

Ks. ANDRZEJ MARYNIARCZYK SDB¹
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ORCID ID: 0000-0001-6535-5089

CZY DUSZA LUDZKA JEST PŁCIOWA? W POSZUKIWANIU PRAWDY O LUDZKIEJ PŁCIOWOŚCI

IS THE HUMAN SOUL SEXUAL? IN SEARCH OF THE TRUTH ABOUT HUMAN SEXUALITY

Abstract

This article is one of the first attempts to answer the question about the ontological basis of human sexuality. Is sexuality an indispensable element of being human? Or is it just an element of our cultural diversity? In the discussion on this problem, the medieval form of the “discussed issue” was used, in which the objections can be included in the structure, and then a solution of the problem can be proposed and the responds to the allegations.

In the part containing the explanations, the author refers to the method of metaphysical explanation, in which are pointed out the objective factors that legitimately explain the examined fact. These explanations are complemented by theological explanations, which have a large philosophical character, as well as those taken from neurological sciences. The whole of the analysis is aimed at proving that “the human soul is inherently sexual”, and therefore being a man or a woman is an inalienable way of the existence of a human person.

Keywords: soul, body, sex, woman, man, person, gender, anthropology, metaphysics

Abstrakt

W artykule podjęto jedną z pierwszych prób odpowiedzi na pytanie o podstawy bytowe determinacji płciowej człowieka. Czy płciowość stanowi niezbywalny element bycia człowiekiem? Czy tylko jest elementem naszego kulturowego zróżnicowania?

W dyskusji nad tym problemem wykorzystano średniowieczną formę „kwestii dyskutowany”, w której strukturze można zawrzeć obiekcje (zarzuty), a następnie zaproponować rozwiązanie problemu oraz przedstawić odpowiedzi na zarzuty.

¹ Ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk SDB – Kierownik Katedry Metafizyki KUL; Prezes Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu; redaktor naczelny dziesięciotomowej *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* i dwutomowej *Encyklopedii Filozofii Polskiej* oraz *Słownika-przewodnika filozoficznego*; członek: Towarzystwa Naukowego KUL, Lubelskiego Towarzystwa Filozoficznego, Società Internazionale Tommaso d'Aquino, American Association of Catholic Philosophers, American Society of Christian Philosophers, Pontificia Academia di S. Tommaso – Roma; mail: maryniar@kul.pl.

Autor w części dotyczącej wyjaśnień odwołuje się do metody uzasadnień metafizycznych, w których dąży się do wskazania obiektywnych (przedmiotowych) czynników zasadnie wyjaśniających badany fakt. Wyjaśnienia te są dopełnione wyjaśnieniami teologicznymi, mającymi jednak duży ładunek filozoficzny, a także z wziętymi z nauk neurologicznych. Całość analiz na celu dowieść, że „dusza ludzka ze swej natury jest płciowa”, a zatem bycie mężczyzną lub kobietą jest niezbywalnym sposobem istnienia osoby ludzkiej.

Słowa kluczowe: dusza, ciało, płeć, kobieta, mężczyzna, osoba, gender, antropologia, metafizyka

WPROWADZENIE

Upowszechniana na różne sposoby we współczesnej kulturze ideologia gender, negująca płeć biologiczną człowieka, a także wyłaniający się cały zespół problemów dotyczących tożsamości płciowej, związanych z tzw. grupami ludzi określanymi skrótem LGBT², jest wezwaniem do postawienia na terenie metafizyki człowieka (antropologii filozoficznej) pytania o podstawy bytowe determinacji płciowej człowieka (Kuby 2007; Peeters 2013; Kuby 2013; *Rewolucja genderowa* 2014; Bortkiewicz 2014; Czachorowski 2013). Czy jest ona czymś z kategorii przypadłości? Czy stanowi niezbywalny element bycia człowiekiem? Czy jest tym, co się w życiu nabywa? Czy tym, co jest człowiekowi zadane, a co przez całe życie ludzkie się aktualizuje? Czy płciowość jest związana tylko z naszym życiem cielesnym (biologicznym), czy także duchowym (psychicznym)? Czy przynależy do pełni bycia człowiekiem, czy jest tylko elementem naszego kulturowego zróżnicowania?

I choć zagadnienia te są przedmiotem dociekań: psychologii, medycyny, biologii, neurologii, etnologii czy nauk o kulturze, to jednak dyscypliną, w której kompetencji leży poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o bytowe podstawy płciowości, jest przede wszystkim antropologia filozoficzna, czyli metafizyka człowieka. To według antropologii filozoficznej wszystko, co stanowi o człowieku: a więc to, że jest, i to, kim jest, zostało złożone w pierwszym i podstawowym principium istnienia bytu ludzkiego, którym jest dusza ludzka, będąca nie tylko organizatorką ciała ludzkiego, lecz także pierwszym aktem istnienia bytu ludzkiego, który wszystko w człowieku przenika i aktualizuje.

Podjmiemy próbę odpowiedzi na postawione powyżej pytania, wykorzystując średniowieczną formę „quaestio disputata” (kwestii dyskutowanej), w której strukturze możemy zawrzeć obiekcje, czyli zarzuty, a następnie zaproponowane wyjaśnienie problemu oraz odpowiedzi na zarzuty. W wyjaśnianiu odwołamy się do metody wyjaśnień metafizycznych, które przejawiają się we wskazywaniu obiektywnych (przedmiotowych), koniecznych czynników pozwalających zasadnie wyjaśnić badany fakt, a których odrzucenie pociąga za sobą negację badanego faktu. Wyjaśnienia te postaramy się także dopełnić wyjaśnieniami teologicznymi, proponowanymi przez św. Tomasza z Akwinu, które mają jednak duży ładunek

² LGBT = lesbijki, geje, biseksualiści oraz osoby transgenderyczne.

filozoficzny, a także wyjaśnieniami przyrodniczo-biologicznymi i neurologicznymi, które koncentrują się na budowie mózgu ludzkiego. Całość analiz podporządkowana jest jednemu celowi, a mianowicie przedstawieniu argumentacji na rzecz tezy, że „dusza ludzka ze swej natury jest płciowa”, a co zatem idzie płciowość, czyli bycie mężczyzną lub kobietą, to jedyny sposób istnienia człowieka.

I. CZY DUSZA LUDZKA JEST PŁCIOWA?

WYDAJE SIĘ, ŻE DUSZA LUDZKA NIE JEST PŁCIOWA

Przemawiają za tym, następujące racje:

1) Wydaje się, że płciowość jest związana z ciałem i cielesnym wymiarem człowieka. Dusza zaś nie jest cielesna. A zatem dusza nie jest płciowa.

2) Wydaje się także, że płciowość służy do rozmnażania się ludzi, podobnie jak w świecie zwierząt. Jednak rozmnażanie dotyczy życia cielesnego (biologicznego). Dusza zaś jest źródłem życia wyższego, czyli duchowego. A zatem dusza nie może być płciowa.

3) Płciowość wydaje się być związana z popędem seksualnym. A popęd seksualny przynależy do sfery ciała, a nie do duszy. A zatem dusza nie może być płciowa.

4) Spotykamy się także z faktem obojactwa (hermafrodytyzmu). Jeśli więc zwiążemy płeć z duszą, będzie wynikało stąd, że w przypadku obojactwa człowiek ma dwie dusze lub jedną duszę, ale dwupłciową. A zatem dusza nie może być płciowa.

5) Istnieją grupy ludzi określających siebie jako: lesbijki, geje, biseksualiści oraz osoby transgenderyczne. Jeśli zwiążemy płeć z duszą, to musiałyby istnieć: dusza lesbijki, geja, biseksualisty oraz osoby transgenderycznej. A zatem dusza nie może być płciowa, lecz płciowość przynależy tylko do ciała.

6) Ponadto, wprowadzając rozróżnienie pomiędzy ciałem a organizmem w człowieku (Pańpuch 2015, 190-199), można przyjąć, że organizm jest czysto biologicznym zorganizowaniem materii ciała i jako taki jest związany z płciowością. To zaś uorganizowanie ciała, mające status przypadłościowy, w momencie śmierci ulega „dezorganizacji”, co skutkuje zniszczeniem organizmu, a wraz z nim płciowości. Pozostawałby zaś nadal konieczny związek duszy z ciałem, ale inaczej już po śmierci uorganizowanym. Każda bowiem organizacja bytu przyporządkowana jest określonemu celowi życia ludzkiego. Po śmierci zaś ustają wszelkie funkcje płciowe człowieka, a zatem niepotrzebna jest i sama płciowość, przy założeniu, że służy ona tylko życiu biologicznemu. A zatem dusza nie może być płciowa.

7) To, co jest zasadą organizowania, tak jak jest nią dusza, nie musi być tożsame z tym, co zostało uorganizowane. Tak jak stolarz organizuje drewno w stół i nie jest tożsame z drewnem stołu czy samym stołem. Podobnie i dusza, która organizuje byt ludzki jako mężczyznę lub kobietę, nie musi się z nimi utożsamiać i być podobna do nich. A zatem dusza ludzka nie musi być płciowa.

8) W wyniku działań medycznych przeprowadzane są zmiany płci. A zatem po zmianie płci mężczyzny na płęć kobiety zmianie musiałaby ulec także dusza.

Ta zaś w człowieku jest przecież niematerialna i dlatego nie podlega zmianie. Z tej racji płciowość wydaje się być związana ze stroną cielesną człowieka. Dusza zaś musi pozostać bezpłciowa.

9) Niektórzy twierdzą, że dusza ludzka jest duchowa i z tej racji jest duchem. Duchy zaś są niematerialne i bezpłciowe, bo to, co duchowe, nie może być płciowe, gdyż nie podlega rozmnażaniu. A zatem dusza ludzka nie może być płciowa.

10) Zwolennicy tzw. teorii gender stoją na stanowisku, że płciowość jest kwestią wyboru i wpływów kultury. Człowiek bowiem – jak twierdzi Simone de Beauvoir – feministka i jedna z pierwszych propagatorek gender – nie rodzi się mężczyzną czy kobietą, ale takim czyni go kultura. Natura ludzka jest bowiem bezpłciowa. A zatem i dusza, która jest źródłem natury ludzkiej, jest także bezpłciowa.

11) Ponadto, sięgając do tekstów Pisma Świętego, dowiadujemy się, że w niebie „będziemy jak aniołowie Boży” (Mt 22,30). Aniołowie zaś nie mają płci. A zatem dusza, która przetrwa po śmierci, nie może być płciowa.

LECZ PRZECIWIW TEMU ZDAJĄ SIĘ PRZEMAWIAĆ NASTĘPUJĄCE ARGUMENTY:

1) Dusza ludzka w swojej istocie jest pierwszym aktem bytu ludzkiego i jedyną formą człowieka. Człowiek zaś istnieje na dwa sposoby jako mężczyzna lub jako kobieta. W duszy musi więc być złożona moc do formowania kobiety lub mężczyzny. Nie ma bowiem ludzi bezpłciowych. Zasadą zaś istnienia i jednostkowania każdego człowieka jest jego jednostkowa i indywidualna dusza. A zatem dusza musi być też płciowa.

2) Mimo że zarówno kształt ludzki, jak i płeć, organy płciowe pojawiają się dopiero na pewnym etapie rozwoju, to jednak nie oznacza to, że nie były one złożone już wcześniej w możliwości.

„Co bowiem jest późniejsze w porządku stawiania się – jak wyjaśnia Arystoteles – jest wcześniejsze w porządku natury, a co jest pierwsze z natury, jest ostatnie w porządku powstawania. W rzeczy samej, nie dom jest zbudowany dla cegieł i kamieni, lecz one są utworzone dla domu. To samo dotyczy reszty materiału” (Arystoteles 1992a, 646).

3) Ponadto, jak nauczał św. Tomasz z Akwinu, dusza jest substancją niepełną, gdyż jest z konieczności przyporządkowana do organizowania sobie odpowiedniego ciała. Ciało zatem gatunkuje duszę, która dzięki ciału jest duszą ludzką, a nie duchem. A z kolei dusza, posiadając własny indywidualny akt istnienia, którego udziela ciału, tym samym jednostkuje człowieka jako mężczyznę lub kobietę³.

³Warto tu przytoczyć rozumienie jednostkowości bytu ludzkiego, jakim posługuje się św. Tomasz z Akwinu. Wyjaśniając rozumienie osoby, pisze, że jest ona substancją jednostkową, a jednostkowość ta najbardziej ujawnia się w działaniu: „W jeszcze bardziej szczególny i doskonały sposób

A zatem owa zasada jednostkowania, czyli dusza, musi być płciowa.

4) Neurolodzy dowodzą, że inną budowę ma mózg u kobiet, a inną u mężczyzn, w tym także ośrodki mózgowie związane z życiem seksualnym. Mózg zaś jest narządem, poprzez który w ciele człowieka działa dusza. A zatem skoro mózg kobiet i mężczyzn jest płciowo zróżnicowany, to źródłem tego zróżnicowania musi być dusza. A zatem dusza musi być płciowa.

5) Mówi się też w neuronaukach o płci mózgu. Mózg zaś jest narządem duszy, podobnie zresztą jak inne organy ciała. A zatem dusza musi być płciowa.

6) Sięgając do argumentów teologicznych, należy zauważyć, że według nauki Kościoła po śmierci zachowujemy swoją płciowość. Zmartwychwstanie bowiem dotyczy ciał, te zaś ciała, które zawsze były związane z człowiekiem, będą ciałem mężczyzny lub ciałem kobiety, a więc płciowo określonymi. A zatem i dusza – jako zasada ich istnienia i życia – musi być płciowa.

7) Ponadto, czcimy i modlimy się do świętych mężczyzn i kobiet, którzy takimi pozostali po śmierci. Zatem także po śmierci ludzie zachowują swoją płciowość. Ponieważ zaś tylko dusza jest nieśmiertelna, to płciowość musi dotyczyć nie tylko ciała, ale całego człowieka, a zatem i jego duszy, a może nawet przede wszystkim jej.

II. WYJAŚNIENIE I PROPOZYCJA ROZWIĄZANIA

Rozważając problem z perspektywy filozofii, należy zwrócić uwagę na dwa zagadnienia: jedno dotyczy przestrzegania głównych zasad metafizycznych wyjaśnień, do których należy się odwoływać. Pierwsza z zasad głosi, że: *agere sequitur esse* – „sposób działania jest następstwem sposobu istnienia”. Zatem skoro człowiek działa jako mężczyzna albo jako kobieta, to w taki też sposób musi istnieć. Tym zaś, co jest źródłem i fundamentem ludzkiego istnienia, jest rozumna dusza ludzka. Drugą ważną zasadą metafizycznych wyjaśnień, jest zasada niesprzeczności, która głosi, że „bytu nie możemy wyjaśniać niebytem”, czyli niemożliwe jest występowanie jakiejś jakości bez jej wcześniejszych podstaw w źródle bytowości. Kolejne zasady rządzące bytowaniem rzeczy realnych, które także należy uwzględnić w wyjaśnieniach metafizycznych, to zasada głosząca, że „każdy byt posiada własną indywidualną istotę, na którą wskazuje metafizyczne prawo tożsamości”; „każdy byt jest czymś jednym, czyli nie jest podzielony na byt i niebyt”, na co wskazuje prawo niesprzeczności; „każdy byt istnieje jako coś odrębnego”, czyli nie jest jakimś stanem przejściowym, na co wskazuje prawo wyłączonego środka; ponadto bytem rządzą zasady: racji bytu, celowości i integralności.

Drugie zagadnienie, które należy uwzględnić w analizach, jest związane z tym, że na terenie filozofii spotkamy się z różnymi koncepcjami duszy ludzkiej,

[w odróżnieniu od jestestw nierozumnych – dop. A.M] mamy do czynienia z bytem jednostkowym czy też z jednostką u jestestw rozumnych, które panują nad swoim działaniem, to znaczy nie są kierowane – jak tyle innych – ale w działaniu same sobą kierują; a wiadomo: działanie zawsze dotyczy jednostkowych czynności. I dlatego w odróżnieniu od innych jestestw jednostki natury rozumnej cieszą się szczególnym mianem, mianowicie «osoba»” (S. Thomae Aquinatis 1950. I, q. 29, art. 1).

a zatem i bytu ludzkiego, co nie pozostaje bez znaczenia dla rozumienia płciowości człowieka. Z tej racji wyjaśnienie płciowości musi zostać powiązane z koncepcją duszy, a co za tym idzie i koncepcją człowieka. Przywołajmy tu cztery nośne w antropologii filozoficznej koncepcje duszy ludzkiej.

1. Dusza jako cząstka lub organ myślący

W czasach starożytnych filozofujący przyrodnicy (fizycy) utożsamiali duszę nie tyle z ogólną zasadą życia, ile z jakąś cząstką rozumną (*nous*em), mającą jednak postać materii. Nowożytni i współcześni naturaliści i materialści utożsamiają duszę z mózgiem, któremu przypisuje się funkcję myślenia. Człowiek bowiem, podobnie jak i inne jestestwa, jest agregatem materialnej pracząstki lub pracząstek. Wszystko, co bytuje, jest żywe na mocy natury samej pracząstki, która jest obdarzona życiem. Od innych jestestw człowieka wyróżnia czysto zewnętrzna forma ułożenia owych pracząstek oraz ich proporcja i rytm. Wprawdzie u pierwszych filozofów spotykamy się już z pojęciem duszy, lecz pojmowana jest ona jako właściwość pracząstki lub układu pracząstek. Nie jest więc czymś osobliwym i właściwym dla człowieka. Dla Talesa na przykład „dusza jest siłą poruszającą” i na tej podstawie dowodził on, że „magnes posiada duszę, ponieważ porusza żelazo” (Arystoteles 1992b, 405a, 19). Takie właściwości, jak: nieśmiertelność, niezniszczalność, wieczność, które mogą być przypisywane duszy, nie wynikają z natury duszy, lecz z natury samego *praelementu* (przasady), od którego dusza jako pracząstka je przejmuje (Reale 2012, 80).

Leucyp, a także i Demokryt dowodzą, że człowiek jest małym światem (*mikrokosmosem*). Ciało człowieka, podobnie jak wszystkie inne rzeczy, powstało z połączenia atomów. Z tą tylko różnicą, że: „te z atomów, które mają kształt kuli, stanowią duszę, ponieważ takie formy przez wszystko mogą łatwo przenikać, a poruszając się same, wprawiają w ruch wszystkie pozostałe” (Diels 1957, 68 A 28, B 34).

Atomy duszy rozchodzą się po ciele i w ten sposób je ożywiają. Nic więc dziwnego, że i „wrażenia i myśli są zmianami ciała” (Diels 1957, A 30). Heraklit utożsamiał także naturę duszy z naturą pracząstki (ognia), dowodząc: „śmiercią duszy jest stać się wodą, śmiercią dla wody stać się ziemią; z ziemi jednak powstaje woda, z wody zaś dusza” (Diels 1957, 22 B 36).

Wprawdzie możemy spotykać u Heraklita głębsze poglądy na temat duszy w ogóle, jednak obraz człowieka pozostaje podporządkowany jego ogólnej wizji świata (Reale 2012, 101). Wszystkim zaś istotom – przypomni Heraklit – rozum (*logos* [logos]) jest wspólny, wielu jednak „ludzi żyje tak, jak gdyby mieli tylko swój własny rozum” (Diels 1957, 22 B 2, B 113).

W ramach monistycznej interpretacji rzeczywistości indywidualność bytu ludzkiego zostanie zredukowana do czegoś czysto zjawiskowego i zewnętrznego. To, co w człowieku jest żywe i duchowe, zostanie potraktowane jako przejaw układu pracząstek. Natomiast to, co miałyby stanowić o istocie bytu ludzkiego, zostanie utożsamione z tym, co przypadłościowe i niekonieczne.

Przy tego typu interpretacji duszy, a także całego człowieka, trudno mówić o jej płciowości, a co najwyżej o płciowości „myślanej” (lub „przeżywanej”) w miejsce płciowości egzystencjalnej (bytowej). I z takim ujęciem spotykamy się właśnie we współczesnych naukach przyrodniczo-neurologicznych, przenikniętych naturalizmem i materializmem, na co wskazują Anne Moir i David Jessel w swej pracy noszącej znamienity tytuł: *Płeć mózgu* (1993).

2. Dusza jako wędrujący duch

Drugą interpretację duszy zapoczątkował Platon. Pozostając pod wpływem religii orfickich, pojął duszę jako „wędrującego ducha” i utożsamiał człowieka z samą duszą-duchem. Według Platona dusza jest bytem doskonałym, pełnym. Jest w pełni substancją, używając określeń Arystotelesa, gdyż istnieje w sobie, a zatem jest podmiotem i jest źródłem zdeterminowanego działania. Platońska dusza w swej naturze jest płciowo niezdeterminowana i nieokreślona. A zatem powiedzielibyśmy, że jest bezpłciowa. Płciowość jest pochodną materii, czyli ciała, które jest więzieniem dla duszy-ducha. Nic więc dziwnego, że owa bezpłciowa dusza chce to więzienie opuścić i z niego się jak najszybciej wyzwolić. Zarówno płciowość jak i cała cielesność są więc dla duszy nienaturalnym stanem bytowania, obciążeniem, ograniczeniem, upokorzeniem, uciemieniem, a ostatecznie jakąś karą. Co więcej, dusza ludzka może przybierać sobie (wcielać się w) różne ciała: ciało mężczyzny lub kobiety, a także niewykluczone są inne ciała, np. ciała różnych zwierząt. Płciowość, przynależąca do ciała, jest tylko pewnym „zjawiskiem” (epifenomenem), podobnie jak cały świat materialny, gdyż cielesność nie wchodzi w strukturę bytową człowieka-ducha. Z tej racji bycie w ciele i posiadanie określonego ciała nie jest jej naturalnym stanem bytowania.

Ten nurt interpretacji został podjęty – w zmodyfikowanej wersji – w nowożytności przez Kartezjusza. Kartezjusz nawiązał do dualistycznej wizji Platona, według której ciało nie wchodzi w strukturę bytową człowieka. Ciało jest bezwładną materią i nim w dowolny sposób posługuje się duch-dusza. Dusza zaś według Kartezjusza to *res cogitans* – „rzecz myśląca”, którą jest umysł. Jednak dusza (*res cogitans*) jako taka – podobnie jak u Platona – jest bezpłciowa. Płciowość i jej zróżnicowanie na płeć męską i żeńską jest pochodną materii (ciała), czyli tak naprawdę mózgu, od którego zależy skoordynowane funkcjonowanie innych organów. Dlatego można mówić – i dziś tego się dowodzi w naukach neurologicznych – o płci mózgu, na którą wskazują różnicowania w budowie mózgu kobiety i mężczyzny. Z tej racji płciowość nie ogarnia całego człowieka. Jest jakby zapodmiotowana w mózgu, a właściwie w umyśle. Ciało pojęte jako układ materii rządzone jest prawami mechaniki i może być dowolnie kształtowane, stając się budulcem „maszyny” cielesnej człowieka, która może być na różne sposoby modyfikowana. Tego typu interpretacja najbardziej odpowiada temu, co dziś głoszone jest przez przedstawicieli ideologii gender. To według nich płciowość jest kwestią wyboru „ducha ludzkiego”, sposobem istnienia w świecie i społeczności, skutkiem deter-

minacji kulturowych, prowadzących do samookreślenia się czy samoidentyfikacji danej osoby i nie przynależą do istoty bycia człowiekiem.

3. Dusza jako forma ciała i zasada życia

Z kolei trzecią koncepcję duszy, w tym i człowieka, przedstawił Arystoteles. Według niego dusza jest elementem konstytutywnym bytu i formą ciała ludzkiego. Nie ma więc ciała bez duszy i duszy bez ciała. Jednak dusza, będąc formą ogólną, jednostkowiona jest przez ciało i wyprowadzana z możliwości materii przez czynnik sprawczy. Znaczy to, że w możliwości materii zdolnej do życia jest złożona dusza, zaś od czynnika sprawczego (od przyczyny), który tę duszę aktualizuje, otrzymuje swoją determinację do bycia duszą roślinną, zwierzęcą lub ludzką. To, co jednak nowego wniesie do rozumienia płciowości bytu ludzkiego Arystoteles, to fakt, że choć płciowość nie jest właściwością duszy – gdyż dusza, tak jak i forma – jest ogólna, to jednak płciowość, przynależąc do kategorii jakości, bezpośrednio modyfikuje byt ludzki (substancję) i modyfikuje ten byt w całości. Byt ludzki istnieje więc na sposób mężczyzny lub kobiety. Zatrzymajmy się dłużej przy wyjaśnieniach Arystotelesa, gdyż będą one w dużej mierze rzutowały także na współczesne rozumienie płciowości i to nie tylko w ujęciach naturalistycznych, lecz także i filozoficznych (tomistycznych).

Należy zaznaczyć, że Arystoteles rozważania na temat płciowości człowieka włącza w ogólne wyjaśnienie płci zwierząt krwistych. Wpierw jednak zatrzymajmy się nad przywołaniem definicji płci. Sięgając do tekstów Arystotelesa, dowiadujemy się, że „przez samca rozumiemy «zwierzę, które rodzi w drugim», a przez samicę «zwierzę, które rodzi w sobie». (...) Obie płci zatem różnią się właściwą sobie zdolnością i czynnością” (Arystoteles 1993, 716a). Jednak o właściwych zdolnościach i czynnościach decyduje zasada organizowania materii, czyli dusza. Ponadto, zaznacza Arystoteles, że „to samo nasienie może się rozwinąć równie dobrze w samicę, jak i w samca. Stąd wynika, że w nasieniu nie ma organu cechującego obie płci” (Arystoteles 1993, 723a). Według Arystotelesa płci: męska i żeńska (samiec, samica) – są

„zasadami» wszystkich zwierząt i roślin (z tym zastrzeżeniem, że u niektórych z nich nie są rozłączone, u innych zaś istnieją osobno) wypada nam zacząć od [rozważenia] problemu, jak się wzmiankowane właściwości tworzą. W chwili bowiem, gdy zwierzę nie jest jeszcze rozwinięte, samica i samiec mają już odróżnione [cechy płci]. Dyskutuje się tylko nad tym, czy jedno zwierzę jest samicą, a drugie samcem, zanim jeszcze ta różnica staje się widoczna naszym zmysłem, następnie, czy dokona się w łonie matki, czy wcześniej” (Arystoteles 1993, 763b).

Arystoteles zwraca uwagę, że

„proces, który prowadzi do istnienia rzeczy, pozostaje w odwrotnym stosunku do jej istoty. Co bowiem jest późniejsze w porządku stawania się, jest wcze-

śniejsze w porządku natury, a co jest pierwsze z natury, jest ostatnie w porządku powstania. W rzeczy samej, nie dom jest zbudowany dla cegieł i kamieni, lecz one są utworzone dla domu. To samo dotyczy reszty materiału. Prawdliwość mojego twierdzenia potwierdza nie tylko indukcja, lecz także logiczne wnioskowanie” (Arystoteles 1992a, 646a)⁴.

Arystoteles stoi na stanowisku, że zróżnicowanie płciowe nie może pochodzić od części ciała ani od czegoś zewnętrznego, jak np. miejsca zagnieżdżenia się plemnika. W tych opisach Arystoteles jawi się jako przyrodnik. W związku z czym wyjaśnienie płciowości widzi w strukturze natury bytów żywych. Te zaś są organizowane przez duszę, będącą także źródłem ruchu. Dusza – jako źródło ruchu – złożona jest w możliwości materii zdolnej do życia. Powstaje jednak pytanie: w jakiej materii? Tu Arystoteles czynnik ruchu i czynnik sprawczy życia wiąże z nasieniem i to wraz z nim przekazywana byłaby dusza, która organizuje sobie w macicy kobiety byt: męski lub żeński – samca lub samicy. „Nasienie zaś – jak wyjaśnia Arystoteles – nie pochodzi od całego ciała, i to, czego dostarcza samiec, nie wnosi żadnej zgoła materii do jestestw, które się tworzą” (Arystoteles 1993, 764b). Z tej racji Arystoteles musi przeciwstawić się Empedoklesowi, Demokrytowi i w ogóle każdemu, kto przyjmuje takie wyjaśnienie.

Jakie jest zatem rozwiązanie Arystoteles? Arystoteles wiąże powstawanie płci z nasieniem, z jego zdolnością i mocą działania, gdyż jak wyjaśnia:

„samiec i samica różnią się od siebie pewną zdolnością lub jej brakiem. W rzeczy samej, samiec jest jestestwem zdolnym do przeprowadzenia procesu gotowania, nadawania kształtu [nasieniu] i wydzielania nasienia, które zawiera zasadę formy. Nie mówię o tej zasadzie, z której jako z materii tworzy się potomek tego samego gatunku, co rodziciel [czyli o duszy – dop. A.M.]: mówię o bezpośredniej zasadzie ruchowej, nie wnikając, czy może ona tego dokonać w sobie samej, czy w czymś innym. Przeciwnie, samica jest jestestwem, które odbiera nasienie, lecz nie jest w stanie nadać kształtu nasieniu ani wydzielać z siebie nasienia” (Arystoteles 1993, 765b).

Zatem wygląda na to, że nasienie niesie ze sobą pewną zdolność, pewną moc, dzięki której dojdzie do aktualizacji formy gatunkowej, złożonej w możliwości materii zdolnej do życia. Gdyż – jak wyjaśnia Arystoteles –

⁴ W dalszym swoim wywodzie Arystoteles przytacza poglądy Anaksagorasa, Empedoklesa, a także Demokryta na temat formowania się płci. I tak, według Anaksagorasa płeć potomstwa uzależniona jest od miejsca umieszczenia się nasienia w macicy: po prawej rodzi się samiec, a po lewej samica. Według Empedoklesa płeć potomstwa zależy od ciepła i zimna macicy, do której wchodzi nasienie. W cieplej rodzi się samiec, w zimnej samica. Z kolei według Demokryta „podział na samiec i samca dokonuje się w matce (...) na skutek gorąca czy zimna powstaje w jednym wypadku samiec, w drugim samica” (Arystoteles 1992a, 746a). Arystoteles jednak odrzuca wszystkie te rozwiązania, choć przyznaje, że najbliższe jest mu rozwiązanie Demokryta. Jednak rozwiązań proponowanych przez wymienionych filozofów nie potwierdzają sekcje, które zostały przeprowadzone na zwierzętach.

„natura [czyli dusza – dop. A.M.] daje każdemu wraz ze zdolnością [władzą] odpowiedni organ, bo tak jest lepiej. Dla tej właśnie przyczyny każda z tych części organizmu [także części samicy i samca, męskie i żeńskie – dop. A. M.] tworzy się w tym samym czasie, w którym powstają odpowiednie wydzieliny i zdolności, zupełnie jak zdolność widzenia nie jest pełna bez oczu ani oko – bez zdolności widzenia; również jelita i pęcherz powstają równocześnie ze zdolnością tworzenia się pozostałości pokarmowych. Otóż jak materiał, z którego się tworzą części organizmu, jest ten sam, z którego czepią one wzrost – mianowicie pokarm – należy przypuścić, że każda z nich będzie utworzona z tego materiału i z tej samej pozostałości, która jej odpowiada. Dalej, jak ja twierdzę, będzie utworzona na jakiś sposób ze swego przeciwieństwa. Dodajmy jeszcze do tego, cośmy powiedzieli, następującą uwagę; jeśli zniszczenie rzeczy oznacza jej przejście do stanu przeciwieństwa, to także to, co nie daje się opanować przez czynnik działający, który to coś urabia, zmienia się również w swoje przeciwieństwo.

Gdy się raz przyjmie to założenie, zrozumie się lepiej, dlaczego jeden potomek rodzi się samicą, a drugi samcem. W rzeczy samej, ilekroć zasada [czyli nasienie – dop. A.M.] nie opanuje sytuacji i nie będzie w stanie przeprowadzić procesu gotowania dla braku ciepła ani narzucić swej własnej formy i pozostanie bezradna wobec swoich zadań, wtedy materiał zmieni się z konieczności w swoje przeciwieństwo. Otóż przeciwieństwem samca jest samica, a to dzięki cechom, które stanowią o tym, że jedno jest samcem, drugie samicą” (Arystotelesa 1993, 766a).

A zatem Arystoteles – pozostając na gruncie czysto biologicznym – powstanie płci wyjaśnia zasadą przeciwieństwa: samiec – samica lub zdolność – brak zdolności. Sama zaś płciowość związana by była z organizacją (modyfikacją) ciała zwierząt (w tym i ludzi). Nic więc dziwnego, że pojawi się u Arystotelesa określenie samicy jako „wybrakowanego samca”. Arystoteles tak podsumowuje swoje wyjaśnienie:

„jeśli zatem się przyjmie, że 1) samiec jest szczególnego rodzaju zasadą i przyczyną; 2) samca cechuje specjalna zdolność, samicę zaś brak tej zdolności; 3) o granicy między tą zdolnością i tą niezdolnością decyduje możliwość, względnie niemożność, wygotowania pożywienia w ostatniej formie, która zwie się krwią u zwierząt krwistych, a u innych zwierząt jest czymś analogicznym; 4) przyczyną wzmiankowanej zdolności jest zasada, tj. ta część organizmu, która jest źródłem ciepła naturalnego – to z tego wszystkiego wynika, że w zwierzętach obdarzonych krwią z konieczności tworzy się serce i że jestestwo zrodzone będzie samcem lub samicą, podczas gdy u innych rodzajów zwierząt, w których istnieje samica i samiec, tworzy się organ analogiczny do serca. Taka jest zatem zasada i przyczyna istnienia samicy i samca; mieści się ona w sercu. Lecz jestestwo jest samicą lub samcem dopiero od chwili, gdy jest w posiadaniu części, która wyróżnia samicę i samca (...).

Streszczając dotychczasowe nasze wywody, powiemy raz jeszcze, że nasienie jest ostatnią formą pozostałości pokarmowych; przez «ostatnią» zaś rozumiem tę formę, która jest dostarczana każdemu organowi i dzięki której osobnik zrodzo-

ny jest podobny do rodzica, bo nie ma różnicy między «pochodzeniem od każdej części» a «wejściem do każdej z nich», chociaż ostania formuła jest ściślejsza. Nasienie samca posiada tę charakterystyczną cechę, że ma w sobie zasadę pożywienia w ostatniej formie, podczas gdy nasienie samicy dostarcza materii. Jeśli nasienie [męskie] zdobywa przewagę, pociąga [materię] za sobą; jeśli jest słabsze [od niej], zamienia się w swoje przeciwieństwo lub ginie. Otóż przeciwieństwem samca jest samica” (Arystoteles 1993, 766a-766b).

Według Arystotelesa zróżnicowanie płciowe dokonuje się na etapie jednostkowania zwierząt, a nie na etapie gatunkowości. Tą zasadą „jednostkowania płciowego” pozostaje zatem nasienie. A zatem forma (dusza) gatunkowa nie byłaby zasadą i źródłem różnicowania płciowości. Dotyczyłoby to wszystkich zwierząt krwistych, w tym i człowieka. Z tym jednak, że w przypadku człowieka jest coś, co dochodzi do jestestwa żywego z zewnątrz i czyni je człowiekiem (*animal rationale*), a tym jest rozum czynny.

„Nasienie bowiem – jak wyjaśnia Arystoteles – jest pozostałością pokarmu pobranego ulegającego transformacji. Nie pozostaje zatem nic innego jak przyjąć, że sam tylko rozum (dusza intelektualna) wchodzi do niego od zewnątrz i że on sam jeden jest boski, bo fizyczne działanie nie ma nic wspólnego z działaniem rozumu” (Arystoteles 1993, 736b).

Arystoteles wyjaśnienie płciowości człowieka pozostaje zatem na poziomie biologicznym i według zasad, które odnoszą się do biologicznego różnicowania płciowości zwierząt. Z tego wynika, że na poziomie gatunkowości, czyli formy człowieka, nie dokonuje się zróżnicowanie płciowe. To dokonuje się na poziomie „jednostkowania płciowego”, gdzie zasadą jednostkowania płciowego nie jest według Arystotelesa dusza, ale właśnie materia nasienia. Jednak sama racja płciowości jawi się jako opozycja: mocy – braku mocy. Stąd samiec – samica stają w relacji sprawności i braku sprawności, doskonałości i braku doskonałości. Płeć więc żeńska byłaby efektem braku w płci męskiej. By jednak ten proces różnicowania płciowego wyłączyć od przypadku, Arystoteles odwołuje się do zasady proporcji.

„Przyczyny podane – wyjaśnia Arystoteles – tłumaczą różnice zachodzące między samcem a samicą, gdy mowa o wydawaniu na świat samców i samic. Musi jednak równocześnie istnieć między nimi szczególny stosunek proporcji. Bo wszystko, czego dokonuje sztuka lub natura, opiera się na specjalnej proporcji. Gdy ciepło jest zbyt silne, sprawia, że schną rzeczy wilgotne; gdy jest zbyt słabe, nie pozwala rzeczom się organizować. Do tworzenia czegokolwiek potrzeba odpowiedniej proporcji. W przeciwnym razie przydarzy się to, co zdarza się przy gotowaniu potraw; zbyt silny ogień spala je, zaś słaby nie dogotuje. W jednym i drugim przypadku nie osiąga się zamierzonego skutku. Tak samo i do kopulacji samca z samicą potrzeba należytej proporcji” (Arystoteles 1993, 767a).

Zasada jednak różnicowania płci pozostanie zasadą przeciwieństwa. Płci powstają jako przeciwieństwa: żeńska jako przeciwieństwo męskiej, a męska jako przeciwieństwo żeńskiej. Z kolei zasadą tych przeciwieństw jest brak: płęć żeńska jest brakiem w odniesieniu do płci męskiej. Arystoteles zdaje się sugerować, że płęć żeńska jest skutkiem odchylenia od normy. Jak sam wyjaśnia, „pierwsze odchylenie od normy ma miejsce wtedy, gdy zamiast męczyzny przychodzi na świat kobieta, chociaż jest to konieczność natury, bo chodzi o zachowanie przy istnieniu rodzaju podzielonego na męczyznę i kobiety” (Arystoteles 1993, 767b).

Przyczyna powstawania płci została przez Arystotelesa złożona w źródle ruchu, w czynniku sprawczym, choć nie do końca jest jasne, czy chodzi o duszę, czy o czynnik jednostkowy płciowo, czyli materię nasienia. Arystoteles bowiem wyjaśnia, że

„gdy pozostałość nasienia w cieczy menstrualnej przeszła należy proces gotowania, wtedy ruch wychodzący od samca sprawia, że przyjmuje ona formę, która mu odpowiada. W rzeczy samej, jest to, to samo mówić o «nasieniu» i o «ruchu», który kieruje wzrostem każdej części organizmu. To samo również znaczy twierdzić: «sprawia, że część rośnie», co twierdzić: «organizuje je od samego początku», ponieważ pojęcie ruchu jest w każdym tym przypadku to samo. Toteż jeśli ruch opanuje materię, utworzy samca, a nie samicę; samca podobnego do ojca, a nie do matki. Jeśli jej nie opanuje, niezdolność, która go cechuje w stosunku do materii, przejdzie również na potomstwo. W każdym z tych wypadków rozumiem w następujący sposób zdolność: rodzic jest nie tylko samcem, lecz nadto takim samcem, np. Koryskiem lub Sokratesem; dalej, jest nie tylko Koryskiem, lecz nadto człowiekiem.

Spośród cech wziętych w tym znaczeniu jedna «z nich» należy ściślej do wspomnianego osobnika jako do rodzica (nie do czegoś, czym on może być przypadkiem: nauczycielem, gramatykiem lub sąsiadem). Gdy chodzi o akt rodzenia to cechy szczególne i indywidualne mają tu największe znaczenie. Tak np. Koryskos jest równocześnie człowiekiem i zwierzęciem. Lecz fakt, że jest człowiekiem, jest bliższy jego cech indywidualnych niż fakt, że jest zwierzęciem. Otóż w akcie rodzenia bierze udział zarówno indywiduum, jak i rodzaj [do którego przynależy], lecz szczególnie indywiduum, bo ono jest realnie istniejącą rzeczą. Również potomek, choć należy do danego gatunku, jest równocześnie jestestwem indywidualnym – i to właśnie czyni z niego rzecz realnie istniejącą” (Arystoteles 1993, 767b).

Tak więc Arystoteles, choć wiąże płciowość z funkcją nasienia, to jednak intuicyjnie z działaniem nasienia łączy funkcję duszy, która choć reprezentuje rodzaj, to bierze wraz z zasadą jednostkowania i indywiduacji udział przy rodzeniu człowieka. A więc, wprowadzie nie bezpośrednio, ale pośrednio, dusza ma także udział w determinacji płciowości.

Należy jednak pamiętać, że Arystoteles usytuował płciowość w kategoriach przypadłości, które bezpośrednio i całościowo modyfikują substancję. Płciowość człowieka jest więc pochodną materialno-cieleśnych determinantów. Jest niejako dziedzictwem bycia „zwierzęciem” (istotą żywą – *animal*), które istnieje na sposób

samca lub samicy. Nie wchodzi natomiast w strukturę duszy w ogóle, w tym także i ludzkiej. Tym bowiem, co czyni zwierzę [istotę żywą] człowiekiem, jest przede wszystkim rozumność. Rozumność zaś nie wchodzi w strukturę duszy i nie jest też pochodna z możliwości materii. Jest ona pewną „mocą”, „sprawnością”, która pochodzi spoza sfery biologii i materii. Z tej racji sama rozumność, jako taka, nie jest w żaden sposób zdeterminowana płciowo. Płciowość więc według Arystotelesa przynależy do porządku natury i jest jakby zasadą działania natury, która nakierowana jest na rodzenie, rozmnażanie się i zachowanie gatunku. Innymi słowy, płciowość nie dotyczy człowieczeństwa jako takiego, które definiowane jest przez rozumność, lecz dotyczy tylko ludzkiej „animalitas” (zwierzęcości). Zatem w antropologii Arystotelesa problem płciowości zostaje wyłączony z natury duszy, a sprowadzony do sposobu działania natury i umieszczony po stronie cielesności, która jest racją jednostkowania bytów. Według Arystotelesa – jak wyjaśnia Gilson – „jednostki różnią się między sobą jedynie cechami przypadłościowymi”, a to dlatego, że według Arystotelesa –

„jednostki istnieją jedynie ze względu na gatunek i że w ostatecznym rachunku jako takie nie liczą się w ogóle. Co więcej, nie można doprowadzić do tego, by liczyły się jako jednostki, nie burząc zarazem jedności samego gatunku. Przez wprowadzenie jednostkowej różnicy do formy każdej jednostki czynimy z niej gatunek niesprowadzalny do żadnego innego. Sokrates będzie się tak samo różnił od Kaliasa, jak Sokrates i Kalias różnią się obydwoj od zwierzęcia lub drzewa. Słowem, dla tym lepszego ocalenia oryginalności jednostki zniweczyłoby się jedność gatunku, nie zdając sobie sprawy z tego, że na to, aby byli ludzie, musi przede wszystkim istnieć człowieczeństwo” (Gilson 1985, 197).

Nic więc dziwnego, że według Arystotelesa dusza nie może być płciowa, gdyż nie jest racją indywidualności i jednostkowości, a te cechy właśnie wiążą się z płciowością.

4. Dusza jako nośnik jednostkowego istnienia i zasada płciowości

Czwarta z kolei koncepcja duszy ludzkiej zostanie opracowana przez św. Tomasza z Akwinu. Jest ona syntezą wielkiej tradycji greckiej: Platona i Arystotelesa, a także tradycji patrystycznej, bazującej na źródłach biblijnych. Dusza ludzka, posiadając jednostkowy akt istnienia człowieka i będąc zasadą organizacji i tworzenia sobie ciała, musi być z konieczności duszą płciową, to znaczy duszą kobiety lub mężczyzny. Jakie przemawiałyby za tym argumenty?

4.1. Argumentacja filozoficzna

Według Tomasza z Akwinu dusza nie jest bytem ani doskonałym duchem, wędrującym od ciała do ciała – jak nauczał Platon. Nie jest też tylko elementem konstytutywnym bytu złożonym w możliwości materii, organizującym materię, która jest zdolna do życia – jak utrzymywał Arystoteles. Dusza jest – według Tomasza – pierwszym (choć nie ostatecznym) źródłem osobowego istnienia i życia, substancją

(podmiotem) istniejącą w sobie, lecz niepełną (*substantia incompleta*), która do pełni swego istnienia i działania potrzebuje ciała. Nie pochodzi ona z przemian materii, gdyż daje istnienie materii, lecz jest bezpośrednio powoływana do istnienia przez Stwórcę. Dusza owo ciało nie tylko sobie formuje, lecz udziela mu istnienia, tworząc z nim nie tylko organiczną jedność, lecz pewien monolit ludzki, czyli człowieka⁵. Gdyż jak wyjaśnia Tomasz: „dla substancji złożonych «być» nie jest wyłącznie «być formą» albo «być materią», lecz «być» ich złożeniem” (św. Tomasz z Akwinu 1981, cap. II). Tego typu rozumienie duszy daje dopiero podstawy do uznania jej nie tylko za ogólną zasadę istnienia człowieka, ale i za zasadę istnienia tego oto konkretnego człowieka: Jana, Ewy, Adama itd., a zatem i za zasadę ich płciowości⁶.

„Chociaż Tomasz – jak wyjaśnia Brian J. Shanley OP – uznaje panujący w jego czasach język dualizmu i mówi o relacji duszy do ciała, to ściśle rzecz biorąc, oba elementy nie są korelatami, gdyż cielesność jest czymś, co przynależy do materii właśnie z powodu duszy jako formy substancjalnej; nie może istnieć żadne ciało niezależnie od duszy, jako formy substancjalnej, ponieważ dusza jest przyczyną ciała. Oznacza to, że dusza jest przyczyną ludzkiej cielesności. Dusza jest przyczynowym wyjaśnieniem tego, dlaczego materia, którą mamy, jest zorganizowana w taki rodzaj ciała, które mamy. Natomiast ciało, które mamy, jest takie, jakie jest, właśnie z powodu duszy, tak że dusza może osiągnąć swój cel przez jego właściwą aktywność” (Shanley 2017, 370).

Dusza więc, nadając płciowy charakter ciału, determinując to ciało do określonego działania, a będąc substancją istniejącą w sobie, musi być jakaś. Warto tu przytoczyć tekst z *Summy teologicznej* św. Tomasza, w którym czytamy: „nie forma jest dla materii, ale raczej materia jest dla formy. Zatem w formie należy szukać powodu, czemu materia jest właśnie taką, a nie odwrotnie” (S. Thomae Aquinatis 1950, I, q. 75, art. 5). Ponadto ważne jest tu przywołanie metafizycznej zasady, do której św. Tomasz często się odwołuje, wyjaśniając naturę bytów, że „sposób działania jest następstwem sposobu istnienia” (*agere sequitur esse*) (S. Thomae Aquinatis 1950, I, q. 75, art. 2). A zatem skoro człowiek istnieje i działa jako kobieta lub jako mężczyzna, to w taki też sposób musi istnieć zasada działania i istnienia podmiotu ludzkiego, którym jest właśnie dusza. Tu także można przywołać tekst św. Tomasza, dotyczący zasady jednostkowania, gdyż w metafizyce Arystotelesa

⁵ „Jedną z niespodzianek, jakie czekają historyka myśli chrześcijańskiej, jest nacisk kładziony przez nią na wartość, godność i wieczność ludzkiego ciała” (Gilson 1985, 174).

⁶ Gilson zwraca uwagę, że problem jednostkowania duszy przez materię, zgodnie z doktryną Arystotelesa, był kwestionowany przez filozofów chrześcijańskich. Już Albert Wiekli formułuje trudności, jakie nastęrcza doktryna jednostkowania przez materię. Podobne stanowisko znajdujemy także u św. Bonawentury. Natomiast bardzo jasno jednostkowanie wiąże z formą Duns Szkot. Według niego jeśli forma człowieka nie jest sama przez się jednostkowa, to w ogóle nie byłoby jednostek ludzkich. Wedle Dunsza Szkota duszą jest „ta oto dusza” i mając z istoty jednostkowość, indywidualizuje wraz z materią ciało człowieka. Według Gilsona Szkot przyjmuje jednak obecność dwóch form substancjalnych w człowieku: duszę rozumną i tzw. formę cielesności (Gilson 1985, 197-199 oraz przypis 7 i 8).

zasadą jednostkowania była nie forma, lecz materia, a zatem nie dusza, ale ciało. Jednostkowość więc miała charakter przypadłościowy. Inaczej sprawa wygląda w antropologii św. Tomasza. Pisze on, że

„przyczyna istnienia i ujednostkowania jest dla każdej rzeczy ta sama (...). Tak więc istnienie duszy pochodzi od Boga jako od czynnej zasady, a w ciele jest jako w materii. A jednak istnienie duszy nie ginie, gdy ginie ciało. Wobec tego również ujednostkowanie duszy, chociaż jest w pewnej relacji do ciała, nie ginie, gdy ginie ciało” (S. Thomae Aquinatis 1996, art. 1, ad 2; art. 2, ad 5 i 3).

Widzimy więc, że indywidualność osoby ludzkiej jest zakorzeniona w jej jednostkowym *esse*, którego nośnikiem jest dusza.

„Jako otrzymująca i przekazująca *esse* do ciała dusza – wyjaśnia Shanley – czyni ciało tym właśnie ciałem. Gdy dusza jest oddzielona od ciała, to zachowuje swoją indywidualność dzięki swemu *esse*. Gdy dusza otrzyma ciało ponownie w akcie zmartwychwstania, to sprawi, że materia będzie jej własnym ciałem, jak była nim przed śmiercią. Zgodnie z tym sposobem myślenia, tożsamość osobowa przed śmiercią i po niej nie jest uzależniona ściśle od tożsamości materii w tym sensie, żeby te same atomy, które tworzyły moje ciało przed śmiercią, musiały składać się również na moje zmartwychwstanie. Moje ciało zmartwychwstałe będzie moim ciałem, ponieważ będzie uprzyczynowione i ujednostkowane przez tę samą samoistną duszę, która ożywia i indywidualizuje” (Shanley 2017, 385-386).

Wprawdzie w charakterystykę natury duszy został tu włączony element teologiczny związany ze zmartwychwstaniem, to jednak ma on charakter quasi-historyczny, bo dotyczy przyszłych losów człowieka, natomiast zawiera on w sobie uzasadnienie filozoficzne, w którym tożsamość i jednostkowość osoby ludzkiej nabudowana została na tożsamości i jednostkowości samoistnej duszy, na jednostkowym *esse personale*, które jednostkuje całość bytu ludzkiego, w tym również determinuje sposób bycia mężczyzną lub kobietą. Wyjaśnienie to możemy uznać za największą pochwałę ciała ludzkiego, bez którego człowiek nie mógłby być szczęśliwy po śmierci (Bazan 1991, 99-116).

Zatem dusza ludzka, posiadając jednostkowy akt istnienia człowieka, jest zindywidualizowana. Jak dopowiada Gilson – „w człowieku zasada jednostkowości i zasada osobowości utożsamiają się ze sobą. Dusza rozumna, łącząc się z ciałem, jako akt nadaje istnienie jednostce, która jest osobą. Tak więc dusza jednostkowa niejako z definicji posiada osobowość” (Gilson 1985, 205). Ową jednostkowością i indywidualnością przenika ciało, które sobie tworzy⁷. Co więcej, mając

⁷ Gilson zwraca uwagę na to, by odróżnić pojęcie jednostkowości od pojęcia jednostkowania. „Zasadą ujednostkowania jest materia, ona zatem jest przyczyną jednostkowości, ale nie w materii tkwi jednostkowość bytu konkretnego. Przeciwnie, jednostka jest indywidualna, tzn. niepodzielona jako taka, a odrębna od wszystkiego innego, jedynie dlatego, że jest substancją konkretną, wziętą jako

jednostkowy i indywidualizujący akt istnienia bytu ludzkiego, jest czasowo i bytowo pierwsza (Owens 1994, 173-194). Z tej racji dusza ludzka, będąc w koniecznej relacji do ciała, które sobie nie tylko formuje, ale i tworzy, wraz z tym ciałem tworzy mężczyznę lub kobietę i determinuje ich płciowo. Człowiek bowiem nie istnieje inaczej jak na sposób bycia mężczyzną lub kobietą. Zatem dusza, będąc zasadą bycia człowiekiem-kobietą i człowiekiem-mężczyzną, musi sama być płciowa. Co więcej, dusza, posiadając jednostkowy akt istnienia, przenika całość bytu i na wszelkie sposoby go determinuje, formując odpowiednio ciało i czyniąc ten byt mężczyzną lub kobietą (Braine 1992, 480-531). Wśród argumentów filozoficznych możemy wskazać następujące:

4.1.1. Argument z jedyności formy (duszy) w bycie

Jeśli oddzielimy płęć od duszy, to stajemy wobec problemu dwóch form (dusz) w człowieku. Jednej formy-duszy, która organizuje biologiczną płęć ciała, i drugiej formy-duszy, która udziela istnienia ciału (*esse personale*). Przyjęcie dwóch form organizujących byt ludzki prowadzi do sprzeczności. Wówczas bowiem byt ludzki byłby podzielony na człowieka płciowego i niepłciowego, na człowieka uorganizowanego płciowo i ducha bezpłciowego, na człowieka cielesnego i bezcielesnego (np. ideę człowieka jak u Platona czy *res cogitans* jak u Kartezjusza). Nie unikniemy tej sprzeczności, nawet wtedy gdybyśmy jedną z form (np. organizującą ciało) uznali za przypadłościową, gdyż ludzka płciowość jest związana ze sposobem istnienia człowieka jako bytu. Nie istnieje bowiem inaczej byt ludzki jak jako mężczyzna lub kobieta.

Trzeba zatem przyjąć, jak wyjaśnia Tomasz, że „ponieważ forma wyższego stopnia [a taką jest rozumna dusza – dop. A.M.] mieści w sobie wszystkie doskonałości niższego stopnia, to (...) nie potrzeba, aby inna była w człowieku dusza zmysłowa, inna zaś umysłowa” (św. Tomasz z Akwinu 1984, rozdz. 92), a jeszcze inna cielesna. A zatem bycie duszą ludzką, w odróżnieniu od substancjalności anielskiej, jest byciem duszą płciową, udzielającą istnienia konkretnemu i cielesnemu mężczyźnie lub konkretnej i cielesnej kobiecie.

Dla dopełnienia tej argumentacji, a właściwie jej ostatecznego ugruntowania, należy tu przywołać prawdę o stworzeniu świata *ex nihilo*, a w tym i człowieka *ex nihilo*. Pierwsi ludzie zostali powołani do istnienia *ex nihilo* jako istoty płciowe. Jednak przekazywanie życia ludzkiego zostało wyłączone z praw rodzenia nada-

całość. W tym znaczeniu materia posiada zdolność jednostkowania tylko z racji swego włączenia w byt całej substancji. Skoro zaś byt substancji uzależniony jest od jej formy, jednostkowość musi być tyleż własnością formy, co i materii. Przysługuje ona nawet formie o wiele bardziej niż materia, ponieważ forma, tak jak i materia, uczestniczy w jednostkowości substancji, a ponadto w tej substancji ona to, a nie materia, jest źródłem substancjalności. Chcąc ująć inaczej tę samą myśl, można powiedzieć, że istotnie materia jednostkuje formę, ale z chwilą gdy forma została ujednostkowiona, ona to właśnie jest jednostkowa. Słowem, dusza jest formą jednostkową, chociaż nie jest nią jako forma, i właśnie jednostkowa forma używająca materii własnego istnienia umożliwia jednostce istnienie. Nie pojmiemy zresztą w pełni, na czym polega ta jednostkowość duszy, dopóki z płaszczyzny jednostkowości nie wzniesiemy się na płaszczyznę osobowości. Każda osoba ludzka jest w pierwszym rzędzie jednostką, ale jest też czymś więcej niż jednostką” (Gilson 1985, 202-203 oraz przypis 15).

nych naturze (pozostałym bytom żywym), a zarezerwowane wyłącznie dla Stwórcy. Stwórca bowiem w akcie stwarzania każdorazowo powołuje do istnienia duszę ludzką (a właściwie całego człowieka), która, posiadając jednostkowy akt istnienia, organizuje sobie ciało z materii ojca i matki – mężczyzny i kobiety, w nową postać bytu ludzkiego, którego płeć wyznacza owa dusza, będąca jego indywidualnym i niepowtarzalnym aktem istnienia. Stąd akt rodzenia człowieka nazywamy prokreacją lub konkreacją, czyli współstwarzaniem, w którym biorą udział Bóg i rodzice. Z tej racji, tak jak pojawienie się duszy ludzkiej (a właściwie człowieka: mężczyzny i kobiety) nie jest czymś przypadkowym, tak również płciowość człowieka nie jest czymś przypadkowym (i dlatego nie przypadłościowym). Płciowość więc nie jest pochodną biologicznych procesów związanych z prokreacją człowieka, lecz procesy te są skutkiem działania męskiej lub żeńskiej zasady istnienia – duszy.

4.1.2. Argument z niezniszczalności i nieśmiertelności duszy

Odwołując się z kolei w antropologii filozoficznej do argumentów na rzecz niezniszczalności i nieśmiertelności duszy ludzkiej (a właściwie człowieka!), pośrednio dowodzimy także niezniszczalności i nieśmiertelności płciowości bytu ludzkiego, która przynależy do istoty bycia człowiekiem, gdyż wiąże się z jego naturalnym sposobem istnienia jako kobiety albo mężczyzny. A zatem dusza kobieca lub męska, będąc zasadą istnienia kobiety lub mężczyzny, organizuje odpowiednio do jej statusu płciowego ciało, a także wszystkie władze, narządy, w tym także i władze myślenia oraz sam mózg. Co więcej, płciowość jest własnością nieoddzielalną od aktów osobowych człowieka i z tymi aktami koniecznie związana tak w bytowaniu, jak i działaniu oraz poznawaniu.

„Fakt płciowości każdej ludzkiej jednostki przenika cały jej organizm – wyjaśnia Krąpiec – i nie może być traktowany w kategoriach tylko przypadłościowych. Zresztą w historii filozofii był uznawany jako tzw. *proprium*, czyli istotna właściwość bycia człowiekiem – *quo convenit omni, soli, semper* («to co przysługuje każdemu, tylko temu i zawsze») – a więc właściwość nieoddzielalną od człowieka. (...) Zatem natura konkretnego człowieka jest płciowa, człowiek jest ukonstytuowany w swym człowieczeństwie także przez naturalny element, którym jest płeć. Jeśli zatem natura konkretna człowieka jest źródłem jego działania, a pierwszym i podstawowym działaniem naturalnym jest właśnie «rodzenie» jako przekazywanie życia, to już na mocy struktury naturalnej – bytowej – człowieka, należy się spodziewać, że elementy płci będą (w jakiejś dla nas teoretycznie bliżej nie określonej (sic!) mierze przenikać wszystkie ludzkie konkretne działania «naturalne», płynące z somatopsychicznej struktury człowieka» (Krąpiec 2005, 168).

Z wyjaśnienia Krąpca można wyprowadzić wniosek, że płciowość przede wszystkim determinuje naturę człowieka. Naturę zaś wiąże on z rodzeniem⁸. Z kolei

⁸ Słowo „natura” wyprowadzane jest od słów: *nascor, nasci, naturus sum – naturus, a, um* – to, co ma się urodzić.

natura jest wyznaczona sposobem istnienia, a więc jest czymś substancjalnym, a ściślej mówiąc, jest substancją ujętą od strony stałych i koniecznych sposobów działania. Jednak pojawia się problem: skoro rodzenie jest określonym typem działania, a w procesie rodzenia inną funkcję pełni mężczyzna, a inną kobieta, zatem zgodnie z zasadą *agere sequitur esse* – takie działanie naturalne musi wypływać z substancjalnego sposobu istnienia, a więc musi być osadzone głębiej, niż wskazują na to biologiczne funkcje organizmu. A zatem sięga ono aż do duszy, która jest pierwszą zasadą rodzenia i obdarzona indywidualnym aktem istnienia człowieka jednostkuje go i determinuje do określonego działania. Stąd dopowiada Krąpiec,

„że nie ma i nie może być czynności człowieka (mężczyzny lub kobiety) wydestylowanej od płci, gdyż byłoby to «wydestylowanie» od podstaw ludzkiej natury (...). Zróżnicowanie płci jest nie tylko ograniczone do wzajemnego udzielania się mężczyzny i kobiety dla celów rodzenia. Owo «udzielanie się», czy bardziej wysublimowane «darowanie się» w porządku osoby, przez bezinteresowny akt miłości, jest znakiem i zarazem zapoczątkowaniem oraz potwierdzeniem specyficznie ludzkiej struktury osobowej człowieka, który rozwija się w społeczności osób bytujących wzajemnie «dla siebie»” (Krąpiec 2005, 169).

A zatem płeć w życiu osobowym człowieka nie jest redukowalna tylko do funkcji i potrzeb rodzenia. Ona przenika każdą osobę i stanowi rację wzajemnego rozpoznawania się, doskonalenia i aktualizowania, czego nie spotykamy w świecie przyrody. Dusza bowiem ludzka „nie może zaistnieć inaczej jak tylko w ciele; nie może zyskać swego osobowego wyrazu, jak tylko w ciele; nie może się sobie sama uświadomić, jako tylko w ciele i przez ciało” (Krąpiec 2005, 177), które jednak zawsze jawi się jako ciało płciowe, a zatem uorganizowane przez płciową duszę i otrzymujące istnienie człowieka-kobiety i człowieka-mężczyzny.

Można tu także przywołać wypowiedź Gilsona, który, przywołując wypowiedź Atenagorasa na temat zmartwychwstania zmarłych, zauważa, że Bóg stworzył ludzi, a nie dusze,

„toteż – właściwie mówiąc – nie ma w rzeczywistości celu duszy, jest jedynie cel człowieka. Aby więc cel człowieka mógł być identyczny z celem jego duszy, ciało ludzkie musi być również powołane do uczestnictwa w nim. «Myśl i rozum dane zostały ludziom po to, aby mogli poznawać rzeczy dostępne rozumowi i to nie tylko ich substancję, ale również dobroć, mądrość i sprawiedliwość Tego, od którego substancję otrzymali; a ponieważ przyczyny, dla których rozumowe poznanie rzeczy zostało ludziom przyznane, pozostają niezmienione, musi trwać nieodłączna od nich zdolność sądenia. A nie może ona trwać, jeśli nie trwa natura, która ją otrzymała i w której przebywa. Lecz myśl i rozum otrzymał człowiek, a nie dusza sama w sobie. Zatem człowiek, złożony z duszy i ciała, z konieczności istnieje zawsze, nie może zaś istnieć zawsze, jeśli nie zmartwychwstać»” (Gilson 1985, 195).

Co więcej, nie może zawsze istnieć, jeśli nie zmartwychwstanie jako mężczyzna lub kobieta.

4.1.3. Argumenty z płciowości jako osobowej właściwości człowieka

Kolejną grupę argumentów możemy odnaleźć w antropologii Karola Wojtyły, który w książce *Miłość i odpowiedzialność*, w rozdziale: *Interpretacja popędu*, zwraca uwagę, by traktować płciowość jako właściwość osobową człowieka, której podmiotem jest dusza. Stąd wyjaśnia, że

„ponieważ sposób działania rzuca światło na samo źródło działania, trzeba przeto uznać, że w człowieku tkwi źródło uzdalniające go do postępowania refleksyjnego, czyli do samostanowienia. Człowiek jest z natury zdolny do działania ponadinstynktownego, jest zdolny do takiego działania również w dziedzinie seksualnej. Gdyby było inaczej, wówczas nie miałyby żadnego sensu moralność w tej dziedzinie – po prostu by nie istniała – wiadomo zaś, że moralność seksualna jest faktem o zasięgu ogólnoludzkim, jest czymś powszechnym. Trudno zatem mówić o instynkcie seksualnym u człowieka w takim znaczeniu jak u zwierząt, trudno uznawać ten instynkt za właściwe i ostateczne źródło działań w dziedzinie seksualnej” (Wojtyła 2012, 43).

Jeśli nie instynkt, to co? Odpowiedź sama się nasuwa: jest nią dusza, która, będąc formą substancjalną człowieka, właściwym podmiotem istnienia i działania, decyduje o istnieniu i działaniu człowieka jako mężczyzny lub kobiety, a więc także o ich płciowości.

Ponadto K. Wojtyła w związku z analizą popędu wyjaśnia, że

„kiedy mówimy o popędzie seksualnym u człowieka, wówczas nie mamy na myśli wewnętrznego źródła określonych działań niejako «z góry narzuconych», ale mamy na myśli pewną orientację, pewne skierowanie całego bytu ludzkiego związane z samą jego naturą. Popęd w tym ujęciu to pewien naturalny, wrodzony każdemu człowiekowi kierunek dążności, wedle którego cały jego byt rozwija się od wewnątrz i doskonali” (Wojtyła 2012, 44).

A zatem, zgodnie z zasadą *agere sequitur esse* – całe działanie i doskonalenie bycia kobietą i mężczyzną wypływa z *esse*, a nośnikiem tego *esse* jest właśnie dusza ludzka, udzielająca ciału istnienia.

Za płciowością duszy przemawia także fakt, że, jak wyjaśnia Wojtyła, „Popęd seksualny nie jest wprawdzie w człowieku jakimś źródłem gotowych wewnętrznie wykończonych działań, jednakże jest on pewną właściwością bytu ludzkiego, która to właściwość odbija się w działaniu i znajduje w nim swój wyraz” (Wojtyła 2012, 44). A zatem źródłem działań seksualnych w człowieku nie jest sam popęd, jak to mamy w świecie zwierząt. Popęd seksualny w człowieku jest „pewną właściwością bytu ludzkiego, która to właściwość odbija się w działaniu” (Wojtyła 2012, 44).

Ponadto popęd seksualny przynależy do natury ludzkiej, a naturę ludzką określa właśnie dusza ludzka (a nie jakaś bezpłciowa dusza anielska!) i jest „czymś gotowym” (Wojtyła 2012, 44), a zatem czymś nienabytym, ale stałym i koniecznym, a coś takiego może być zapodmiotowane tylko w duszy, która z tej racji musi być płciowa, gdyż jest źródłem i zasadą działania podmiotu ludzkiego i z tej też racji jest wyznacznikiem również działań płciowych.

Ponadto, jak wyjaśnia Wojtyła,

„fakt, że popęd seksualny jest źródłem tego, co się dzieje w człowieku, różnorodnych zdarzeń, które bez udziału woli zachodzą w jego życiu zmysłowym czy też uczuciowym dowodzi, że popęd ten jest właściwością całego bytu ludzkiego, nie tylko jakiejś jego sfery czy też władzy. Ta zaś właściwość przenikająca cały byt człowieka posiada charakter siły, której wyrazem jest zresztą nie tylko to, co bez udziału woli «dzieje się» w ludzkim ciele, zmysłach czy uczuciach, ale także to, co kształtuje się przy udziale woli” (Wojtyła 2012, 44).

Człowiek zaś, będąc podmiotem, autorem swych aktów seksualnych (a nie jest nim władza instynktu, jak to jest w przypadku zwierząt), musi być odpowiednio uzdolniony do takiego działania, które to uzdolnienie otrzymuje od duszy. Zatem dusza musi być płciowa. Co więcej życie i działanie zróżnicowane płciowo obejmuje całego człowieka, nie tylko jego ciało, ale i rozum, i wolę. A źródłem i zasadą tych działań jest płciowa dusza.

4.1.4. Argument z naturalnych form bytowania człowieka

Należy zauważyć – jak pisze Wojtyła – że

„każdy człowiek z natury jest jestestwem płciowym, czyli przynależnym od urodzenia do którejś z dwu płci. Faktu tego nie obala zjawisko tzw. obojnactwa (hermafrodytyzmu), tak jak każde inne schorzenie czy nawet wynaturzenie nie obala faktu, że istnieje przecież natura ludzka i że każdy człowiek, nawet ów wynaturzony czy schorzały, posiada tę naturę i dzięki niej właśnie jest człowiekiem. Otóż w podobny sposób każdy człowiek jest jestestwem płciowym, a przynależność do jednej z dwu płci pociąga za sobą pewną orientację całego jego bytu, która zaznacza się w konkretnym rozwoju tego bytu od wewnątrz” (Wojtyła 2012, 45).

Wprawdzie rozwój ten bardziej widoczny jest na zewnątrz, to jednak ma swoje umocowanie w naturze i strukturze bytu. Naturę zaś bytu ludzkiego stanowi dusza, która, będąc obdarzona jednostkowym aktem istnienia człowieka i zasadą organizacji ciała, determinuje byt ludzki do bycia mężczyzną lub kobietą. Z tej racji sama dusza musi być płciowo zdeterminowana.

4.1.5. Argument z natury miłości osobowej

Karol Wojtyła zwraca uwagę, że popęd płciowy, który w przypadku zwierząt jest związany z życiem biologicznym, w przypadku człowieka musi zostać związany z miłością, ta zaś z życiem całej osoby ludzkiej, której źródłem i zasadą istnienia i działania jest dusza. Z tej racji popęd w życiu osobowym człowieka jest czymś

„bardziej podstawowym od samych właściwości psycho-fizjologicznych kobiety i mężczyzny, jakkolwiek nie ujawni się i nie działa bez nich. Popęd seksualny u kobiety i mężczyzny nie wyczerpuje się zresztą w skierowaniu ku samym właściwościom psycho-fizycznym drugiej płci (...). Popęd naturalny u człowieka ma naturalną tendencję do przechodzenia w miłość właśnie dlatego, że oba przedmioty różniące się swymi płciowymi właściwościami psycho-fizjologicznymi są ludzkie. Zjawisko miłości jest znamienne dla świata ludzi, w świecie zwierzęcym działa tylko instynkt płciowy” (Wojtyła 2012, 47).

Z tej racji seksualności nie możemy sprowadzić do popędu płciowego, a popędu do życia cielesnego człowieka. Popęd płciowy w życiu ludzkim jest tylko jednym z przejawów seksualności, związanym najczęściej z zachowaniem gatunku. Jednak ludzka płciowość jest racją miłości drugiej osoby, która jest najwyższym przejawem płciowości. Z tej racji płciowość musi wchodzić w najgłębszą strukturę życia osób ludzkich. Zatem należałoby wskazać na płciowość jako rację miłości międzypersonalnej. Bez płciowości ta miłość byłaby nierealizowalna, a co ważniejsze człowiek nie mógłby się do końca zaktualizować jako mężczyzna i kobieta, a także ich miłość, której dojrzałym owocem jest wydanie nowego życia.

4.1.6. Argument z analizy racji istnienia osoby ludzkiej⁹

Ponadto Wojtyła podkreśla, że popęd seksualny ma nie tylko znaczenie czysto biologiczne, czysto „rozrodcze”, lecz w przypadku człowieka ma znaczenie egzystencjalne. Jest bowiem związany z zaistnieniem człowieka jako osoby. „Skoro jednak popęd seksualny posiada charakter egzystencjalny, skoro jest związany z samym [za]istnieniem osoby ludzkiej, to musi podlegać zasadom, które obowiązują w stosunku do osoby” (Wojtyła 2012, 50-51). Zasadą zaś istnienia osoby jest być „rozumną naturą i jednostkowym podmiotem” i tę zasadę należałoby uzupełnić i dopowiedzieć, że być osobą, to być „jednostkowym i niepodzielonym podmiotem (substancją) rozumnej i płciowej natury”. Osoba bowiem ludzka realizuje się jako mężczyzna i kobieta. Nie ma innej możliwości. Zasadą zaś istnienia osoby ludzkiej jest dusza. A zatem to dusza musi determinować osobę do bycia mężczyzną lub kobietą.

Należałoby jednak podkreślić, że bardziej właściwie jest mówić o płciowości człowieka niż o płciowości duszy czy ciała ludzkiego, gdyż nie istnieje człowiek jako

⁹ „Osoba – jak wyjaśnia Emery rozumienie Tomasza – jest zasadą jedności tego, co istnieje w niej i przez nią. Jej cechy charakterystyczne to subsystemy, odrębność, jednostkowość, jedność i całość” (Emery 2014, 173).

dusza ani człowiek jako ciało. Istnieją byty ludzkie o charakterystycznej jedności psycho-fizycznej jako mężczyzna lub kobieta. Ponadto od zasady istnienia, którą jest jednostkowa dusza, jako „totalnej” zasady bytu ludzkiego, musi pochodzić wszelka treściowa i indywidualna determinacja bytu, decydująca o jego własnościach konstytutywnych. Przedstawiona argumentacja wskazuje, że płciowości w żadnym wypadku nie można ograniczyć tylko do elementów przypadłościowych, a przeciwnie, jest ona czymś konstytutywnym dla człowieka i właśnie jako taka ostatecznie musi być zakorzeniana w samej duszy.

Należałoby na zakończenie tego filozoficznego wyjaśniania odwołać się do faktu stworzenia (*ex nihilo*), w wyniku którego powoływana jest do istnienia całość bytu wraz z jego materią i formą, substancją i przypadłościami, a zatem takiego bytu, jakim on jest. Ponieważ każdy fakt stworzenia dokonuje się aktem intelektu i woli Absolutu, dlatego każdy byt został określony przez intelekt Stwórcy co do swej istoty i naznaczony celem swego istnienia. A zatem tak też należy popatrzeć na powstanie człowieka, który został stworzony mężczyzną i kobietą, i taka też musiała być stworzona zasada jego istnienia, która organizuje go jako mężczyznę lub kobietę, gdyż człowiek nie jest duchem bezpłciowym zamkniętym w ciele płciowym, ale mamy tu do czynienia z ontyczną psycho-fizyczną jednością.

4.2. Argumentacja teologiczno-filozoficzna

Dopełnieniem powyższych argumentów filozoficznych są argumenty teologiczno-filozoficzne dotyczące życia po śmierci (po zmartwychwstaniu), które przywołuje Tomasz z Akwinu. Dzięki nim św. Tomasz stara się „zrekonstruować” status bytowy człowieka po śmierci, sięgając po narzędzia z metafizyki i antropologii filozoficznej.

4.2.1. Argument z nierozdzielalności ciała i duszy

Problem, na który wskazuje św. Tomasz z Akwinu, a który wiąże się z zagadnieniem płciowości duszy, dotyczy konieczności związania ciała z duszą i ich nierozdzielności, a zatem i związania człowieka po śmierci z jego płciowością. Tomasz stawia pytanie: w jakim sensie oddzielenie duszy od ciała jest zgodne z naturą, a w jakim przeciwnie naturze. W odpowiedzi Akwinata przywołuje pierwotny stan człowieka oraz stan człowieka po grzechu. W pierwotnym stanie występował naturalny związek niezniszczalności cielesnej człowieka, który został naruszony przez grzech pierworodny, którego skutkiem była konieczność umierania i śmierć. To

„sam Bóg udzielił tej formie [tj. duszy – dop. A.M.] istnienia przez stworzenie jej, również On sam użyczył ciału ludzkiemu tej przekraczającej naturę dyspozycji, która zachowywałaby ciało w niezniszczalności, ażeby dostosować je do wiekistości duszy. Dyspozycja ta trwała w ciele człowieka tak długo, jak długo dusza człowieka była [p]oddana Bogu” (św. Tomasz z Akwinu 2000, 182-183).

Ciało było niewzruszenie poddane duszy. Stąd i płciowość towarzyszyła człowiekowi na wieczność. Natomiast status bytowy człowieka po grzechu pierworodnym uległ zmianie, co przejawia się w konieczności umierania. Jeśli więc weźmiemy pod uwagę naturę samego ciała po grzechu pierworodnym, to śmierć jest czymś dla niego naturalnym, jednak jeśli weźmiemy pod uwagę „naturę duszy oraz dyspozycję, jaka ze względu na duszę od początku została nadnaturalnie udzielona ludzkiemu ciału, [śmierć] jest [czymś] przypadłościowym i przeciwnym naturze, gdyż naturalnym jest dla duszy być zjednoczoną z ciałem” (św. Tomasz z Akwinu 2000, 152, 183). A zatem w naturze bytu ludzkiego jest nieutralność owego związku duszy z ciałem, a co za tym idzie i płciowości, gdyż ona przynależy do bytu ludzkiego.

4.2.2. Argument z tożsamości ciała po zmartwychwstaniu

Drugie pytanie, jakie stawia Tomasz odnośnie do płciowości, dotyczy tego, jakie ciało po zmartwychwstaniu przyjmuje dusza? W odpowiedzi dowiadujemy się, że dusza po zmartwychwstaniu przyjmuje „zupełnie to samo ciało”. Przemawia za tym po pierwsze to, że „dusza łączy się z ciałem jako forma, której zaś formie odpowiada jej własna materia, zatem ciało, z którym dusza złączy się ponownie, będzie miało tę samą treść i gatunek, co ciało pozostawione przez śmierć (...) ciało ludzkie, złożone z mięsa i kości, zbudowane z tych samych, co obecnie organów” (św. Tomasz z Akwinu 2000, 152, 183). Tożsamość dotyczy konkretnego Jana lub Ewy, a zatem i ich płciowości. Podstawą zaś tożsamości bytu ludzkiego jest właśnie dusza (a nie ciało). Zatem to dusza musi być płciowa, by mogła determinować tożsamość płciową także ciała konkretnego człowieka.

4.2.3. Argument z integralności bytu ludzkiego

Tomasz zauważa, że skoro nasze organy cielesne są zróżnicowane płciowo, zatem i po śmierci człowiek zachowuje swoją płciowość dzięki duszy, która organizuje byt ludzki. Gdyż – jak pisze Akwinata –

„podobnie jak tej samej gatunkowo formie należy się ta sama gatunkowo materia, tak tej samej numerycznie formie należy się ta sama numerycznie materia: bo jak dusza wołu nie może ożywiać ciała końskiego, tak samo dusza tego oto wołu nie może ożywiać ciała innego wołu. Skoro więc dusza rozumna pozostaje numerycznie ta sama, wynika stąd, że w zmartwychwstaniu złączy się ponownie z tym samym numerycznie ciałem” (św. Tomasz z Akwinu 2000, 152, 183-184).

Numerycznie zaś dusza ludzka jest tożsama z duszą mężczyzny lub kobiety, która organizuje sobie odpowiednie ciało. Oczywiście owa tożsamość nie jest dziełem natury, lecz przede wszystkim dziełem mocy Boga.

„Opatrzność Boża – dopowiada Tomasz – rozciąga się na wszystko, nawet na najdrobniejsze szczegóły. Wynika stąd, że materia tego oto ciała ludzkiego, niezależnie od tego, jaką po śmierci przyjmie formę, nie wymyka się ani mocy,

ani poznaniu Bożemu. Materia ta pozostaje ta sama numerycznie, gdyż istnieje w wymiarach, dzięki którym można powiedzieć, że jest tą oto materią i zasadą ujednostkowania. Zatem jeśli zostaje ta sama materia i mocą Bożą zostanie z niej odnowione ludzkie cało, dusza zaś rozumna trwa jako niezniszczalna w swojej tożsamości, to po połączeniu jej z ciałem powstaje na nowo ten sam numerycznie człowiek” (św. Tomasz z Akwinu 2000, 154, 185).

A takim jest tylko kobieta lub mężczyzna. W treści zaś bycia człowiekiem (człowieczeństwa) zawiera się zarówno dusza, jak i ciało. Gdyż „człowieczeństwo nie jest jakąś formą [istniejącą] poza duszą i ciałem, lecz jest złożeniem z nich obu, wynika stąd, że skoro to samo ciało zostanie odzyskane i ta sama dusza przetrwa, również człowieczeństwo będzie numerycznie to samo” (św. Tomasz z Akwinu 2000, 154, 187), czyli będzie człowieczeństwem męskim lub żeńskim: Jana lub Marii.

Tomasz, przyjmując różnicowanie płci po zmartwychwstaniu oraz istnienie wszystkich członków cielesnych, które posiadaliśmy, wyklucza jednak kontynuowanie przez nie tych samych funkcji, które spełniały w życiu ziemskim.

„Po zmartwychwstaniu – wyjaśnia Tomasz – nie będziemy używali pokarmu ani napoju. Ani też ubrania, ubranie bowiem po to jest potrzebne człowiekowi, aby uchronić ciało przed gorącym i zimnym od zewnątrz. Muszą też ustać kontakty seksualne, ponieważ skierowane są ku cielesnemu rodzeniu; rodzenie zaś służy życiu śmiertelnemu, aby to, co nie może przetrwać indywidualnie, przetrwało przynajmniej w gatunku. Skoro więc ci sami numerycznie ludzie będą trwali na wieki, ustanie wśród nich rodzenie, a więc również kontakty seksualne” (św. Tomasz z Akwinu 2000, 156, 190).

Nie zanika jednak płeć i seksualność człowieka, tylko zanikają funkcję seksualne, gdyż zanikł cel, któremu one służyły. Tak jak zanika funkcja odżywiania się, choć nie zanikają usta, a więc narządy, które temu służyły. To dotyczy także wszystkich innych członków cielesnych człowieka.

W bytach ludzkich „nie znikną w nich członki do takiego używania przeznaczone, gdyż bez nich ciało zmartwychwstałego nie byłoby integralne (...). Zatem zmartwychwstali będą mieć owe członki ze względu na zachowanie integralności natury, a nie ze względu na akty, do których są one obecnie przeznaczone” (św. Tomasz z Akwinu 2000, 157, 191). Ponadto, dopowiada Tomasz, „wypada, aby ludzie mieli te same członki, których w tym życiu używali do grzechu lub do sprawiedliwości: aby w tych samych, w których grzeszyli lub zasługiwali, zostali ukarani lub nagrodzeni” (św. Tomasz z Akwinu 2000, 191). W przypadku, gdy naturalne procesy zostały zakłócone przy rodzeniu i pojawiły się różne braki, w tym także w obrębie płciowości, przy zmartwychwstaniu „natura ludzka zostanie integralnie naprawiona”, a braki zostaną przez Boga usunięte. Zmartwychwstanie zaś tylko to, co przynależy do „prawdy natury”.

„Otóż – wyjaśnia Tomasz – prawdę każdej natury bada się w odniesieniu do gatunku i formy. Zatem w zmartwychwstałych będą integralnie wszystkie, zgodnie z gatunkiem, części człowieka – nie tylko części organiczne, lecz również części pierwiastkowe, takie jako mięso, nerwy itp., z których składają się części organiczne. Jednakże nie wszystko, co materialne było w tych częściach, zostanie przywrócone, lecz tyle, ile wystarczy dla przywrócenia im integralności” (św. Tomasz z Akwinu 2000, 192-193).

Chodzi tu o to, że materia jako taka podlega w ciele ludzkim ciągłej przemianie i nie możemy jej pojąć jako czegoś stałego, o czym świadczy nasz proces rozwojowy: dojrzewania, dorastania i starzenia się. To bowiem, co w człowieku jest materialne, nie pozostaje zawsze tym samym i takim samym, gdyż materia „stopniowo przepływa i odpływa, podobnie jak ogień pozostaje ten sam, mimo, że drewno się spala i dorzucamy [coraz to nowe szczapy]. I wówczas jest integralny, jeśli zachowany jest gatunek oraz właściwa gatunkowa ilość” (św. Tomasz z Akwinu 2000, 192-193). Jednak tego typu przemiana materii nie narusza numerycznej tożsamości człowieka, a więc tego, że po zmartwychwstaniu pozostaje on Janem czy Ewą tożsamą ze swoim ciałem. Ponadto Bóg dzięki swej mocy uzupełni braki cielesnej natury, jeśli takowe człowiek posiadał (św. Tomasz z Akwinu 2000, 193).

4.2.4. Argument z formy substancjalnej cielesności

Kolejny argument na rzecz płciowości duszy nabudowany jest na rozumieniu cielesności. Św. Tomasz dowodzi, że jeśli

„przez cielesność rozumieć formę substancjalną, dzięki której coś należy do rodzaju substancji cielesnej, taka cielesność – ponieważ jeden [byt] ma tylko jedną formę substancjalną – nie jest czym innym tylko duszą. Albowiem to oto zwierzę jest dzięki tej oto duszy nie tylko zwierzęciem, lecz ożywionym ciałem i [w ogóle] ciałem, i jeszcze tym czymś, co istnieje w rodzaju substancji; w przeciwnym razie dusza ogarniałaby ciało już istniejące aktualnie i wobec tego byłaby formą przypadłościową. Podmiot bowiem formy substancjalnej nie jest aktualnie tym oto czymś, lecz jedynie w możliwości: toteż kiedy otrzymujemy formę substancji, nie mówimy, że powstało [w nim] to albo tamto, jak to się mówi wobec form przypadłościowych, ale mówimy, że powstał bezwzględnie, gdyż bezwzględnie przyjął istnienie. I tak pojęta cielesność pozostaje numerycznie ta sama, co niezniszczalnie istniejąca dusza rozumna” (św. Tomasz z Akwinu 2000, 187).

Ponieważ płciowość w sposób oczywisty jest związana z cielesnością, zatem to dusza determinuje ową cielesność do bycia substancją mężczyzny lub kobiety.

4.2.5. Argument z wieczności trwania człowieka

Tomasz zwraca uwagę, że wieczność trwania dotyczy człowieka (nie samej duszy), a zatem trwania człowieka jako mężczyzny lub kobiety. Z tej racji – wyjaśnia Tomasz – człowiek po zmartwychwstaniu

„nie zyskuje nieśmiertelności przez pozabawienie go własnej materii: dusza nie przyjmuje bowiem ciała niebieskiego ani powietrznego (...) ale ciało ludzkie złożone z przeciwstawnych [elementów]. Jednakże niezniszczalność przyjdzie z mocy Bożej, dzięki której dusza do tego stopnia zapanuje nad ciałem, że nie będzie ono podlegało zniszczeniu. Tak długo bowiem rzecz trwa w istnieniu, jak długo [dusza – dop. A.M.] panuje nad materią” (św. Tomasz z Akwinu 2000, 155, 189).

A zatem wieczność dotyczy także płciowości człowieka.

„Jako właściwości ciał zmartwychwstałych – jak zauważa Ratzinger – teologia wymienia uduchowanie (1Kor 15,44), nieśmiertelność (15,53), niepodleganie rozkładowi (15,42.53), niezdolność do cierpienia (Ap 7,16n; 21,4), subtelnosc (Mt 28,2n; J 20,19; Flp 3,21), zwinność, jasność (1Kor 15,43). Ciałom potępionym przypadnie z tych właściwości tylko nieśmiertelność i niepodleganie rozkładowi, z pewnością brakować będzie im niezdolności do cierpienia. Zmartwychwstałe ciało zostanie, pomimo dogłębnej przemiany, której doświadcza (...), prawdziwym ciałem ludzkim, także zachowane zostanie rozróżnienie płci” (Ratzinger 2014, 269; Hengstenberg 1996, II 3b).

Przywołując argumenty teologiczne, należy też zwrócić uwagę, że w kalendarzu świętych, którzy za takich zostali uznani, także po śmierci są oni czczeni jako mężczyźni lub jako kobiety. Co potwierdza zachowanie ludzkiej indywidualnej płciowości także po śmierci. Ta zaś jest niesiona przez indywidualną duszę, która jest jednostkowym aktem istnienia człowieka jako kobiety lub jako mężczyzny.

4.3. Argumentacja z neuronauk

Pewnym potwierdzeniem i dopełnieniem argumentacji na rzecz płciowości duszy ludzkiej są analizy badań empirycznych prowadzonych przez współczesne neuro nauki nad „płcią mózgu” (Moir i Jessel 1993; Gazzaniga 1997; Kalat 2012, Czarnecka 2003). Należy jednak zaznaczyć, że badania te dotyczą nie tyle płci duszy, co raczej płci mózgu. Jednak z punktu widzenia antropologii filozoficznej tego typu dociekania pośrednio potwierdzają także płęć duszy. Mózg bowiem jest narządem myślenia, którym posługuje się dusza. Z tej racji, zgodnie z zasadą wyjaśnień filozoficznych, która głosi, że *agere sequitur esse* – sposób działania jest następstwem sposobu istnienia, należy wskazać, że zasadą determinującą „płęć mózgu” jest właśnie dusza.

4.3.1. Argument z odmiennej struktury mózgu kobiet i mężczyzn

Przyrodnicy i neurologicy – jak zauważają autorzy książki *Płęć mózgu* – dowodzą, że

„płcie są od siebie odmienne, ponieważ mózgi kobiet i mężczyzn różnią się od siebie. Mózg, narząd najważniejszy tak dla ludzkich emocji, jak i działań, jest u nich skonstruowany odmiennie. Przetwarza on informacje w różny sposób,

co daje w efekcie odmienne postrzeżenia, preferencje i zachowania. W ciągu ostatnich dziesięciu lat (rok 1989 – dop. A.M.) nastąpiła eksplozja badań naukowych nad tym, co różni obie płcie. Lekarze, przyrodnicy, psychologowie i socjologowie pracujący niezależnie od siebie dokonali wielu odkryć, które zebrane razem tworzą zadziwiająco spójny obraz. A jest to obraz uderzającej wręcz asymetrii płciowej” (Moir i Jessel 1993, 11).

Co więcej, to, co najgłębiej ukazuje różnice płciowe, to nie tylko różnice w ukształtowaniu ciała mężczyzny i kobiety oraz różna funkcja w procesach życiowych, lecz różnice, które pojawiają się w ukształtowaniu mózgu: a więc odmienność mózgu kobiety i mózgu mężczyzny (Moir i Jessel 1993, 33).

Różnice płciowe niekiedy próbowano wyjaśniać uwarunkowaniami społecznymi czy kulturowymi, negując różnice biologiczne – tak jak to się dziś czyni w ideologiach typu gender. Widząc jednak niewystarczalność wyjaśnień kulturowo-socjologicznych, zaczęto sięgać po wyjaśnienia biochemiczne, zgodnie z którymi to hormony determinują nasze stereotypy męskich i żeńskich zachowań. Ale także, jak dowodzą autorzy książki *Płeć mózgu*, „same hormony nie dostarczają odpowiedzi. Różnica powstaje z wzajemnego oddziaływania hormonów i mózgu mężczyzny lub kobiety, już z góry specyficznie ukształtowanego, by mógł z nimi wchodzić w reakcje” (Moir i Jessel 1993, 12).

Jednak główną podstawę rozróżnienia płci mózgu badacze widzą przede wszystkim w różnicach anatomicznych mózgu (ludzkiego). Z tej racji dowodzą empirycznie, że mózg kobiety jest mniejszy. Kora prawej półkuli mózgu jest grubsza u mężczyzn, lewej półkuli jest grubsza u kobiet. Mózg męski jest bardziej wyspecjalizowany, choć nie zawsze (badania H. Landsella); zaś ośrodki językowe u kobiet są bardziej skoncentrowane z przodu lewej półkuli, a u mężczyzn z przodu i tyłu lewej półkuli i bardziej rozrzucone. Ciało modzelowate jest większe i grubsze u kobiet.

Z kolei różnice anatomiczne mózgu kobiet i mężczyzn są także empirycznie stwierdzalne. I tak męskie jądro SDN-POA (Sexually Dimorphic Nucleus) w obszarze preoptycznym podwzgórza jest dwa razy większe niż u kobiet (ale zmienne z wiekiem). Jądro INAH3 (śródmiaższowe jądro przednie podwzgórza) jest u heteroseksualnych mężczyzn średnio 2,5 raza większe niż u kobiet. Zaś jądro łożyskowe prążka krańcowego (BNST-dsm) u mężczyzn jest o prawie połowę większe niż u kobiet i transseksualistów.

Kolejne różnice anatomiczne mózgu kobiety i mężczyzny ujawniają się w różnicach w zakrętach kory, których objętość jest silnie skorelowana z inteligencją: czółowym, skroniowym, ciemieniowym, potylicznym oraz białej materii w okolicach (prawy skroniowy zakręt środkowy), u kobiet więcej materii białej, mniej szarej.

Wskazuje się też na różnice wielkości płatów ciemieniowych. Kobiety mają prawy płat ciemieniowy większy niż lewy. Mężczyźni – lewy płat ciemieniowy większy niż prawy. Dane empiryczne można jeszcze mnożyć. Jednak nie o to chodzi.

4.3.2. Argument z odmiennej struktury ciała złożonej w projekcie genowym Autorzy książki *Płeć mózgu* dowodzą, że

„geny, zawierające zakodowany projekt naszych cech indywidualnych, decydują o tym, kto z nas jest kobietą, a kto mężczyzną. Kobiety różnią się od mężczyzn każdą mikroskopijną komórką swego ciała. Bo też każda z nich ma inny zestaw chromosomów w zależności od tego, jakiej jesteśmy płci.

Tożsamość każdego z nas zawarta jest w formie projektu w czterdziestu sześciu chromosomach w połowie pochodzących od matki, a w połowie od ojca. Czterdzieści cztery z nich łączy się po dwa, tworząc pary chromosomów determinujące określone cechy cielesne przyszłego człowieka, takie jak kolor oczu czy długość i kształt nosa.

Matka wnosi do komórki jajowej chromosom X (X odpowiada w przybliżeniu kształtowi chromosomu). Jeżeli w procesie zapłodnienia komórki jajowej ojciec także wnosi chromosom X, zazwyczaj rezultatem będą narodziny dziecka płci żeńskiej. Jeżeli plemnik ojca zawiera chromosom Y, powinno się urodzić dziecko płci męskiej.

Ale geny same nie decydują o płci dziecka. Zależy ona od tego, czy w sprawę wda się – czy też pozostanie nieobecny – drugi determinujący ją czynnik: hormony. Niezależnie od genetycznej natury zarodka, płód ukształtuje się jako mężczyzna tylko wówczas, gdy obecne będą hormony męskie, a kształt żeński przyjmie jedynie w przypadku, gdy hormony męskie będą nieobecne” (Moir i Jessel 1993, 34-35).

Z tej racji wskazuje się na znaczącą działalność hormonów. Są różne hormony. U mężczyzn głównie działa testosteron; u kobiet zaś estrogen, progesteron, oksytocyna. Okazuje się, że testosteron do powstania mózgu męskiego jest niezbędny. Różne są bowiem „programy” działania układu podwzgórze-przysadka u mężczyzn i u kobiet. Dalej wskazuje się, że mężczyźni dążą do homeostazy, u kobiet zaś zauważa się dodatnie sprzężenie zwrotne (duże fluktuacje poziomu).

4.3.3. Argument z różnicy w percepcji i zachowywaniu się

Autorzy *Płci mózgu* zwracają uwagę, że widoczna jest także różnica na poziomie percepcyjnym i behawioralnym, co ujawnia się w wyrażaniu emocji i uczuć, odbieraniu emocjonalnych bodźców wzrokowych (badania S. Witlesona), percepcji zapachów i smaków, poszukiwaniu wrażeń czy w agresywności (w sytuacjach typowych).

Z analizy materiału empirycznego zebranego przez autorów książki można wyciągnąć dwa różne wnioski: jeden natury czysto biologicznej, zgodnie z którym płeć ma swe ugruntowanie nie tylko w narządach biologicznych, lecz przede wszystkim w samym mózgu. Nasze zachowanie jest „w znacznej części podyktowane komunikatami, które kształtują i informują nasz mózg” – jak piszą autorzy książki *Płeć mózgu*. Jednak tu ujawnia się sens jeszcze głębszych pytań: co lub kto formuje płeć mózgu? Co wpływa na jego strukturalne zróżnicowanie? Czy są to czysto chemiczne procesy, związane z hormonami, czy decyduje o tym coś bardziej zasadniczego, na przykład zasada organizacji ludzkiego ciała, w tym także i mózgu?

Drugi zaś wniosek jest natury metafizycznej, że skoro mózg mężczyzny jest inaczej ukształtowany niż mózg kobiety, a jest on narządem myślenia i patrzenia na całą rzeczywistość, to owo ukształtowanie pochodzi od źródła bytu, które takim narządem się posługuje, a takim źródłem bytu jest dusza ludzka, która ma samodzielne, indywidualne i jednostkowe istnienie, i odpowiednio do niego formuje sobie i organizuje ciało. Jeśli formuje je i organizuje na sposób bycia człowiekiem-kobietą, to takiej też natury musi być owa dusza. Badania empiryczne tylko to wszystko potwierdzają.

Powyższe wyjaśnienie dotyczące kształtowania się płci mózgu jest wyjaśnieniem z czysto biologicznego punktu widzenia. Potwierdza ono po pierwsze zasadnicze różnice występujące w ciele i mózgu pomiędzy płcią męską a żeńską. Jednak samo odwołanie się do przyczyn czysto biologicznych w formowaniu się płci, tak męskiej (wytwarzanie przez komórki męskie hormonów męskich, czyli androgenów, z których najważniejszy byłby testosteron), jak i żeńskiej (gonady nie wytwarzają znaczących ilości hormonu męskiego), nie może być i nie jest wyjaśnieniem wystarczającym i ostatecznym. W wyjaśnianiu tym bowiem nie otrzymujemy odpowiedzi na pytania: dlaczego tak się dzieje?, co jest ostatecznym źródłem i zasadą determinacji płciowych? Tylko otrzymujemy wyjaśnienie, a raczej opis, że tak to się dzieje.

Ponadto, wyjaśnienie czysto biologiczne wskazuje na zakodowany w genach projekt naszych cech indywidualnych, w tym płciowych. A zatem musi być jeszcze wskazane jakieś bardziej pierwotne źródło, które koduje i projektuje cechy osobowe człowieka, w tym płciowość. Tego jednak w badaniach biologiczno-neurologicznych nie możemy uchwycić. Aby to uzyskać, musimy przejść do badań metafizycznych i odwołać się do zasady *agere sequitur esse*, która głosi, że sposób istnienia i działania (w tym i organizacja naszych komórek) jest następstwem zasady (przyczyny) istnienia, a tą jest dusza ludzka, która, będąc jednostkowym i indywidualizowanym aktem obdarzonym istnieniem, jest duszą kobiety lub mężczyzny, bo tylko w taki sposób istnieje i działa człowiek.

Należy też zaznaczyć, że to, czego nie może uchwycić biolog czy neurolog w swoich badaniach, analizując rozwój płodu, to fakt źródła wcześniejszej determinacji możliwości struktury tegoż płodu od momentu jego poczęcia, co dopiero uwidoczni się w ciągu pierwszych tygodni (6 tygodni po zapłodnieniu). To zaś, co determinuje możliwość, to właśnie założony w niej akt istnienia, czyli dusza. W przeciwnym razie płciowość byłaby czymś przypadkowym lub niewytłumaczalnym, gdyż z czegoś nieokreślonego wyłaniałoby się coś określonego, czyli z nieokreślonego płodu przypadkowo wyłaniałby się płód kobiety lub mężczyzny. Idąc tą drogą wyjaśniania, popełnialibyśmy podstawowy błąd w wyjaśnianiu metafizycznym, polegający na tym, że byt wyjaśniamy niebytem, zdeterminowanie czymś niezdeteminowanym.

A zatem zgromadzone powyżej różnego rodzaju argumenty upoważniają do postawienia tezy, że dusza ludzka, która jest jednostkowym aktem obdarzonym istnieniem, musi być płciowa. W ten sposób dochodzimy też do wniosku, że płciowość przynależy do natury ludzkiej i jest ugruntowana w samej zasadzie ludzkiego istnienia, którą jest dusza.

III. W ODPOWIEDZI NA POSTAWIONE PROBLEMY NALEŻY WSKAZAĆ

Ad 1) W odpowiedzi na pierwszą trudność należy podkreślić, że płciowość nie tyle związana jest z ciałem i cielesnym wymiarem człowieka, ile z całym człowiekiem. Jak pisze Arystoteles – „decydującym czynnikiem rodzenia (...) są z całą oczywistością płeć «męska» i płeć «żeńska»” (Arystoteles 1993, 716b). Człowiek zatem, podobnie jak w większości wszystkie doskonalsze byty żywe, istnieje jako mężczyzna lub kobieta. Ponadto nie istnieje człowiek inaczej jak tylko jako mężczyzna i kobieta. Całość zaś bytu ludzkiego jest organizowana przez formę, którą jest jednostkowa, rozumna i samoistniejąca dusza. Zatem jednostkowa dusza, jako pierwszy akt istnienia człowieka, udziela mu istnienia i istnienie to indywidualizuje. Jednostkowość zaś i indywidualność człowieka przejawia się w byciu mężczyzną lub kobietą, i takimi bytami czyni ich dusza, gdyż, jak dowodzi Arystoteles, „nie ma twarzy ani tkanki miękkiej bez obecności w nich duszy” (Arystoteles 1993, 734b). A zatem dusza musi być płciowa.

Ad 2) Płciowość ludzka służy nie tylko do rodzenia i rozmnażania się. Bycie mężczyzną i kobietą to dwa korelaty bycia człowiekiem, które się nawzajem uzupełniają, dopełniają i doskonalą. Co więcej, dzięki płciowości identyfikujemy naszą jednostkową tożsamość. W przeciwnym razie identyfikacja ta dotyczyłaby tylko naszej tożsamości gatunkowej. A zatem płciowość sięga głębiej w bycie ludzkim niż tylko do sfery cielesnej, gdyż przynależy do sfery jednostkowej tożsamości. Ponadto, to prawda, że dusza jest też źródłem życia wyższego, czyli duchowego, ale życie to dotyczy jednostkowego człowieka i przenika go w całym jego bycie. A zatem to od duszy pochodzi płciowa determinacja bytu ludzkiego, a zatem musi ona być płciowa.

Ad 3) Owszem płciowość jest związana z popędem i popęd w świecie zwierząt przynależy do sfery ciała. Jednak w świecie zwierząt także podmiotem owego popędu jest „cielesna”, to znaczy nieistniejąca samodzielnie dusza, która organizuje wszystko dla zachowania gatunku, w wyniku procesu rodzenia. A zatem i tu wydaje się być płciowość związana także z duszą lub z tak zwanym czynnikiem sprawczym ruchu. Z kolei w bycie ludzkim popęd przynależy do sfery ciała, ale nakierowany jest nie tyle na rodzenie, ile na miłość, której owocem jest zrodzenie. Podmiotem zaś miłości jest osoba ludzka, która w swej naturze i istocie jest kobieta lub mężczyzną. A zatem dusza jako zasada istnienia kobiety lub mężczyzny musi być płciowa.

Ad 4) Fakt obojnactwa (hermafrodytyzmu) „jak i każde inne schorzenie czy nawet wynaturzenie – jak wyjaśnia Wojtyła – nie obala faktu, że istnieje przecież natura ludzka i że każdy człowiek, nawet ów wynaturzony czy schorzały, posiada naturę i dzięki niej właśnie jest człowiekiem” (Wojtyła 2007, 45). Posiadać zaś naturę ludzką to istnieć na sposób mężczyzny lub kobiety i działać na sposób mężczyzny lub kobiety. Płciowość ta przenika całego człowieka tak od zewnątrz, jak i wewnątrz. A tym, co tak przenika człowieka, jest dusza, która jest jednostkowym aktem istnienia.

Ad 5) W odpowiedzi na obiekcję, że płeć jako taka służy wyłącznie rozrodczości, ta zaś jest związana ze sferą cielesną człowieka, należy odpowiedzieć, że tak jest w przypadku świata zwierząt. W przypadku człowieka płeć związana jest nie tylko z rozrodczością, ale także z całym życiem osoby. Z tej racji płeć jako właściwość osoby ma nieodzowny udział w powstawaniu miłości (Wojtyła 2007, 322). Ta zaś jest aktem osobowym, której podmiotem jest samodzielnie istniejąca dusza, jednostkująca osobę do bycia mężczyzną lub kobietą, gdyż w ten sposób istnieje człowiek.

„Każdy człowiek – jak wyjaśnia Wojtyła – z natury jest jestestwem płciowym, czyli przynależnym od urodzenia do którejś z dwu płci. Faktu tego nie obala zjawisko tzw. obojactwa (hermafrodytyzmu), tak jak każde inne schorzenie czy nawet wynaturzenie nie obala faktu, że istnieje przecież natura ludzka i że każdy człowiek, nawet ów wynaturzony czy schorzały, posiada tę naturę i niej właśnie jest człowiekiem. Otóż w podobny sposób każdy człowiek jest jestestwem płciowym, a przynależność do jednej z płci pociąga za sobą pewną orientację całego jego bytu, która zaznacza się w konkretnym rozwoju tego bytu od wewnątrz” (Wojtyła 2007, 45).

Działanie i sposób tego działania jest następstwem sposobu istnienia (*agere sequitur esse*). A zatem zasada działania podmiotu ludzkiego, którym jest dusza, musi także być płciowa.

Ad 6) Przyjmując rozróżnienie pomiędzy organizmem i ciałem, i wiążąc płciowość z organizmem (organizacją ciała), musimy wskazać na dwie formy, które to ciało organizują raz w organizm męski lub żeński, a innym razem w człowieka. O tożsamości numerycznej człowieka i jego jednostkowości decydowałoby ciało organiczne, a zatem forma cielesna, a o tożsamości gatunkowej dusza i ciało nieorganiczne. Zatem byt ludzki byłby organizowany przez dwie dusze. Wówczas stajemy wobec problemu jedności formy, która nie tylko organizuje materię, ale nadaje jej istnienie, oraz wobec problemu jednostkowości i tożsamości osoby ludzkiej, która jest zawsze mężczyzną lub kobietą. Ponadto to akt istnienia jednostkuje byt ludzki, a dusza, posiadając własny akt istnienia i organizując byt od wewnątrz, sama musi być duszą jednostkową, a więc męską lub kobiecą.

Ad 7) To, że coś jest zasadą organizowania, tak jak jest nią dusza, nie musi być tożsamy z tym, co zostało uorganizowane, tak jak stolarz, który organizuje drewno w stół nie jest tożsamy z samym stołem. Jednak taka organizacja dotyczy tylko przypadłościowych form organizacji. Jednak dusza jest formą substancjalną bytu ludzkiego i pierwszym aktem jego istnienia. Pociąga to za sobą fakt, że dusza totalnie determinuje ciało, przenika je i nadaje mu odpowiednią formę istnienia: męską lub żeńską. A zatem dusza ludzka musi być płciowa.

Ad 8) To, że w wyniku działań medycznych przeprowadzane są zmiany płci, nie oznacza, że została zmieniona natura człowieka: mężczyzny lub kobiety, lecz dokonano przypadłościowej reorganizacji ciała, które jednak w istocie jest ciałem albo kobiety, albo mężczyzny. Nie oznacza to, że płciowość została odseparowana

od duszy, która w całości organizuje i jednostkuje ciało. Tego rodzaju operacje są zatem dokonaniem pewnego zafałszowania i zakłócenia działania natury człowieka. Wiadomo, że czynnością wspomagającą jest podawanie pewnych hormonów i trzeba by przeprowadzić badania, czy zaprzestanie ich podawania nie spowoduje prób „powrotu do właściwej natury”.

Ad 9) Tym, którzy twierdzą, że dusza ludzka jest duchem, należy przypomnieć, że choć dusza ludzka jest duchowa (w sensie niematerialna), to nie jest duchem i że nie duch ludzki został stworzony, lecz człowiek. Człowiek zaś nie jest ani duchem, ani samą duszą, lecz jest istotą płciową, kobietą lub mężczyzną. Tym zaś, co czyni mężczyznę-człowieka i kobietę-człowieka, jest dusza. A zatem ta dusza musi być płciowa. Ponadto, człowiek został stworzony do nieśmiertelności. A zatem musi przetrwać jako mężczyzna lub jako kobieta.

Ad 10) Zwolennicy teorii gender nie posiadają poparcia naukowymi badaniami swojego stanowiska. Z tej racji teoria ta jest typem kulturowo-politycznej ideologii. Tymczasem badania przyrodnicze nad mózgiem ludzkim pokazują zasadnicze różnice w budowie i strukturze mózgu kobiecego i męskiego. Mózg zaś jest narządem myślenia i poznawania, którego podmiotem jest dusza. A zatem, jeśli tak narząd i sposób myślenia są determinowane odpowiednio dla kobiety i odpowiednio dla mężczyzny, to podmiot determinujący ten narząd także musi być odpowiednio do tego usposobiony. A więc dusza musi być płciowa.

Ad 11) Pismo Święte, mówiąc, że w niebie „będziecie jak aniołowie”, wskazuje na doskonałość bytową człowieka po śmierci, który nie będzie podlegał żadnym procesom zmian, chorób, cierpień, lecz otrzyma pełnię życia osobowego. Jednak otrzyma ją jako człowiek-kobieta lub człowiek-mężczyzna. A tym, co doskonalili byt i doprowadza do pełni, jest właśnie dusza. A zatem, aby doskonalili mężczyznę lub kobietę do pełni bytowej, dusza taką moc i możliwość musi w sobie posiadać, czyli musi być płciowa.

PODSUMOWANIE

Podjęty problem płciowości duszy ludzkiej jest pierwszą tego typu próbą, z jaką spotykamy się na terenie realistycznej antropologii filozoficznej. Jej celem było poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: jak głęboko w strukturze bytowej człowieka osadzona jest nasza płciowość? W tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, tak dawnej, jak i współczesnej, zasadniczo nie spotykamy tak postawionego problemu i zaproponowanego rozwiązania. Ciężar argumentacji za płciowością duszy ma zasadniczo charakter metafizyczno-antropologiczny, w którym rozstrzygającym czynnikiem jest odkrycie jednostkującego i indywidualizującego *esse personale* (istnienia osobowego), które, przejmując funkcję duszy i zasady organizacji bytu ludzkiego, stanowi o byciu mężczyzną lub kobietą, gdyż tylko w taki sposób może istnieć człowiek. Przeprowadzone analizy i zebrana argumentacja traktowane są przez autora jako impuls do podjęcia badań w tej dziedzinie i poszukiwania innych racjonalnych i zasadnych wyjaśnień i interpretacji.

BIBLIOGRAFIA:

- Arystoteles. 1992a. O częściach zwierząt. W: Arystoteles. *Dzieła wszystkie*, tłum. Paweł Siwek, t. 3, 616-756. Warszawa: PWN.
- Arystoteles. 1992b. O duszy. W: Arystoteles. *Dzieła wszystkie*, tłum. Paweł Siwek, t. 3, 8-146. Warszawa: PWN.
- Arystoteles. 1993. O rodzeniu się zwierząt, tłum. Paweł Siwek. W: Arystoteles. *Dzieła wszystkie*, t. 4, 716a. Warszawa: PWN.
- Bortkiewicz, Paweł. 2014. *Historia jednego wykładu, czyli gender zdemaskowany*. Warszawa: Wydawnictwo Prohibita.
- Bazan, Bernardo C. 1991. The Highest Encomium of Human Body. W: *Littera, sensus, sentential*, red. Abelardo Lobato, 99-116. Milano: Massimo.
- Braine, David. 1992. *The Human Person. Animal and Spirit*. Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press.
- Czachorowski, Marek. 2013. *Genderomania*. Szczecinek: Fundacja „Nasza Przyszłość”.
- Czarnecka, Anna. 2003. Czy mózg ma płeć? Różnice płciowe w budowie ludzkiego mózgu. *Kosmos*, 52(1), 21-27.
- Diels, Herman. 1957. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, red. Walther Kranz. Hamburg: Rowohlt.
- Emery, Gilles. 2014. *Teologia trynitarna św. Tomasza z Akwinu*, tłum. Michał Romanek. Kraków: Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”.
- Gazzaniga, Michael. 1997. *O tajemnicach ludzkiego umysłu. Biologiczne korzenie myślenia, emocji, seksualności, języka i inteligencji*, tłum. Anna Szczuka. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Gilson, Étienne. 1985. *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. Jerzy Rybałt. Warszawa: PAX.
- Hengstenberg, Hans-Eduard. 1996. *Der Leib Und die letzten Dinge*. Dettelbach: Röhl.
- Kalat, James. 2012. *Biologiczne podstawy psychologii*, red. nauk. Jan Kaiser, tłum. Marek Binder, Anna Jarmocik i Michał Kunięcki. Warszawa: PWN.
- Krąpiec, Mieczysław A. 2005. *Ja – człowiek*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Kuby, Gabriele. 2007. *Rewolucja genderowa. Nowa ideologia seksualności*, tłum. Marek Urban i Dorota Jankowska. Kraków: Wydawnictwo Homo Dei.
- Kuby, Gabriele. 2013. *Globalna rewolucja seksualna. Likwidacja wolności w imię wolności*, tłum. Dorota Jankowska i Janusz Serafin. Kraków: Wydawnictwo Homo Dei.
- Moir, Anne i David Jessel. 1993. *Płeć mózgu. O prawdziwej różnicy między mężczyzną a kobietą*, tłum. Nina Kancewicz-Hoffan. Warszawa: PIW.
- Owens, Joseph. 1994. Thomas Aquinas. W: *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and Counter-Reformation (1150-1650)*, red. Jorge Garcia, 173-194. Albany: State Univ. of New York Press.

- Pańpuch, Zbigniew. 2015. *Spór o cielesność. Analiza ujęć wybranych problemów u tomistów egzystencjalnych oraz propozycja wprowadzenia do antropologii filozoficznej rozróżnienia między ciałem a organizmem*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Wydawnictwo KUL.
- Peeters, Marguerite A. 2013. *Gender – światowa norma polityczna i kulturowa. Narzędzie rozeznania*, tłum. Leszek Woroniecki. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- Ratzinger, Józef. 2014. *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, tłum. Joachim Kobienia. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Reale, Giovanni. 2012. *Historia filozofii starożytnej*, tłum. Iwo E. Zieliński, t. 1. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Revolucja genderowa*, red. nauk. Zdzisław Klafka. 2014. Toruń: Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej.
- S. Thomae Aquinatis. 1950. *Summa theologiae*, red. Pietro Caramello. Taurini: Marietti.
- S. Thomae Aquinatis. 1996. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 24/1: *Quaestiones disputatae de anima*, red. Bernardo C. Bazan. Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions Du Cerf.
- Shanley, Brian J. 2017. *Tradycja tomistyczna*, tłum. Ryszard Mordarski. Kraków-Poznań-Warszawa: Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”.
- Św. Tomasz z Akwinu, 1984. *Streszczenie teologii*, tłum. i oprac. Jacek Salij. Poznań: W drodze.
- Św. Tomasz z Akwinu. 1981. *De ente et essentia = O bycie i istocie*, tłum., koment., studia Mieczysław A. Krąpiec. Lublin: RW KUL.
- Św. Tomasz z Akwinu. 2000. *O wierze*, tłum. i oprac. Jacek Salij, OP, wstęp Paweł Milcarek, Poznań: W drodze.
- Wojtyła, Karol. 2012. *Miłość i odpowiedzialność*. Warszawa: KAI, Hachette Livre Polska.