

ADAM ANDRZEJEWSKI, MARTA ZARĘBA
Uniwersytet Warszawski

CZY FILOZOFIA ANALITYCZNA MOŻE STANOWIĆ CENNĄ INSPIRACJĘ DLA TEOLOGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ?

1. Filozofia a teologia. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie licznych korzyści wynikających z zastosowania osiągnięć i metod filozofii analitycznej na polu teologii chrześcijańskiej. Nim jednak przejdziemy to szczegółowej analizie tego zagadnienia, w sposób szkicowy nakreślimy obszar naszych rozważań. Nie wdając się w rozmaite subtelności metodologiczne, z określeniem „teologia chrześcijańska” wiążemy pewną nienaturalną światopoglądowo naukę, która za swój główny przedmiot obiera interpretację i eksplikację Objawienia Bożego. Choć w centrum zainteresowania teologii chrześcijańskiej znajduje się fakt Objawienia zakończonego wraz ze śmiercią ostatniego apostoła, to może ona jednakże dodawać pewne istotne treści do swojego korpusu, odpowiadając tym samym na aktualne ludzkie potrzeby i dostosowując swój przekaz do zmieniających się czasów i okoliczności. Charakteryzuje się więc teologia chrześcijańska swoistego rodzaju elastycznością, gdyż – pomimo przekazywania niezmiennych prawd wiary – nie jest nauką „skończoną”, dopóki bowiem istnieją ludzie, dopóty pojawiać będą również nowe problemy i wątpliwości, którym teologia będzie musiała sprostać¹.

W części pierwszej niniejszego artykułu podejmiemy się zatem próby nakreślenia relacji zachodzących pomiędzy nauką odwołującą się jedynie do rozumu, a pewną racjonalną dziedziną wiedzy dotyczącą rzeczywistości nadprzyrodzonej. Następnie przejdziemy do omówienia

¹ Wyrażony pogląd o elastyczności teologii nie ma jednakże nic wspólnego z tzw. modernizmem w teologii, por. Pius X, *Pascendi Dominici Gregis*, tłum. z łac. S. Okoniewski, Poznań 1996.

szczegółowego zagadnienia, jakim jest wpływ filozofii na teologię zależny od samego stylu uprawiania filozofii, tj. podejścia analitycznego i kontynentalnego. W części drugiej dokonamy analizy szeroko dyskutowanego na gruncie filozofii analitycznej zagadnienia identyczności osobowej, aby następnie wykazać, w jaki sposób współczesne propozycje filozofów analitycznych mogą zostać wykorzystane w celu usunięcia pewnych niebagatelnych trudności natury teologicznej.

2. Filozofia jako źródło inspiracji dla dyskursu teologicznego.

Nie ulega wątpliwości, iż filozofia niejednokrotnie stanowiła i wręcz powinna stanowić ważne źródło inspiracji dla kwestii teologicznych. Problemy czysto rozumowe znajdują bowiem swoje miejsce w szerszej debacie teologicznej, stając się tym samym przedmiotem refleksji i niejednokrotnie burzliwych sporów, gdyż kontekst kulturowy (w tym także środowisko filozoficzne) pozostają nie bez znaczenia w procesie kształtowania się doktryny teologicznej, która z konieczności do wyrażania niektórych swoich prawd posługuje się określonym językiem. Dana religia, jeśli chce przerodzić się w system wierzeń o charakterze doktrynalnym, musi w pewien sposób odnieść się do głównych sporów filozoficznych swoich czasów. Nieprzypadkowo głównym przedmiotem debat teologicznych pierwszych wieków było zagadnienie dogmatu chrystologicznego i próba określenia natury (natur) Jezusa z Nazaretu. Precyzacja ta była bowiem konieczna, gdy filozofia grecka z olbrzymim dystansem odnosiła się do idei Wcielenia. Chrześcijanie, chcąc – po pierwsze – określić przedmiot swojej wiary, po drugie zaś – zwalczyć mnogość interpretacji osoby Chrystusa, musieli w jakiś sposób odnieść się do ówczesnych kontrowersji powstałych wokół tej doktryny.

W opisanej powyżej sytuacji niektórzy chcieliby widzieć potwierdzenie tezy, iż filozofia – poprzez opisany rodzaj wpływu – *de facto* wpływa na treść teologii. Nie mogąc jednakże zgodzić się z tym stwierdzeniem, pragniemy zaznaczyć, że relację inspiracji należy, naszym zdaniem, interpretować zasadniczo jako zabieg polegający na włączaniu pewnych zagadnień filozoficznych do dziedziny metateologii². Przez

² Na temat roli inspiracji w nauce, religii i sztuce por. P. M. Rudd: *The Role of Inspiration in Science*, w: *Inspiration in Science and Religion*, red. M. Fuller. Newcastle 2012, s. 53-65; L. Winston: *Inspiration and Creativity*, tamże, s. 65-71.

metateologię rozumiemy zaś zbiór norm, metod badawczych i zagadnień stanowiących przedmiot teologii³. Zabieg ten polega zatem na powiększaniu się liczby problemów poddawanych refleksji teologicznej, nie dodaje on jednakże żadnych nowych treści do istoty Objawienia⁴.

3. Filozofia jako narzędzie wyrażania prawd teologicznych. Kolejną równie istotną funkcją, którą spełnia filozofia w stosunku do teologii, jest dostarczanie narzędzi do interpretacji zastanych faktów teologicznych. Przez fakt teologiczny rozumiemy pewną praktykę bądź przekonanie zakorzenione we wspólnocie wiernych. Z biegiem czasu, pod wpływem żywej praktyki wspólnot religijnych oraz niekompatybilnych interpretacji teologicznych, stopniowo narasta i następuje potrzeba teoretycznego opisanie tychże zjawisk⁵. W takim wypadku filozofia spełnienia spełnia względem teologii szczególną rolę eksplanacyjną. Pewne fakty teologiczne usilnie domagają się bowiem wyjaśnienia, w jaki sposób mogą *de facto* zachodzić.

Za klasyczny przykład ilustrujący powyższe rozważania niech posłuży teologia sakramentów świętych zaproponowana przez Tomasza z Akwinu. Sakrament jako „znak rzeczy świętej” opisany i wyjaśniony został w kategoriach metafizyki Arystotelesa poprzez zaadoptowanie przez Doktora Anielskiego podziału na materię i formę oraz wykorzystanie go do opisu zachodzenia sakramentalnej łaski i skuteczności samego sakramentu⁶. Wiele idei zaczerpniętych z Tomaszowej sakramentologii zostało uznanych za powszechnie obowiązujące przez Urząd Nauczycielski Kościoła na soborze trydenckim (1545-1563).

³ Zob. J. Dadaczyński: *Kilka uwag o sprzeczności w teologii i metateologii*, w: *Logika i teologia*, red. R. Piechowicz. Poznań 2009, s. 69-81.

⁴ Odwołajmy się ponownie do historycznego przykładu kształtowania się dogmatu chrystologicznego. Definicja dogmatyczna o dwóch naturach Jezusa nie dodaje niczego do Objawienia zawartego w Piśmie Św. Na kartach Ewangelii w wielu miejscach jest mowa o tym, że Jezus był człowiekiem oraz Synem Bożym. Niemniej jednak, dzięki niej mamy określoną relację między tymi naturami oraz ich relację do Osoby Jezusa, który ma tylko jedną Osobę – Boską.

⁵ Na gruncie polskim interesującą analizą terminów „miłosierdzie” i „sprawiedliwość” w odniesieniu do tradycji teologii chrześcijańskiej została dokonana przez A. Brożek i J. Jadackiego. Zob. *Rozmowa o sprawiedliwości i miłosierdziu*. „Kwartalnik Filozoficzny”, XXXIII(2005)4, s. 277-292.

⁶ Zob. M. Blaza, D. Kowalczyk: *Traktat o sakramentach*. Warszawa 2007.

Teologia sakramentów służy jako przykład użycia pojęć proveniencji metafizycznej do wyjaśnienia określonych zjawisk, które stanowią samo centrum wiary wszystkich denominacji chrześcijańskich. Zauważmy, że zastosowanie podziału na materię i formę w stosunku do sakramentów nie stanowi już wyłącznie pewnej interpretacji teologicznej, lecz pozostaje oficjalną nauką Kościoła. Mamy w tym przypadku do czynienia z sytuacją, gdy pewne narzędzia filozoficzne zostały na stałe zaimplementowane to doktryny teologicznej, stając się jej integralną częścią⁷.

Powyższy przykład ma charakter skrajny. Nie często zdarza się jednak, że pewne narzędzia filozoficzne stają się częścią doktryny teologicznej. W większości wypadków funkcja filozofii nie wykracza bowiem poza rolę eksplanacyjną. Warto zatem ponownie postawić pytanie, czy z uwagi na fakt, iż pewne narzędzia filozoficzne stały się elementem powszechnie obowiązującej nauki Kościoła, nie mieliśmy do czynienia z poszerzeniem doktryny teologicznej przez filozofię. Wydaje się, iż odpowiedź na to pytanie nie może być jednoznacznie twierdząca. Zauważmy bowiem, że nauka o sakramentach wywodzi się z *Ewangelii*, w niej też odnajdujemy informację np. o formie i materii sakramentów (chleb, wino, słowa Ustanowienia, etc.). Metafizyczna interpretacja teologii sakramentów jest tylko (i aż) najlepszym dostępnym dla nas opisem wyjaśniającym zachodzenie mocy Bożej poprzez widzialne znaki łaski. Nie dodaje ona jednak żadnych szczególnych informacji o łasce i tajemnicy, które towarzyszą sakramentom⁸.

Powyższy opis relacji zachodzących pomiędzy filozofią a teologią nie rości sobie pretensji do zupełności. Chodziło nam jedynie o zasy-

⁷ Jednocześnie należy wspomnieć, iż opis ten nie ma charakteru skończonego – po pierwsze dlatego, że w sakramentach wyróżniamy jeszcze *istotę*, która na znaczenie nadrzędnie w stosunku do materii i formy, oraz z uwagi na fakt, iż teologia dopuszcza dodawanie treści do nauki o sakramentach, co uczynił m.in. Sobór Watykański II w odniesieniu do sakramentu kapłaństwa, wyróżniając biskupstwo jako stopień święceń, a nie sakramentalium. Por. H. Pietras: *Od prezbiteratu do kapłaństwa: ewolucja pojęć i urzędu*. „Studia Bobolanum” 3(2002), s. 5-17; M. Blaza: *Kapłaństwo w Kościołach wschodnich*. „Przegląd Powszechny” 2(1999)930, s. 162-174.

⁸ Co więcej, nadmierne przywiązywanie wagi do metafizycznego, a więc w pewien sposób filozoficznego wymiaru sakramentów prowadzi często do ich jurydycznego bądź nawet reistyczno-magicznego traktowania.

gnalizowanie dwóch, jak się nam wydaje, podstawowych wpływów, jakie filozofia wywiera na teologię, którymi są: (1) inspiracja dla problemów teologicznych, wraz z poszerzeniem metateologii o nowe zagadnienia oraz (2) dostarczenie teologii określonego środka wyrazu, którym jest język filozofii mogący się przekształcić w integralną część doktryny teologicznej.

4. Filozofia analityczna i kontynentalna w teologii chrześcijańskiej. Poczynione przed momentem wyszczególnienia miały na celu swego rodzaju metodologiczne uporządkowanie obszaru, na którym będziemy szczegółowo rozważać wpływ i wykorzystanie filozofii analitycznej w dyskursie teologicznym. Nim jednak to tego przejdziemy, pokusimy się o jeszcze jedną uwagę. Warto w tym miejscu wspomnieć o możliwości wykorzystania logiki do tworzenia modeli wnioskowań w metateologii czy samej teologii. Aparat logiczny jest bowiem skutecznym narzędziem, za pomocą którego możemy się upewnić, czy pewne tezy teologiczne bądź dyrektywy postępowania w metateologii nie stoją ze sobą w jawnych sprzecznościach⁹. Nie poświęcając temu interesującemu zagadnieniu więcej miejsca, chcielibyśmy zauważyć, iż współczesna teologia niezmiernie rzadko dąży do wyeksplikowania zasad logiki, na których opierają się teksty teologiczne¹⁰.

Nie wydaje się jednak, aby logika darzona była przez teologów jakąś szczególną niechęcią. Znajduje się ona po prostu poza zakresem zainteresowań tej grupy naukowców. Z zupełnie inną sytuacją spotykamy się jednakże w wypadku idei przeszczepienia metod i narzędzi wypracowanych na polu filozofii analitycznej na grunt teologiczny. W myśl obiegowej opinii filozofia analityczna, ze względu na swój lingwistyczny charakter, nie nadaje się do wyrażania prawd wiary, zaś analizy z pogranicza filozofii języka wydają się nie mieć tak wielkiego znaczenia

⁹ Jeśli zaś uznajemy, że sprzeczność jest niezbywalną cechą „teologii w ogóle”, możemy się starać wyjaśnić, w jaki sposób ominąć prawo Dunsza Szkota – co zaś czyni się zazwyczaj poprzez wprowadzenie pewnego rodzaju logik wielowartościowych.

¹⁰ Chwalebny wyjątkiem są np. rozważania ks. J. Dadaczyńskiego. Por. tenże, *What Kind of Logic Does Contemporary Theology Need?*, w: red. B. Brożek, A. Olszewski, M. Hohol: *Logic in Theology*. Kraków 2013, s. 39-60.

z punktu widzenia teologii¹¹. Nierzadko koronnym argumentem na rzecz odrzucenia dorobku filozofii analitycznej jest również jej rzekomo antymetafizyczne nastawienie. W naszym odczuciu powyższe diagnozy są jednakże głęboko niesprawiedliwe i szkodliwe.

Nie wdając się w szczegółowe rozważania dotyczące tego, czy analizy lingwistyczne są zagadnieniami o niewielkiej doniosłości teologicznej, pragniemy zauważyć, że powyższe zarzuty formułowane są na ogół pod adresem pewnego nurtu filozofii analitycznej, który dominował głównie w pierwszej połowie ubiegłego stulecia. Koncentrowała się ona głównie na takich zagadnieniach jak racjonalność języka, sposób jego użycia, analiza znaczenia zdania, itd. Niemniej jednak trudno jest dzisiaj mówić o filozofii analitycznej jako ograniczonej do samej tylko filozofii języka. W ramach tej filozofii prężnie rozwijana jest obecnie między innymi analityczna metafizyka, filozofia umysłu, estetyka, a nawet tomizm¹². Dlatego też proponujemy określić filozofię analityczną jako filozofię, którą korzysta z pewnego paradygmatu analityczności dającego się określić jako dążenie do:

(a) unikania zbędnych metafor i innych zabiegów semantycznych, które mogłyby wprowadzić niejednoznaczność w wywodzie;

(b) traktowania analizy konceptualnej jako wartościowego źródła poznania; oraz:

(c) szczególnej precyzji, jasności i logicznej spójności wyvodu, która zostają doprowadzone do takiego stopnia, iż możliwe jest zaprezentowanie wyvodu narzędziami logiki formalnej¹³.

Powyższe dyrektywy rozumiemy jako wyznacznik analityczności w ogólności, która to własność może cechować nie tylko filozofię. Nie widać wyraźnych powodów, dla których tak określona filozofia analityczna miałaby nie nadawać się do wykorzystania na polu teologii.

Zarysowanie ogólnych wyznaczników analityczności nie wystarczy jednakże, aby przesądzić o jej jednoznacznej przydatności dla teologii.

¹¹ Por. O. D. Crisp: *On Analytic Theology*, w: red. O. D. Crisp, M. C. Rea: *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*. Oxford 2011.

¹² Zob. J. Haldane: *Analytical Thomism: A Brief Introduction*. "The Monist" (special issue on analytical thomism), s. 80 (1997) 4.

¹³ Zob. W. J. Abraham: *Systematic Theology as Analytic Theology*, w: red. O. D. Crisp, M. C. Rea: *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*. Oxford 2011.

Jak wspomnieliśmy przed chwilą, głównym argumentem przeciw filozofii analitycznej jest przeświadczenie, jakoby miała ona charakter „niemetafizyczny”. Zarzut ten można ocenić jako trafny wyłącznie w stosunku do pewnej jej odmiany. Faktem jest, iż filozofii analitycznej w jej wczesnej formie można przypisać swoistą niechęć w stosunku do metafizyki (mowa tu np. o programie Koła Wiedeńskiego). Obecnie mamy jednakże do czynienia z zupełnie odmienną sytuacją badawczą. Problematyka ontologiczna zajmuje bowiem wręcz czołowe miejsce wśród dyscyplin filozofii analitycznej, rozumianej jako filozofia kierująca się przytoczonymi przed chwilą dyrektywami metodologicznymi. Jak zauważa Richard Swinburne, współcześnie panujące tendencje w filozofii analitycznej świadczą wręcz o jej „metafizycznej orientacji” (mowa tutaj m.in. o pracach: Jonattana Lowe’a, Theodore’a Sidera, Petera van Inwagena, Erica Olsona, Lynne Rudder Baker)¹⁴. Zarzut „niemetafizyczności” traktujemy zatem jako bezzasadny.

W wyniku tendencji antyspekulatywnych w teologii, które były odpowiedzią między innymi na wielką liczbę filozoficznych argumentów w teologii doby potrydenckiej, teologia zaczęła szukać inspiracji w filozofii kontynentalnej, głównie w egzystencjalizmie, kantyzmie, hermeneutyce czy personalizmie. Te style filozofowania miały ogromny wpływ na sposób wyrażania najbardziej aktualnych problemów teologicznych¹⁵. Za przykład niech posłuży wpływ personalizmu na katolicką antropologię teologiczną oraz niektóre aspekty nauki o Trójcy Świętej. Mając w pamięci wszystkie te zasługi filozofii kontynentalnej dla teologii chrześcijańskiej, nie można jednak uważać, że jest ona w stanie zaferrować opis dla wszystkich doniosłych faktów teologicznych. Dla przykładu, nie sposób wyeliminować z teologii Eucharystii scholastycznego terminu „transsubstancjacja” poprzez zastąpienie go terminami inspirowanymi fenomenologią (takimi jak: „transsygnifikacja” czy „transfinalizacja”), o czym przypomnieli papież Paweł VI [*Mysterium fidei*] oraz

¹⁴ Por. R. Swinburne: *The Value and Christian Roots of Analytical Philosophy of Religion*, w: red. H. A. Harris, Ch. J. Insole: *Faith and Philosophical Analysis: The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion*. Aldershot 2005, s. 35.

¹⁵ Czyniła to także w sposób kontrowersyjny. Wystarczy choćby wskazać na nurt w teologii zwany teologią wyzwolenia, która jawnie adoptowała optykę marksistowską. Por. na ten temat B. Mondin: *Teologia wyzwolenia*, Warszawa 1988.

Jan Paweł II [*Ecclesia de Eucharistia*]. Opis cudownej przemiany chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa ma bowiem z konieczności charakter metafizyczny.

Nawet jeśli teologia nie jest uprawiana na sposób ściśle metafizyczny, co ma miejsce w chwili obecnej, to nadal pozostaje ona dziedziną *stricte* metafizyczną¹⁶. Ponadto chcielibyśmy podkreślić, iż istnieje zbiór pewnych problemów metafizycznych, które występują na gruncie teologii chrześcijańskiej, a które są obecnie problemami żywo dyskutowanymi na gruncie współczesnej metafizyki analitycznej. Jeżeli zatem istnieje taki zbiór podzielanych problemów, to za niezwykle interesujące i płodne poznawczo uznajemy wszelkie próby wykorzystania przez teologów i filozofów chrześcijańskich pewnych koncepcji wypracowanych w środowisku metafizyków analitycznych, mogących posłużyć jako narzędzia przydatne do eksplikacji chrześcijańskich prawd wiary.

W drugiej części niniejszego tekstu postaramy się zatem wykazać na przykładzie, w jaki sposób współczesne rozważania z zakresu problematyki identityczności osobowej, prowadzone na gruncie filozofii analitycznej, mogą okazać się pomocne do rozwikłania niepokojących trudności powstałych na gruncie tradycyjnej koncepcji hylemorfizmu tomistycznego.

5. Tożsamość osobowa – przegląd stanowisk. Kwestia identityczności osobowej w czasie jest obecnie szeroko dyskutowanym zagadnieniem na gruncie ontologii człowieka. Sprowadza się ono do próby odpowiedzi na następujące pytanie: jakie są konieczne i wystarczające warunki, by osoba *A* istniejąca w czasie t_1 oraz osoba *B* istniejąca w czasie t_2 , były tą samą osobą¹⁷. Osoby ludzkie trwają w czasie i podlegają różnym zmianom. Jeżeli zaś trwają w czasie, to muszą zachowywać tożsamość¹⁸ w trakcie zmian. W obliczu tego faktu pojawia się wątpli-

¹⁶ A. Robinson, Ch. Southgate: *Semiotics as a metaphysical framework for Christian Theology*, Zygon. "Journal of Religion and Science", 45(2010)3, s. 689-712.

¹⁷ Por. M. Iwanicki: *Identityczność osobowa. Wybrane stanowiska i argumenty*, w: *Przewodnik po metafizyce*, red. S. T. Kołodziejczyk. Kraków 2011, s. 277-314.

¹⁸ Na gruncie logiki klasycznej tożsamość ujmuje się jako relację równoważnościową: zwrotną, symetryczną i przechodnią. Po przyjęciu zasady nieodróżnialności przedmiotów identitycznych oraz (kwestionowanej skądinąd) zasady identityczności przedmiotów nieodróżnialnych możemy zaproponować następującą definicję identityczności: $x = y =_{df} \forall P$

wość, w jaki sposób zachowanie ścisłej identyczności jest możliwe, skoro jednocześnie – w wyniku tychże zmian – przedmioty egzemplifikują różne, często niekompatybilne ze sobą własności. W trakcie burzliwych debat dotyczących trwania osób w czasie wyodrębniło się wiele konkurujących ze sobą stanowisk. Do najważniejszych zaś należą:

(a) Stanowiska fizykalne, w myśl których identyczność osób trwających w czasie polega na (i) identyczności ich ciał bądź (ii) fizycznej ciągłości ich ciał; bądź (iii) identyczności żywych organizmów; bądź (iv) identyczności lub ciągłości ich mózgów;

(b) Stanowiska psychologistyczne, w myśl których identyczność osób trwających w czasie polega na (i) identyczności ich pamięci lub jej treści; bądź (ii) zachowaniu ciągłości psychologicznej;

(c) Stanowiska dualistyczne, w myśl których identyczność osób trwających w czasie polega na identyczności ich dusz;

(d) Stanowiska symplicystyczne (*the Simple View*), w myśl których identyczność osób trwających w czasie polega na identyczność osób jest nieredukowalna do innych relacji¹⁹.

Jakie zatem znaczenie posiada ta kwestia na gruncie teologii? Po pierwsze, warto zauważyć, iż w życiu codziennym *implicite* zakładamy, że trwające w czasie osoby zachowują swoją tożsamość. Bez takiego założenia i odpowiednich kryteriów identyczności nie moglibyśmy dokonywać moralnej oceny ludzkich czynów, a przynajmniej nasze pojęcie odpowiedzialności musiałyby zostać poddane głębokiej rewizji, nie możemy bowiem dokonać osądu moralnego konkretnego człowieka, jeśli nie wiemy, czy poszczególne podlegające ocenie czyny były czynami jednej i tej samej osoby²⁰.

[P(x) ≡ P(y)]. Por. M. Grygianiec: *Trwanie w czasie*, w: *Przewodnik po metafizyce*, dz. cyt., s. 214-220.

¹⁹ M. Grygianiec: *Identyczność i trwanie. Studium ontologiczne*. Warszawa 2007, s. 123-128.

²⁰ Wyobraźmy sobie bowiem stojącego przed sądem człowieka, oskarżonego o ciężką zbrodnię, który w obawie przed surową karą wygłasza następującą mowę obronną: „Wysoki Sądzie! Przypisuje mi się dokonanie morderstwa sprzed 10 laty. Pragnę jednakże zauważyć, iż w rzeszonym czasie byłem zupełnie inną osobą niż jestem teraz. W ciągu 10 lat wymianie uległy wszystkie komórki tworzące moje ciało, włącznie z komórkami wchodzącymi w skład mojego mózgu. Nie jestem zatem identyczny z osobą, która zamordowała tamtego człowieka. W zwią-

Po drugie, pewne chrześcijańskie prawdy wiary (np. nieśmiertelność duszy ludzkiej, doktryna o zmartwychwstaniu, rzeczach ostatecznych, w tym istnieniu czyśćca *etc.*) usilnie domagają się przyjęcia pewnych koncepcji dotyczących tego, w jaki sposób możliwe jest zachowanie identity w czasie. Jeżeli na gruncie metafizycznych stanowisk na temat ludzkiej natury, które zostały owocnie przeszczepione na grunt teologii, pojawiają się problemy dotyczące tożsamości w czasie, należy pokusić się o próbę jak najszybszego ich rozwiązania, nie zaś – ignorowania. Poniżej postaramy się dokonać zgrubnej analizy jednej z tego rodzaju kwestii.

6. Hylemorfizm św. Tomasza z Akwinu a problem identity osobowej. Tradycyjna dogmatyka katolicka w kwestii natury ludzkiej zaakceptowała stanowisko arystotelesowsko-tomistyczne, w myśl którego człowiek jest *compositum* złożonym z ciała (czystej potencjalności i podmiotu zmian) oraz duszy (aktualizującej materię nieśmiertelnej i niematerialnej formy substancjalnej)²¹. Dusza i ciało nie stanowią dwóch odrębnych substancji (co postuluje się na gruncie dualizmu kartezjańskiego²²): dusza traktowana jest bowiem jako *forma* ciała – zasada

zku z faktem, iż nie można nikogo karać za czyny popełnione przez inną osobę, domagam się wyroku uniewinniającego”. Zauważmy, iż aby odrzucić to przewrotne rozumowanie, musimy przyjąć pewne kryterium identity osobowej. Por. tamże, s. 43-48.

²¹ P. Toner: *On Hylemorphism and Personal Identity*. “European Journal of Philosophy” 19(2009)3, s. 1-20, tegoż: *Personhood and Death in St. Thomas Aquinas*. “History of Philosophy Quarterly” 26(2009)2, s. 121-138, tegoż: *St. Thomas Aquinas on Death and the Separated Soul*. “Pacific Philosophical Quarterly” 91(2010)4, s. 587-599; D. Oderberg: *Hylemorphic Dualism*, w: red. E. F. Paul, F. D. Miller, J. Paul: *Personal Identity*. Cambridge 2005, s. 70-99; E. Stump (2006): *Resurrection, Reassembly, and Reconstitution: Aquinas on the Soul*, w: *Die menschliche Seele: Brauchen wir den Dualismus?* red. B. Niederberger and E. Runggaldier. Frankfurt am Main 2006, s. 151-171, tegoż” *Resurrection and the Separated Soul*, w: red. R. Stump & B. Davies: *The Oxford Handbook of Aquinas*. Oxford 2002, s. 458-466.

²² Kartezjański psychofizyczny dualizm substancji jako pogląd na temat natury osób ludzkich „łączy ogólny dualizm substancji z tezą, że osoby ludzkie są przynajmniej częściowo niefizyczne i pozostają w szczególnej relacji do swoich ciał. Zdaniem Kartezjusza relacja ta polega na wzajemnym oddziaływaniu przyczynowym: umysł jest bezpośrednio związany z określonym ciałem w tym sensie, że może w nim wywoływać zmiany, nie powodując zarazem zmian w żadnych innych ciałach; z kolei ciało może w podobny sposób wywoływać zmiany w związanym z nim umyśle. Ten pogląd, nazywany dualizmem interakcjonistycznym, przeciwstawia się różnym wersjom paralelizmu i epifenomenalizmu, czyli poglądom odrzucającym lub ograniczającym relacje przyczynowe między umysłem a ciałem” (M. Iwanicki: *Dualizm*

jego organizacji i podstawa posiadanych przez ciało własności. Dusza nie tylko konfiguruje materię, lecz sprawia, że ciało ludzkie w ogóle istnieje; jest ona aktem pierwszym ciała i zasadą poznania umysłowego. Dusza i ciało to zatem dwie niekompletne substancje, z zespolenia których powstaje substancja kompletna, *animal rationale*²³. Jak czytamy w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*:

362. Osoba ludzka, stworzona na obraz Boży, jest równocześnie istotą cielesną i duchową.

365. Jedność ciała i duszy jest tak głęboka, że można uważać duszę za „formę” ciała; oznacza to, że dzięki duszy duchowej ciało utworzone z materii jest ciałem żywym i ludzkim; duch i materia w człowieku nie są dwiema połączonymi naturami, ale ich zjednoczenie tworzy jedną naturę²⁴.

oraz dokumentach soboru w Wienne:

[1, 3] Dalej, każdą naukę lub stwierdzenie usiłującego twierdzić lub poddawać w wątpliwość, że substancja duszy rozumnej, czyli intelektualnej, nie jest prawdziwie i sama przez się formą ludzkiego ciała, z aprobatą wspomnianego świętego soboru odrzucamy jako błędną i wrogą prawdzie wiary katolickiej, orzekając w celu zapoznania wszystkich z prawdą nieskażonej wiary oraz zamknięcia drogi wszystkim podstępnyim błędom, że ktokolwiek odważy się twierdzić, bronić lub z uporem utrzymywać, że dusza rozumna, czyli intelektualna, nie jest sama przez się i ze swej istoty formą ludzkiego ciała, ma być uważany za heretyka²⁵.

Człowiek – w przeciwieństwie do aniołów i zwierząt – łączy w sobie zatem zarówno pierwiastek duchowy, jak i materialny. Co istotne, podmiotem wszystkich funkcji witalnych, zmysłowych oraz racjonalnych

psychofizyczny. Odmiany, argumenty, zarzuty, w: Przewodnik po filozofii umysłu, red. M. Miłkowski i R. Poczobut. Kraków 2012, s. 40).

²³ Tamże, s. 46.

²⁴ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, II wyd. poprawione. Poznań 2002, s. 96-97.

²⁵ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom 2, oprac. ks. A. Baron, ks. H. Pietras SJ, Kraków 2003, s. 535.

jest na gruncie hylemorficznego dualizmu cały człowiek, nie zaś – sama dusza. W konsekwencji, każdy z nas jest tożsamy z osobą ludzką, a nie duszą, stanowiącą wyłącznie „część” nas. *Anima mea non est ego* – stwierdza zatem św. Tomasz w komentarzu do pierwszego listu do Koryntian²⁶. Podobnie, w innym miejscu zaznacza dobitnie:

Nie każda substancja jednostkowa jest hipostazą lub osobą, ale tylko ta, która ma zupełną naturę gatunku. Stąd to za hipostazę lub osobę nie mogą uchodzić ani ręka, ani noga ani też dusza, skoro jest częścią gatunku ‘człowiek’²⁷.

Z uwagi na określoną wizję natury ludzkiej, śmierć – interpretowana jako swoista zmiana substancjalna – jawi się jako najtragiczniejsza konsekwencja grzechu pierwородnego, gdyż jest całkowitym unicestwieniem *osoby ludzkiej*:

Jak przeto życie jest zasadniczo przyjemne (...), tak i śmierć, która jest utratą życia, zasadniczo jest przykrą i największą z kar, jako że pozbawia pierwszego dobra, mianowicie istnienia, a wraz z nim wszelkiego innego (...)²⁸.

Co prawda, gdy ciało umiera, dusza ludzka – jako nieśmiertelna i niematerialna – nie przestaje bynajmniej istnieć. Jednakże z uwagi na fakt, iż nikt z nas nie jest identyczny z własną duszą, nikt nie może też przetrwać własnej śmierci. W momencie śmierci, aż do momentu zmartwychwstania, w *sensie ścisłym* przestajemy zatem istnieć, choć istnieć nie przestaje nasza dusza:

²⁶ [87682] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 15 l. 2, w: *Corpus Thomisticum, Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*, , tekst dostępny online: <http://www.corpusthomicum.org/c1v.html> (06.09.2014).

²⁷ ST I, 75, 4, ad 2. Cytaty polskie przytaczamy za: Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*, przeł. S. Belch (i inni), I-XXXIV. Londyn 1962-1986. Tekst dostępny online (dostęp 06.09.2014): http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_indeks.htm

²⁸ ST Suppl. 86, 2 ad. 3.

Zmartwychwstanie jest konieczne po to, żeby człowiek osiągnął ostateczny cel, dla którego został stworzony. Nie może go osiągnąć w tym życiu, ani też w życiu duszy odłączonej²⁹.

W konsekwencji, trwanie duszy nie jest na gruncie stanowiska hylemorficznego wystarczające do trwania istoty ludzkiej, zaś samo kryterium identyczności osobowej przybiera ostatecznie kształt następujący:

Dla dowolnego x i dowolnego y , i dowolnych dwóch chwil t_1 i t_2 : jeżeli x jest osobą w chwili t_1 i y jest osobą w chwili t_2 , to x w chwili t_1 = osoba y w chwili t_2 \equiv (*) forma substancjalna (dusza) osoby x w chwili t_1 = forma substancjalna (dusza) osoby y w chwili t_2 ; (**) materia (ciało) osoby x w chwili t_1 = materia (ciało) osoby y w chwili t_2 lub materia (ciało) osoby y w chwili t_2 wyewoluowała – z zachowaniem czasoprzestrzennej ciągłości – z materii (ciała) osoby x w chwili t_1 poprzez stopniową wymianę części fizycznych³⁰.

Ponadto, jest prawdą wiary katolickiej, iż w momencie śmierci każdy z nas zostanie osądzony przez Boga. Jeśli umrzemy w stanie łaski uświęcającej, nie odpokutowawszy uprzednio za wszystkie popełnione za życia grzechy, nasza dusza *znajdzie się* w czyśćcu, gdzie otrzyma karę stosowną do popełnionych grzechów:

1030. Ci, którzy umierają w łasce i przyjaźni z Bogiem, ale nie są jeszcze całkowicie oczyszczeni, chociaż są już pewni swego wiecznego zbawienia, przechodzą po śmierci oczyszczenie, by uzyskać świętość konieczną do wejścia do radości nieba³¹.

Czyściec to zatem stan duszy, która choć umarła bez grzechu śmiertelnego, to musi się oczyścić zanim osiągnie stan nieba. Jednakże, na gruncie założeń tomistycznych w dosłownym tego znaczeniu nikt z *nas* do czyśćca (czy też piekła/nieba przed zmartwychwstaniem ciała)

²⁹ ST Suppl. 79, 2.

³⁰ M. Grygianiec: *Identyczność i trwanie*, s. 126-127.

³¹ Katechizm Kościoła Katolickiego, 257.

trafić nie może, nikt z nas nie jest bowiem identyczny z własną duszą³². Stwierdzenie, iż ja sam do czyśćca bądź piekła nigdy nie trafię, jawi się jako jawnie paradoksalne. Rodzi bowiem szereg wątpliwości związanych pytaniem o racje stojące za tym, aby nieidentyczna ze mną dusza ponosiła dotkliwą karę za *moje* złe postępowanie (podmiotem mojego niemoralnego działania byłem bowiem ja, nie zaś – moja dusza). Ponadto, zasadne stają się również pytania o to, w jaki sposób możemy odnieść korzyść z oczyszczenia w czyśćcu, jeżeli *de facto* nas ono nie dotyczy oraz dlaczego w ogóle winniśmy się troszczyć o szczęście nieidentycznej z nami duszy?³³

Zauważmy również, że na gruncie tomistycznego założenia, w myśl którego śmierć powoduje w sensie ścisłym nasze unicestwienie, zmartwychwstanie w tym samym, lecz nie takim ciałą samym ciele, winno być rozpatrywane jako ponowna kreacja. Załóżmy bowiem, że pewien człowiek umiera w wieku 90 lat. W momencie śmierci osoba ta w dosłownym tego słowa znaczeniu przestała istnieć, aby następnie – w momencie zmartwychwstania – zaistnieć ponownie, niwelując tym samym powstałą „dziurę egzystencjalną”. Wielu filozofów uważa jednakże, że nie jest metafizycznie możliwe, aby ten sam przedmiot zaistniał dwukrotnie³⁴.

Powyższe pytania naprowadzają nas na wiele innych trudności ściśle związanych z założeniami i tezami przyjmowanymi na gruncie dualizmu

³² Św. Tomasz doskonale zdawał sobie sprawę z konsekwencji własnego stanowiska, gdyż *explicite* zaznacza, iż nasze modlitwy nie są *de facto* kierowane za wstawiennictwem danego świętego, lecz – jego duszy. Co więcej, zdaniem filozofa Chrystus nie był człowiekiem aż do momentu zmartwychwstania (por. ST III, 50, 4).

³³ D. Hershenov, R. J. Koch-Hershenov: *Personal Identity and Purgatory*. “Religious Studies” 42(2006)4, s. 444; P. Toner: *St. Thomas Aquinas on punishing souls*. “International Journal for Philosophy of Religion” 71(2012)2, s. 103-116.

³⁴ Innymi słowy w myśl tego zarzutu (*the temporal gap objection*) jest niemożliwe, aby przedmiot *x*, który istnieje w czasie *t* i przedmiot *y*, który przestaje istnieć w czasie *t+1*, były numerycznie tym samym przedmiotem (zob. T. Merricks: *How to Live Forever without Saving Your Soul*, w: red. K. Corcoran: *Soul, Body, and Survival*. Ithaca 2001, s. 183-200). Standardowa odpowiedź tomistyczna zakłada, iż dusza ma ten sam akt istnienia co człowiek. Dusza jako forma substancjalna posiada w samej sobie całkowite istnienie, i to w takim stopniu, że jest ono również istnieniem ciała, którego dusza jest aktem. Dusza i ciało mają więc tylko jedno istnienie; jest to istnienie całej złożonej jedności dostarczane przez duszę. Jedność osoby ludzkiej polega na jedności samego aktu istnienia.

hylemorficznego w wersji tomistycznej. Jedną z nich jest problem *zbyt wielu umysłów/podmiotów myślących* (*the Too Many Minds/Two Many Thinkers Problem*)³⁵. Jeżeli bowiem dusza, pozostając oddzielona od ciała (w stanie między śmiercią a zmartwychwstaniem), posiada zdolność myślenia, to nie ma powodu, dla którego nie mogłaby ona myśleć już „za życia”. W myśl pewnej interpretacji koncepcji tomistycznej, za właściwy podmiot myślenia za życia ciała należy jednakże uznać nie samą duszę, lecz całą ludzką osobę. W konsekwencji, natrafiamy na problem zbyt wielu istot myślących: zarówno dusza, jak i osoba ludzka, zostaje bowiem uznana za podmiot myślenia. Mamy zatem do czynienia z sytuacją, w której dwa numerycznie różne przedmioty żywią te same myśli, a zatem każda osoba ludzka dzieli poszczególne myśli z duszą. Rzeczony problem zmusza nas do odpowiedzi na kolejne kłopotliwe pytania dotyczące m.in. tego, dlaczego jesteśmy przekonani, że podmiotem myślenia jest tylko jedna myśląca istota (problem psychologiczny) oraz skąd mamy wiedzieć, którym z dwóch przedmiotów (osoba ludzka-dusza) *my* jesteśmy (problem epistemologiczny)?³⁶. Określenie psychologicznych warunków identyczności staje się zaś w obliczu nakreślonych problemów niezwykle problematyczne.

W myśl klasycznej tomistycznej odpowiedzi na tak postawiony zarzut, hylemorfizm unika problemu dwóch istot myślących (duszy i człowieka), gdyż postuluje istnienie jednej osoby ludzkiej, która *myśli za pomocą duszy*. Jak stwierdza św. Tomasz, „można więc wyrazić się: dusza myśli, tak jak się mówi: oko widzi. Właściwym jednak wyrażeniem jest: człowiek myśli poprzez duszę”³⁷. Nie wydaje się to jednakże

³⁵ S. Shoemaker: *Self, Body and Coincidence*. “Aristotelian Society Supplement” 73(1999): s. 287-306; E. Olson: *What are we?* “Journal of Consciousness Studies” 14(2007), s. 37-55.

³⁶ Jedną z materialistycznych wersji tego problemu, rozważaną na gruncie metafizyki analitycznej, przybiera kształt następujący: oprócz *ciebie* siedzącego na krześle i myślącego, znajduje się tam także myślący *zwierzęcy organizm* (ewentualnie: przedmiot złożony z wszystkich części tworzących ludzkie ciało wyjątkiem częścią wchodzącą w skład jednej stopy bądź: ludzki mózg). Zatem, choć posiadacie takie same własności psychologiczne, organizm nie jest tobą. W drugim wypadku musimy uznać, że owo myślące zwierzę nie jest osobą.

³⁷ ST I, 75, 2, ad. 2. Co więcej, jak podkreśla św. Tomasz, „ponieważ każdy o tyle działa, o ile jest w rzeczywistości, sposób działania każdej rzeczy jest następstwem sposobu jej bytowania. Otóż dusza – zachowując tę samą naturę – ma inny sposób bytowania gdy jest złączona z ciałem, a inny gdy jest od ciała odłączona. (...) A więc duszy – według tego sposobu

rozwiązaniem satysfakcjonującym. Zauważmy bowiem, iż relacja *robić-coś-za-pomocą-czegoś* implikuje zazwyczaj, iż owo coś stanowiące drugi człon relacji nie jest w stanie samodzielnie wykonać stosownych czynności³⁸. Dusza zaś – na gruncie stanowiska tomistycznego – jest zdolna do samodzielnego myślenia po rozłączeniu z ciałem. W świetle tomistycznego założenia, iż niektóre władze poznawcze duszy (np. zdolność do abstrakcyjnego myślenia) nie superwenują na materii, jeszcze bardziej zagadkowe wydaje się twierdzenie, iż złączenie z ciałem „uniemożliwia” duszy myślenie i zabezpiecza duszę przed egzemplifikacją tych poznawczych mocy za życia ciała.

Inne proponowane rozwiązanie tego problemu należy również uznać za niesatysfakcjonujące³⁹. Nie wystarczy stwierdzić, iż osoba ludzka myśli tylko w sensie *pochođnym*, gdyż *de facto* to dusza ludzka myśli (analogicznie stwierdzamy czasem, że samochód jest głośny, gdyż pewna jego część, klakson, wydaje głośny dźwięk). Rozważmy bowiem następującą myśl: „Jestem w sposób fundamentalny i niepochođny osobą ludzką”. Możemy wskazać na różne warunki prawdziwości dla tego zdania, które zależą od odniesienia zaimka pierwszoosobowego. Zdanie to byłoby bowiem prawdziwe w odniesieniu do osoby ludzkiej, która myśli je w sposób niepochođny oraz fałszywe w odniesieniu do duszy, która myśli je w sposób pochođny. Ta sama myśl byłaby zarazem prawdziwa i fałszywa. W zasadzie mielibyśmy do czynienia z dwiema różniącymi się od siebie myślami o odmiennych warunkach prawdziwości. Dwa różne odniesienia przedmiotowe odznaczają bowiem różną zawartość treściową. Ponadto rozwiązanie to generuje kolejne problemy: wydaje się, że uniemożliwia ono skuteczne odniesienie się do samego siebie (cokolwiek o sobie będzie myśleć dusza, osoba ludzka rozumiana jako pewna całość będzie też o sobie myśleć). Jeżeli zaś takie odniesienie byłoby możliwe, to nie mielibyśmy powodu myśleć, że jesteśmy

bytowania, kiedy jest złączona z ciałem – przysługuje sposób poznawania polegający na zwracaniu się do wyobrażeń ciał, które są w narządach cielesnych; zaś po odłączeniu od ciała przysługuje jej sposób poznawania polegający na zwracaniu się do tych przedmiotów, które są wprost, bezpośrednio poznawalne umysłowo, tak jak to przysługuje innym jestestwom istniejącym bez materii” (ST I, 89, 1).

³⁸ D. Hershenov, R. J. Koch-Hershenov: *Personal Identity and Purgatory*, s. 444.

³⁹ Tamże, 445.

raczej osobą ludzką aniżeli duszą (za każdym razem, gdy dusza myśli, że jest duszą, to samo myśli osoba ludzka).

7. Próba rozwiązania. Po nakreśleniu rozmaitych trudności, które trapią tradycyjną koncepcję dualizmu hylemorficznego, przejdźmy teraz do ukazania, w jaki sposób niektóre ze zaprezentowanych uprzednio problemów doczekały się rozwiązania z wykorzystaniem narzędzi wypracowanych na gruncie metafizyki analitycznej. Poniżej skupimy się zatem na prezentacji stanowisk tych filozofów analitycznych, którzy – poruszając się w granicach chrześcijańskiej ortodoksji – starają się wykazać, w jaki sposób możemy rozwiązać trudności wynikające z przyjęcia określonych prawd wiary (m.in. wiary w czyściec), odrzucając co prawda koncepcję *stricte* tomistyczną, lecz zachowując jednocześnie intuicje hylemorficzne. I choć niniejsza praca nie rości sobie pretensji do odpowiedzi na pytanie, czy zasugerowane rozwiązania są w istocie konkluzywne, to naszym celem jest wykazanie, że pewne idee zaczerpnięte z filozofii analitycznej zdają się rzucać światło na wybrane problemy teologiczne.

Jedną z najbardziej interesujących prób rozwiązanie paradoksów nieidentyczności osoby i duszy ludzkiej na gruncie dualizmu tomistycznego pochodzi od Davida Hershenova i R. J. Koch-Hershenov⁴⁰ Ich autorskie stanowisko odwołuje się do szeroko dyskutowanej na gruncie współczesnej filozofii analitycznej problematyki kompozycji przedmiotowej oraz konstytucji materialnej⁴¹. W myśl tej propozycji, osoba ludzka winna być uznana za przedmiot *komponowany* zarówno przez duszę, jak i ciało. Kompozycja mereologiczna rozumiana jest w świetle tego stanowiska jako rodzaj swoistej relacji niebędącej relacją identycznością⁴². Ciało i dusza winniśmy zdaniem D. Hershenova pojąć jako części właściwe osoby ludzkiej (częścią niewłaściwą jest dla osoby ludzkiej ona sama). Zauważmy, iż każdy z nas jest *de facto* identyczny z własną częścią niewłaściwą (każdy z nas jest bowiem – na mocy zwrotności relacji identyczności – tożsamy sam ze sobą), lecz nie jest tożsamy z naszym częściami właściwymi. W świetle prezentowanego

⁴⁰ Tamże, s. 439-451.

⁴¹ Zob. M. Grygianiec: *Identyżność i trwanie*, s. 56-73.

⁴² Tamże, s. 56-65.

rozstrzygnięcia, w momencie śmierci, gdy zniszczone zostaje nasze ciało, posiadamy – jako jedyną naszą część właściwą – nieidentyczną z nami duszę. W konsekwencji, osoba ludzka traci swoją część materialną (ciało) i – przybywając w czyśćcu czy piekle – pozostaje w pewnej mereologicznej relacji do własnej duszy, nie będąc z nią identyczna. Na gruncie omawianego stanowiska w czyśćcu będziemy zatem mieli do czynienia z dwoma niematerialnymi przedmiotami (osobą ludzką i duszą), które będą pozostawały w ścisłym związku, gdyż jeden będzie częścią drugiego.

W celu klaryfikacji powyższych rozważań odwołajmy się do pewnego sugestywnego przykładu i wyobraźmy sobie pewne drzewo posiadające pień⁴³. Drzewo i pień są dwoma nieidentycznymi przedmiotami materialnymi, różniącymi się od siebie pod względem egzemplifikowanych własności (przykładowo, drzewo posiada jako swoje części gałęzie, których z kolei nie posiada pień drzewa). Następnie wyobraźmy sobie, iż ktoś obcina wszystkie gałęzie drzewa. Zdaniem wielu filozofów, w wyniku takiej operacji drzewo nie przestało jednakże istnieć i nawet w tej sytuacji nie będzie identyczne z pniem. Są to bowiem dwa nietożsame i kolokujące (tj. znajdujące się w tym samym czasie i miejscu) ze sobą przedmioty, które nie różnią się od siebie budową atomową. Argumentem na rzecz tezy, iż mamy w tym wypadku do czynienia z różnymi przedmiotami jest jednakże fakt posiadania przez drzewo i pień odmiennych cech historycznych i modalnych (np. drzewu ucięto gałęzie, pień w ogóle gałęzi nie posiadał, zatem nie mógł ich zostać pozbawiony), zaś przedmioty różniące się pod względem własności nie mogą – pod groźbą odrzucenia *zasady nieodróżnialności przedmiotów identycznych* – być ze sobą tożsame.

Analogicznie do powyższego przykładu winniśmy zdaniem Hershe-nova interpretować pośmiertną relację zachodzącą pomiędzy osobą ludzką a duszą. Mianowicie, koegzystujące⁴⁴ w czyśćcu osobę ludzką i duszę musimy pojąć jako nieidentyczne przedmioty egzemplifikujące

⁴³ E. Hirsch: *The Concept of Identity*. New York 1982, D. Hershenov, R. J. Koch-Hershenov, dz. cyt., s. 445.

⁴⁴ Przy czym nie będzie to w sensie ścisłym kolokacja przestrzenna z uwagi na fakt, iż dusza nie jest czymś materialnym.

odmienne własności (przykładowo, dusza nie posiada własności nabycia ciała jako swojej części, zaś osoba ludzka – w świetle doktryny zmartwychwstania – taką własność modalną posiada). Podkreślmy raz jeszcze, iż na gruncie omawianego stanowiska osoba ludzka jest w stanie – wbrew opinii św. Tomasza – przetrwać utratę ciała i posiadać duszę jako jedyną część właściwą. Trwanie duszy winno być zatem interpretowane jako warunek wystarczający dla trwania samej istoty ludzkiej.

Odnotujmy zatem wszystkie metafizyczne korzyści płynące z powyższego rozwiązania. W świetle propozycji Hershenova możemy zgodnie z prawdą stwierdzić, że to *my* (a nie – nasza dusza) pójdziemy do czyśćca, nieba czy piekła. Co więcej, unikamy również problemu *zbyt wielu istot myślących*, gdyż możemy przyjąć, iż zarówno za życia, jak i po śmierci, myślimy na mocy faktu, iż nasza część właściwa – dusza – myśli. Możemy ponadto zachować – wbrew Derekowi Parfitowi⁴⁵ – intuicję, że identyczność osobowa jest kwestią posiadającą dla nas istotne znaczenie, nie zaś – sprawą dogodnej konwencji. Co więcej, nie musimy przyjmować, że aż do momentu zmartwychwstania w ogóle nie będziemy istnieli, co zaś pozwala nam odeprzeć zarzut z niemożliwości ponownego zaistnienia.

Propozycja Hershenova spotkała się z wieloma krytycznymi reakcjami i wywołała burzliwą dyskusję na temat strategii obrony klasycznego hylemorfizmu⁴⁶. Patric Toner sformułował pod jej adresem zarzut, iż stanowisko to w sposób nieintuicyjny zakłada możliwości posiadania przez przedmiot pojedynczej części właściwej, zaś pojęcie *części właściwej* ze swej natury wymaga, abyśmy mieli poza nią samą przynajmniej jedną inną część właściwą, którego to założenia rozwiązanie Heshenova nie respektuje⁴⁷. Zarzutu tego unika jednakże

⁴⁵ D. Parfit: *Tożsamość nie jest ważna*, w: red. P. Gutowski, T. Szubk., *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*. Lublin 1998, s. 437-466.

⁴⁶ P. Toner: *St. Thomas Aquinas on punishing souls*, *International Journal for Philosophy of Religion* 71(2012)2:103-116; tegoż: *Hylemorphism, remnant persons and personhood*. “*Canadian Journal of Philosophy*” 44(2014)1, 76-96.

⁴⁷ Zob. P. Toner: *On Hylemorphism and Personal Identity*. “*European Journal of Philosophy*” 19(2009)3, s. 3-5; D. Oderberg: *Survivalism, Corruptionism, and Mereology*. “*European Journal for Philosophy of Religion*” 4(2012), s. 1-26; D. Hershenov: *Are There Too Many Hylomorphic Individuals Thinking about this Life and the Next?* “*Talbot*

koncepcja Eleonore Stump, która dokonała interpretacji stanowiska tomistycznego w kategoriach *konstytucji* (nie zaś – kompozycji mereologicznej) i przyjęcie założenia, że za życia człowiek jest konstytuowany (nie – komponowany) zarówno przez duszę, jak i przez ciało, zaś po śmierci – wyłącznie przez duszę⁴⁸. Wspomniane zarzuty stały się też podstawą nowej propozycji D. Hershenova⁴⁹, zgodnie z którą własność bycia zwierzęciem nie jest dla nas własnością istotową (*resp.* esencjalną), lecz przypadłościową, zaś określenia takie jak „bycie zwierzęciem” należy traktować jako określenie pewnej fazy ludzkiego istnienia (analogicznie do terminu „nastolatek” bądź „płód”). W konsekwencji, na gruncie tego stanowiska osoba ludzka może istnieć po śmierci, nie będąc zwierzęciem (tj. trwać jako byt posiadający duszę jako własną część bądź też jako przedmiot identyczny z duszą).

8. Wnioski. Odpowiadając na pytanie zawarte w tytule naszego artykułu, twierdzimy, że filozofia analityczna może stanowić niezwykle cenną inspirację dla teologii chrześcijańskiej. Dzieje się tak z kilku powodów:

Filozofia kontynentalna użycza obecnie teologii aparatu pojęciowego, z którego ta ostatnia nie może i powinna rezygnować. Personalizm w teologii moralnej, relacyjny i eklezjalny wymiar sakramentów świętych niech posłużą za przykłady elementów doktryny, powstałych z inspiracji filozofii kontynentalnej. Pomimo tych niewątpliwych zasług, filozofia ta nie jest w stanie zmierzyć się z pewnymi, istotnymi i metafizycznymi ze swej natury problemami.

Proponujemy zatem uzupełnić na płaszczyźnie teologii chrześcijańskiej aparat wypracowany na kanwie filozofii kontynentalnej o pewne wątki zaczerpnięte z filozofii analitycznej, w szczególności z analitycznej metafizyki osoby ludzkiej. Pragniemy zaznaczyć, iż głównym celem

Philosophical Society Graduate Conference”, 14-15, tekst dostępny online (06.09.2014): <http://www.acsu.buffalo.edu/~dh25/articles/AreThereTooManyHylomorphicIndividuals.pdf>

⁴⁸ Zob. E. Stump: *Resurrection, Reassembly, and Reconstitution*, s. 164-170. Najbardziej znaną zwolenniczką stanowiska konstytucjonalizmu we współczesnej ontologii analitycznej jest L. R. Baker. Zob. Tegoż: *On Making Things Up: Constitution and Its Critics*. “Philosophical Topics” 30(2002), s. 31-51.

⁴⁹ D. Hershenov: *A Hylomorphic Account of Personal Identity Thought Experiments*. “American Catholic Philosophical Quarterly” 82(2008)3, s. 481-502, zob. również P. Toner: *On Hylomorphism and Personal Identity*, s. 9-15.

tak stosowanej filozofii będzie wykazywanie istnienia pewnych problemów *stricte* metafizycznych, które leżą u samych podstaw rozważań teologicznych. W naszym mniemaniu problemy te są nieusuwalne i powinny stanowić konieczny przedmiot rozważań teologów. Nie znaczy to jednak, że metafizyka analityczna jest zobowiązana do rozstrzygnięcia kwestii teologicznych. Leży to poza jej kompetencjami i ambicjami. Ma jedynie wskazać problem, przedstawić jego metafizyczne podłoże i podać pewne możliwe rozwiązania problemu, co też uczynił David Hershenov w swojej propozycji. Wymyślona przez niego koncepcja może być przykładem „dobrej roboty filozoficzno-teologicznej”. W interesie teologów leży zauważanie i inicjowanie tego typu przedsięwzięć.

Summary

The main goal of the article is to use methods and tools developed in the field of contemporary analytical metaphysics for analyzing theological issues. The existence of strong interconnections between philosophy and theology is an obvious fact manifested in the contemporary Christian theology by serious inspirations taken from such continental philosophical movements as personalism or existentialism. However, surprisingly, Christian theology is quite reserved when it comes to analytic philosophy, mainly due to its alleged impossibility to cover some core Christian theology's issues. In the paper we argue for changing this perspective. To do so, we propose to apply the various metaphysical conceptions (such as theories of D. Hershenov or R. L. Baker) in analyzing the problem of personal identity in purgatory. As a result, it is shown why contemporary analytic philosophy might be a good tool for Christian theologians.

Key words: Christian theology, analytic metaphysics, philosophy – theology debate, conceptual analysis, theological facts, metatheology, personal identity.