. 147). Głównym następstwem zakwestionowania zasady nadającej bytowi ludzkiemu jedność jest z jednej strony podważenie organicystycznej wizji bytu na rzeczy mechanicyzmu, który znosi nie tylko różnicę między człowiekiem i pozostałymi bytami, ale także między bytami ożywionymi i nieożywionymi, z drugiej zaś brak możliwości wskazania zasady determinującej istnienie bytu ludzkiego, wskutek czego istnienie człowieka sprowadzałoby się *de facto* do biologicznego życia, nie mówiąc już o konieczności zdania się na konwencjonalizm przy określaniu jego początku.

Jako zasada jedności bytu, forma substancjalna musi całkowicie różnić się od pozostałych form, określających rozmaite własności zwłaszcza ludzkiego ciała. W jednym bycie substancjalnym nie może być więcej niż jedna forma substancjalna, ponieważ forma taka jest aktem determinującym substancję bytu, skutkiem czego przy wielości form substancjalnych byt musiałby mieć wiele substancji, co jest wykluczone, jeśli substancją ma być to, co istnieje w sobie i co jest podstawą tożsamości bytu (Swieżawski, 2000, s. 62-63). Zakwestionowanie jedności i realności formy substancjalnej byłoby równoznaczne z odmówieniem bytowi substancjalnemu tożsamości, skutkiem czego byt taki w swojej wewnętrznej strukturze byłby podzielony na wiele bytów, co czyniłoby go czymś względnym.

W przywołanej wcześniej arystotelesowskiej definicji duszy wspomniano, iż jako „akt pierwszy” (*entelecheia*) urzeczywistnia ona ciało mające życie w możności. Jak wskazuje termin akt (łac. *actus*), określenie to odsyła do teorii aktu i możności, dzięki której można uchwycić to, jaką rolę spełnia pierwszy akt bytowy (Gilson, 2006, s. 82-85). Chodzi przede wszystkim o konstytuowanie bytu organicznego, co oznacza, że czynnik, który to sprawia decyduje o właściwych takiemu bytowi doskonałościach, poczynając od istnienia, kończąc na działaniach przypadłościowych. Tym samym forma substancjalna jawi się jako jedyne i ostateczne pryncypium wszelkich doskonałości człowieka. Mając zatem na uwadze rozmaite braki, jakimi charakteryzuje się człowiek, należy szukać ich uzasadnienia gdzie indziej, ale nie w duszy.

Z tego, co powiedziano, można wnosić, że forma substancjalna jest również zasadą konstytuującą istotę bytu ludzkiego, czyli tym, co determinuje to, czym względnie kim jest człowiek jako taki. Forma ta decyduje bowiem o istotnych właściwościach człowieka. W klasycznej metafizyce zasadę taką nazywano przyczyną formalną, która charakteryzuje się tym, iż wraz z przyczyną materialną wchodzi

w wewnętrzną strukturę bytu, konstytuując jego istotę oraz substancjalność (Krapiec, 2007, s. 531-532). Inaczej mówiąc, jest to akt formy substancjalnej, który aktualizuje materię, nadając jej określoną postać. Ponieważ nic nie przechodzi z możliwości do aktu samo przez się, stąd przyczyna formalna zakłada przyczynę sprawczą (Arystoteles, 1990, 241 b 24). Z tego względu o tym, kim jest człowiek decyduje w istocie przyczyna sprawczą, którą jak wyżej powiedziano należy wiązać jedynie z Absolutem, ponieważ każda inna interpretacja nie obroni się przed irracjonalnością. Oznacza to, że bez odwołania się do Bytu Absolutnego człowiek pozostaje niewytłumaczalny (Krapiec, 2005, s. 77). Natomiast samo zanegowanie formy substancjalnej w bycie ludzkim powodowałoby, że istota człowieka byłaby wyłącznie konstruktem poznającego intelektu, co w konsekwencji oznaczałoby naturalną nieokreśloność człowieka, otwierającą pole do interpretacji, w myśl których „człowiek nie jest niczym innym, jak tym, co z siebie uczyni”⁷.

Z tej krótkiej analizy kluczowych właściwości formy substancjalnej (duszy) wynika, iż znajduje się ona nie tylko u podstaw tożsamości bytu ludzkiego wyznaczając jego fundamentalną strukturę, ale także rozstrzyga o tożsamości jego działań. To w niej, jako źródle bytowego dynamizmu, mają podstawę wszelkie działania, do jakich zdolny jest człowiek. Gdybyśmy odrzucili istnienie takiego źródła działań, to wyjaśnienia ludzkiego dynamizmu redukowałyby się do płaszczyzny czysto biologicznej, co jednak generowałoby liczne trudności w odniesieniu do tłumaczenia takich problemów jak ludzkie poznanie, myślenie, wolność, chcenie, miłość, odpowiedzialność, religijność, przeżycie piękna czy kontemplacja (Heindl, 2001, s. 385-423). O ile bowiem w przypadku samych czynności biologicznych sprawa wydaje się jeszcze dość jasna, ponieważ można uzasadnić, że zapodmiotowane są one wyłącznie w ciele, o tyle nieco inaczej jest z działaniami świadomymi, które wykraczają poza sferę organiczną, wskazując tym samym na konieczność istnienia innego źródła niż ciało. Ponadto, jak wyżej wspomniano, całe bogactwo działań świadomych (tworzenie pojęć, sądzenie, refleksja, język, decyzje itp.), jak też ich komplementarność, również odsyła do jednego podmiotu-źródła, co jest bezpośrednio dane zwłaszcza w doświadczeniu wewnętrznym. Dlatego wszelkie próby wyjaśniania tożsamości bytu ludzkiego o charakterze przyrodniczym nie tylko prowadzą do irracjonalizmu, ale i do całkowitego determinizmu, który sam w sobie jest nieuzasadnialny (Haeffner, 2006, s. 167). Rozwiązania te kwestionują zarówno realność wspomnianych dziedzin życia ludzkiego, jak i potwierdzające tę realność elementarne doświadczenie wewnętrzne każdego człowieka, który jest świadomym

⁷ „Człowieka w pojęciu egzystencjalisty nie można zdefiniować dlatego, że jest on pierwotnie niczym. Będzie on czymś dopiero później, i to będzie takim, jakim się sam uczyni. A więc nie ma natury ludzkiej, ponieważ nie ma Boga, który by ją w swoim umyśle począł” (Sartre, 2001, s. 59).

sprawcą czynności wykraczających poza jakikolwiek determinizm praw przyrody (Platon, 1999^a, 98c – 99a).

To, że człowiek zdolny jest wyłączać z siebie akty poznania intelektualnego, akty pożądawczo-dążeniowe oraz akty decyzyjne zawdzięcza właściwej sobie formie substancjalnej, która – jak wyżej wspomniano – nie ma żadnego odpowiednika w pozostałym świecie przyrody (Krapiec, 2005, s. 19-20). Forma ta decyduje o specyficznym działaniu ludzkim, które zawsze jest ścisłym następstwem sposobu istnienia bytu. Mimo że jest ona ostateczną zasadą działania, to jednak nie znaczy, że wszystkie działania muszą być w niej bezpośrednio zapodmiotowane, gdyż, jak wiadomo, czynności organiczne czy zmysłowe zachodzą przede wszystkim w ciele. Nie zmienia to faktu, że nie może być w bycie działań naturalnych, które wykraczałyby poza obszar wyznaczany przez formę, ponieważ to forma determinuje cały byt, a w związku z tym, także jego cielesność i związane z nią działania (Swieżawski, 2000, s. 63). W przypadku braku formy substancjalnej trudno byłoby rozróżnić rozmaite rodzaje działań w bycie, zwłaszcza naturalne i nienaturalne, konieczne i niekonieczne, organiczne i nieorganiczne, psychiczne i fizjologiczne, intelektualne i zmysłowe.

W tradycji tę ostateczną podstawę działania bytu określano mianem natury bytu (gr. *physis*), poprzez którą od czasów Arystotelesa rozumiano to, co w bycie istotne i będące zarazem źródłem właściwych dla danego bytu działań (1990, 192 b). Natura zatem to koniecznie przysługujące bytowi uposażenie, dzięki któremu jest on zdolny do wyłaniania z siebie odpowiednich działań. W przypadku człowieka determinuje ona byt zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym.

Natura bytu ściśle związana jest z jego celowością. Wynika to z faktu, iż u podstaw jednego i drugiego stoi ta sama zasada, którą jest forma substancjalna. Determinując kres-cel realizowania się bytu ludzkiego, forma ta sprawia, że ma on jasno określony zakres swojego rozwoju. Dlatego kres-cel jest kluczowym elementem rozumienia natury człowieka. Jest to naczelny motyw, ze względu na który realizuje się cały ludzki dynamizm. Działania mają na celu zrealizowanie się natury bytu, który to stan można określić za Arystotelesem mianem najwyższego dobra (1996, 1097 b).

Powyższe dociekania prowadzą do wniosku, że fakt istnienia, odbierania wrażeń zmysłowych, poznania umysłowego, wydawania sądów, podejmowania decyzji jest dziełem jednej i tej samej zasady, którą jest forma substancjalna, zwana również na terenie poznania filozoficznego duszą. Z tego względu, iż człowiek spełnia działania, które wykraczają ponad funkcje materii, dusza jawi się jako jedyny podmiot owych czynności niematerialnych, wskutek czego sama dusza musi być zinterpretowana jako niematerialna (Krapiec, 1991, s. 146). Nie zmienia to faktu, iż dusza zawsze przejawia swe istnienie i działanie poprzez ciało, które jednak zwłaszcza w odniesieniu do czynności niematerialnych pełni jedynie funkcję pewnego medium,

a nie źródła czy podmiotu (Krapiec, 1991, s. 20). Związek duszy z ciałem jest konieczny, gdyż oba te czynniki tworzą substancję ludzką, co znaczy, że ani sama dusza, ani samo ciało nie mogą być człowiekiem. Ponadto związek ten musi być bardzo ścisły, ponieważ działania właściwe człowiekowi ujawniają istnienie wyłącznie jednego podmiotu. Jednak to dusza, będąc w swym działaniu źródłem aktów materialnych i niematerialnych, wskazuje na swą wyjątkową naturę i specyficzne niematerialne pochodzenie. To za jej przyczyną, jak odnotuje Krapiec, „dochodzi w człowieku do zsyntetyzowania materii i ducha, który działając jako jeden podmiot, ujawnia w swoim działaniu transcendencję nad materią, przyporządkowując ją transcendentnemu celowi wpisanemu w tę naturę” (Krapiec, 2000, s. 139). Dzięki duszy człowiek stanowi zatem jeden byt, jedno *compositum* złożone z ducha i materii, które jest tożsame w swoim istnieniu, samoświadomej jaźni, podmiotowości, jak też w całym bogactwie działań, pośród których naczelne miejsce zajmują akty umysłowego poznania, akty decyzyjne i akty dążeńiowo-pożądawcze. Specyfika tych aktów ujawnia, iż u ich podstaw tkwi wyjątkowy byt, któremu jeszcze w średniowieczu nadano miano *persona*, zaczerpnięte od greckiego słowa *prosopon*, oznaczającego maskę wyrażającą istotę sztuki w teatrze greckim. Byt ten jest przede wszystkim podmiotem, z którego jak spod maski wyłaniają się świadome i wolne działania, poprzez które ujawnia się prawda o człowieku (Maryniarczyk, 2007, s. 108).

Zakończenie

Nieodłącznym elementem faktu „bycia człowiekiem”, danego zarówno w doświadczeniu wewnętrznym, jak i zewnętrznym jest świadomość bycia podmiotem posiadanych własności oraz spełnianych działań, jak też posiadania samoświadomej jaźni, oddzielającej się od wszystkiego, co podpada pod miano „moje”. Wyjaśnienie wspomnianego faktu domaga się wskazania uzasadnienia dla bezpośrednio doświadczanego jednego podmiotu i związanej z nim jaźni, która nie utożsamia się z tym, co „moje”. Zakwestionowanie jednej zasady tłumaczącej powyższą jedność pozbawiałoby *de facto* byt ludzki tożsamości. Nie da się bowiem powiązać składającej się na byt ludzki „wielości” w jeden podmiot czy jedną jaźń, bez przyjęcia zasady jednoczącej. W świetle wyjaśnień metafizycznych ostatecznym czynnikiem nadającym bytowi jedność jest akt istnienia, który warunkuje nie tylko istnienie bytu, ale i wszelkie jego realne doskonałości. W bycie ludzkim podstawą aktu istnienia jest dusza, w której musi być bezpośrednio zapodmiotowane „ja”, gdyż w innym przypadku nie wykraczałoby ono poza naturalne (resp. fizjologiczne) funkcje. Dusza jest zatem ostateczną zasadą fundującą bytowość człowieka, która rozstrzyga tym samym o jego tożsamości. Zakwestionowanie duszy prowadzi do rozbicia jedności

psychofizycznej człowieka, a w konsekwencji do obalenia natury ludzkiej, jak i koncepcji osoby. Św. Tomasz z Akwinu wypracował jedyne w swoim rodzaju wyjaśnienie problemu jedności psychofizycznej bytu ludzkiego, odwołując się do duszy jako formy substancjalnej bytu ludzkiego. Koncepcja formy substancjalnej tłumaczy zarówno ścisły związek duszy z aktem istnienia, jak i jej rolę w strukturze bytowej człowieka. Forma substancjalna jest zasadą jedności bytu ludzkiego, która wiąże ten byt od wewnątrz, umożliwiając w jego ramach zaistnienie „unii substancjalnej” duszy i ciała, dzięki czemu powstaje wyjątkowy sposób istnienia człowieka, niesprowadzalny do procesów fizjologicznych. Jako „akt pierwszy” bytu jest ona jedynym i ostatecznym pryncypium wszelkich doskonałości człowieka, czyli zasadą konstytuującą jego istotę, jak i przyczyną formalną. Ponieważ wyłania z siebie niematerialne działania, nie może być sprowadzona do porządku materialnego, stąd wyjaśnienie jej genezy wymaga odwołania się do Absolutu, który tym samym staje się kluczem do zrozumienia człowieka. Wyznaczając elementarną strukturę człowieka, forma substancjalna stoi u podstaw tożsamości bytu ludzkiego. Forma ta rozstrzyga także o tożsamości działań ludzkich, gdyż jako ostateczne źródło dynamizmu decyduje o wszelkich czynnościach człowieka, które są konsekwencją sposobu jego istnienia. Ona określa także kierunek owych działań, wyznaczając w ten sposób kres (cel) spełniania się bytu ludzkiego. Dzięki odkryciu formy substancjalnej dana w doświadczeniu jedność jego istnienia, jaźni, świadomości, podmiotu czy działania znajduje ostateczne uzasadnienie.

Bibliografia

- Arystoteles, (1990), *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, (W:) tenże, *Dzieła wszystkie*, t. II, Warszawa: PWN.
- Arystoteles, (1996), *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, (W:) tenże, *Dzieła wszystkie*, t. V, Warszawa: PWN.
- Boecjusz, (1968), *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*, (W:) tenże, *The Theological Tractates and the Consolation of Philosophy*, H. F. Stewart, E. K. Rand (Ed.), London: Heinemann.
- Cassirer E., (2011), *Logika nauk o kulturze*, tłum. P. Parszutowicz, Kęty: Antyk.
- Copleston F., (2000), *Historia filozofii, t. II: Od Augustyna do Szkota*, tłum. S. Zalewski, Warszawa: PAX.
- Dec I., (2012), *Mieczysława Alberta Krapca koncepcja antropologii filozoficznej*, (W:) *W trosce o rozumienie człowieka. Wykłady otwarte imienia ojca Profesora Mieczysława A. Krapca OP*, A. Mryniarczyk, T. Duma, K. Stępień (Red.), s. 23-63, Lublin: PTTA.

- Dec I., (2011), *Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie Mieczysława A. Krąpca OP i kard. Karola Wojtyły*, Wrocław: PWT.
- Duma T., (2012), *Forma substancjalna*, (W:) *Substancja*, M. Piwowarczyk (Red.), s. 75-104, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Ferber R., (2008), *Podstawowe pojęcia filozoficzne*, t. 2, tłum. L. Kusak, A. Węgrzecki, Kraków: WAM.
- Gilson E., (2006), *Byt i istota*, tłum. D. Eska, J. Nowak, Warszawa: PAX.
- Haeffner G., (2006), *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, tłum. W. Szymona, Kraków: WAM.
- Heindl E.J., (2001), *Der Mensch. Situation und Sinnfrage. Grundriss einer medizinisch-philosophischen Anthropologie*, München: Literareon.
- Hirschberger J., (1976), *Geschichte der Philosophie, B. I: Altertum und Mittelalter*, Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Hirschberger J., (1973), *Kleine Philosophie Geschichte*, Freiburg-Basel-Wien: Herderbücherei.
- Kamiński S., (1994), *Próba charakterystyki uzasadniania tez w metafizyce klasycznej*, (W:) M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, s. 365-388, Lublin: RW KUL.
- Krąpiec M.A., (2000), *Arystotelesowska koncepcja substancji*, Lublin: RW KUL.
- Krąpiec M.A., (2004), *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin: PTTA.
- Krąpiec M.A., (1985), *Metafizyka*, Lublin: RW KUL.
- Krąpiec M.A., (2007), *Przyczyny bytu*, (W:) *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, A. Maryniarczyk (Red.), t. 8, s. 527-545, Lublin: PTTA.
- Krąpiec M.A., (1994), *Z teorii i metodologii metafizyki*, dz. cyt.
- Maryniarczyk A., (2003), *Koncepcja bytu a rozumienie człowieka*, w: *Zadania współczesnej metafizyki. Błąd antropologiczny*, A. Maryniarczyk, K. Stępień (Red.), s. 73-121, Lublin: PTTA.
- Owens J., *The Unity in Thomistic Philosophy if Man*, „Mediaeval Studies” 15 (1963), s. 54-82.
- Platon, (1999^a), *Fedon*, tłum. W. Witwicki, (W:) tenże, *Dialogi*, t. 1, Kęty: Antyk.
- Platon, (1999^b), *Timaios*, tłum. W. Witwicki, (W:) tenże, *Dialogi*, t. II, Kęty: Antyk.
- Sartre J.P., (2001), *Problem bytu i nicości. Egzystencjalizm jest humanizmem*, przekł. M. Kowalska, J. Kijewski, Warszawa: De Agostini.
- Swieżawski S., (2000), *Wstęp do kwestii 76*, (W:) Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, przekł. i oprac. S. Swieżawski, s. 57-83, Kęty: Antyk.
- Ślipko T., (2009), *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, Kraków: Petrus.
- S. Thomae Aquinatis, (1929), *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, t.. 3, wyd. M.F. Moos, Parisiis: P. Lethielleux.
- S. Thomae Aquinatis, (1961), *Summa contra Gentiles*, t. 2-3, wyd. P. Marc, C. Pera, P. Caramello, Taurini-Romae: Marietti.

S. Thomae Aquinatis, (1889), *Summa theologiae*, (W:) tenże, *Opera Omnia* (Ed. Leonina), t. 5, Romae: S.C. de Propaganda Fide.

Św. Tomasz z Akwinu, (2010), *Kwestie dyskutowane O mocy Boga*, t. 2 i 3, tłum. zbior., Kęty-Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny.