

Wola
i intelekt
w filozofii
Tomasza
z Akwinu

Mateusz Penczek

**Wola
i intelekt
w filozofii
Tomasza
z Akwinu**

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Praca naukowa finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2012–2017



NARODOWY PROGRAM
ROZWOJU HUMANISTYKI

RECENZENT

prof. dr hab. Agnieszka Kijewska

PROJEKT OKŁADKI

Anna Sadowska

© Copyright by Mateusz Penczek & Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Wydanie I, Kraków 2012
All rights reserved

Niniejszy utwór ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Wydawcy.

ISBN 978-83-233-3360-9



www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 12-631-18-81, tel./fax 12-631-18-83
Dystrybucja: tel. 12-631-01-97, tel./fax 12-631-01-98
tel. kom. 506-006-674, e-mail: sprzedaz@wuj.pl
Konto: PEKAO SA, nr 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325

SPIS TREŚCI

Wstęp	9
Część I. Ogólna teoria intelektu i poznania intelektualnego u człowieka ..	15
1. Znaczenie słów <i>intellectus</i> i <i>ratio</i>	15
2. Intelekt jako władza poznania niematerialnego.....	18
3. Intelekt czynny i intelekt możliwościowy	20
4. Zmysłowe podstawy poznania intelektualnego.....	24
5. Pierwsza operacja intelektu możliwościowego	34
6. Druga operacja intelektu możliwościowego.....	43
7. Rozum i dyskurs logiczny	51
7.1. Ogólna charakterystyka poznania rozumowego	51
7.2. Rodzaje rozumowań.....	54
8. Słowo	61
9. Intelekt w sensie ścisłym	70
9. Intelekt w sensie ścisłym a rozum	78
Część II. Poznanie praktyczne	85
1. Podział intelektu na teoretyczny i praktyczny	85
2. Działanie jako cel intelektu praktycznego.....	91
3. Poznanie teoretyczne i poznanie praktyczne.....	95
4. Trzy rodzaje poznania praktycznego	99
5. Typy poznania praktycznego na tle struktury czynu ludzkiego.....	104
6. Konieczność i przygodność w poznaniu praktycznym	109
7. Intelekt praktyczny a prawda.....	120
Część III. Struktura i działanie intelektu praktycznego	129
1. Intelekt praktyczny a prawo naturalne.....	129
2. Rodzaje prawa	131
3. Poziomy prawa naturalnego	135
4. Podstawowe zasady prawa naturalnego	136
5. Pojęcie dobra	138
6. Pierwsza zasada praktyczna	144

7. Dobro człowieka.....	153
8. Pierwsze zasady praktyczne	160
Część IV. Spór o podstawy poznania praktycznego w koncepcji Tomasza ..	171
1. Elementy metaetyki	171
1.1. Zasada Hume'a	171
1.2. Problem znaczenia sądów etycznych: deskrytywizm.....	172
1.2.1. Naturalizm	172
1.2.2. Intuicjonizm.....	173
1.3. Problem znaczenia sądów etycznych: preskrytywizm.....	174
1.4. Relacja pomiędzy stanowiskami non-naturalistycznymi.....	176
1.5. Niektóre sposoby obrony naturalizmu.....	177
2. Metaetyka a Tomasz	183
2.1. Interpretacja non-naturalistyczna.....	184
2.2. Krytyka interpretacji non-naturalistycznej	189
2.3. Interpretacja naturalistyczna.....	192
2.3.1. Naturalizm umiarkowany.....	192
2.3.2. Naturalizm skrajny.....	199
2.3.3. Autonomia poznania praktycznego z perspektywy interpretacji umiarkowanie naturalistycznej	200
Część V. Rozum praktyczny	203
1. Charakterystyka ogólna rozumu praktycznego	203
2. Dobro w dziedzinie działania	208
3. Rozumowania praktyczne niezwiązane z działaniem	210
4. Rozumowania praktyczne prowadzące do działania.....	214
5. Przygodny charakter poznania praktycznego związanego z działaniem....	222
Część VI. Wola	227
1. Klasyfikacja pragnień	227
1.1. Pojęcie pragnienia	227
1.2. Pragnienie naturalne.....	228
1.3. Pragnienia oparte na poznaniu	229
1.4. Pragnienie zmysłowe a pragnienie racjonalne	230
1.5. Analiza pragnienia zmysłowego.....	232
2. Pragnienie racjonalne	237
3. Akty woli i struktura czynu ludzkiego.....	245
3.1. Prosty akt woli.....	245
3.2. Radość	249
3.3. Zamiar	250
3.4. Zgoda.....	252
3.5. Wybór	254
3.6. Użycie	257

4. Struktura czynu ludzkiego.....	258
4.1. Relacja między elementami czynu ludzkiego.....	260
4.2. Spory interpretacyjne dotyczące aktów.....	262
4.3. Struktura czynu ludzkiego a podstawy poznania praktycznego.....	264
5. Wola a inne władze.....	266
5.1. Racjonalność woli.....	267
5.2. Wpływ woli na inne władze.....	269
6. Wolność i zdeterminowanie woli.....	276
6.1. Wola a pragnienie naturalne.....	277
6.2. Wola a konieczność.....	280
6.3. Wola a konieczność naturalna.....	282
6.4. Zakres konieczności naturalnej.....	284
6.5. Wolność woli.....	291
Zakończenie. Stanowisko Tomasza z perspektywy sporu między intelektualizmem a woluntaryzmem.....	301
1. Porównanie intelektu i woli.....	302
2. Relacje między intelektem i wolą – podsumowanie.....	305
2.1. Wpływ intelektu na wolę.....	305
2.2. Wpływ woli na intelekt.....	307
2.3. Prymat intelektu nad wolą.....	308
2.4. Interpretacje konkurencyjne.....	310
Bibliografia.....	315
1. Dzieła Tomasza z Akwinu – teksty źródłowe.....	315
2. Dzieła Tomasza z Akwinu – przekłady na język polski.....	315
3. Opracowania.....	317

WSTĘP

Przedmiotem niniejszej rozprawy są poglądy Tomasza z Akwinu dotyczące intelektu i woli oraz relacji między nimi. Już choćby pobieżna refleksja nad losami obu tych pojęć w dziejach filozofii przed Tomaszem pozwala zauważyć interesującą dysproporcję. O ile obecność w myśli starożytnej terminów, takich jak „intelekt” czy „poznanie intelektualne” nie budzi wątpliwości historyków filozofii, o tyle nawet ustalenie momentu, w którym pojawiło się pojęcie woli, jest przedmiotem wielu kontrowersji. Wiąże się to częściowo z tym, że o ile nie ma wątpliwości, iż intelekt należy ściśle łączyć ze zdolnością człowieka do poznania pojęciowego i ogólnego, o tyle wśród badaczy historii pojęcia woli trudno o zgodę, co należałoby uznać za pełnoprawną koncepcję woli. Wynika to bardzo często z różnicy zdań dotyczących tego, którą z „dojrzałych” koncepcji woli należy uznawać za kryterium oceny poglądów autorów wcześniejszych. W konsekwencji istnieje wiele rozbieżnych opinii na temat tego, kto tak naprawdę wprowadził to pojęcie do filozofii. Jak odnotowuje Richard Sorabji, w piśmiennictwie poświęconym historii filozofii wymienia się jako jego ewentualnych twórców aż siedmiu myślicieli: Platona, Arystotelesa, Galena, Senekę, Epikteta, Augustyna i Maksyma Wyznawcę¹.

Sorabji zauważa, że co prawda współcześnie nie istnieje jedno niekwestionowalne pojęcie woli, które mogłoby stanowić punkt wyjścia dla poszukiwań historycznych, jednak można pokusić się o ogólną charakterystykę tego, czym jest wola. Otóż jego zdaniem można przyjąć, że wola jest pragnieniem, które zawsze pozostaje w szczególnym związku z rozumem, i wiąże się z nim kilka charakterystycznych funkcji oraz własności. Wola (a) jest źródłem wolności i odpowiedzialności; (b) cechuje ją tak zwana siła woli rozumiana jako determinacja w dążeniu do przyjętych celów; (c) jest obecna we wszystkich podejmowanych decyzjach; (d) może być moralnie zła i zdeprawowana. Dowodzi on też, że wszystkie te cechy po raz pierwszy wyraźnie współwystępują w koncepcji woli przyjmowanej przez Augustyna².

Nie można tu jednak nie wspomnieć o tym, że zdaniem niektórych badaczy wprowadzenie woli do filozofii europejskiej należy przypisać Arystotelesowi. Terence H. Irwin pierwszego wystąpienia pojęcia woli – przynajmniej w formie racjonalnego pragnienia, w jakiej znajdujemy ją u Tomasza z Akwinu – dopatruje się w przyjmowanej przez Arystotelesa koncepcji życzenia (*boulesis*), czyli pragnienia, które-

¹ R. Sorabji, *The Concept of the Will from Plato to Maximus the Confessor*, [w:] *The Will and Human Action*, ed. T. Pink, M.W.F. Stone, Routledge, London 2004, s. 6.

² *Ibidem*, s. 18–20.

go przedmiotem jest dobro będące celem, oraz postanowienia (*prohairesis*), czyli wyboru dotyczącego środków prowadzących do celu poprzedzonego racjonalnym namysłem. Irwin broni interpretacji, zgodnie z którą zarówno życzenie, jak i postanowienie należy uznać za formy pragnienia racjonalnego, należące do racjonalnej części duszy. Jego zdaniem to właśnie w tej koncepcji, o wiele wcześniejszej niż koncepcja Augustyna, należy dopatrywać się źródeł wielokrotnie potem modyfikowanego, dojrzałego pojęcia woli³.

Arystoteles i Augustyn są nie tylko jednymi z pretendentów do miana odkrywcy woli, ale również i tymi myślicielami, których poglądy ukształtowały dwa główne obecne w dojrzałym i późnym średniowieczu style myślenia o woli i jej relacji do intelektu. W ramach nurtu, w którym dominowała bezpośrednia lub pośrednia inspiracja poglądami Arystotelesa, skłaniano się ku pojmowaniu woli jako pragnienia, którego przedmiot określany jest przez poznanie intelektualne. Różnice dotyczyły tu stopnia, w jakim akcentowano zależność woli od intelektu. Niekiedy bowiem przyjmowano, że wolę i intelekt należy uznawać za dwie różne, niesprowadzające się do siebie władze duszy, których związek polega na tym, że intelekt wyznacza przedmiot aktu woli. Znakomitym reprezentantem tego podejścia jest oczywiście Tomasz z Akwinu, który z jednej strony odrzucał pojmowanie woli jako władzy całkowicie niezależnej od intelektu, z drugiej zaś podkreślał, że bliski związek woli z intelektem nie czyni z niej władzy całkowicie determinowanej przez intelekt. Zgodnie z innymi koncepcjami należącymi do nurtu inspirowanego arystotelizmem, wolę należy raczej uznawać za władzę całkowicie zdeterminowaną przez intelekt, a jej akty trzeba traktować jako pewną szczególną formę preferencji intelektualnej⁴. Z kolei w ramach nurtu inspirowanego poglądami Augustyna nie zrywano co prawda związków woli i intelektu, ale zdecydowanie akcentowano autonomię i niezależność woli. Uznawano ją więc za najważniejszą władzę duszy, za niczym nie zdeterminowane źródło wolności ludzkiego działania, a także czynnik, który kontroluje aktywność intelektu oraz zdolny jest w każdym przypadku zaakceptować lub odrzucić to, co mówi poznanie intelektualne⁵.

Przedmiotem niniejszej rozprawy są poglądy Tomasza z Akwinu na wolę, intelekt oraz relację między nimi. Są one oczywiście częścią opracowanej przez tego myśliciela psychologii, która z kolei jest jednym z elementów jego wielkiej koncepcji filozoficzno-teologicznej, bez której nie można zrozumieć nie tylko filozo-

³ T.H. Irwin, *Who Discovered the Will*, „Philosophical Perspectives” 6, 1992, s. 453–468

⁴ Zwolennikiem takiego podejścia był np. Godfryd z Fontaine (V. Bourke, *Will in Western Thought*, Sheed and Ward, New York 1964, s. 35).

⁵ W ramach woluntaryzmu wyróżnia się jego odmianę psychologiczną oraz etyczną. Woluntaryzm psychologiczny polega na przyjmowaniu, że najważniejszym źródłem działania ludzkiego jest wola. Ten typ woluntaryzmu przyjmował np. Bonawentura. Z kolei woluntaryzm etyczny głosił, że wola jest autonomiczna względem rozumu i może działać wbrew jego sądom. Tę odmianę woluntaryzmu przyjmowali np. Piotr Olivi, Jan Duns Szkot, William Ockham (M.W.F. Stone, *Moral psychology before 1277: the will, liberum arbitrium, and moral rectitude in Bonaventure*, [w:] *The Will and Human Action*, s. 99–100). Należy jednak zdecydowanie podkreślić, że woluntaryzm psychologiczny nie musi być sprzeczny z koncepcją woli jako racjonalnego pragnienia, czego przykładem jest koncepcja Bonawentury (V. Bourke, *Will in Western Thought*, s. 62–63).

fi XIII wieku, ale również całego środkowego i późnego średniowiecza. Jego myśl jest jednak żywo badana i interpretowana nie tylko przez historyków filozofii, ale również i przez wielu filozofów współczesnych. Ci ostatni koncentrują się raczej na poszczególnych problemach filozoficznych podejmowanych przez Tomasza, w miarę możliwości ignorując kontekst historyczny, w jakim były one osadzone. Czyniąc tak, odwołują się do współczesnego im stanu myśli filozoficznej i z tej perspektywy na nowo podejmują wysiłek interpretacji poglądów Akwinaty. Bardzo często ich celem są nie tylko nowe, doskonalsze interpretacje, ale również poszukiwanie inspiracji dla rozwiązywania aktualnych problemów filozoficznych. Dzięki takiemu podejściu myśl Tomasza jest ciągle obecna w filozofii współczesnej. Jak Czytelnik tej rozprawy z pewnością zauważy, podejście jej autora do myśli Akwinaty jest próbą odnalezienia kompromisu między nastawieniami badawczymi obu wymienionych grup odbiorców myśli tego filozofa.

Rozprawa składa się z sześciu części i zakończenia. Rolą części pierwszej jest przedstawienie przyjmowanej przez Tomasza koncepcji intelektu i poznania intelektualnego. Część druga przybliży rozróżnienie na intelekt teoretyczny i praktyczny oraz poznanie teoretyczne i praktyczne. Przedmiotem rozważań są tutaj także rodzaje poznania praktycznego, jego związek z koniecznością i przygodnością oraz kwestia prawdy w poznaniu praktycznym. Część trzecia poświęcona jest omówieniu podstaw poznania praktycznego. Część czwarta przybliży spór dotyczący właściwej interpretacji podstaw poznania praktycznego w koncepcji Tomasza. Część piąta poświęcona jest rozumowi praktycznemu, część szósta zaś woli. Zakończenie pracy jest próbą podsumowania poglądów Tomasza na temat relacji między wolą a intelektem oraz ujęcia jej na tle sporu między woluntaryzmem i intelektualizmem.

Przygotowując niniejszą pracę, korzystałem z polskich przekładów niektórych dzieł Tomasza. Pełna lista tych przekładów umieszczona została w bibliografii. Tutaj należy podkreślić, że za każdy razem, gdy tłumaczenie danego fragmentu tekstu źródłowego jest mojego autorstwa, w przypisie, obok informacji dotyczących dzieła, z którego pochodzi cytat, umieszczona została uwaga „(tłum. M.P.)”. W przypadkach, gdy istnieje już polski przekład tłumaczonego dzieła, a cytowany fragment jest szczególnie ważny z punktu widzenia całej pracy, w przypisie podaję także brzmienie polskiego przekładu oraz jego autora. Z kolei w tych przypadkach, gdy korzystałem z polskiego przekładu danego dzieła Tomasza, ale uznałem za uzasadnione wprowadzenie niewielkich korekt treści tego przekładu, w przypisie umieszczona została uwaga „(tłum. lekko zmodyfikowane)” bądź też „(tłum. nieznacznie zmodyfikowane)”.

W przypadku dwóch dzieł Tomasza, a mianowicie *Summa Theologiae* oraz *Quaestiones disputatae de veritate*, korzystam z kilku różnych istniejących przekładów na język polski.

W przypadku dzieła *Summa Theologiae* kieruję się następującymi zasadami:

- (a) cytując fragmenty kwestii 1–26 z części pierwszej, korzystam z przekładu, który znajduje się w pracy *Traktat o Bogu. Summa teologii I, kwestie 1–26*,

- przekład i komentarze Gabriela Kurylewicz, Zbigniew Nerczuk, Mikołaj Olszewski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999;
- (b) cytując fragmenty kwestii 75–89 z części pierwszej, korzystam z przekładu, który znajduje się w pracy *Traktat o człowieku. Summa teologii I*, 75–89, przełożył i opracował Stefan Swieżawski, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1998;
 - (c) cytując fragmenty kwestii 1–5 z części pierwszej części drugiej, korzystam z przekładu, który znajduje się w pracy *Traktat o szczęściu, Summa teologii I-II, q 1–5*, przełożył i opracował Włodzimierz Galewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008;
 - (d) cytując fragmenty kwestii 49–67 z części pierwszej części drugiej, korzystam z przekładu, który znajduje się w pracy *Traktat o cnotach, Summa teologii I-II, q 49–67*, przełożył i opracował Włodzimierz Galewicz, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2006;
 - (e) cytując fragmenty kwestii 47–56 z części drugiej części drugiej, korzystam z przekładu, który znajduje się w pracy *Traktat o roztropności, Summa teologii II-II, q 47–56*, przełożył i opracował Włodzimierz Galewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011;
 - (f) we wszystkich innych przypadkach korzystam z przekładu *Summy* opublikowanego przez wydawnictwo Veritas w Londynie.

W przypadku dzieła *Quaestiones disputatae de veritate* kieruję się następującymi zasadami:

- (a) cytując fragmenty kwestii I, korzystam z przekładu, który znajduje się w pracy *Dysputy problemowe o prawdzie*, tłumaczenie Aleksander Białek, tekst sprawdzili i poprawili Mieczysław A. Krąpiec, Andrzej Maryniarczyk, redakcja naukowa Andrzej Maryniarczyk, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001;
- (b) cytując fragmenty kwestii XXI oraz XXII, korzystam z przekładu, który znajduje się w pracy *Dysputy problemowe o dobru, o pożądaniu dobra i o woli*, tłumaczenie Aleksander Białek, tekst sprawdzili i poprawili Mieczysław A. Krąpiec, Andrzej Maryniarczyk, redakcja naukowa Andrzej Maryniarczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003;
- (c) cytując fragmenty kwestii XXV oraz XXVI, korzystam z przekładu, który znajduje się w pracy *Dysputy problemowe o zmysłowości, o uczuciach*, tłumaczenie Aleksander Białek, tekst sprawdzili i poprawili Mieczysław A. Krąpiec, Andrzej Maryniarczyk, redakcja naukowa Andrzej Maryniarczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008;
- (d) w przypadku wszystkich innych kwestii składających się na to dzieło korzystam z przekładu, który znajduje się w pracy *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1–2, przełożyli Adam Aduszkiewicz, Leszek Kuczyński, Jacek Ruszczyński, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1998.

W przypadku tytułów tych dzieł Tomasza, do których odwołanie występuje bardzo często, zastosowane zostały następujące skróty:

ST – *Summa Theologiae*

DV – *Quaestiones disputatae de veritate*

SCG – *Summa contra Gentiles*

DM – *Quaestiones disputatae de malo*

Książka ta jest poprawioną wersją mojej rozprawy doktorskiej. Chciałbym więc w tym miejscu podziękować mojemu promotorowi, prof. dr. hab. Włodzimierzowi Galewiczowi, za patronat oraz recenzentom mojej rozprawy, prof. dr. hab. Agnieszce Kijewskiej oraz dr. hab. Jackowi Widomskiemu, za wiele cennych uwag, które pomogły mi dopracować treść niniejszej książki.

OGÓLNA TEORIA INTELEKTU I POZNANIA INTELEKTUALNEGO U CZŁOWIEKA

Zadaniem pierwszej części niniejszej pracy jest omówienie podstawowych pojęć, rozróżnień oraz zagadnień, jakie napotka filozof studiujący poglądy Tomasza z Akwinu na temat ludzkiego intelektu oraz poznania intelektualnego. Kryterium doboru poruszanych tu tematów jest jednak nie tylko ich fundamentalna pozycja w koncepcji intelektu proponowanej przez Akwinatę, ale również fakt, że mają one istotne znaczenie dla poprawnego odczytania poglądów tego filozofa na temat poznania praktycznego, woli oraz relacji między intelektem a wolą. Na początku zostanie więc omówione znaczenie słów *intellectus* oraz *ratio*. Potem przedstawiona zostanie ogólna koncepcja intelektu jako władzy poznania niematerialnego oraz podział na dwie władze: intelekt czynny i możliwościowy. Następnie poruszona zostanie tematyka poznania intelektualnego, czyli zagadnienie zmysłowych podstaw poznania intelektualnego, trzy operacje intelektu możliwościowego oraz zagadnienie słowa umysłu. Na koniec omówione zostanie przyjmowane przez Tomasza rozróżnienie na intelekt w sensie ścisłym i rozum oraz relacja między nimi.

1. Znaczenie słów *intellectus* i *ratio*

Prezentację koncepcji intelektu proponowanej przez Tomasza z Akwinu warto rozpocząć od zwrócenia uwagi na dwa kluczowe dla tego tematu terminy: *intellectus* oraz *ratio*. Znakomitą analizę ich znaczeń w łacinie Tomasza można znaleźć w pracy jednego z komentatorów jego myśli Juliana Peghaire⁶. Jej wyniki mają duże znaczenie dla właściwego rozumienia zagadnień rozważanych w niniejszej pracy.

W swym sensie podstawowym słowo *intellectus* oznacza (1) władzę poznawczą istniejącą i działającą niezależnie od materii. W tym właśnie znaczeniu występuje ono w wyrażeniach intelekt czynny (*intellectus agens*) i intelekt możliwościowy (*intellectus possibilis*). W ramach tego podstawowego znaczenia należy następnie przeprowadzić bardzo istotny podział. W niektórych miejscach słowo *intellectus* oznacza

⁶ J. Peghaire, *Intellectus et ratio selon Saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 1936, s. 18–25.

łącznie (2) zdolność do poznania dyskursywnego, czyli rozum oraz zdolność do poznania prostego i niedyskursywnego, którego przedmiotem są np. pierwsze zasady. Niekiedy jednak słowo *intellectus* oznacza tylko (3) zdolność do prostego i niedyskursywnego poznania intelektualnego. W takim wypadku desygnat słowa *intellectus* jest przez Tomasza odróżniany i przeciwstawiany rozumowi oraz poznaniu dyskursywnemu⁷.

Warto również odnotować niektóre inne znaczenia słowa *intellectus*. Słowo to niekiedy oznacza (4) akt władzy poznania niematerialnego. Zgodnie z tym, co zostało napisane powyżej, w takim wypadku może chodzić albo o (4a) akt intelektu w sensie ścisłym, czyli bezpośrednie ujęcie intelektualne przedmiotu, albo też o (4b) dowolny akt władzy poznania niematerialnego, a więc również rozumowanie lub opinię. Używane w ten sposób słowo *intellectus* znaczy więc tyle samo, co *intelligentia*⁸. W innych sytuacjach słowo *intellectus* oznacza (5) wytworzoną przez akt poznania niematerialnego reprezentację rzeczy poznanej (*intellectus rei*). W niektórych przypadkach oznacza również (6) sam przedmiot ujęty za pomocą pojęcia⁹. Na tym nie koniec, ponieważ niekiedy desygnatem słowa *intellectus* jest (7) trwała dyspozycja doskonaląca władzę poznania niematerialnego. Dzięki tej dyspozycji człowiek może ujmować prawdę na wzór inteligencji czystych, czyli niezmiennie i niedyskursywnie. W takim wypadku chodzi więc albo o naturalną cnotę poznania pierwszych zasad teoretycznych, albo też o jej nadnaturalny odpowiednik¹⁰.

Równie wyczerpująca i interesująca jest analiza znaczeń słowa *ratio* w dziełach Tomasza. Peghaire zauważa, że słowo *ratio* ma w pracach Tomasza trzy główne znaczenia: (I) przyczynowość w sensie logicznym lub ontologicznym; (II) abstrakcyjne pojęcie danego bytu, czyli jego definicję; (III) władza poznawcza. Z punktu widzenia niniejszej rozprawy najistotniejsze jest trzecie z wyróżnionych znaczeń, zgodnie z którym *ratio* oznacza władzę poznawczą¹¹. W jego ramach należy jednak dokonać dalszych kwalifikacji. W pismach Tomasza bowiem słowo *ratio* stosowane jest w odniesieniu do dwóch różnych władz: albo do (1) zmysłowej władzy duszy zwanej *ratio particularis* (rozum szczegółowy), albo do (2) niematerialnej władzy duszy.

⁷ W rzadkich przypadkach słowo *intellectus* używane jest przez Tomasza również na oznaczenie całości składającej się zarówno z władzy poznania niematerialnego, jak i woli.

⁸ *Ibidem*, s. 23. Jak pisze Tomasz: „nazwa poznawanie umysłowe (*intelligentia*) oznacza akt intelektu, którym jest pojmowanie (*intelligere*)” (*ST I* q 79, a 10, c). Jak pisze trochę dalej, *intelligentia* jest to akt *intelligere* polegający na pojmowaniu (*apprehendere*) danej rzeczy „wprost i bezpośrednio” (*ST I* q 79, a 10, ad 3). W związku z tym „różnica zachodząca pomiędzy poznawaniem intelektualnym a intelektem nie jest różnicą, jaka zachodzi między dwiema władzami, lecz pomiędzy aktem a możliwością” (*ST I* q 79, a 10, c).

⁹ Należy również wspomnieć o tym, że *intellectus* używany jest przez Akwinatę dla oddania bytu, który posiada omawianą władzę poznania niematerialnego. W tym znaczeniu używany jest na oznaczenie aniołów myśli chrześcijańskiej, substancji oddzielonych Arystotelesa, inteligencji neoplatońskich. W rzadkich przypadkach Tomasz odnosi się przez nie również do duszy ludzkiej (J. Peghaire, *op.cit.*, s. 20–21).

¹⁰ Słowo to używane jest przez Tomasza także na oznaczenie sprawności pierwszych zasad szczegółowych, dzięki którym człowiek jest w stanie w rozumowaniu praktycznym przyjąć właściwy wniosek. Sprawność ta doskonali władzę rozumu szczegółowego (*ibidem*, s. 21–22).

¹¹ *Ibidem*, s. 14–18.

W obrębie ostatniego znaczenia należy dokonać dalszych rozróżnień. Czasami słowo *ratio* używane jest przez Akwinatę na oznaczenie (3) całego umysłu, czasem oznacza zaś jedynie część umysłu, to znaczy (4) niematerialną władzę poznawczą. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że *ratio* w znaczeniu „niematerialna władza poznawcza” jest rozumiane dwa sposoby. *Ratio* w sensie szerokim oznacza (4a) władzę poznania niematerialnego. *Ratio* w sensie ścisłym oznacza zaś (4b) charakterystyczną dla człowieka zdolność do poznania dyskursywnego¹².

Przedstawiona powyżej analiza znaczeń słów *intellectus* oraz *ratio* pozwala zauważyć, że dla Tomasza intelekt to przede wszystkim całościowo ujmowana władza poznania niematerialnego. Akwinata przyjmuje, że tak naprawdę składają się na nią dwie odrębne władze: intelekt czynny i intelekt możliwościowy. Intelekt w tym znaczeniu jest podstawą dla całości poznania niematerialnego, zarówno teoretycznego, jak i praktycznego. Można go więc nazwać intelektem w sensie szerokim lub rozumem w sensie szerokim. Równocześnie jednak w ramach intelektu w sensie szerokim Tomasz wyodrębnia intelekt w sensie ścisłym oraz rozum w sensie ścisłym. W takim przypadku ani intelekt, ani rozum nie oznaczają oddzielnych władz. Przez intelekt w sensie ścisłym należy rozumieć pewnego rodzaju akty poznania niematerialnego, np. akty ujmowania istot rzeczy oraz niektóre akty sądzenia, jak również i to, dzięki czemu są one możliwe. Intelektowi w sensie ścisłym przeciwstawiany jest rozum w sensie ścisłym, to znaczy zdolność do poznania dyskursywnego. Do rozumu w sensie ścisłym zaliczają się też niedoskonałe formy sądów, jak np. akty wątplenia lub opinii. Potwierdzeniem takiej interpretacji jest następująca wypowiedź Akwinaty:

nazwę *intellekt* można ujmować dwojako. Po pierwsze, o ile nazwa ta odnosi się tylko do tego, od czego została pierwotnie utworzona. W tym przypadku o poznaniu intelektualnym w znaczeniu właściwym mówi się wtedy, gdy ujmujemy to, czym rzecz jest, albo gdy pojmujemy to, co staje się oczywiste dla intelektu natychmiast po zrozumieniu tego, czym rzecz jest, tak jak pierwsze zasady, które poznajemy poznając terminy. (...) Po drugie, nazwę intelekt można ująć ogólnie, o ile rozciąga się ona na wszystkie działania, tak że obejmuje mniemanie i rozumowanie¹³.

Analogiczne rozróżnienie stosuje się również do samych aktów poznania niematerialnego. Gdy na ich oznaczenie Tomasz używa słowa *intellectus*, niekiedy ma na myśli tylko akt poznania bezpośredniego i niedyskursywnego, niekiedy zaś dowolny akt władzy poznania niematerialnego, a więc również rozumowanie lub opinię. Rozróżnienie to przejawia się też w sposobie, w jaki Akwinata używa określenia „poznawać intelektualnie” (*intelligere*). W wielu przypadkach oznacza ono dowolną czynność poznawczą dokonywaną przez władzę poznania niematerialnego. Kiedy jednak stosowane jest w kontekście wąskiego pojmowania intelektu, wtedy oznacza tylko niedyskursywne i proste operacje poznawcze wykonywane przez intelekt w sensie ścisłym¹⁴.

¹² *Ibidem*, s 16.

¹³ *DV* q 1, a 12, c.

¹⁴ A. Kenny, *Aquinas on Mind*, Taylor & Francis, London–New York 1993, s. 55–56; B. Lonergan, *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, University of Toronto Press 1997, s. 23, przyp. 46.

2. Intelpekt jako władza poznania niematerialnego

Zdaniem Tomasza „intelekt jest pewną władzą duszy, nie zaś samą jej istotą”¹⁵. Jednak, w odróżnieniu od większości władz duszy, intelekt i jego akty mają charakter niematerialny: „duszy przysługują pewne działania, które dokonują się bez narządu cielesnego, jak na przykład poznanie umysłowe i chcenie”¹⁶. Z tego powodu podmiotem intelektu jest sama dusza, czyli forma substancjalna człowieka¹⁷. W związku z tym intelekt wraz z wolą, jako władze niematerialne, składają się na umysł, czyli niezwiązaną z materią część duszy¹⁸.

Akwinata przyjmuje, że władze należy charakteryzować poprzez ich akty, akty zaś przez odniesienie do ich przedmiotów¹⁹. Przedmiotem intelektu człowieka jest natura (*quidditas*) rzeczy materialnych poznawalnych zmysłowo²⁰. Przez naturę rzeczy materialnej – jej *quod quid est* – należy rozumieć konieczne i istotne cechy rzeczy, dzięki którym jest ona tym, czym jest. Składają się na nią forma rzeczy materialnej oraz te jej elementy materialne, które Tomasz charakteryzuje jako będące *de ratione speciei*. Nie należą zaś do niej te jej cechy materialne, które filozof określa jako *partes materiae*²¹. Uzasadniając taką charakterystykę przedmiotu intelektu, Tomasz pisze, że „Poznanie każdego poznającego odbywa się zgodnie ze sposobem istnienia jego natury”²². Jak zauważa dalej, człowiek jest złożeniem duszy i ciała. Dusza jest formą dla materii i dlatego „W naszej naturze leży poznawanie tylko tych bytów, które mają istnienie tylko w materii jednostkowej”²³. Odpowiedzialne są za to materialne władze zmysłowe. Jednocześnie Tomasz uznaje też, że intelekt jest władzą niematerialną i może poznawać tylko istoty rzeczy. Godząc oba te twierdzenia, należy więc przyjąć, że intelekt człowieka może poznawać jedynie istoty tych bytów, które są materialne i dane w poznaniu zmysłowym²⁴.

Z definicji przedmiotu właściwego intelektu wynika więc, że warunkiem koniecznym działania tej władzy jest funkcjonowanie zmysłowych władz poznawczych. Ta zależność ma, ogólnie rzecz ujmując, dwie formy. Po pierwsze, poznanie zmysłowe jest jedynym źródłem treści poznania intelektualnego. Tę formę zależności intelektu od poznania zmysłowego można streścić, mówiąc, że nie ma niczego w intelekcie, czego nie byłoby wcześniej w zmysłach. Intelpekt człowieka nie posiada jakichkolwiek pojęć wrodzonych i znajduje się w możliwości wobec przedmiotów przez siebie

¹⁵ ST I q 79, a 1, c.

¹⁶ ST I q 77, a 5, c.

¹⁷ Inaczej jest w przypadku władz zmysłowych i wegetatywnych, które wymagają dla swego działania narządów cielesnych i dlatego ich podmiotem jest złożenie duszy i ciała (ST I q 77, a 5, c).

¹⁸ DV q 10, a 1, ad 2.

¹⁹ ST I q 77, a 3, c.

²⁰ ST I q 84, a 7, c;

²¹ B. Lonergan, *op.cit.*, s. 154–158.

²² ST I q 12, a 4, c.

²³ ST I q 12, a 4, c.

²⁴ ST I q 12, a 4, c; R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature: a Philosophical Study of Summa Theologiae 1a*, 75–89, Cambridge University Press 2002, s. 296–298.

poznawanych²⁵. Poznanie intelektualne nie wytwarza więc swego przedmiotu samo z siebie, lecz raczej zakłada jego istnienie poza intelektem i przyjmuje go w sposób intencjonalny²⁶. Po drugie, każdemu aktowi intelektu musi towarzyszyć odpowiedni akt poznania zmysłowego. Akwinata określa to jako zwracanie się intelektu ku wyobrażeniom (*conversio ad phantasmata*). Zależność ta dotyczy nawet tych działań intelektu, które nie mają charakteru tworzenia nowych pojęć i nowych sądów, lecz są tylko odtwarzaniem wiedzy posiadanej dyspozycjonalnie²⁷.

Mimo że poznanie zmysłowe jest warunkiem koniecznym poznania intelektualnego, poznanie intelektualne nie polega po prostu na ujęciu przez intelekt tej samej treści, która została wcześniej uchwycona przez zmysły. Treść aktów poznania zmysłowego jako taka jest bowiem tylko potencjalnie poznawalna intelektualnie. Przyczyną jest fakt, że poznanie zmysłowe związane jest z dwoma rodzajami materialności: materią w sensie metafizycznym oraz materią w sensie epistemologicznym.

Materia w sensie metafizycznym to materia ujmowana jako ontyczny składnik rzeczy. Poznanie zmysłowe w ujęciu Tomasza polega na powstawaniu w danej władzy zmysłowej poznawczych form zmysłowych. Formy takie są aktami danej władzy zmysłowej. Z kolei same poznawcze władze zmysłowe oparte są na cielesnych narządach zmysłowych i mają się do nich jak forma do materii oraz akt do możliwości²⁸. Choć więc zmysłowa forma poznawcza istnieje niezależnie od konkretnej rzeczy poznawanej, to jednak rolę materii w sensie metafizycznym odgrywa dla niej cielesny narząd zmysłowy stanowiący materialną podstawę dla władzy poznania zmysłowego. Materia w sensie epistemologicznym to z kolei jednostkowe i zmienne elementy należące do treści aktu poznania. Jej związek z poznaniem zmysłowym polega na tym, że w treści aktów poznania zmysłowego uwzględnione są uwarunkowania materialne, czyli cechy jednostkowiące daną rzecz poznawaną²⁹.

Charakter poznania intelektualnego wyklucza bezpośredni związek z oboma opisanymi typami materialności. Po pierwsze, jak zostało już wspomniane, intelekt jest władzą, która nie jest w żaden sposób związana z materią w sensie metafizycznym. Nie jest bowiem aktem żadnego narządu cielesnego³⁰. W związku z tym nic, co jest w sposób ontyczny związane z materią, nie może bezpośrednio oddziaływać na intelekt. Takiego bezpośredniego wpływu nie może więc wywierać akt poznania zmysłowego. Po drugie, treść aktów poznania intelektualnego cechuje ogólność, czyli odnoszenie się do wielu rzeczy konkretnych, oraz dążenie do uchwycenia tego, co w rzeczach jest niezmiennie i powtarzalne. Wykluczone jest więc, aby treść aktu poznania intelektualnego obejmowała materię w sensie epistemologicznym, czyli konkretne cechy jednostkowe danej rzeczy poznawanej. Intelekt może jedynie posługiwać się pojęciem ogólnymi takich cech, a nie ich konkretnymi i jednostkowymi

²⁵ ST I q 79, a 2 c.

²⁶ M.A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 483–486.

²⁷ ST I q 84, a 7, c.

²⁸ ST I q 85, a 1, c.

²⁹ E.H.W. Kluge, *Abstraction: A Contemporary Look*, „The Thomist” XL, 1973, 3, s. 356–357.

³⁰ ST I q 85, a 1, c.

reprezentacjami. Również i z tego powodu treść aktu poznania zmysłowego nie może bezpośrednio oddziaływać na intelekt³¹.

Pomimo tej fundamentalnej różnicy między poznaniem zmysłowym i poznaniem intelektualnym Akwinata przyjmuje, że przedmiotem intelektu jest istota rzeczy materialnych poznawalnych zmysłowo. Aby więc przedmiot właściwy intelektu mógł zostać aktualnie poznany przez tę władzę, potrzebne jest coś, co sprawiłoby, iż dane zmysłowe stałyby się aktualnie poznawalne intelektualne. Dzięki temu czynnikowi pewne elementy treści aktu poznania zmysłowego powinny utracić swój związek z materią w sensie metafizycznym oraz materią w sensie epistemologicznym. To właśnie konieczność wyjaśnienia możliwości przejścia od poznania zmysłowego do poznania intelektualnego spowodowała, że w ramach władzy poznania niematerialnego Tomasz wprowadza podział na dwie władze intelektualne: intelekt czynny i intelekt możnościowy.

3. Intelekt czynny i intelekt możnościowy

Charakteryzując naturę intelektu, Tomasz powołuje się czasem na Arystotelesa, który stwierdza, że w duszy jest coś, dzięki czemu może ona stać się wszystkim, oraz coś, co pozwala jej wszystko uczynić³². Pierwszą z wymienionych części duszy jest intelekt możnościowy, drugą zaś – intelekt czynny. W przypadku intelektu czynnego zwrot „móc wszystko uczynić” znaczy tyle, co móc wszystko uczynić czymś aktualnie poznawalnym intelektualnie³³. Aktualizowanie przedmiotu poznania umysłowego dokonuje się zaś poprzez „wyabstrahowanie form poznawczych z towarzyszących im właściwości materialnych”³⁴. Z kolei dzięki intelektowi możnościowemu dusza człowieka może „stać się wszystkim”. Polega to na tym, że intelekt możnościowy, poznając poszczególne rzeczy, staje się pod pewnym względem tożsamy z nimi. Poznanie polega bowiem m.in. na przyjmowaniu i przechowywaniu poznawczych form intelektualnych (*species intelligibiles*) wyabstrahowanych przez intelekt czynny. Jak pisze Tomasz,

O intelekcie możnościowym powiada się, że staje się poszczególnymi rzeczami dzięki temu, że przyjmuje formy poznawcze poszczególnych rzeczy³⁵.

Przyjęcie poznawczych form intelektualnych powoduje, że intelekt możnościowy zostaje do pewnego stopnia zaktualizowany. Dzięki tym formom staje się on też zdol-

³¹ *SCG* II r 77; *ST I* q 85, a 1, c. Zdaniem Tomasza konkretny i jednostkowy charakter treści aktów poznania jest konsekwencją tego, że składnikiem rzeczy poznawanych oraz poznającego jest materia w sensie metafizycznym (*ST I* q 85, a 1, c). Trzeba więc przyjąć, że ostatecznie to materialność w sensie metafizycznym powoduje, że treści poznane zmysłowo są tylko potencjalnie poznawalne intelektualnie.

³² *O duszy*, a 3, ad 5; *In III De Anima*, l. 8.

³³ *In III De Anima*, l. 8.

³⁴ *ST I* q 79, a 3, c.

³⁵ *ST I* q 79, a 6, c.

ny do dalszej aktualizacji polegającej na dokonywaniu aktów poznawczych, których zasadami są przyjęte wcześniej poznawcze formy intelektualne.

Podział intelektu na czynny i możliwościowy jest jedynym rozróżnieniem w ramach intelektu człowieka, które prowadzi do wyodrębnienia władz³⁶. Kryterium pozwalającym odróżniać od siebie władze są przedmioty ich aktów. Jak jednak zauważa Tomasz, przedmiotem władz należących do umysłowej części duszy jest to, co wspólne wszystkim bytom, i dlatego władz tych nie można charakteryzować na podstawie różnic dotyczących natury rzeczy, będących przedmiotami aktu. Różnicowanie władz powinno być raczej przeprowadzone

tylko ze względu na różne pojęcia przedmiotów, gdy mianowicie akt duszy do jednej i tej samej rzeczy zwraca się wedle różnych pojęć przedmiotu³⁷.

W ten sposób prawda i dobro pozwalają odróżnić intelekt od woli. Jak wyjaśnia Akwinata:

intelekt zwraca się do prawdy poznawalnej intelektualnie jako do formy, gdyż dopiero to, co ujęte intelektualnie, staje się formą intelektu. Wola natomiast zwraca się do dobra jako do celu³⁸.

Każdy byt jest zarówno prawdą, jak i dobrem. Kiedy więc dwa akty odnoszą się do tej samej rzeczy, ale pierwszy odnosi się do niej jako prawdziwej, drugi zaś odnosi się do niej jako dobra, to wtedy akty te należą do dwóch różnych władz. Na podobnej zasadzie Akwinata wyodrębnia intelekt czynny oraz intelekt możliwościowy:

To bowiem, co jest w akcie, nie jest przedmiotem na tej samej zasadzie jak to, co jest w możliwości, jak też to, co działa, i to, co doznaje działania. To, co poznawalne intelektualnie w akcie, jest przedmiotem intelektu możliwościowego, gdy działając w nim przeprowadza go z możliwości do aktu. Natomiast to, co poznawalne intelektualnie w możliwości, jest przedmiotem intelektu czynnego, dzięki któremu staje się czymś poznawalnym intelektualnie w akcie. W ten właśnie sposób możemy wyróżnić władze części intelektualnej³⁹.

W innym miejscu Tomasz wyraża swoje stanowisko w nieco bardziej zwięzły sposób:

w odniesieniu do jednego i tego samego przedmiotu władzą czynną, która wprowadza ten przedmiot w akt, powinna być inna zasada niż zasada stanowiąca władzę bierną, podlegającą poruszeniom pochodzącym od przedmiotu aktualnie istniejącego⁴⁰.

Obie wyróżniane przez Akwinatę władze intelektualne odnoszą się więc do tego samego przedmiotu, czyli istoty rzeczy materialnych poznawanych zmysłowo, ale na dwa istotnie różniące się sposoby.

³⁶ W stosunku do intelektu człowieka Tomasz stosuje również i inne rozróżnienia. Wyodrębnia on bowiem: inteligencję, pamięć, rozum, rozum wyższy i niższy, a także intelekt teoretyczny i praktyczny, praszumienie i sumienie. Nazwy te nie oznaczają jednak władz, lecz wskazują na różne funkcje spełniane przez władzę poznania niematerialnego. Rozróżnienia te wynikają więc z różnych sposobów poznawczego ujmowania intelektu (M.A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 493).

³⁷ *DV* q 15, a 2, c. Podobny pogląd wyrażony jest w *ST I* q 79, a 7, c.

³⁸ *DV* q 15, a 2, c.

³⁹ *DV* q 15, a 2, c.

⁴⁰ *ST I* q 79, a 7, c.

Intelekt czynny odnosi się do tego przedmiotu jako czegoś poznawalnego intelektualnie tylko w możliwości. Jego działanie powoduje, iż przedmiot ten staje się aktualnie poznawalny intelektualnie. Właśnie dlatego intelekt ten należy uznać za władzę czynną: „władza czynna ustosunkowuje się do swego przedmiotu jak byt aktualny do bytu w możliwości”⁴¹. Intelekt czynny jest więc przyczyną sprawczą poznania intelektualnego i pełni funkcję czynnika aktualizującego⁴². Jego działanie ma jak gdyby dwa etapy.

Po pierwsze, dzięki jego aktowi forma danej rzeczy ujętej przez władze zmysłowe staje się czymś czynnym, to znaczy może oddziaływać na intelekt możliwościowy będący władzą bierną. Działanie intelektu czynnego polega więc tutaj jak gdyby na „uwidocznieniu” cech koniecznych i istotnych przedmiotu ujętego przez władze zmysłowe. Dzięki temu przedmiot poznania intelektualnego, dotychczas niejako „ukryty” w treści poznania zmysłowego, staje się czymś aktualnie *poznawalnym*, to znaczy jest w stanie zaktualizować intelekt możliwościowy. Po drugie, wskutek tego rodzaju działań intelektu czynnego w intelekcie możliwościowym powstaje poznawcza forma intelektualna reprezentująca konieczne i istotne cechy rzeczy poznanej. Przedmiot poznania intelektualnego staje się teraz czymś aktualnie *poznany* intelektualnie.

Działanie intelektu czynnego polega więc przede wszystkim na odpowiednim przekształceniu treści poznania zmysłowego. W związku z tym za istotę intelektu czynnego można uznać jego zdolność do abstrahowania⁴³. Działanie to jest istotnym elementem pierwszej operacji intelektu, czyli tworzenia pojęć. Intelekt czynny odgrywa jednak również trochę inną, choć równie ważną rolę w procesie formułowania sądów bezpośrednich. Obie jego funkcje zostaną omówione szczegółowo poniżej.

Intelekt możliwościowy odnosi się do przedmiotu poznania, który przez wpływ intelektu czynnego stał się już czymś *aktualnie* poznawalnym intelektualnie. Z tego powodu zasługuje na miano władzy biernej: „władza bierna natomiast odnosi się do swego przedmiotu (...) jak byt w możliwości do bytu aktualnego”⁴⁴. Pod wpływem działania swego przedmiotu intelekt możliwościowy podlega zmianom, które polegają na tym, że zostaje on zaktualizowany przez powstające w nim formy poznawcze. Dzięki temu przedmiot poznania staje się czymś aktualnie *poznany* przez intelekt.

Ta funkcja intelektu możliwościowego ma charakter receptywny. Jednak zdaniem Tomasza intelekt możliwościowy spełnia też pewne bardzo ważne funkcje wytwórcze. Wyraża on to w następujący sposób:

Przypatrzmy się najpierw doznawaniu intelektu możliwościowego, w którym otrzymuje on formę od umysłowej formy poznawczej. Otrzymawszy tę formę tworzy bądź definicję, bądź rozdział, bądź też zespolenie, a te stanowią znaczenie wyrazu⁴⁵.

Na wspomniane tutaj działania twórcze intelektu możliwościowego składają się trzy wykonywane przezeń operacje. Jak wyjaśnia Tomasz:

⁴¹ ST I q 79, a 7, c.

⁴² In III De Anima, l. 8.

⁴³ M. Gogacz, *Próba teorii natury intelektu*, „Studia Philosophiae Christianae” 2, 1967, s. 145–148.

⁴⁴ ST I q 79, a 7, c.

⁴⁵ ST I q 85, a 2, ad 3.

intelekt ludzki z pierwszym przyjęciem do świadomości jakiejś rzeczy nie zdobywa od razu doskonałego jej poznania, lecz zrazu ujmuje coś z tej rzeczy, powiedzmy – jej istotę, która stanowi pierwszy i właściwy przedmiot intelektu, a później dopiero poznaje właściwości, przypadłości i stałe ustosunkowania, odnoszące się do istoty tej rzeczy. A w tym [swoim postępowaniu] musi intelekt jeden przedmiot przyjęty do świadomości z drugim zespolać lub je od siebie oddzielać; przechodzi też intelekt z jednego zespolenia lub rozdziału do drugiego i na tym polega rozumowanie⁴⁶.

Celem pierwszej z wymienionych operacji jest wytworzenie pojęcia danej rzeczy, w którym ujęta zostaje – przynajmniej w warunkach idealnych – istota tej rzeczy⁴⁷. Celem drugiej operacji intelektu możliwościowego jest tworzenie sądów. Polega ona na zestawianiu z sobą pojęć wytworzonych w ramach pierwszej operacji. Zestawienie to może mieć charakter łączenia pojęć, czyli twierdzenia, lub dzielenia pojęć, czyli przeczenia. Utworzona w ten sposób myśl jest następnie ujmowana w akcie refleksji jako prawdziwa lub fałszywa. Trzecią operacją intelektu możliwościowego jest rozumowanie. Polega ono na zestawianiu z sobą kilku sądów w celu utworzenia następnego sądu lub definicji. Za wykonywanie tej operacji odpowiedzialny jest rozum w sensie ścisłym, który zdaniem Tomasza jest tym samym co intelekt możliwościowy⁴⁸.

Warto podkreślić, że aby w pełni zrozumieć poglądy Akwinaty na poznanie intelektualne, należy połączyć z sobą ujmowanie intelektu z punktu widzenia trzech operacji intelektu możliwościowego oraz podział władzy poznania niematerialnego na intelekt w sensie ścisłym i rozum w sensie ścisłym. Tworzenie pojęć oraz ich uzasadnianie najczęściej opierają się na działaniu rozumu w sensie ścisłym, ale w przypadku pojęć podstawowych pierwsza operacja ma charakter poznania niedyskursywnego. Podobnie jest w przypadku drugiej operacji intelektu możliwościowego. Większość sądów tworzonych przez człowieka należy do sfery rozumu w sensie ścisłym. Powodem jest to, że nie są one ani sądami bezpośrednimi, ani też nie są w sposób konieczny związane z nimi. Istnieje też jednak pewna grupa sądów, które należą do sfery intelektu w sensie ścisłym. Jedynie trzecia operacja intelektu możliwościowego ma charakter jednorodny, ponieważ całkowicie związana jest z rozumem w sensie ścisłym. Udział rozumu w sensie ścisłym i rozumowania w dwóch pierwszych operacjach intelektu w sensie ścisłym pokazuje też, że poznanie dyskursywne jest głównym sposobem działania intelektu ludzkiego. Zdaniem Tomasza jest to sposób poznawania charakterystyczny dla duszy ludzkiej⁴⁹. Ponieważ jednak warunkiem koniecznym zachodzenia wszystkich aktów poznania intelektualnego jest poznanie zmysłowe, tak więc szczegółowe rozważania na temat poznania intelektualnego należy poprzedzić analizą procesu poznania zmysłowego. Temu zagadnieniu poświęcony jest następny rozdział.

⁴⁶ *ST I* q 85, a 5, c.

⁴⁷ Kiedy Tomasz mówi o istocie jako tym, co jest ujęte w treści pojęcia, ma na myśli pewien stan idealny, będący celem procesu poznania. Należy jednak pamiętać, że w trakcie osiągania tego celu pojęcia i definicje często okazują się nieadekwatnym ujęciem rzeczy i podlegają wielokrotnym korektom.

⁴⁸ *DV* q 15, a 1, c; *ST I* q 79, a 8, c.

⁴⁹ *DV* q 15, a 1, c.

4. Zmysłowe podstawy poznania intelektualnego

Tomasz przyjmuje, że źródłem poznania intelektualnego jest poznanie zmysłowe. Jak zauważa, dusza ludzka

nie posiada w swej naturze zaktualizowanego poznania umysłowego, ale jest w możności do przedmiotów tego poznania (...). Stąd do właściwego działania potrzebuje aktualizacji form umysłowych zdobywając je z rzeczy zewnętrznych za pomocą władz zmysłowych⁵⁰.

Przejście z poziomu poznania zmysłowego na poziom poznania intelektualnego jest złożonym procesem poznawczym, którego początkiem są akty poznania wykonywane przez zmysły zewnętrzne. Następnie rozmaite rodzaje działań zmysłów wewnętrznych prowadzą do etapu, w którym akt intelektu czynnego abstrahuje z wyobrażeń poznawcze formy intelektualne. Formy te są przyjmowane przez intelekt możnościowy. Na ich podstawie wytwarza on następnie pojęcia, przez które i w których ujmuje swój przedmiot właściwy, czyli istotę rzeczy materialnych. Proces ten nazywany jest przez niektórych autorów dyskursem psychologicznym⁵¹.

Dyskurs psychologiczny wiąże się z operacjami zarówno władz zmysłowych, jak i intelektualnych. Ciekawe ujęcie etapów, w jakich się to dokonuje, można znaleźć w komentarzach Tomasza do dwóch dzieł Arystotelesa: *Analitik Drugich* oraz *Metafizyki*. Jak czytamy:

z percepcji zmysłowej powstaje wspomnienie (...). Z wielokrotnie tworzonego wspomnienia odnoszącego się do tej samej rzeczy, choć [ujętej] w różnych bytach jednostkowych powstaje doświadczenie. Jest tak, ponieważ doświadczenie nie jest niczym innym jak przyjmowaniem czegoś z wielu [ujęć] zachowanych w pamięci (...). Rozum zaś nie zatrzymuje się na doświadczeniu dotyczącym konkretów, lecz z wielu konkretów (...) przyjmuje jedno [poznanie] ogólne, które zostaje utrwalone w duszy i rozważa je bez rozważania tego, co jednostkowe⁵².

W toku omawianego procesu z doznań zmysłowych powstają wspomnienia, ze wspomnień zaś powstaje doświadczenie. Jest ono swego rodzaju generalizacją treści zapamiętanych, ale wciąż dotyczy konkretów posiadających cechy jednostkowe. Dopiero na podstawie doświadczeń, dzięki działaniu intelektu czynnego, które eliminuje cechy jednostkowe, powstaje w intelekcie możnościowym poznanie o charakterze ogólnym.

⁵⁰ *Kwestia o duszy*, a 7, c.

⁵¹ J. Peghaire, *op.cit.*, s. 103–107, 185–188. Dyskurs psychologiczny należy odróżnić od poznania dyskursywnego w sensie ścisłym, czyli od dyskursu logicznego. Ten drugi polega bowiem na przechodzeniu od jednego poznania intelektualnego do kolejnego.

⁵² *In II Post. Anal.* l. 20, n 11 (tłum. M.P.): „ex sensu fit memoria (...). Ex memoria autem multoties facta circa eadem rem, in diversis tamen singularibus, fit experimentum; quia experimentum nihil aliud esse videtur quam accipere aliquid ex multis in memoria retentis (...). Ratio autem non sistit in experimento particularium, sed ex multis particularibus (...) accipit unum commune, quod firmatur in anima, et considerat illud absque consideratione alicuius singularium”. Podobne rozważania można znaleźć w komentarzu Tomasza do *Metafizyki* (*In I Met.* l. 1) oraz w komentarzu do *Sentencji* (*Sent. III* d 14 q 1, a 3, sol 3).

Jak nietrudno zauważyć, znaczna część dyskursu psychologicznego rozgrywa się na poziomie poznania zmysłowego. Do jego opisu Tomasz używa takich terminów, jak „doznanie” „wspomnienie” i „doświadczenie”. Aby wyjaśnić, co się za nimi kryje, trzeba scharakteryzować przebieg procesu poznania zmysłowego. Znakomitym wstępem do tego zadania może być fragment *Kwestii o duszy*, w którym czytamy, że:

Do doskonałego poznania zmysłowego (...) wymaga się pięciu rzeczy. Po pierwsze tego, żeby zmysł przyjął formy poznawcze od przedmiotów poznania zmysłowego – należy to do zmysłów właściwych. Po drugie, by otrzymane dane zmysłowe ocenił i rozróżnił, co musi stać się za pomocą władzy, (...) którą nazywamy zmysłem wspólnym. Po trzecie, aby przyjęte formy poznawcze bytów zmysłowych zostały zachowane. (...) Władzę taką nazywamy wyobraźnią albo fantazją. Po czwarte, potrzebne jest poznawanie pewnych ujęć, których zmysły nie poznają (...). Do ich poznania człowiek dochodzi za pomocą dociekań i porównań, (...) innym zwierzętom służy do tego naturalna władza osądu (*aestimativa naturalis*), człowiekowi zaś władza osądu myślowego (*vis cogitativa*), która jest zdolna do zestawiania poszczególnych ujęć, dlatego też nosi nazwę rozumu szczegółowego (...). Po piąte, coś, co zostało przyjęte przez zmysły i jest wewnątrz przechowywane, musi być na powrót dostępne aktualnemu rozważaniu. Jest to zadaniem władzy pamiętania, która u innych zwierząt wykonuje swe czynności bez dociekania, u ludzi zaś dzięki dociekaniu i staraniom: stąd u ludzi istnieje nie tylko pamięć, ale i przypominanie sobie⁵³.

Znaczenie terminów używanych przez Tomasza do opisu dyskursu psychologicznego stanie się jasne, kiedy przedstawi się bliżej pięć wskazanych tutaj składników procesu poznania zmysłowego.

Punktem wyjścia całego procesu są akty pięciu władz zmysłowych zewnętrznych: wzroku, słuchu, smaku, węchu i dotyku⁵⁴. Przedmiotem właściwym aktu poznania dokonywanego przez dany zmysł jest ta jakość, która jest zdolna do oddziaływania na odpowiedni narząd zmysłowy⁵⁵. Zdaniem Tomasza zmysł jest bowiem „władzą bierną, która ulega zmianom powodowanym przez istniejące poza nią podniety zmysłowe”⁵⁶. Zmiana zachodząca w zmysłach polega na tym, że „formę przedmiotu wywołującego zmiany przyjmuje podmiot podlegający tym zmianom w jej istnieniu niematerialnym”⁵⁷. Polega to na powstaniu w zmyśle poznawczej formy zmysłowej ujmującej naturalną formę przedmiotu poznania zmysłowego, np. pewnego koloru. Dana forma naturalna tego przedmiotu istnieje więc w zmyśle nie w sposób

⁵³ *Kwestia o duszy*, a 13, c.

⁵⁴ Tomasz przyjmuje, że „władza zmysłowa jest aktem narządu cielesnego”, zaś doznanie zmysłowe jest operacją wykonywaną przez takie złożenie: „zmysł nie posiada własnej działalności, w której nie brałoby udziału ciało” (*ST I q 84, a 6, c*). B. Lonergan, *op. cit.*, s. 159–161.

⁵⁵ Ścisłej mówiąc, Tomasz dzieli przedmioty poznawalne zmysłowo na dwie grupy: 1) przedmioty poznawalne zmysłowo *per se*; 2) przedmioty poznawalne zmysłowo *per accidens*. Zmysły zewnętrzne ujmują przedmioty należące do pierwszej z tych grup. W jej ramach należy jednak wyróżnić dwie kategorie sensybilów: (1a) właściwe przedmioty poznania zmysłowego (np. kolor, smak, zapach itp.) należące do kategorii jakości, będące pierwotnymi przedmiotami poznania zmysłowego i stanowiące podstawę dla odróżnienia pięciu zmysłów zewnętrznych; (1b) powszechne (wspólne) przedmioty poznania zmysłowego (np. kształt, ruch, spoczynek) należące do kategorii ilości i poznawane przez zmysły zewnętrzne w rezultacie uprzedniego poznawania przez nie odpowiednich jakości (*ST I q 78, a 3, ad 2*).

⁵⁶ *ST I q 78, a 3, c*.

⁵⁷ *ST I q 78, a 3, c*.

naturalny, lecz tylko intencjonalnie. W rezultacie władza zmysłowa w akcie jest pod względem formy tym samym, co przedmiot aktualnie poznawany zmysłowo, jednak nie staje się jednocześnie tym przedmiotem. Inna własność przypisywana przez Tomasza zmysłom zewnętrznym polega na tym, że w ramach poznawanych przez siebie przedmiotów są one w stanie dokonywać rozróżnień. Na przykład wzrok jest zdolny do odróżniania kolorów⁵⁸. Jeszcze inna ważna własność każdego zmysłu zewnętrznego polega na tym, że zmysł taki „nie ujmuje istot rzeczy, lecz tylko ich przypadłości zewnętrzne”⁵⁹. Odnośnie do sposobu poznania tych przypadłości Tomasz zauważa rzecz następującą: „Co zaś dotyczy poznawania natur jakości zmysłowych, to jest to rzeczą intelektu a nie zmysłu”⁶⁰. Tak więc poznanie, jakie dają zmysły, nie tylko dotyczy cech przypadłościowych, ale i ma charakter konkretny⁶¹.

Na kolejne etapy opisywanego procesu składają się działania czterech zmysłów wewnętrznych: zmysłu wspólnego, pamięci, wyobraźni oraz rozumu szczegółowego. Poznawcze formy zmysłowe wytworzone przez zmysły zewnętrzne przechodzą najpierw do zmysłu wspólnego. Jego zadaniem jest przyjmowanie i dokonanie syntezy danych zmysłowych pochodzących z różnych zmysłów zewnętrznych. Tomasz przypisuje mu także zdolność do odróżniania przedmiotów poznawanych przez różne zmysły zewnętrzne, a także pewną zdolność do refleksji nad poznaniem płynącym z nich⁶².

Po działaniach zmysłu wspólnego przychodzi pora na współpracę wyobraźni, pamięci i rozumu szczegółowego, prowadzącą do powstawania wspomnień, a potem doświadczeń. Rolą wyobraźni jest zatrzymywanie i przechowywanie form poznawczych przyjętych wcześniej przez zmysł wspólny. Jest ona więc „skarbcem form poznawczych przyjętych przez zmysły”⁶³. Treścią aktu wyobraźni, czyli wyobrażenia, jest „podobizna rzeczy konkretnej”⁶⁴. Wyobrażenie nie jest jednak tym samym, co wrażenia zmysłowe ujmowane przez zmysły zewnętrzne i zmysł wspólny. Pomimo tego bowiem, że powstaje ono w rezultacie aktualnego istnienia w zmyśle wspólnym wrażeń zmysłowych, to jednak pozostaje po tym, jak ustały akty zmysłów zewnętrznych i zmysłu wspólnego⁶⁵.

Oprócz zachowywania form poznawczych przyjętych przez zmysły wyobraźnia pełni jeszcze inne funkcje. Drugą jej funkcją jest „tworzenie, i w niej władza wyobraźni tworzy sobie jakąś podobiznę rzeczy nieobecnej albo nigdy niewidzianej”⁶⁶.

⁵⁸ „Odpowiedni zmysł [zewnętrzny] wydaje sąd o swoim właściwym przedmiocie poznania, odróżniając go od innych [przedmiotów] podpadających pod ten sam zmysł” (*ST I q 78, a 4, ad 2*). Kwestia sądu zmysłowego nieco szerzej ujęta została w części poświęconej władzy pragnienia zmysłowego.

⁵⁹ *ST I q 57, a 1, ad 2*: „sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum” (tłum. M.P.).

⁶⁰ *ST I q 78, a 3, c*.

⁶¹ A. Kenny, *Aquinas on Mind*, s. 33–36; R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature...*, s. 171–189.

⁶² *ST I q 78, a 4, c, ad 1, ad 2*; R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature...*, s. 190–199.

⁶³ *ST I q 78, a 4, c*.

⁶⁴ *ST I q 84, a 7, c*.

⁶⁵ R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature...*, s. 279–280; A. Kenny, *Aquinas on Mind*, s. 37–38; R. Jolivet, *La theorie thomiste de l'image et de la memoire*, „Roczniki Filozoficzne” 8, 1960, 4, s. 41–42.

⁶⁶ *ST I q 85, a 2, ad 3*.

Może ona więc odtworzyć wyobrażenie rzeczy w sytuacji, gdy jest ona nieobecna i nie jest aktualnie ujmowana przez zmysły zewnętrzne⁶⁷. Co więcej, wyobraźnia jest również w stanie wytworzyć, poprzez zestawianie zachowanych przez nią wyobrażeń, obraz czegoś, co nigdy nie było poznane przez zmysły zewnętrzne⁶⁸. Trzecią funkcją wyobraźni jest to, że odtwarzane lub wytwarzane przez nią obrazy rzeczy są punktem wyjścia dla działania innych władz poznawczych: rozumu szczegółowego oraz intelektu czynnego. Czwartą funkcją wyobraźni, na jaką należy zwrócić tutaj uwagę, jest to, że jej aktywność towarzyszy operacjom intelektualnym. Dostarcza ona więc jak gdyby zmysłowej ilustracji obrazującej to, do czego odnoszą się akty poznawcze intelektu możliwościowego. Wyrazem tego jest przyjmowany przez Akwinatę pogląd, że każdemu aktowi poznania ogólnego towarzyszy równoczesne zwracanie się intelektu ku wyobrażeniom (*conversio ad phantasmata*)⁶⁹.

Wyobrażenia są następnie przedmiotem działania rozumu szczegółowego. Jego funkcją jest „przyjmowanie do świadomości ujęć (*intentiones*), których nie odczuwa żaden zmysł”⁷⁰. Istotnym elementem Tomaszowej koncepcji rozumu szczegółowego jest bowiem to, że poznaje on coś, co nie jest poznawane przez zmysły zewnętrzne i zmysł wspólny. Akwinata nazywa to ujęciami, intencjami (*intentiones*). Są one poznawane na podstawie form przyjmowanych przez zmysły i reprezentowanych przez wyobrażenie, ale nie są z nimi tożsame⁷¹. Należą do grupy przedmiotów poznawalnych zmysłowo *per accidens*.

⁶⁷ *ST I* q 17, a 2, ad 2: „Wyobraźni przypisuje się fałsz, gdy przedstawia podobizny rzeczy nieobecnych”.

⁶⁸ *ST I* q 84, a 6, ad 2; R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature...*, s. 281–282. Tomasz przeprowadza też bardzo istotną analogię. Relacja, jaka zachodzi pomiędzy zmysłami zewnętrznymi doznającymi wpływu ze strony przedmiotu zewnętrznego a wyobraźnią w jej roli twórczej, jest podobna do relacji, jaka zachodzi między dwoma rodzajami działań intelektu możliwościowego: doznawaniem wpływu i tworzeniem. Doznawanie intelektu możliwościowego polega na tym, że pod wpływem działania intelektu czynnego przyjmuje on intelektualną formę poznawczą. Następnie „Otrzymawszy tę formę tworzy intelekt możliwościowy (...) definicję, bądź rozdział, bądź też zespolenie, a te stanowią znaczenie wyrazów”. Jak konkluduje Tomasz: „znaczenia wyrazów nie stanowią więc same umysłowe formy poznawcze, lecz to, co intelekt tworzy sobie w celu sądzenia o rzeczach świata zewnętrznego” (*ST I* q 85, a 2, ad 3).

⁶⁹ *ST I* q 84, a 7, c. Należy zauważyć, że komentatorzy nie są zgodni co do tego, jak należy rozumieć ten pogląd Tomasza. Jedni (np. Lonergan) są zdania, że chodzi tylko o ogólną orientację intelektu, to znaczy o gotowość do odwołania się do konkretnych reprezentacji rzeczywistości w celu zilustrowania treści aktów poznania dokonywanych przez intelekt możliwościowy. Z kolei inni (np. Kenny, Pasnau) są zdania, że chodzi tutaj o czynność, która jest gwarantem skuteczności poznania intelektualnego i której intelekt dokonuje z konieczności i zawsze, gdy dokonuje się akt myślenia. Należy również podkreślić, że zwrot ku wyobrażeniom (*conversio ad phantasmata*) jest czymś innym niż refleksja (*reflexio*) dotycząca wyobrażeń, dzięki której intelekt jest w stanie pośrednio poznawać przedmioty konkretne (Tomasz mówi o niej np. w *ST I* q 86, a 1, c). Jak zauważa Lonergan, różnią się one zarówno ze względu na to, czym są, jak i ze względu na swoje konsekwencje. Zwrot ku wyobrażeniom bowiem jest warunkiem koniecznym poznawania istot rzeczy, zaś refleksja dotycząca wyobrażenia zakłada zarówno zwracanie się ku wyobrażeniom, jak i znajomość istoty rzeczy. Co więcej, służy nie tyle poznaniu istoty rzeczy, ile raczej bytu jednostkowego posiadającego taką istotę (B. Lonergan, *op.cit.*, s. 170–171).

⁷⁰ *ST I* q 78, a 4, c.

⁷¹ R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature...*, s. 268–269.

Tomasz dzieli przedmioty poznawalne zmysłowo na poznawalne *per se* i poznawalne *per accidens*⁷². Do pierwszej grupy należą charakterystyczne dla poszczególnych zmysłów zewnętrznych jakości oraz pewne cechy ilościowe poznawane dzięki tym jakościom. Z kolei przedmiot poznawalny zmysłowo *per accidens* musi spełniać dwa kryteria: (a) musi w sposób przypadłościowy wiązać się z czymś, co jest poznawalne zmysłowo *per se*; (b) musi być ujmowany dzięki innej władzy niż władza, która ujmuje przedmioty poznawalne zmysłowo *per se*. Tomasz przyjmuje, że wchodzi tutaj w grę trzy władze: zmysł zewnętrzny, rozum szczegółowy oraz intelekt⁷³. Intencje jednostkowe są więc jednym z trzech rodzajów przedmiotów poznawalnych zmysłowo *per accidens*. Ich tworzenie polega na tym, że to, co zostało uchwycone przez zmysły zewnętrzne, a następnie przyjęte przez zmysł wspólny oraz wyobrażnię, identyfikowane jest przez rozum szczegółowy jako pewna konkretna rzecz, np. jako ten konkretny człowiek lub to konkretne zwierzę. Takie ujęcie spełnia oba podane powyżej kryteria przedmiotu poznawalnego *per accidens*: wiąże się przypadłościowo z pewnymi przedmiotami poznawalnych zmysłowo *per se* uchwyconymi przez zmysły zewnętrzne, ale powstaje dzięki innej władzy niż zmysły zewnętrzne⁷⁴.

Tomasz przypisuje rozumowi szczegółowemu kilka blisko związanych z sobą funkcji. Wszystkie one są przykładami poznawania zmysłowego *per accidens*. Jak pisze, rozum szczegółowy

ujmuje jednostkę jako istniejącą pod naturą ogólną, co przysługuje mu o ile jednoczy się z intelektem w tym samym podmiocie. Dlatego poznaje tego człowieka jako będącego tym oto człowiekiem i to drzewo jako będące tym oto drzewem⁷⁵.

Wypowiedź ta ujmuje kilka ze wspomnianych funkcji. Po pierwsze, rozum szczegółowy „ujmuje jednostkę”, czyli wyodrębnia w treści wyobrażenia przedmioty jednostkowe. Jak można przeczytać:

⁷² Podział ten omówiony został już w przypisie 50.

⁷³ *Sentencia De anima*, lib. 2, l. 13; R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature...*, s. 270–278.

⁷⁴ *Sentencia De anima*, lib. 2, l. 13; M.A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 308–309; R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature...*, s. 270–278. Przykładem poznawania zmysłowego *per accidens* związanego z działaniem innego zmysłu zewnętrznego jest sytuacja, w której możemy powiedzieć, że widzimy coś słodkiego. Tym bowiem, co widzimy *per se*, jest jakiś układ barw, zaś jego cechą przypadłościową i ujmowaną przez inny zmysł zewnętrzny jest to, że układ ten jest również słodki. Poznawanie zmysłowe *per accidens* związane z intelektem opiera się na tym, co jest poznawalne *per se* przez zmysły zewnętrzne, ale dodatkowo zakłada również działanie rozumu szczegółowego. Ten rodzaj poznawania zmysłowego *per accidens* polega na tym, że konkretną jednostkę wyodrębnioną przez rozum szczegółowy ujmujemy następnie za pomocą pojęcia ogólnego. Jak pisze Tomasz: „natychmiast, gdy widzę kogoś mówiącego czy poruszającego się, pojmuję tego kogoś jako żywego w ten sposób, że mogę powiedzieć, iż widzę, że żyje”. Jak dodaje, nie wszystko, co jest poznawane przez intelekt w rzeczy poznanej zmysłowo, zasługuje na miano rzeczy poznawalnej zmysłowo *per accidens*, lecz tylko to, co „natychmiast, przy zetknięciu się z rzeczą poznaną zmysłowo, zostaje ujęte przez intelekt”. Co ciekawe, tego rodzaju sądy intelektualne oparte na poznaniu zmysłowym zaliczane są do sądów bezpośrednich. Ich uzasadnienie nie jest bowiem oparte na terminie średnim.

⁷⁵ *Sentencia De anima*, lib. 2, l. 13, n. 16 (przekład za: M.A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 446–447, tłumaczenie lekko zmodyfikowane – M.P.): „Nam cogitativa apprehendit individuum, ut existens sub natura communi; quod contingit ei, in quantum unitur intellectivae in eodem subiecto; unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum”.

Jeśli zaś ujmuję coś jednostkowo, np. kiedy widzę coś barwnego i ujmuję tego oto człowieka lub to oto zwierzę, to tego rodzaju ujęcie dokonuje się w człowieku przez *vis cogitativa*, którą nazywa się rozumem szczegółowym⁷⁶.

Bez działań rozumu szczegółowego wyobrażenia przedstawiają tylko treści poznawalne zmysłowo *per se*, a więc niektóre jakości oraz niektóre cechy ilościowe. Działania rozumu szczegółowego pozwalają zidentyfikować w treści wyobrażenia pewne odrębne całości o charakterze jednostkowym. To właśnie one stanowią wspomniane powyżej ujęcia rzeczy nieuchwytywane przez same zmysły zewnętrzne i zmysł wspólny. Jako że rozum szczegółowy jest władzą zmysłową, treść tego rodzaju ujęć czy też intencji przedstawia poznawaną rzecz na sposób konkretny wraz z jej cechami jednostkowymi⁷⁷.

Po drugie, rozum szczegółowy nie tylko wyodrębnia jednostkę, ale również ujmuje ją „jako istniejącą pod naturą ogólną”, a więc np.:

Ujmuje Kaliasa nie tylko jako Kaliasa, ale również jako tego oto człowieka, i podobnie ujmuje Sokratesa jako tego oto człowieka⁷⁸.

Jest to możliwe dzięki temu, że rozum szczegółowy człowieka współdziała z intelektem⁷⁹. Ten fragment poglądów Tomasza jest trudny do jednoznacznej interpretacji, ponieważ jego zdaniem żadna władza zmysłowa nie jest zdolna do poznania pojęć ogólnych i stosowania ich do konkretnych. Zdaniem niektórych komentatorów Akwinata ma tutaj na myśli ujmowanie jednostki jako czegoś, co jest realizacją pewnej natury ogólnej, czyli jako szczegółowego przypadku natury ogólnej. Nie jest to więc poznanie czegoś ogólnego jako ogólnego, lecz raczej jego poznanie wirtualne⁸⁰. Mamy tutaj do czynienia ze zmysłowym uchwyceniem powszechnika w konkretności⁸¹. Działanie to dokonuje się dzięki pojęciom obecnym w intelekcie, ale nie polega na bezpośrednim ich zastosowaniu do poszczególnych jednostek⁸². Zdaniem innych badaczy twierdzenie Tomasza mówiące, że rozum szczegółowy ujmuje jednostkę jako

⁷⁶ *Sentencia De anima*, lib. 2, l. 13, n. 14 (przekład za: M.A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 446–447, tłumaczenie lekko zmodyfikowane – M.P.): „Si vero apprehendatur in singulari, utputa cum video coloratum, percipio hunc hominem vel hoc animal, huiusmodi quidem apprehensio in homine fit per vim cogitativam, quae dicitur etiam ratio particularis”.

⁷⁷ R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature...*, s. 253–254, 271; M.A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 449.

⁷⁸ *Expositio Posteriorum*, lib. 2, l. 20, n. 14: „Cognoscit enim Calliam non solum in quantum est Callias, sed etiam in quantum est hic homo, et similiter Socratem in quantum est hic homo”.

⁷⁹ *Sentencia De anima*, lib. 2, l. 13.

⁸⁰ M.A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 450.

⁸¹ B. Lonergan, *op.cit.*, s. 43.

⁸² Pasnau wprowadza tutaj rozróżnienie na: (a) pojmowanie rzeczy jednostkowych jako należących do pewnej klasy; (b) porządkowanie czy też segregowanie rzeczy jednostkowych za pomocą kryteriów, których dostarczają pojęcia ogólne. O ile pierwsze działanie jest stosowaniem pojęć do rzeczy jednostkowych i jako takie wymaga aktywnego zaangażowania intelektu, o tyle proste klasyfikowanie rzeczy przez odwołanie do pojęć nie jest używaniem tych pojęć ogólnych w ścisłym słowa tego znaczeniu. Może więc być przypisane rozumowi szczegółowemu. Choć bowiem kryteria klasyfikacji rzeczy jednostkowych opierają się na wiedzy ogólnej posiadanej przez intelekt, to jednak sama ich klasyfikacja dokonuje się bez aktywnego udziału samego intelektu (R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature...*, s. 271–273).

istniejącą pod naturą ogólną, należy rozumieć w ten sposób, że rolą rozumu szczegółowego jest ujmowanie istnienia. Chodzi o istnienie pewnego konkretnego i jednostkowego bytu uchwyconego przez władzę zmysłowe. Akt rozumu szczegółowego ujmuje więc istnienie „o ile istnienie to aktualizuje to oto indywiduum, będące realizacją natury ogólnej”. Chodzi więc o istnienie danej jednostki jako jednostki i jako „podmiotu zdolnego do istnienia w sobie.” Takie istnienie czegoś jako podmiotu należy odróżnić od „istnienia jako obecności w kontekście innych rzeczy”⁸³.

Po trzecie, rozum szczegółowy dokonuje pewnych operacji dotyczących wyodrębnionych przez siebie ujęć (intencji) jednostkowych. Ma to dwie formy. Przede wszystkim rozum szczegółowy „zestawia (...) ujęcia szczegółowe, podobnie jak rozum, którym poznajemy umysłowo, zestawia ujęcia powszechnie”⁸⁴. W ten sposób jest w stanie zobrazować pewien złożony stan rzeczy, istnienie pewnego związku między intencjami jednostkowymi. Tworzy więc z intencji jak gdyby sądy jednostkowe: „działanie władzy osądu myślowego odnosi się tylko do tego, co jednostkowe, oraz łączy i rozdziela ujęcia umysłowe jednostek”⁸⁵. Poza tym jest w stanie dokonywać pewnego rodzaju rozumowań: „w jakiś sposób styka się z częścią intelektualną, o ile uczestniczy w tym, co w niej najniższe, a mianowicie w rozumowaniu”⁸⁶. Polega to na tym, że w działaniach swych potrafi przechodzić od jednego ujęcia jednostkowego stanu rzeczy do drugiego⁸⁷.

Spełniając wskazane właśnie funkcje, rozum szczegółowy odgrywa ważną rolę w działaniach intelektu. Po pierwsze, jego wpływ na treść wyobrażenia umożliwia dokonywanie aktów abstrakcji i tworzenie pojęć⁸⁸. Co więcej, różne sposoby w jakie porządkuje on treści wyobrażenia, mogą prowadzić do wyabstrahowania różnych pojęć⁸⁹. Po drugie, zestawianie intencji jednostkowych dokonywane przez rozum szczegółowy stanowi ważny element w procesie tworzenia niektórych sądów⁹⁰. Po trzecie, rozum szczegółowy odgrywa także istotną rolę w stosowaniu istniejącej już wiedzy ogólnej do konkretnej rzeczywistości. Polega to na tym, że dzięki refleksji nad wyobrażeniem intelekt w sposób pośredni ujmuje to, do czego odnoszą się pojęcia ogólne wchodzące w skład sądu⁹¹. Jest to szczególnie ważne w przypadku

⁸³ M.A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 450–451.

⁸⁴ *ST I* q 78, a 4, c; *Sentencia De anima*, lib. 2, l. 13.

⁸⁵ *SCG II*, r. 73. Podobną myśl można znaleźć również w: *DV* q 15, a 1, c; *SCG II* r. 60; *In Lib. Ethic.*, lib. 6, 1255; R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature...*, s. 254.

⁸⁶ *DV* q 14, a 1, ad 9.

⁸⁷ *In Lib. Ethic.*, lib. 6, 1255; M.A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 449, 451.

⁸⁸ Jak pisze Tomasz, władza rozumu szczegółowego wiąże się z funkcjonowaniem intelektu „przez to działanie, przez które przysposobiane są wyobrażenia, by przez intelekt czynny stały się urzeczywistnionymi przedmiotami poznania umysłowego i doskonaliły intelekt możliwościowy” (*SCG II* r. 73).

⁸⁹ Jak pisze Akwinata, rozum szczegółowy opracowuje treść wyobrażenia ze względu na to, co w tym wyobrażeniu ma zostać poznane intelektualnie. Na zakończenie dodaje: „kiedy zmienia się porządek liter w słowie, to zmienia się i jego sens, i tak samo, jeśli na różne sposoby są porządkowane wyobrażenia, to w intelekcie powstają różne intelektualne formy poznawcze” (*ST II-II*, q 173, a 2, c; tłum. M.P.).

⁹⁰ *Expositio Posteriorum*, lib. 2, l. 20.

⁹¹ *ST I* q 86, a 1, c. Przykładem stosowania wiedzy ogólnej do bytów konkretnych i szczegółowych jest sąd typu „Sokrates jest człowiekiem”. Tego typu sądy mają charakter sądów bezpośrednich intelektu

współdziałania poznania praktycznego oraz woli w aktach wyboru dotyczących konkretnych i jednostkowych działań⁹². Należy również pamiętać o związkach rozumu szczegółowego z powstawaniem aktów uczuciowych⁹³. To właśnie dzięki działaniu rozumu szczegółowego zarówno intelekt może mieć wpływ na emocje, jak i emocje mogą mieć wpływ na sądy praktyczne dotyczące działania i na będące ich konsekwencją akty wyboru.

Tomasz przyjmuje, że do przechowywania ujęć wytworzonych przez rozum szczegółowy „służy pamięć, odgrywająca rolę jak gdyby skarbcza przechowującego tego rodzaju ujęcia”⁹⁴. Ścisłej mówiąc, zadaniem pamięci (*memoria*) jest przechowywanie wyobrażeń powiązanych z dowolnymi ujęciami jednostkowymi⁹⁵. Z pamięcią wiąże się również ujmowanie treści zapamiętanych jako czegoś przeszłego:

pamięć jest dyspozycją, to znaczy pewnego rodzaju dyspozycjonalnym zachowywaniem wyobrażenia, jednak nie samego wyobrażenia, to bowiem należy do wyobraźni, lecz o ile wyobrażenie jest obrazem czegoś, co było uprzednio poznane zmysłowo⁹⁶.

Zdaniem Tomasza „bycie czymś uprzednio poznany zmysłowo” jest pewnym ujęciem wytworzonym przez rozum szczegółowy. Kiedy bowiem pisze on o tym, że pamięć przechowuje ujęcia jednostkowe, to dodaje, że: „Samo znamię przeszłości, którego dotyczy pamięć, zalicza się również do tego rodzaju ujęć”⁹⁷. To pozwala przyjąć, że pamięć przechowuje wyobrażenia powiązane z ujęciem przeszłości oraz z innymi ujęciami rozumu szczegółowego. Oprócz pamięci człowiek ma też zdolność do „przypominania sobie (*reminiscentia*), w którym jakoby przy pomocy syllogizmu dochodzi do odtworzenia w pamięci minionego, posługując się ujęciami szczegółowymi”⁹⁸. Jest to więc zdolność do odtwarzania minionych doświadczeń poprzez swego rodzaju rozumowanie, które przechodzi od jednej intencji do drugiej⁹⁹.

i są przykładem poznawania zmysłowego *per accidens* dokonującego się poprzez intelekt, ale z udziałem rozumu szczegółowego.

⁹² ST I q 86, a 1, ad 2: „pojęcie powszechne tkwiące w intelekcie praktycznym może doprowadzić do czynu tylko dzięki przyjęciu do świadomości czegoś szczegółowego, a to dokonuje się przez część zmysłową”. DV q 10, a 5, c: „w tej mierze w jakiej umysł włada niższymi władzami (...) wiąże się z rzeczami szczegółowymi poprzez rozum szczegółowy, który jest pewną władzą części zmysłowej łączącą i rozdzialającą ujęcia jednostkowe”.

⁹³ ST I q 81, a 3, c.

⁹⁴ ST I q 78, a 4, c.

⁹⁵ Różnica między wyobraźnią a pamięcią polega więc na tym, że wyobraźnia przechowuje wyobrażenia niepowiązane z żadnym ujęciem jednostkowym (R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature...*, s. 280–281).

⁹⁶ *In De Memoria et Reminiscentia*, lect. 3, n 23 (tłum. M.P.): „memoria est habitus, idest habitualis quaedam conservatio phantasmatis, non quidem secundum seipsum (hoc enim pertinet ad virtutem imaginativam), sed in quantum phantasma est imago alicuius prius sensati”.

⁹⁷ ST I q 78, a 4, c: „Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentiones computatur”.

⁹⁸ ST I q 78, a 4, c: „sed etiam reminiscenciam, quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones”.

⁹⁹ A. Kenny, *Aquinas on Mind*, s. 38.

Jak pokazują dotychczasowe rozważania, wspomnienia są to opracowane przez rozum szczegółowy i zachowane w pamięci wyobrażenia dotyczące czegoś minionego. Pora więc teraz wyjaśnić, czym jest doświadczenie. Termin ten oznacza pewien rodzaj poznania zmysłowego, które również jest wynikiem działań rozumu szczegółowego. Tym razem chodzi o działania rozumu szczegółowego na ujęcia jednostkowe zawarte w wyobrażeniach i zgromadzone w pamięci. Jak pisze Tomasz:

W człowieku zaś kolejną rzeczą ponad pamięcią jest doświadczenie (...). Doświadczenie bowiem powstaje z połączenia wielu jednostek [ujęć] zachowanych w pamięci. Taki rodzaj łączenia jest charakterystyczny dla człowieka i należy do władzy osądu myślowego, nazywanej rozumem szczegółowym, która łączy ujęcia konkretne, tak jak rozum powszechny zestawia ujęcia ogólne. (...) Jednak poza doświadczeniem, które należy do rozumu szczegółowego, człowiek ma jako główną władzę rozum powszechny, przy pomocy którego żyje¹⁰⁰.

Kiedy Akwinata mówi tu o zestawianiu ujęć, może chodzić o dwa z opisanych powyżej rodzajów działania, które przypisuje on rozumowi szczegółowemu. Po pierwsze, może chodzić o tworzenie z ujęć jednostkowych *quasi*-sądów jednostkowych obrazujących konkretny stan rzeczy. Po drugie, może chodzić o dokonywanie *quasi*-rozumowań, które polegałyby na zestawianiu z sobą kilku takich *quasi*-sądów i dochodzeniu do jakiegoś nowego ujęcia jednostkowego¹⁰¹.

Łączenie ujęć jednostkowych, które prowadzi do powstania doświadczenia, wydaje się raczej rodzajem rozumowania, samo doświadczenie jawi się zaś jako swego rodzaju wniosek z niego płynący:

kiedy ktoś przypomina sobie, że to zioło wielokrotnie uleczyło wielu [ludzi] z gorączki, to nazywa się to doświadczeniem, że takie [zioło] leczy gorączkę. (...) Na przykład, tak długo jak lekarz rozważał, że to zioło uleczyło gorączkę Sokratesa i Platona, i wielu innych poszczególnych ludzi, mamy do czynienia z doświadczeniem. Kiedy jednak jego rozważanie wznosi się ku temu, że po prostu taki gatunek zioła leczy dotkniętych gorączką, to jest to przyjmowane jako pewna reguła w sztuce medycznej¹⁰².

Powstawanie doświadczenia polega więc na przechodzeniu przez rozum szczegółowy od wielu jednostkowych *quasi*-sądów do *quasi*-sądu, który jest pewnego rodzaju ich uogólnieniem. W cytowanym powyżej tekście Akwinaty tworzeniem doświad-

¹⁰⁰ *Sententia Metaphysicae*, lib. 1, l. 1, n 15 (tłum. M.P.): „Supra memoriam autem in hominibus, (...), proximum est experimentum (...). Experimentum enim est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum. Huiusmodi autem collatio est homini propria, et pertinet ad vim cogitativam, quae ratio particularis dicitur: quae est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis intentionum universalium. (...) Homines autem supra experimentum, quod pertinet ad rationem particularem, habent rationem universalem, per quam vivunt, sicut per id quod est principale in eis”.

¹⁰¹ Nasuwa się tutaj oczywista analogia do dwóch operacji intelektu możliwościowego: tworzenia sądów oraz rozumowania. Obie z nich Tomasz uznaje za sytuacje, w których człowiek dokonuje zestawiania już posiadanych elementów wiedzy ogólnej, przy czym sąd może powstawać na drodze rozumowania lub bez niego.

¹⁰² *Expositio Posteriorum*, lib. 2, l. 20, n. 11 (tłum. M.P.): „cum aliquis recordatur quod talis herba multoties sanavit multos a febre, dicitur esse experimentum quod talis sit sanativa febris. (...) Puta quamdium medicus consideravit hanc herbam sanasse Socratem febrientem, et Platonem, et multos alios singulares homines, est experimentum; cum autem sua consideratio ad hoc ascendit quod talis species herbae sanat febrientem simpliciter, hoc accipitur ut quaedam reguła artis medicinae”.

czenia byłoby więc przejście od wielu zestawień intencji o postaci „to zioło uleczyło gorączkę tego konkretnego człowieka” do swego rodzaju jednostkowego wniosku stwierdzającego, że „to zioło uleczy z gorączki następną osobę”¹⁰³. Tego rodzaju quasi-uogólnienie dokonywane przez rozum szczegółowy jest w przytoczonym fragmencie wyraźnie przez Akwinatę odróżniane od opartego na nim sądu rozumu praktycznego.

W przywoływanych tutaj tekstach Tomasz podkreśla różnice między doświadczeniem a poznaniem ogólnym dokonywanym przez intelekt na podstawie doświadczenia. Dokonuje tego, porównując doświadczenie ze sztuką. Po pierwsze, doświadczenie opiera się na intencjach o charakterze jednostkowym, a więc samo ma charakter jednostkowy. Tymczasem poznanie intelektualne ma zawsze charakter ogólny, jak np. przytoczona zasada stwierdzająca, że „taki gatunek zioła leczy dotkniętych gorączką”. Po drugie, doświadczenie odnosi się bezpośrednio do poszczególnych bytów konkretnych i jednostkowych a tym, co w nich ujmuje, są jedynie konkretne realizacje tego, co powszechne. Tymczasem poznanie ogólne dotyczy w pierwszym rzędzie powszechników, a tylko pośrednio jednostkowych konkretów. Po trzecie, doświadczenie daje człowiekowi jedynie poznanie dotyczące faktów. Z kolei wiedza intelektualna, ponieważ dotyczy w pierwszym rzędzie powszechników, pozwala nie tylko na poznanie faktów, ale także umożliwia poznanie przyczyn tego, że dane fakty są takie, jakie są. Po czwarte, doświadczenie dotyczące danej dziedziny jest koniecznym warunkiem skutecznego działania. Z kolei sama wiedza intelektualna bez doświadczenia prowadzi do błędów w postępowaniu¹⁰⁴.

Powstanie doświadczenia jest więc skutkiem działania rozumu szczegółowego na ujęcia przechowywane w pamięci. Jest ono poznaniem o charakterze zmysłowym. Jednocześnie jednak doświadczenie jest punktem wyjścia dla procesu tworzenia wiedzy ogólnej. Odgrywa ono bowiem istotną rolę zarówno w tworzeniu pojęć, jak i w ich łączeniu oraz dzieleniu, czyli w tworzeniu sądów intelektualnych. Rola ta polega na tym, że akty rozumu szczegółowego dotyczące treści reprezentowanych przez wyobrażenia stanowią punkt wyjścia działań intelektu czynnego. Właśnie doświadczenie ujęte w wyobrażeniu jest bowiem tym, na podstawie czego intelekt czynny abstrahuje z uwarunkowań materialnych poznawczą formę intelektualną. Forma ta następnie aktualizuje intelekt możliwościowy, który z kolei wytwarza pojęcie ujmujące istotę rzeczy. Proces ten nazywany jest przez Tomasza pierwszą operacją intelektu. Odwołując się do omawianego powyżej fragmentu komentarza do *Analitik Wtórych*, można zilustrować tę myśl, przyjmując, że pierwsza operacja pozwala na utworzenie pojęć takich, jak np. „zioło”, „gorączka” „leczenie”¹⁰⁵. Istnienie pojęć oraz równoczesne istnienie odpowiednich doświadczeń jest następnie koniecznym warunkiem tworzenia niektórych sądów¹⁰⁶. Jest tak, ponieważ doświadczenie pomaga ująć zwią-

¹⁰³ J.E. Naus, *The Nature of the Practical Intellect According to St. Thomas Aquinas*, „Analecta Gregoriana” 108, 1959, s. 101–102.

¹⁰⁴ *Sententia Metaphysicae*, lib. 1, l. 1, n. 15–24; J.E. Naus, *op.cit.*, s. 101–102; B. Lonergan, *op.cit.*, s. 43.

¹⁰⁵ J. Peghaire, *op.cit.*, s. 188; *Expositio Posteriorum*, lib. 2, l. 20, n. 11.

¹⁰⁶ *Expositio Posteriorum*, lib. 2, l. 20, n. 11: „z takiego zatem doświadczenia oraz z takiego powszechnika przyjętego dzięki doświadczeniu powstaje w duszy to, co jest zasadą sztuki i wiedzy”.

zek między pojęciami. Jednak zagadnienia związane z tymi operacjami intelektu możliwościowego wykraczają już poza problematykę dyskursu psychologicznego¹⁰⁷.

5. Pierwsza operacja intelektu możliwościowego

Tomasz zauważa, że:

Poznający zaś poznając intelektualnie może odnosić się do czterech rzeczy, to znaczy: do rzeczy, która jest poznawana intelektualnie; do poznawczej formy intelektualnej, która aktualizuje intelekt; do własnego poznawania intelektualnego; do pojęcia intelektu¹⁰⁸.

Ostatnia z wymienionych rzeczy, czyli pojęcie intelektu, jest tym samym, co słowo umysłu. Należy więc pamiętać, że do tak rozumianych pojęć intelektu zaliczają się zarówno pojęcia we współczesnym słowa tego znaczeniu, jak i sądy. Akwinata podkreśla, że pojęcie intelektu różni się od trzech pozostałych rzeczy wymienionych w cytowanym fragmencie. Od rzeczy, która jest poznawana intelektualnie, różni się tym, że rzecz ta jest niekiedy poza intelektem, a tymczasem słowo istnieje tylko w intelekcie. Co więcej, słowo powstaje w celu poznania rzeczy. Od poznawczej formy intelektualnej słowo umysłu różni się zaś tym, że forma ta jest zasadą aktów intelektu, słowo jest zaś ich kresem. Słowo umysłu różni się również od samego poznawania intelektualnego, ponieważ jest czymś, co powstaje jako rezultat poznania¹⁰⁹. Przedstawiony właśnie fragment poglądów Tomasza znakomicie pokazuje wszystkie elementy, które trzeba wziąć pod uwagę przy opisywaniu pierwszej operacji intelektu możliwościowego. Operacja ta bowiem rozpoczyna się od działania intelektu czynnego na treść aktu poznania zmysłowego. Kolejnym jej etapem jest powstanie w intelekcie możliwościowym poznawczych form intelektualnych. Formy te są następnie punktem wyjścia dla aktów poznawania intelektualnego, których celem jest utworzenie odpowiedniego słowa umysłu¹¹⁰. Celem tego rozdziału jest przybliżenie wszystkich wskazanych właśnie etapów pierwszej operacji intelektu możliwościowego.

Przykładem zasady jest zaś cytowany uprzednio sąd ogólny intelektu: „taki gatunek zioła leczy dotkniętych gorączką”.

¹⁰⁷ J. Peghaire, *op.cit.*, s. 188: „Dyskurs psychologiczny jest czymś uprzednim względem aktu intelektu w sensie ścisłym, z drugiej strony jest warunkiem jego dokonywania się i znajduje w nim swój doskonały kres”.

¹⁰⁸ *De potentia*, q 8, a 1, c (tłum. M.P.): „Intelligens autem in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus”.

Łacińskie słowo *conceptio* oddaje często przez polskie słowo „pojęcie”. Może to być mylące, ponieważ *conceptio* ma szersze znaczenie. Należy bowiem pamiętać, że termin ten w pismach Tomasza oznacza zarówno pojęcie we współczesnym słowa tego znaczeniu, jak i sąd. Inaczej mówiąc, oznacza każdy rodzaj słowa umysłu. Tymczasem „pojęcie” ma ściślejsze znaczenie i oznacza tylko to, co powstaje dzięki pierwszej operacji intelektu możliwościowego.

¹⁰⁹ *De potentia*, q 8, a 1, c.

¹¹⁰ Od tego rodzaju działania intelektu należy odróżnić przechodzenie od poznania dyspozycyjnego do poznania aktualnego. Również w tym wypadku Tomasz mówi o powstawaniu *verbum*, ale jest to

Tomasz przyjmuje, że zarówno przyjęcie wiedzy, jak i jej użycie nie mogą mieć miejsca bez zwrotu ku wyobrażeniom. Przedmiotem właściwym intelektu jest bowiem „istota, względnie natura tkwiąca w materii cielesnej”¹¹¹. Jak kontynuuje:

Do istoty zaś tego rodzaju natury należy by występowała w jakimś bycie jednostkowym, na który składa się także materia cielesna, podobnie jak do istoty natury kamienia należy to, by występowała w tym oto kamieniu (...). Dlatego natury (...) jakiegokolwiek rzeczy materialnej nie można w sposób zupełny i prawdziwy poznać, jeśli nie poznamy jej jako występującej w bycie szczegółowym. Szczegółowe zaś przyjmujemy do świadomości za pośrednictwem zmysłu i wyobraźni. I dlatego, chcąc aktualnie poznać swój przedmiot właściwy, intelekt musi zwracać się do wyobrażeń, aby ująć naturę powszechną tkwiącą w szczegółowym¹¹².

Aby przedmiot właściwy intelektu ludzkiego mógł zostać poznany, konieczne jest, aby treść aktu poznania zmysłowego pobudzała w jakiś sposób intelekt możnościowy. Tymczasem jednak „formy przedmiotów otaczającego nas świata nie bytują samoistnie bez materii, a formy istniejące w materii nie są aktualnie poznawalne umysłowo”¹¹³. Przysługuje im jedynie status rzeczy będących w możliwości do bycia poznany mi intelektualnie¹¹⁴. Powód takiego stanu rzeczy został już wspomniany powyżej: wyobrażenie związane jest z materią w sensie epistemologicznym i metafizycznym¹¹⁵. W pierwszym przypadku chodzi o to, że treść wyobrażenia zawiera w sobie „uwarunkowania materialne, będące własnościami indywidualnymi”¹¹⁶. Treść wyobrażenia ujmuje więc to, co konkretne i jednostkowe, wskutek czego wymyka się poznaniu o charakterze ogólnym. Z kolei związek wyobrażeń z materią w sensie metafizycznym polega na tym, że wyobraźnia jest władzą związaną z ciałem. Skoro zaś Tomasz przyjmuje, że nic, co jest cielesne, nie może wpływać na coś niecielesnego, wyobraźnia nie może wpływać na intelekt¹¹⁷.

Z powodu swojego związku z oboma rodzajami materialności treść wyobrażenia nie może zostać ujęta przez intelekt. Jednocześnie zawiera ona powszechnik *in re*, czyli cechy istotne występujące w postaci skonkretyzowanej i zindywidualizowanej:

pośród samych rzeczy podpadających pod zmysły widzimy, że forma w jednej z nich znajduje się w inny sposób jak w drugiej; w jednej np. białość jest intensywniejsza – w drugiej słabsza, w jednej występuje białość wraz ze słodyczą – a w drugiej bez słodyczy¹¹⁸.

Inaczej mówiąc:

natura powszechna różnicuje się i uwielokrotnia stosownie do zasad jednostkowania pochodzących od materii. Jeżeli więc forma, przez którą dokonuje się poznanie, jest materialna, tzn.

działanie innego rodzaju niż tworzenie pojęć, a dyskurs, o jakim mówi w takim wypadku Tomasz, nie jest dyskursem w sensie ścisłym (*DV* q 4, a 2, c).

¹¹¹ *ST* I q 84, a 7, c.

¹¹² *ST* I q 84, a 7, c.

¹¹³ *ST* I q 79, a 3, c; *O duszy*, q 4, c.

¹¹⁴ *ST* I, q 54, a 4, c.

¹¹⁵ E.H.W. Kluge, *op.cit.*, s. 356–357.

¹¹⁶ *SCG* II, r. 77.

¹¹⁷ *ST* I q 84, a 6, c; E. Stump, *Aquinas's Account of the Mechanisms of Intellectual Cognition*, „Revue Internationale de Philosophie” 2, 1998, 204, s. 291–292.

¹¹⁸ *ST* I q 84, a 1, c.

nie oderwana od warunków materialnych, to wtedy [forma ta] będzie podobizną natury gatunku lub rodzaju w tej mierze, w jakiej natura ta, dzięki zasadom jednostkownienia jest zróżnicowana i mnoga; w ten sposób natura rzeczy nie będzie mogła być poznana w swojej powszechności¹¹⁹.

W związku z tym, bez przyjęcia jakiegoś czynnika sprawiającego, że rzeczy poznawalne intelektualnie w możliwości stawałyby się aktualnie poznawalne intelektualnie, „wynikałoby, że poznawane przez nasz intelekt natury lub formy rzeczy podpadających pod zmysły nie są aktualnie poznawalne umysłowo”¹²⁰. Czynnikiem tym nie może jednak być sam intelekt możliwościowy, ponieważ

coś, co jest w możliwości do jakiegoś bytu nie może być jego czynnikiem aktualizującym, więc oprócz intelektu możliwościowego należy przyjąć intelekt czynny, który ma aktualizować przedmioty poznania umysłowego pobudzające intelekt możliwościowy¹²¹.

Spowodowanie tego, aby rzecz reprezentowana przez wyobrażenie stała się przedmiotem aktualnie poznawalnym intelektualnie, jest więc zadaniem intelektu czynnego:

Wyobrażenia nie wystarczają jednak do tego, by wywołać zmianę w intelekcie możliwościowym, lecz potrzeba by za pośrednictwem intelektu czynnego stały się aktualnie umysłowo poznawalne¹²².

W pismach Akwinaty można spotkać różne sposoby ujmowania tej przemiany: iluminacja wyobrażenia, uczynienie z treści wyobrażenia przedmiotu w akcji lub wytworzenie przedmiotu czynnego¹²³. Tym, na co oddziałuje intelekt czynny, jest zawsze treść wyobrażenia¹²⁴. Działanie to polega na tym, że:

Intelekt czynny zarówno oświeca wyobrażenia, jak i dzięki jego mocy abstrahuje się z nich umysłowe formy poznawcze. Intelekt czynny oświeca wyobrażenia w tym znaczeniu, że tak jak część zmysłowa staje się sprawniejsza skutkiem połączenia z umysłową, tak i wyobrażenia dzięki intelektowi czynnemu nabierają sprawności do tego, by z nich abstrahować umysłowe ujęcia¹²⁵.

Działanie intelektu czynnego sprawia więc, że pewne elementy treści wyobrażenia stają się zdolne do oddziaływania na intelekt możliwościowy. Należy jednak pamiętać, że:

nie można powiedzieć, że poznanie zmysłowe jest zupełną i doskonałą przyczyną poznania umysłowego, lecz jest ono raczej jakoby materią przyczyny¹²⁶.

To intelekt czynny, oddziałując na wyobrażenie, jest przyczyną sprawczą aktualizacji intelektu możliwościowego, przekształcone dzięki jego działaniu wyobrażenie jest zaś tylko przyczyną instrumentalną. Z kolei sam intelekt możliwościowy ma się do treści

¹¹⁹ *ST I* q 76, a 2, ad 3. Takie stanowisko Tomasz zestawia ze stanowiskiem platońskim: „gdyby zaś powszechniki istniały w otaczającym nas świecie samoistnie same przez się, jak twierdzili platonicy, nie zachodziłaby żadna konieczność przyjmowania intelektu czynnego, ponieważ owe poznawalne umysłowo rzeczy same przez się pobudzałyby intelekt możliwościowy” (*O duszy*, q 4, c).

¹²⁰ *ST I* q 79, a 3, c.

¹²¹ *O duszy*, q 4, c.

¹²² *ST I* q 84, a 6, c.

¹²³ *ST I* q 79, a 4, ad 3, ad 4; a 5, ad 2; a 7, c; *De Spir. Creat.*, a 10, ad 14.

¹²⁴ *DV* q 2, a 6, c; q 10 a 9, c.

¹²⁵ *ST I* q 85, a 1, ad 4.

¹²⁶ *ST I* q 84, a 6, c.

odkrytej w wyobrażeniu przez intelekt czynny tak, jak byt w możliwości ma się do bytu w akcie¹²⁷.

Warto zwrócić uwagę na sposób, w jaki intelekt czynny sprawia, że przedmiot poznania intelektualnego ukryty w treści wyobrażenia staje się aktualnie poznawalny intelektualnie. Władzą, która wspomaga tutaj działanie intelektu czynnego, jest rozum szczegółowy. Jego akty bowiem skutkują wyodrębnieniem w treści wyobrażenia odpowiednich ujęć jednostkowych przedmiotu poznania. Ujęcia te nie pozostają bez wpływu na to, jaka treść zostanie przez intelekt czynny wyizolowana w treści wyobrażenia¹²⁸. Działania samego intelektu czynnego polegają zaś najwyraźniej na odróżnieniu w niej tych elementów, które należą do natury rzeczy, od cech jednostkowych i konkretnych¹²⁹. Jak bowiem pisze Tomasz:

natura gatunkowa – gdy chodzi o to, co należy do gatunku samo przez się – nie posiada niczego, przez co byłaby uwielokrotniona w różnych bytach, lecz zasady jednostkowiące są poza jej istotą, więc intelekt będzie mógł ją przyjmować bez wszelkich jednostkowiących uwarunkowań i w ten sposób będzie przyjmowana jako coś jednego¹³⁰.

W związku z tym wpływ intelektu czynnego na treść wyobrażenia ma charakter abstraktywny: nie cała treść wyobrażenia jest ujmowana jako coś, co ma być poznane intelektualnie, lecz tylko te jej części, które mogą pomóc w poznaniu natury¹³¹. Można też powiedzieć, że treść wyobrażenia ulega „dematerializacji”. Wpływ intelektu czynnego na wyobrażenie polega bowiem na „rozwiązaniu” relacji zachodzącej między cechami istotnymi a uwarunkowaniami jednostkowiącymi. W rezultacie wydzielone w ten sposób cechy stają się czymś ogólnym i jako takie mogą wpływać na intelekt możliwościowy¹³².

Tak więc już na etapie oddziaływania intelektu czynnego na wyobrażenia dokonuje się pewnego rodzaju abstrahowanie. Akwinata ujmuje to, pisząc, że pod wpływem intelektu czynnego pewne treści zawarte w wyobrażeniach

zostają oderwane od jednostkujących uwarunkowań materialnych, przez co stają się umysłowo poznawalne w sposób rzeczywisty. I dlatego działanie intelektu czynnego na wyobrażenie poprzedza przyjęcie go przez intelekt możliwościowy¹³³.

W innym miejscu zauważa, że rolą intelektu czynnego jest aktualizowanie przedmiotu poznania umysłowego obecnego w wyobrażeniu, co zachodzi przez „wyabstraho-

¹²⁷ B. Lonergan, *op.cit.*, s. 188–189.

¹²⁸ Zdaniem Tomasza są cztery czynniki wpływające na proces abstrakcji: (a) obecność intelektu czynnego, (b) obecność wyobrażeń, (c) właściwa dyspozycja władz zmysłowych, (d) praktyka w tego rodzaju działaniu (*ST I q 79, a 4, ad 3*). Warunek trzeci wiązany jest przez komentatorów z działaniem rozumu szczegółowego, w którym wyodrębnia on w wyobrażeniu ujęcia jednostkowe. Jego rola jest dość istotna, gdyż, jak zauważa Akwinata, różne sposoby uporządkowania treści wyobrażenia przez intencje rozumu szczegółowego prowadzą do wyabstrahowania różnych treści inteligibilnych (*ST I q 78, a 4, ad 5; SCG II c 73; ST II-II, q 173, a 2, c*).

¹²⁹ *ST I q 79, a 3, ad 4; In De Anima, l. 10; De Spir. Creat., a 9, a 10; SCG II, r. 76–78.*

¹³⁰ *O duszy, q 4, c.*

¹³¹ B. Lonergan, *op.cit.*, s. 182–186.

¹³² M.A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 487–488.

¹³³ *SCG II r. 77.*

wanie form poznawczych z towarzyszących im właściwości materialnych”¹³⁴. Jeden z komentatorów nazywa takie działanie intelektu czynnego abstrakcją przedmiotową (*objective abstraction*). Jego zdaniem jest to pierwszy z trzech sposobów rozumienia abstrakcji, jaki można wyróżnić w ramach pierwszej operacji intelektu¹³⁵.

Kolejnym etapem omawianego procesu jest powstanie w intelekcie możnościowym intelektualnych form poznawczych. Również i ten etap związany jest z abstrahowaniem pewnych treści z wyobrażeń, jednak chodzi o zupełnie inny rodzaj działania niż występująca w poprzedniej fazie abstrakcja obiektywna. Teraz bowiem chodzi o zmianę dotyczącą samego intelektu możnościowego. Jak pisze Tomasz:

dzięki intelektowi czynnemu powstaje w intelekcie możnościowym, w wyniku zwrócenia się intelektu czynnego ku wyobrażeniom, pewna podobizna, która przedstawia wprawdzie te rzeczy, których dotyczą wyobrażenia, lecz tylko w odniesieniu do ich natury gatunkowej. Powiadamy więc, że tym sposobem abstrahuje się umysłową formę poznawczą z wyobrażeń i nie należy rozumieć, by dokonywało się to w ten sposób, że jakaś jedna i ta sama forma, która przedtem tkwiła w wyobrażeniach, powstawała później w intelekcie możnościowym¹³⁶.

Abstrahowanie intelektualnej formy poznawczej z wyobrażeń polega więc na powstaniu w intelekcie możnościowym pewnego rodzaju ogólnej reprezentacji rzeczy poznawanej. Jeden z autorów nazywa to abstrakcją *aprehensywną* (*apprehensive abstraction*)¹³⁷. Oczywiście, podstawą dla utworzenia w intelekcie formy poznawczej jest forma wyodrębniona w wyobrażeniu przez działanie intelektu czynnego. Trzeba jednak pamiętać, że forma poznawcza, która powstaje w intelekcie, oraz forma uwyraźniona w wyobrażeniu przez intelekt czynny pozostają dwiema numerycznie różnymi formami. Intelektualna forma poznawcza jest bowiem przypadłością intelektu możnościowego, a nie wyobraźni. Jedynym elementem wspólnym dla obu form jest to, że reprezentują one tę samą naturę gatunkową.

Na tym etapie pierwszej operacji intelektu możnościowego przedmiot poznania, który dotychczas był tylko czymś aktualnie *poznawalnym* intelektualnie, zostaje aktualnie *poznany* przez intelekt. Trzeba jednak teraz pamiętać o różnicy między rzeczą poznaną a jej ujęciem istniejącym w intelekcie. Jak podkreśla Tomasz:

W wyrażeniu *przedmiot aktualnie poznany umysłowo* trzeba zwrócić uwagę na dwie rzeczy: mianowicie na rzecz umysłowo poznaną i na samo poznawanie umysłowe. Podobnie i w wyrażeniu *wyabstrahowany powszechnik* trzeba wyróżnić z jednej strony samą naturę rzeczy, a z drugiej abstrakcję, względnie powszechność. Sama więc natura, która może być bądź poznana umysłowo, bądź wyabstrahowana, bądź też ujęciem powszechności, tkwi tylko w rzeczach szczegółowych. Natomiast samo poznawanie umysłowe, abstrahowanie i ujęcie powszechności, znajdują się w intelekcie¹³⁸.

¹³⁴ ST I q 79, a 3, c.

¹³⁵ B. Lonergan, *op.cit.*, s. 186–190.

¹³⁶ ST I q 85, a 1, ad 3.

¹³⁷ B. Lonergan, *op.cit.*, s. 175–178.

¹³⁸ ST I q 85, a 2, ad 2: „cum dicitur intellectum in actu, duo importantur, scilicet res quae intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu”.

Na przykład:

człowieczeństwo, które poznajemy umysłowo, tkwi tylko i wyłącznie w tym lub owym człowieku. Natomiast fakt, że człowieczeństwo przyjmuje się do świadomości bez właściwości jednostkowych – na czym zasadza się właśnie abstrahowanie człowieczeństwa, któremu towarzyszy ujęcie powszechności – jest przypadłością człowieczeństwa z racji tego, że przyjęte jest ono do świadomości przez intelekt, w którym znajduje się podobizna natury gatunkowej, nie zaś zasad jednostkowych¹³⁹.

To, że jakaś rzecz została aktualnie poznana intelektualnie, nie wiąże się więc z jakąkolwiek zmianą dotyczącą tej rzeczy oraz z żadną przemianą wyobrażenia reprezentującego tę rzecz. Wyrażenie to opisuje raczej skutki związane z samym intelektem możliwościowym. Po pierwsze, powstaje w nim forma poznawcza. Po drugie, forma ta nie zawiera już materii w sensie epistemologicznym. W przeciwieństwie do poznawczej formy zmysłowej, reprezentuje ona już nie jedną konkretną rzecz, lecz wiele rzeczy tożsamy pod względem natury gatunkowej. Powstaje więc reprezentacja rzeczy, która ma inny charakter intencjonalny niż reprezentacja zmysłowa. Po trzecie, forma poznawcza intelektu pozbawiona jest związku z materią w sensie metafizycznym. Intelekt na przeciwieństwo charakteru niecielesny¹⁴⁰.

Warto tu odnotować pewną bardzo ważną cechę intelektualnych form poznawczych. Otóż zdaniem Akwinaty:

umysłowa forma poznawcza spełnia wobec intelektu rolę tego, dzięki czemu intelekt poznaje. (...) Lecz tym, co jest poznawane pierwsze jest rzecz, której podobiznę stanowi umysłowa poznawcza forma¹⁴¹.

Sama forma poznawcza nie jest więc bezpośrednim przedmiotem poznania intelektualnego. Jest ona ujmowana tylko dzięki refleksji, w której intelekt „poznaje zarówno swoje poznawanie, jak i formę poznawczą, dzięki której poznaje. Tak więc umysłowa forma poznawcza jest wtórnie tym, co się umysłowo poznaje”¹⁴². Jak zwięźle podsumowuje to Tomasz:

intelekt możliwościowy działa tylko wtedy, gdy jest w akcji, tak jak wzrok widzi tylko wtedy, gdy został zaktualizowany przez poznawczą formę zmysłową. Dlatego poznawcza forma zmysłowa nie jest tym, co jest widziane, lecz tym, poprzez co coś jest widziane. I podobnie jest w przypad-

¹³⁹ *ST I* q 85, a 2, ad 2: „humanitas quae intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine, sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitatis secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei, et non individualium principiorum”.

¹⁴⁰ R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature...*, s. 311–318. Oba wspomniane rodzaje niematerialności należy odróżnić od niematerialności związanej z intencjonalnym sposobem istnienia formy przedmiotu poznania w poznającym. Ten ostatni rodzaj niematerialności wiąże się z każdym rodzajem poznania i przeciwstawia się naturalnemu istnieniu danej formy w rzeczy będącej przedmiotem poznania (*ST I* q 80, a 1, c; R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature...*, s. 57; *idem*, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press 1997, s. 31–42; M.A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 372–380).

¹⁴¹ *ST I* q 85, a 2, c.

¹⁴² *ST I* q 85, a 2, c.

ku intelektu możnościowego, z wyjątkiem tego, że intelekt możnościowy dokonuje refleksji nad sobą i posiadanymi przez siebie poznawczymi formami intelektualnymi, a wzrok nie¹⁴³.

Poznawcza forma intelektualna jest aktem pierwszym intelektu możnościowego. Jak wyjaśnia Tomasz:

skoro czasami poznajemy umysłowo w akcie, a czasami jesteśmy w możności do poznania umysłowego, konieczne jest przyjęcie jakiejś władzy, dzięki której moglibyśmy poznawać umysłowo w możności, i ta władza (...) jest w możności do wszystkich rzeczy, i dlatego nazywana jest intelektem możnościowym¹⁴⁴.

Ściślej mówiąc, należy wyróżnić trzy stany intelektu możnościowego:

niekiedy jest on tylko w możności i wówczas mówimy o intelekcie możnościowym; czasem znów jest w akcie pierwszym, którym jest wiedza, i wtedy mówimy o intelekcie, że jest intelektem usprawnionym; czasami zaś znajduje się w akcie wtórnym, którym jest poznawanie, i wtedy nazywamy go intelektem aktualnym względnie zaktualizowanym¹⁴⁵.

Z intelektem możnościowym związane są więc dwa rodzaje możności: (a) możność przyjęcia dowolnej poznawczej formy intelektualnej; (b) możność dokonania aktu poznania, którego zasadą jest przyjęta wcześniej poznawcza forma umysłowa. Właśnie ta druga możność nazywana jest aktem pierwszym i niedoskonałym. Akt ten polega na tym, że intelekt możnościowy jest „w akcie niedoskonale, w jakiś pośredni sposób pomiędzy czystą możnością a czystym aktem, i to właśnie jest poznanie sprawnościowe”¹⁴⁶.

W takim wypadku intelekt jest

w pewien sposób w możności, choć inaczej jak przed poznawaniem; chodzi tu mianowicie o taki sposób bycia w możności, w jaki ktoś posiadający wiedzę w sposób stały jest w możności aktualnego rozważania tego, co poznał¹⁴⁷.

Akt pierwszy intelektu możnościowego trzeba więc ujmować jednocześnie jako pewną jego niedoskonałą aktualizację oraz jako możność dokonania aktu drugiego. To pozwala przejść do omówienia kolejnego etapu pierwszej operacji intelektu możnościowego.

Pojęcie aktu drugiego intelektu możnościowego obejmuje swym zakresem kilka różnych działań intelektu. W każdym jednak przypadku warunkiem koniecznym zaistnienia tego aktu jest obecność w intelekcie odpowiedniego poznania o charakterze dyspozycjonalnym. Aktem drugim intelektu możnościowego jest bowiem zawsze operacja poznawcza dokonywana przez złożenie składające się z intelektu możnościowego.

¹⁴³ *De Spir. Cerat.*, a 9, ad 6 (tłum. M.P.): „intellectus possibilis non operatur nisi secundum quod est in actu, sicut nec visus videt nisi per hoc quod est factus in actu per speciem visibilem. Unde species visibilis non se habet ut quod videtur, sed ut quo videtur. Et simile est de intellectu possibili; nisi quod intellectus possibilis reflectitur supra seipsum et supra speciem suam, non autem visus”.

¹⁴⁴ *De Spir. Cerat.*, a 9, c (tłum. M.P.): „cum inveniamur quandoque intelligentes in actu, quandoque in potentia, necesse est ponere aliquam virtutem per quam simus intelligentes in potentia, quae quidem (...) sit in potentia ad omnia; et propter hoc vocatur possibilis intellectus”.

¹⁴⁵ *ST I* q 79, a 10, c.

¹⁴⁶ *DV* q 10, a 3, ad 4.

¹⁴⁷ *ST I* q 79, a 6, c.

ciowego i formy poznawczej. Forma poznawcza pełni zawsze funkcję zasady takiej operacji. Akt drugi nazywany jest przez Akwinatę pełnym aktem intelektu lub też jego aktem doskonałym, a przechodzenie do niego od poznania dyspozycjonalnego dokonuje się pod wpływem aktu woli¹⁴⁸. Jak zauważa w związku z tym jeden z autorów, zarówno akt doznawania zmysłowego, jak i akt poznania intelektualnego są operacjami wykonanymi przez złożenia, jednak tylko akt poznania intelektualnego jest operacją złożenia, którego oba komponenty są niecielesne¹⁴⁹.

Przykładem aktu drugiego jest działanie intelektu możliwościowego polegające na rozważaniu istoty poznanej już wcześniej rzeczy w wyobrażeniu reprezentującym tę rzecz. Również i to działanie nazywane bywa przez Tomasza abstrakcją. Polega ono bowiem na tym, że istota rzeczy materialnej ujmowana jest w wyobrażeniu jako konkretny powszechnik. Jak pisze Akwinata:

Abstrakcji umysłowych form poznawczych z wyobrażeń dokonuje intelekt czynny w tej mierze, w jakiej dzięki temu intelektowi zdolni jesteśmy z natur gatunkowych, po odrzuceniu właściwości jednostkowych, uczynić przedmiot naszych rozważań; zaznaczyć należy, że intelekt możliwościowy nabiera formy za pośrednictwem podobizn tych natur gatunkowych¹⁵⁰.

Natury gatunkowe, o których tutaj mowa, nie mogą być umysłowymi formami poznawczymi, gdyż te nie są przedmiotem poznania, lecz tym, dzięki czemu poznanie się dokonuje. Może więc chodzić tylko o naturę jako istniejącą w konkretnej rzeczy wyobrażonej. To właśnie ta natura jest rozważana za pomocą aktu intelektu możliwościowego, którego zasadą jest przyjęta wcześniej określona forma poznawcza¹⁵¹. Potwierdzeniem dla takiej interpretacji jest następująca wypowiedź Akwinaty:

nawet po wyabstrahowaniu umysłowych form poznawczych intelekt nasz nie może przy ich pomocy poznawać aktualnie, jeśli nie będzie się zwracał ku wyobrażeniom, w których (...) poznaje on umysłowe formy poznawcze. W ten sposób intelekt poznaje wprost, za pośrednictwem umysłowej formy poznawczej sam powszechnik¹⁵².

Opisany właśnie rodzaj aktu drugiego intelektu, polegający na rozważaniu konkretnego powszechnika w rzeczy wyobrażonej, może stać się początkiem ostatniego etapu pierwszej operacji intelektu możliwościowego. Chodzi o tworzenie pojęć i definicji, czyli słów umysłu. Czym jest słowo umysłu i jak się ono ma do poznawczej formy intelektu możliwościowego, zostanie dokładniej wyjaśnione w jednym z następujących rozdziałów. Tutaj zaś wystarczy zauważyć, że po powstaniu poznawczej formy intelektualnej

¹⁴⁸ DV q 10, a 3, ad 4.

¹⁴⁹ B. Lonergan, *op.cit.*, s. 160–161.

¹⁵⁰ ST I q 85, a 1, ad 4.

¹⁵¹ B. Lonergan, *op.cit.*, s 177–179. Pasnau z kolei przyjmuje, że abstrakcja zawsze polega na rozważaniu treści wyobrażenia i oddzieleniu natury rzeczy od zasad jednostkowych. To wydaje się jednak błędem, gdyż już uprzednio w intelekcie musiałyby istnieć forma, która byłaby zasadą takiego aktu. A forma taka może powstać tylko dzięki abstrakcji (R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature...*, s. 316–318).

¹⁵² ST I q 86, a 1, c.

intelekt możnościowy tworzy z kolei bądź definicję, bądź rozdział, bądź też zespolenie, a te stanowią znaczenie wyrazu. Stąd pojęcie wyrażone za pomocą nazwy to definicja, a znaczeniem zdania jest znów zespolenie lub rozdział dokonane przez intelekt. Znaczenia wyrazów nie stanowią więc same umysłowe formy poznawcze, lecz to, co intelekt tworzy sobie w celu sądzenia o rzeczach świata zewnętrznego¹⁵³.

Słowami umysłu, które powstają na końcu pierwszej operacji intelektu, są pojęcia oraz definicje. Stanowią one znaczenie słów. Należy jednak pamiętać, że tworzenie pierwszych pojęć oraz tworzenie definicji dokonuje się w inny sposób.

Pierwsze pojęcia powstają bez udziału rozumu, jedynie dzięki intelektowi czynnemu. Do pierwszych pojęć zaliczyć należy transcendentalia. Jak pisze Tomasz:

istnieją w sposób naturalny w intelekcie pewne pojęcia znane wszystkim, jak byt, jedno, dobro i inne tego rodzaju, od których (...) intelekt przechodzi do poznania istot wszystkich rzeczy¹⁵⁴.

Tomasz nazywa je pierwszymi zasadami niezłożonymi. Są one pierwsze w dwojakim sensie. Po pierwsze, są poznawane natychmiast i bezpośrednio „w świetle intelektu czynnego poprzez postacie wyabstrahowane z rzeczy zmysłowych”¹⁵⁵. Jako że są pojęciami o najszerszym zakresie, podstawą dla ich utworzenia mogą być dowolne formy poznawcze przyjęte przez intelekt. Po drugie, można je nazwać pierwszymi, gdyż są podstawą dla tworzenia definicji ujmujących istoty poszczególnych rzeczy.

Z kolei definicja, czyli niepropozycjonalne połączenie pojęć, powstaje dzięki rozumowaniu. Jak pisze Tomasz:

kiedy chcę utworzyć definicję kamienia, konieczne jest, abym doszedł do niej przez rozumowanie. I w ten sposób jest w przypadku wszystkich innych rzeczy, które są poznawane intelektualnie, z wyjątkiem pierwszych zasad, które, ponieważ poznaje się je w sposób prosty, są natychmiast poznawane bez dyskursu rozumu. Tak długo więc, jak rozumując w ten sposób, intelekt jest miotany w ten lub inny sposób, tworzenie jeszcze nie zostało dokonane, dopóki sama definicja rzeczy nie zostanie doskonale uchwycona. I wtedy intelekt posiada doskonałą definicję rzeczy, i wtedy posiada słowo. Dlatego w naszej duszy jest myślenie, to znaczy samo rozumowanie poszukujące, a także słowo, które jest tworzone ze względu na doskonałe widzenie prawdy¹⁵⁶.

Rodzajem rozumowania, o którym należy mówić w przypadku tworzenia definicji, jest *via definitionis*. Jak zostanie opisane poniżej, wychodzi ono od pierwszych pojęć, jego celem jest zaś sformułowanie definicji, która w sposób abstrakcyjny ujmowała by to, co – dzięki intelektualnym formom poznawczym – rozważane było wcześniej

¹⁵³ *ST I* q 85, a 2, ad 3.

¹⁵⁴ *Quodlibet VIII*, q 2 a 2, c (tłum. M.P.): „in intellectu insunt nobis etiam naturaliter quaedam conceptiones omnibus notae, ut entis, unius, boni, et huiusmodi, a quibus (...) procedit intellectus ad cognoscendum quidditatem uniuscuiusque rei”.

¹⁵⁵ *DV* q 11, a 1, c.

¹⁵⁶ *Super Ioannem*, c. 1, l. 1 (tłum. M.P.): „cum volo concipere rationem lapidis, oportet quod ad ipsam ratiocinando perveniam; et sic est in omnibus aliis, quae a nobis intelliguntur, nisi forte in primis principiis, quae cum sint simpliciter nota, absque discursu rationis statim sciuntur. Quamdiu ergo sic ratiocinando, intellectus iactatur hac atque illac, nec dum formatio perfecta est, nisi quando ipsam rationem rei perfecte conceperit: et tunc primo habet rationem rei perfecte, et tunc primo habet rationem verbi. Et inde est quod in anima nostra est cogitatio, per quam significatur ipse discursus inquisitionis, et verbum, quod est iam formatum secundum perfectam contemplationem veritatis”.

w wyobrażeniu jako konkretny powszechnik¹⁵⁷. Utworzeniu definicji drogą rozumowania towarzyszy powstanie w intelekcie możliwościowym nowej złożonej formy poznawczej. Forma taka łączy w sobie formy rodzaju i różnicy znane już wcześniej, ale jako niepowiązane z sobą. Jest ona zasadą wszystkich późniejszych aktów intelektu, w których człowiek ujmuje daną definicję.

Tworzenie pojęć i definicji rzeczy to tworzenie i poznawanie powszechników *post rem*. Jak bowiem pisze Tomasz:

trzeba powiedzieć, że rzecz poznana umysłowo ma się do intelektu możliwościowego w inny sposób niż poznawcza forma intelektualna, poprzez którą intelekt możliwościowy jest w akcie. Poznawcza forma intelektualna ma się [do intelektu możliwościowego] jak zasada formalna, dzięki której intelekt poznaje umysłowo (*intelligit*). To, co poznane umysłowo (*intellectum*), czyli rzecz poznana umysłowo (*res intellecta*), ma się [do intelektu możliwościowego] jak ustanowione lub wytworzone przez operację intelektu, bez względu na to, czy jest to proste *quidditas*, czy też łączenie lub dzielenie sądu¹⁵⁸.

Tak więc również akt tworzenia definicji trzeba nazwać abstrahowaniem. Uprzednie działania prowadziły bowiem co prawda do powstania ogólnej formy poznawczej intelektu, jednak to nie ona była przedmiotem poznania, lecz powszechnik w rzeczy wyobrażonej. Tymczasem wytworzenie pojęcia lub definicji umożliwia poznawanie powszechnika abstrakcyjnego, to jest całkowicie oderwanego od materii. Ten rodzaj abstrahowania nazywany bywa abstrakcją formatywną¹⁵⁹.

6. Druga operacja intelektu możliwościowego

Druga operacja intelektu możliwościowego polega na tworzeniu sądów. Jak zaś przyjmuje Tomasz, tworzenie sądów „polega na tym, że intelekt coś łączy i dzieli, twierdząc i przecząc. W tym działaniu pojawia się także prawda i fałsz, tak samo jak w wypowiedzi złożonej, która jest jego znakiem¹⁶⁰.”

Sąd jest złożonym ujęciem rzeczywistości, które powstaje poprzez zestawianie pojęć w strukturę podmiotowo-orzecznikową. Takie zestawienia mogą być dwojakiego rodzaju. Niekiedy zestawione pojęcia są łączone, a więc stwierdzany jest ich związek. Daje to sąd twierdzący, który Tomasz nazywa *compositio*. Niekiedy zaś zestawiane pojęcia są dzielone, czyli negowany jest związek między nimi. Daje to sąd przeczący, który Akwinata określa jako *divisio*¹⁶¹.

¹⁵⁷ B. Lonergan, *op.cit.*, s. 177.

¹⁵⁸ *De Spir. Cerat.*, a 9, ad 6 (tłum. M.P.): „oportet dicere quod res intellecta non se habet ad intellectum possibilem ut species intelligibilis, qua intellectus possibilis sit actu; sed illa species se habet ut principium formale quo intellectus intelligit. Intellectum autem, sive res intellecta, se habet ut constitutum vel formatum per operationem intellectus: sive hoc sit quidditas simplex, sive sit compositio et divisio propositionis”.

¹⁵⁹ B. Lonergan, *op.cit.*, s. 189–190; R. Pasnau, *Theories of Cognition...*, s. 256–270.

¹⁶⁰ *DV* q 14, a 1, c.

¹⁶¹ B. Lonergan, *op.cit.*, s. 62–63; M.A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 550. Sąd może ujmować dwa rodzaje relacji między tym, do czego odnosi się podmiot, a tym, co ujmuje predykat.

W ramach operacji tworzenia sądów należy wyodrębnić dwa etapy. Podczas pierwszego z nich na drodze rozumowania, uczenia się lub na podstawie doświadczenia zmysłowego powstaje sąd, czyli pewne zestawienie pojęć. Skutkiem działania intelektu jest więc powstanie złożonego słowa umysłu. Drugi etap polega na dokonaniu oceny wartości logicznej sądu. Skutkiem jest przyjęcie sądu albo jego odrzucenie, albo też zawieszenie oceny. Analizując oba te etapy procesu tworzenia sądów, trzeba pamiętać, że zdaniem Akwinaty przy omawianiu poznania umysłowego należy brać pod uwagę cztery elementy. Są to: (a) rzeczy, do których odnosi się poznanie umysłowe, (b) poznawcze formy umysłowe, (c) sam akt poznania umysłowego oraz (d) to, co jest wytworem tego aktu, czyli słowo umysłu w postaci sądu¹⁶².

Omawianie pierwszej fazy operacji tworzenia sądów należy rozpocząć od wyjaśnienia, dlaczego pojęcia są łączone i dzielone w określony sposób. Należy przypomnieć, że zasadą każdego aktu poznania intelektualnego jest forma poznawcza obecna w intelekcie możliwościowym. Aby więc wyjaśnić tworzenie sądu, trzeba zwrócić uwagę na sposób, w jaki forma ta powstaje. Otóż należy zauważyć, że kiedy następuje akt sądenia, pojęcia składające się na sąd nie mogą być ujmowane przez odrębne akty poznania umysłowego. Jak można przeczytać:

Intelekt nasz nie może poznawać równocześnie wielu rzeczy, skoro bowiem intelekt urzeczywistniony jest urzeczywistnioną rzeczą jako poznana, to gdyby poznawał aktualnie wiele rzeczy naraz, wynikałoby stąd, że jest równocześnie wieloma rzeczami jednego rodzaju, a to jest niemożliwe¹⁶³.

Wiele rzeczy może zostać równocześnie poznanych intelektualnie tylko pod warunkiem, że są one ujęte jako całość w jednym akcie. Właśnie w ten sposób „nasz intelekt jednocześnie poznaje intelektualnie zarówno podmiot, jak i predykat, jako części jednego sądu”¹⁶⁴. Forma poznawcza będąca zasadą sądu musi więc być inna niż formy poznawcze będące zasadami aktów, w których ujmowane są poszczególne pojęcia wchodzące w skład sądu. Jak pisze Tomasz:

poznaje się równocześnie zdanie, a nie najpierw podmiot, a potem orzeczenie; jest tak ponieważ poznaje się wszystkie części dzięki jednej formie poznawczej. Z tego można wywnioskować, że wszystkie różnorodne rzeczy, które można poznawać w jednej formie poznawczej, można poznawać równocześnie¹⁶⁵.

Jak można przeczytać: „rzecz materialna złożona jest w dwojaki sposób. Raz składa się na nią forma i materia; temu połączeniu odpowiada zespolenie przeprowadzone przez intelekt, w którym całość będąca powszechnikiem orzeka się o części tej całości. (...) Drugim zaś zespoleniem jest połączenie przypadłości z podmiotem. Temu połączeniu rzeczystemu odpowiada zespolenie dokonane przez intelekt, dzięki któremu orzeka się przypadłość o podmiocie” (*ST I* q 85, a 5, ad 3).

¹⁶² *De potentia*, q 8, a 1, c.

¹⁶³ *SCG I* r. 55.

¹⁶⁴ *ST I* q 58, a 2, c (tłum. M.P.): „intellectus noster simul intelligit subiectum et praedicatum, prout sunt partes unius propositionis”.

¹⁶⁵ *SCG I* r. 55.

Inaczej mówiąc:

Wszystkie zatem rzeczy, które mogą zostać poznane intelektualnie dzięki jednej formie poznawczej, są więc poznawane jako jeden przedmiot, i dlatego są poznawane jednocześnie. Lecz rzeczy poznawane dzięki różnym formom poznawczym są pojmowane jako różne przedmioty¹⁶⁶.

Oczywiście, istnienie jednej formy poznawczej jako zasady aktu, którego wytworem jest jeden sąd, nie oznacza, że pojęcia tworzące ten sąd przestają być oddzielnymi pojęciami. Pojęcia pozostają czymś odrębnym, ale rozwój oraz łączenie się ich zasad – czyli form poznawczych – sprawia, że przestają być postrzegane jako niezależne i niezwiązane z sobą atomy. Tak więc pomimo procesu łączenia się form poszczególne pojęcia mogą być ujmowane niezależnie od siebie różnymi i niejednoczesnymi aktami poznania intelektualnego, ale mogą też być ujęte w jednym akcie sądenia¹⁶⁷. Należy też pamiętać, że złożona forma poznawcza, choć jest zasadą zestawienia pojęć w sądzie, nie gwarantuje tego, że sąd jest prawdziwy. Może bowiem dochodzić do połączenia form poznawczych, będącego zasadą sądu fałszywego¹⁶⁸.

Formy poznawcze powstają na podstawie abstrakcji z wyobrażeń. Można więc przyjąć, że przynajmniej w niektórych przypadkach źródłem rozwijania się i łączenia poznawczych form intelektu możliwościowego jest działanie intelektu czynnego na treści reprezentowane przez wyobrażenia. Warto tutaj zauważyć, że treść wyobrażeń kształtowana jest przez działania rozumu szczegółowego. Jednym ze skutków jego działań jest zaś powstawanie doświadczeń. Jak się więc zdaje, to właśnie doświadczenia, w połączeniu z aktami intelektu czynnego, stanowią podstawę dla tworzenia niektórych złożonych form poznawczych i następujących dzięki nim aktów sądenia. W ten sposób można wyjaśnić powstawanie pierwszych zasad oraz innych ogólnych sądów o charakterze bezpośrednim.

Oczywiście, nie należy przeceniać tego sposobu powstawania sądów, gdyż Tomasz przyjmuje, że zdecydowanie częściej powstają one poprzez rozumowanie, a także poprzez przyjmowanie wiedzy od innych¹⁶⁹. Z kolei w przypadku tworzenia sądów jednostkowych wyrażających doświadczenie zmysłowe mamy do czynienia z bezpośrednim zastosowaniem już posiadanych pojęć ogólnych i ich kombinacji do treści doświadczenia zmysłowego, odpowiednio ukształtowanej przez rozum szczegółowy. Dokonuje się to poprzez akt refleksji intelektualnej¹⁷⁰. We wszystkich takich

¹⁶⁶ *ST I* q 58, a 2, c (tłum. M.P.): „Quaecumque igitur per unam speciem intelligibilem cognosci possunt, cognoscuntur ut unum intelligibile; et ideo simul cognoscuntur. Quae vero per diversas species intelligibiles cognoscuntur, ut diversa intelligibilia capiuntur”.

¹⁶⁷ B. Lonergan, *op.cit.*, s. 64–65; M.A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 550–551.

¹⁶⁸ B. Lonergan, *op.cit.*, s. 64, przyp. 14.

¹⁶⁹ *DV* q 11, a 1, c. Jeszcze bardziej rozbudowane formy poznawcze intelektu możliwościowego powstają więc w wyniku rozumowania. Jak zostanie wyjaśnione, rozumowanie kończy się bowiem poznaniem wniosku w przesłankach. Należy w związku z tym przyjąć, że w wyniku rozumowania nie tylko powstaje nowy sąd, ale również następuje powstanie nowej formy poznawczej, dzięki której zarówno przesłanki, jak i wniosek można ujmować jednym aktem poznania intelektualnego.

¹⁷⁰ Tomasz opisuje ten proces np. w *ST I* q 86, a 1, c. Lonergan (*op.cit.*, s 170) podkreśla, że akt refleksji intelektualnej, poprzez który pojęcia ogólne stosowane są do opisu doświadczenia zmysłowego rzeczy jednostkowych, należy odróżnić od zwracania się intelektu ku wyobrażeniom.

przypadkach złożone formy poznawcze będące zasadami aktów sądenia powstawałyby drogą inną niż bezpośrednia abstrakcja z wyobrażeń.

Kończąc omawianie tego etapu drugiej operacji intelektu możliwościowego, należy zauważyć, że twierdzące i przeczące zestawienie pojęć może być obiektywnie prawdziwe lub fałszywe. Jak pisze Akwinata:

W intelekcie bowiem prawda istnieje jako następstwo aktu intelektu (...). Jest bowiem następstwem działania intelektu w tej mierze, w jakiej sąd intelektu ujmuje rzecz zgodnie z tym, jaka rzecz jest¹⁷¹.

Prawdziwość sądu polega na relacji zgodności między nim a rzeczywistością. Sąd twierdzący jest prawdziwy, gdy to, do czego odnoszą się podmiot i predykat, rzeczywiście jest powiązane. Sąd przeczący jest prawdziwy, gdy to, do czego odnoszą się podmiot i predykat, rzeczywiście nie jest powiązane¹⁷². Tego rodzaju cecha sądu musi jeszcze zostać ujęta przez intelekt. Następuje to jednak już w kolejnej fazie drugiej operacji intelektu możliwościowego.

Druga faza operacji tworzenia sądów polega na refleksyjnym poznaniu relacji między sądem a rzeczywistością. Jak zauważa Tomasz, intelekt możliwościowy

Zgodnie ze swoją naturą nie jest przysposobiony do tego, by bardziej wiązać się z twierdzeniem lub z przeczeniem, ani też na odwrót. A to, co nie kieruje się ku żadnemu z nich, zwraca się ku jednemu z nich tylko pod wpływem czegoś¹⁷³.

Tym czymś jest właśnie refleksyjne ujęcie relacji odpowiedniości zachodzącej między sądem a rzeczywistością. Prawda bowiem jest „poznawana przez intelekt w takiej mierze, w jakiej intelekt dokonuje refleksji nad swoim aktem”¹⁷⁴. Zwięzłe ujęcie prawdy jako cechy sądu oraz aktu poznania tej cechy przez intelekt można znaleźć w następującej wypowiedzi Tomasza:

W intelekcie bowiem prawda istnieje jako następstwo aktu intelektu i jako poznana przez intelekt. Jest bowiem następstwem działania intelektu w takiej mierze, w jakiej sąd intelektu ujmuje rzecz zgodnie z tym, jaka rzecz jest. Jest zaś poznawana przez intelekt w takiej mierze, w jakiej intelekt dokonuje refleksji nad swoim aktem: nie tylko o ile poznaje swój akt, ale i ile poznaje jego proporcję do rzeczy¹⁷⁵.

Aby odpowiednio ująć fazę refleksyjną drugiej operacji intelektu możliwościowego, należy przede wszystkim zauważyć, że operacja ta charakteryzowana jest przez Akwinatę na cztery sposoby. Po pierwsze, dzięki niej człowiek poznaje już nie tylko to, czym jest rzecz, ale również jej istnienie:

¹⁷¹ DV q 1, a 9, c.

¹⁷² B. Lonergan, *op.cit.*, s. 63.

¹⁷³ DV q 14, a 1, c.

¹⁷⁴ DV q 1, a 9, c.

¹⁷⁵ DV q 1, a 9, c.

Druga zaś operacja dotyczy samego bycia rzeczy, które jest wynikiem połączenia zasad rzeczy w przypadku rzeczy złożonych, lub towarzyszy samej prostej naturze rzeczy w przypadku substancji prostych¹⁷⁶.

Po drugie, dzięki niej człowiek poznaje prawdę, bowiem prawda „jest poznawana przez intelekt w tej mierze, w jakiej intelekt dokonuje refleksji nad swoim aktem: nie tylko o ile poznaje swój akt, ale również o ile poznaje jego proporcję do rzeczy”¹⁷⁷.

Po trzecie, druga operacja polega na łączeniu lub dzieleniu podmiotu i predykatu: „znaczeniem zdania jest połączenie lub rozdzielenie dokonane przez intelekt”¹⁷⁸.

Po czwarte, druga operacja intelektu możliwościowego polega na przyjęciu lub odrzuceniu sądu. W tym wypadku chodzi o dokonanie aktu zgody, dzięki któremu sąd zostaje uznany za prawdziwy:

akt zgody nie oznacza ruchu intelektu w stronę rzeczy, lecz raczej w stronę ujęcia rzeczy, które jest obecne w intelekcie; intelekt dokonuje aktu zgody dotyczącego tego ujęcia, gdy osądza, że jest ono prawdziwe¹⁷⁹.

Wszystkie cztery wymienione właśnie cechy drugiej operacji intelektu możliwościowego związane są z jej fazą refleksyjną¹⁸⁰.

Oczywisty i bezpośredni związek z refleksją nad prawdziwością sądu ma ujmo-
wanie drugiej operacji intelektu jako poznania istnienia oraz poznania prawdy. Warto tutaj zwrócić uwagę na następującą wypowiedź Tomasza:

kiedy intelekt zaczyna sądzić o ujętej rzeczy, wtedy sam sąd intelektu jest czymś jemu tylko właściwym, czego nie ma na zewnątrz w rzeczy. Kiedy zaś intelekt zrównuje się z tym, co jest na zewnątrz w rzeczy, mówi się, że sąd jest prawdziwy. Intelekt zaś wtedy wydaje sąd o rzeczy ujętej, gdy stwierdza, że coś jest, albo, że nie jest – co jest własnością intelektu łączącego i dzielącego¹⁸¹.

Widać tutaj wyraźnie dwa sposoby, na jakie Tomasz mówi o „sądzie” w kontekście rozważań nad prawdą. Zgodnie z pierwszym z nich sądem jest pewna treść propozycjonalna, powstała przez zestawienie pojęć i będąca przedmiotem aktu intelektu. Zgodnie z drugim znaczeniem sąd jest właściwym rozstrzygnięciem dotyczącym dowolnej rzeczy, bez względu na to, czy należy ona do sfery poznania teoretycznego, czy praktycznego¹⁸². Kiedy więc Akwinata pisze o sądzie dotyczącym rzeczy ujętej, kiedy dodaje, że nie ma niczego poza intelektem, co by sądowi temu odpowiadało, to ma na myśli sąd w sensie aktu refleksji rozstrzygającego, czy między treś-

¹⁷⁶ *In Boeth. De Trin.*, q 5, a 3, c (tłum. M.P.): „Secunda vero operatio respicit ipsum esse rei, quod quidem resultat ex congregatione principiorum rei in compositis vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur, ut in substantiis simplicibus”.

¹⁷⁷ *DV* q 1, a 9, c.

¹⁷⁸ *ST* I q 85, a 2, ad 3; *DV* q 14, a 1, c.

¹⁷⁹ *DM* q 6, a 1, ad 14 (tłum. M.P.): „assentire non nominat motum intellectus ad rem, sed magis ad conceptionem rei, quae habetur in mente; cui intellectus assentit dum iudicat eam esse veram”. Podobną myśl znaleźć można w *DV* q 14, a 1, c.

¹⁸⁰ P. Lee, *Aquinas on Knowledge of Truth and Existence*, „The New Scholasticism” 60, 1986, 1, s. 46–50.

¹⁸¹ *DV* q 1, a 3, c.

¹⁸² *ST* II-II q 60, a 1, c; B. Garceau, *Judicium: vocabulaire, sources, doctrine de Saint Thomas*, Vrin, Paris 1968, s. 224, 234-241.

cią propozycjonalną a rzeczywistością zachodzi odpowiednia relacja. O sędzie tym można powiedzieć nie tylko, że poznaje on prawdę, ale również, że ujmuje istnienie. Stwierdza on bowiem, że to, o czym mówi sąd w sensie propozycjonalnym, istnieje w rzeczywistości¹⁸³. W dość oczywisty sposób z fazą refleksji nad prawdziwością sądu wiąże się czwarty sposób charakteryzowania drugiej operacji intelektu możliwościowego, czyli opisywanie jej jako przyjmowania lub odrzucania sądu. Dokonanie aktu zgody dotyczącego danego sądu jest bowiem skutkiem refleksyjnego poznania jego prawdziwości¹⁸⁴.

Trzeci sposób ujmowania operacji tworzenia sądów – łączenie lub dzielenie podmiotu i predykatu – sprawia pewien kłopot, bowiem zdaje się odnosić raczej do pierwszej jej fazy niż do drugiej. Nie ulega jednak wątpliwości, że w niektórych miejscach refleksyjne poznanie prawdy sądu uznawane jest przez Tomasza za tożsame z łączeniem i dzieleniem pojęć¹⁸⁵. Na przykład w jednym z komentarzy do Arystotelesa zauważa on, że prawda to zgodność intelektu i rzeczywistości, zaś „Poznać taką relację zgodności nie jest niczym innym jak osądzeniem, że jest tak a tak w rzeczywistości, lub że nie jest. Tym jest łączenie i dzielenie”¹⁸⁶.

Omawiając drugą fazę operacji tworzenia sądów, trzeba powtórnie zadać pytanie o motyw przyjmowania danego sądu. O ile jednak w pierwszej fazie chodziło o powód, dla którego powstaje określone zestawienie pojęć, o tyle teraz chodzi o to, dlaczego dany sąd zostaje uznany za prawdziwy i przyjęty przez intelekt w akcie zgody. Refleksyjne rozsądzanie dotyczące prawdziwości sądu wymaga przecież odwołania się do jakiegoś kryterium oceny. Nie można przy tym przyjmować, że takim kryterium jest bezpośrednio „porównanie” sądu z istniejącym poza umysłem stanem rzeczy, do którego się on odnosi. Takie założenie prowadziłoby bowiem do dylematu: albo istnienie stanu rzeczy, o którym mówi sąd, jest uchwycone innym aktem poznawczym, albo też nie jest. Jeśli nie zostało poznane, to nie ma mowy o żadnym porównaniu. Jeśli zaś zostało poznane, to powstaje kwestia prawdziwości aktu poznawczego, w którym istnienie danego stanu rzeczy zostało ujęte¹⁸⁷. Tomasz jednak nie popełnia takiego błędu i kryterium oceny widzi w czymś innym. Średniowieczny filozof zauważa bowiem, że:

intelekt możliwościowy poruszany jest tylko przez dwa czynniki, mianowicie przez właściwy sobie przedmiot (...), czyli to, czym coś jest (...), oraz (...) przez wolę poruszającą wszystkie pozostałe władze¹⁸⁸.

Istnieją więc dwa motywy dla dokonania aktu zgody i przyjęcia w ten sposób jednego ze sprzecznych sądów. Pierwszym z nich jest istniejące wcześniej poznanie intelektualne, drugim zaś – akt woli. W przypadku pierwszego z tych motywów Akwinata dodaje

¹⁸³ M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 548–549; P. Lee, *op.cit.*, s. 50–59.

¹⁸⁴ *DM* q 6, a 1, ad 14; *DV* q 14, a 1, c; B. Lonergan, *op.cit.*, s. 73; P. Lee, *op.cit.*, s. 63–65.

¹⁸⁵ M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 548–549; P. Lee, *op.cit.*, s. 50–59.

¹⁸⁶ *Expositio Peryermeneias*, lib. 1, l. 3, n. 9 (tłum. M.P.): „Cognoscere autem praedictam conformitatis habitudinem nihil est aliud quam iudicare ita esse in re vel non esse: quod est componere et dividere”.

¹⁸⁷ B. Lonergan, *op.cit.*, s. 72; P. Lee, *op.cit.*, s. 56–57.

¹⁸⁸ *DV* q 14, a 1, c.

istotną kwalifikację. Jak bowiem podkreśla, przedmiot poznany intelektualnie może spowodować przyjęcie sądu albo w sposób pośredni, albo w sposób bezpośredni¹⁸⁹.

Powyższe uwagi pozwalają przejść do klasyfikacji sądów z punktu widzenia sposobu, w jaki są one uznawane za prawdziwe. Przyjęcie jednego ze sprzecznych sądów może odbyć się na trzy sposoby. Po pierwsze, niekiedy dokonuje się ono w sposób bezpośredni. Jest tak wtedy, „gdy za sprawą tego, co poznawane intelektualnie prawda twierdzenia jawi się intelektowi bezpośrednio, bez błędu”¹⁹⁰. Inaczej mówiąc, prawdziwość sądów tego rodzaju jest poznawana natychmiast, gdy tylko poznane jest znaczenie ich elementów. Następuje to np. w przypadku tych sądów, w których predykat należy do definicji podmiotu lub jest tym samym, co podmiot¹⁹¹. Tak więc „intelekt zwraca się do tego rodzaju twierdzeń bezpośrednio na podstawie tego, czym coś jest”¹⁹². Do sądów bezpośrednich należy zaliczyć m.in. zasadę sprzeczności czy też zasadę, że całość jest większa niż część. Poznanie prawdziwości tego rodzaju sądów pojawia się natychmiast, gdy tylko zostało poznane znaczenie wyrażenia wchodzących w ich skład. Motywem aktu zgody jest w takim przypadku światło intelektu czynnego, które pozwala, bez użycia terminu średniego, dostrzec związek podmiotu i predykatu¹⁹³. Sądy tego rodzaju są konieczne prawdziwe i stanowią kryterium pozwalające uznać inne sądy za konieczne prawdziwe.

Po drugie, niektóre sądy są przyjmowane w sposób pośredni. Dzieje się tak, gdy intelekt „poznawszy definicje terminów, na mocy pierwszych zasad zwraca się do jakiejś strony sprzeczności. Tak dzieje się w przypadku kogoś, kto ma wiedzę”¹⁹⁴. Sądy tego rodzaju to sądy wiedzy¹⁹⁵. W tego rodzaju przypadkach do uznania sądu za prawdziwy nie wystarczy znajomość treści pojęć wchodzących w jego skład. Konieczne jest jeszcze odnalezienie uzasadnienia dla zestawienia z sobą w ramach sądu określonego podmiotu i predykatu. Takim uzasadnieniem jest odpowiedni termin średni, a jego odnalezienie wiąże się z działaniem rozumu, w którym dany sąd jest wyprowadzany z pierwszych zasad i sprowadzony do nich. Jak zauważa Tomasz:

są również niektóre zdania konieczne, które pozostają w związku koniecznym z pierwszymi zasadami; są to wnioski dające się wywieść logicznie, z których odrzuceniem wiąże się również i odrzucenie pierwszych zasad. Tego rodzaju zdania intelekt musi uznać za prawdziwe, poznawszy raz za pomocą dowodzenia dedukcyjnego konieczny związek zachodzący pomiędzy wnioskami a założeniami; zanim jednak intelekt pozna drogą dowodzenia konieczność tego związku, nie musi uznawać owych zdań koniecznych za prawdziwe¹⁹⁶.

¹⁸⁹ DV q 14, a 1, c.

¹⁹⁰ DV q 14, a 1, c.

¹⁹¹ *Sententia Metaphysicae*, lib. 4, l. 5, n. 8.

¹⁹² DV q 14, a 1, c.

¹⁹³ DV q 11, a 1, c.

¹⁹⁴ DV q 14, a 1, c.

¹⁹⁵ Należy odróżniać wiedzę w sensie aktu intelektu, którego treścią jest odpowiednio uzasadniony sąd, od wiedzy w sensie cnoty intelektu teoretycznego. Sąd wiedzy może być bowiem związany zarówno z cnotą wiedzy, jak i z cnotą mądrości (G. Reichberg, *The Intellectual Virtues (I^a IIae qq. 57–58)*, [w:] *The Ethics of Aquinas*, ed. S.J. Pope, Georgetown University Press, Washington 2002, s. 137).

¹⁹⁶ ST I q 82, a 2, c.

Odnalezienie terminu średniego wiąże się z rozumowaniami, które Tomasz nazywał *via demonstrationis*. Zostaną one opisane poniżej. Tutaj wystarczy powiedzieć, że chodzi o rozumowanie pozwalające wyprowadzić wniosek z zasad lub sprowadzić wniosek do zasad. Trzeba pamiętać, że wnioskiem tym może być sąd, który już wcześniej został utworzony na podstawie doświadczenia lub przyjęty od innych ludzi. Może jednak również chodzić o tworzenie na drodze samego rozumowania sądu, który nie był wcześniej znany. Jak podsumowuje Tomasz, w przypadku sądów pośrednich

ruch rozumu zaczyna się od intelektualnego ujęcia zasad i w nich (...) znajduje swój kres. Uznanie więc czegoś za prawdziwe i rozmyślanie nie są sobie równe, lecz rozmyślanie prowadzi do uznania za prawdziwe, a uznanie za prawdziwe daje mu spoczynek¹⁹⁷.

Po trzecie, niekiedy akt zgody dokonywany jest pod wpływem aktu woli. Jest tak, gdy dla przyjęcia danego sądu nie istnieją wystarczające motywy intelektualne, ani bezpośrednie, ani pośrednie. Jak pisze Tomasz:

Wówczas wyboru dokonuje wola i powoduje uznanie jednej, ściśle określonej strony za prawdziwą, ze względu na coś, co nie wystarcza, aby pobudzić intelekt, ale wystarcza aby pobudzić wolę, gdy na przykład uznanie tej właśnie strony za prawdziwą wydaje się dobre i słuszne¹⁹⁸.

Tego rodzaju sąd jest sądem wiary. Trzeba jednak zauważyć, że tym, co określa przedmiot aktu woli, jest poznanie intelektualne. Tak więc motyw wolicjonalny popychający do uznania zdania za prawdziwe nie jest niezależny od poznania intelektualnego. Jednocześnie trzeba też pamiętać, że przedmiot aktu woli określany jest przez poznanie praktyczne, które wiąże się z mniejszym stopniem pewności niż poznanie teoretyczne. Należy więc przyjąć, że w przypadkach wolicjonalnego uznawania sądu za prawdziwy obecny jest duży pierwiastek woluntarystyczny¹⁹⁹. Kwestia ta będzie przedmiotem analizy w dalszych częściach pracy.

Na zakończenie należy zwrócić uwagę na dwa rodzaje sądów, które odbiegają od przedstawionego powyżej wzorca. Niekiedy sąd ani nie zostaje uznany za prawdziwy, ani też nie zostaje uznany za fałszywy. W takim przypadku chodzi o sądy mające charakter wątpliwości. Jak wyjaśnia Tomasz, niekiedy intelekt

nie skłania się ku żadnej ze stron, albo z powodu słabości elementu poruszającego, jak w przypadku zagadnień, których nie umiemy rozstrzygnąć, albo z powodu wyraźnej równoważności tego, co kieruje zarówno do jednej, jak i do drugiej strony. W takim stanie pozostaje wątpiący, który waha się między dwoma stronami sprzeczności²⁰⁰.

Sądy wątpliwe nie mogą zostać ani przyjęte, ani odrzucone ze względu na brak wystarczających argumentów teoretycznych. W ich przypadku nie występują też odpowiednie motywy praktyczne skłaniające wolę do takiego wpływu na intelekt, aby ten przyjął dany sąd. Z tych właśnie powodów człowiek wstrzymuje się od rozstrzygnięcia.

¹⁹⁷ DV q 14, a 1, c.

¹⁹⁸ DV q 14, a 1, c.

¹⁹⁹ D.J.M. Bradley, *Aquinas on the Twofold Human Good: Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science*, The Catholic University of America Press, Washington 1997, s. 74–76.

²⁰⁰ DV q 14, a 1, c.

O wiele ważniejszą rolę w proponowanej przez Tomasza koncepcji poznania intelektualnego odgrywiają jednak sądy nazywane przez niego opiniami. Są one przedmiotem aktu zgody motywowanego przez czynniki intelektualne, ale jednocześnie argumenty przemawiające za przyjęciem sądu nie są doskonałe, a w związku z tym sam akt zgody nie jest bezwarunkowy. Jak ujmuje to Akwinata, chodzi o sytuację, w której rozważane są dwa sądy sprzeczne. W takim przypadku:

intelekt skłania się ku jednej ze stron bardziej niż ku drugiej, jednak skłonność ta nie wpływa na intelekt na tyle, aby ku jednej z nich zwrócił się całkowicie. Dlatego przyjmuje wprawdzie jedną stronę, ale zawsze ma wątpliwości co do drugiej²⁰¹.

Jak pisze w innym miejscu, niektóre zdania nie mają

koniecznego związku z pierwszymi zasadami; takimi są np. zdania przygodne, których odrzucenie nie pociąga za sobą odrzucenia pierwszych zasad. Takich zdań intelekt w sposób konieczny nie przyjmuje za prawdziwe²⁰².

Sądy opinii odgrywiają szczególnie ważną rolę w ramach poznania praktycznego. Będą one przedmiotem dalszych rozważań w następnych rozdziałach tej pracy.

7. Rozum i dyskurs logiczny

7.1. *Ogólna charakterystyka poznania rozumowego.* Tomasz przyjmuje, że intelekt możliwościowy jest tym samym, co rozum. Rozum jest zaś zdolnością do poznania dyskursywnego, czyli takiego poznania, „w którym dusza ludzka od znajomości jednego przedmiotu (...) osiąga poznanie drugiego”²⁰³. Akwinata podkreśla też, że tego rodzaju sposób poznania jest czymś właściwym dla człowieka²⁰⁴. Poznanie dyskursywne jest zaś typowo ludzkim sposobem poznawania z dwóch związanych z sobą powodów. Po pierwsze, ostatecznym źródłem każdej treści ujmowanej przez intelekt możliwościowy jest poznanie zmysłowe. Po drugie, naturalne poznanie niedyskursywne intelektu ludzkiego ma bardzo ograniczony zakres i dotyczy tylko pierwszych pojęć oraz pierwszych zasad. W konsekwencji człowiek musi dążyć do rozwoju swego poznania poprzez dyskurs rozumu. Źródłem nowych treści są dane dostarczane przez zmysły, ale sposobem, w jaki są one czerpane, nie jest już intuicja intelektu w sensie ścisłym, lecz rozumowanie²⁰⁵.

Działania rozumu mogą rozwijać zakres poznania na dwa sposoby. Pierwszy z nich polega na tym, że rozum opiera się na pierwszych pojęciach oraz pierwszych zasadach i poszukuje ich logicznych konsekwencji. W takiej sytuacji rozum wychodzi od poznania przyczyn i dąży do poznania skutków. Związek ze zmysłami polega

²⁰¹ *DV* q 14, a 1, c.

²⁰² *STI* q 82, a 2, c.

²⁰³ *DV*, q 15, a 1, c; *STI* q 79, a 8, c.

²⁰⁴ *DV* q 15, a 1, c.

²⁰⁵ J. Peghaire, *op.cit.*, s. 104–105, 125–126.

tu m.in. na tym, że źródłem niedyskursywnego poznania pierwszych pojęć i pierwszych zasad jest abstrahowanie z poznania zmysłowego²⁰⁶.

Drugi sposób działania rozumu polega z kolei na tym, że na podstawie poznania skutków przechodzi się do poznania przyczyn. Jak bowiem zauważa Tomasz:

podczas gdy zmysł i wyobraźnia ujmują przypadłości, które jak gdyby otaczają istotę rzeczy, intelekt sięga ku istocie rzeczy. (...) Niekiedy intelekt dociera do wnętrza rzeczy poprzez to, co ją otacza, jak gdyby przez bramę. To jest sposób pojmowania występujący u ludzi, którzy od skutków i własności przechodzą do poznania istot rzeczy. Ponieważ do tego niezbędny jest pewien dyskurs, tak więc ludzkie pojmowanie nazywane jest rozumem, pomimo tego, że jego kresem jest intelekt, o ile dociekanie prowadzi do istoty rzeczy²⁰⁷.

Treść aktów poznania zmysłowego pozwala zapoznać się z przypadłościami przysługującymi danej rzeczy. Przypadłości te są ujmowane przez intelekt możliwościowy w sposób ogólny, ale celem jego operacji poznawczych jest poznanie istoty rzeczy. Poznanie ogólne, które ujmuje tylko przypadłości i nie dociera do istoty rzeczy, jest poznanie niepełnym. Dlatego właśnie konieczny jest dyskurs rozumu. Pozwala on przejść od skutków do przyczyny, od przypadłości do istoty²⁰⁸. Rozumowanie więc, choć jest poznanie niedoskonałym i często obciążonym błędami, jest warunkiem koniecznym tego, aby na podstawie poznania zmysłowego osiągnąć w miarę pełne poznanie inteligibilnego aspektu rzeczywistości.

Aby dany proces poznawczy można było nazwać rozumowaniem, spełnione muszą zostać cztery warunki. Po pierwsze, muszą nastąpić co najmniej dwa różne i odrębne od siebie akty poznania. Jak pisze bowiem Tomasz:

Każdy, kto rozumuje, osobno rozważa zasady, a osobno wnioski. Nie byłoby bowiem potrzebne po rozważeniu zasad postępować ku wnioskowi, gdyby tym samym, że rozważa się zasady, rozważało się także wnioski²⁰⁹.

Pierwszym z tych aktów człowiek ujmuje pewien przedmiot już uprzednio znany, odgrywający rolę zasady rozumowania. Poprzez drugi akt człowiek poznaje przedmiot, który był do tej pory nieznan, czyli wniosek²¹⁰.

Po drugie, poznanie wniosku musi dokonać się na podstawie poznania zasad. Jak wyjaśnia Tomasz:

Wnioskowanie w ścisłym znaczeniu polega na dojściu do poznania czegoś na podstawie czegoś innego. (...) Dopiero wtedy mówi się, że coś jest poznawane na podstawie czegoś innego, gdy

²⁰⁶ *In I Post. Anal.*, l. 4, n. 16. Ten sposób działania rozumu występuje przede wszystkim w dyscyplinach formalnych.

²⁰⁷ *Super Sent.*, lib. 3, d. 35, q 2, a 2, qc 1, co (tłum. M.P.): „cum sensus et imaginatio circa accidentia occupentur quae quasi circumstant essentiam rei, intellectus ad essentiam ejus pertingit. (...) Aliquando vero ad intima non pervenitur nisi per circumposita quasi per quaedam ostia; et hic est modus apprehendendi in hominibus, qui ex effectibus et proprietatibus procedunt ad cognitionem essentiae rei. Et quia in hoc oportet esse quemdam discursum; ideo hominis apprehensio ratio dicitur, quamvis ad intellectum terminetur in hoc quod inquisitio ad essentiam rei perducit”.

²⁰⁸ *In I Post. Anal.*, l. 4, n. 16. Ten sposób działania rozumu występuje przede wszystkim w poznaniu dotyczącym rzeczy naturalnych.

²⁰⁹ *SCG I c 57*.

²¹⁰ J. Peghaire, *op.cit.*, s. 108.

nie zachodzi ten sam ruch do obu, lecz najpierw kieruje się intelekt do jednego, a od tego kieruje się do drugiego. Toteż jest tu pewne przechodzenie, co wyraźnie widać w dowodzeniu²¹¹.

Wniosek musi więc być poznaniem, którego źródłem jest inne, niezależne od niego i wcześniejsze poznanie: „gdy poznaje się pierwsze nie zna się jeszcze drugiego. W ten sposób to, co drugie jest poznawane nie w pierwszym, ale za pomocą pierwszego”²¹².

Po trzecie, akt poznania zasad powinien mieć się do aktu ujmującego wniosek jak przyczyna sprawcza do skutków. Jak bowiem zauważa Tomasz:

W każdej nauce polegającej na wnioskowaniu coś musi być skutkiem, zasady bowiem są w pewien sposób przyczyną sprawczą wniosku, stąd też dowód nazywa się sylogizmem sprawiającym wiedzę²¹³.

Opisane właśnie pierwsze trzy cechy charakterystyczne rozumowania pokazują, że jest ono poznaniem o charakterze złożonym. Polega przecież na przechodzeniu od aktów poznania ujmujących to, co jest już znane, do nowego aktu, w którym ujęte zostaje to, co uprzednio nie było znane. Wiąże się też z nim konieczność poszukiwania wielu elementów, z których będzie można wyciągnąć określony wniosek. Jego skutkiem jest zaś stopniowe, a nie natychmiastowe, powiększanie zakresu poznania²¹⁴.

Czwarta, ostatnia cecha charakterystyczna rozumowania polega z kolei na tym, że kresem dyskursu jest poznawanie jednej rzeczy w drugiej, czyli ujmowanie wniosku w przesłankach. Jak pisze Tomasz, „Kresem natomiast wnioskowania jest dostrzeżenie drugiego w pierwszym, gdy skutki zostały ujawnione w przyczynach”²¹⁵. Dzieje się tak, gdy dokonana zostaje operacja sprowadzenia wniosku do zasad, a więc skutku do przyczyny. Tak więc na końcu rozumowania mamy już do czynienia z tylko jednym aktem poznania intelektualnego ujmującym całość jako jeden przedmiot²¹⁶. Ta końcowa faza dyskursu diametralnie różni się więc od jego wcześniejszych etapów. Tomasz podkreśla bowiem, że:

Poznawanie zaś czegoś w czymś innym różni się od poznawania czegoś *na podstawie czegoś innego*. Gdy bowiem poznawane jest coś w czymś innym, poznający jednym ruchem odnosi się do obu, co widać, gdy poznawane jest coś w czymś innym jako w formie poznawalnej – takie poznanie nie jest dyskursem²¹⁷.

Przykładem poznawania jednej rzeczy w drugiej jest analiza pojęcia. W takim przypadku bowiem dochodzimy do poznania pewnych cech rzeczy nie dzięki terminowi średniemu, lecz na podstawie rozważania treści już poznanej formy intelektualnej – pojęcia lub sądu²¹⁸. Innym przykładem jest też poznawanie własnego istnienia towarzyszące ujmowaniu poznawczemu jakiegoś przedmiotu. W tym wypadku bowiem

²¹¹ DV q 8, a 15, c.

²¹² ST I q 14, a 7, c.

²¹³ SCG I, c 57.

²¹⁴ J. Peghaire, *op.cit.*, s. 85–102, 107.

²¹⁵ ST I q 14, a 7, c.

²¹⁶ J. Peghaire, *op.cit.*, s. 109.

²¹⁷ DV q 8, a 15, c (podkr. M.P.)

²¹⁸ J. Peghaire, *op.cit.*, s. 199–200.

nie ma dwóch niezależnych aktów poznawczych, a tylko jeden i ten sam akt, który ujmuje przedmiot, a związana z nim refleksja nieaktowa ujmuje istnienie podmiotu aktu²¹⁹.

7.2. *Rodzaje rozumowań*. Rozumowania mogą być klasyfikowane na różne sposoby. Pierwsza klasyfikacja, na którą warto zwrócić uwagę, opiera się na różnicach dotyczących celu rozumowaniu oraz kierunku, w jakim ono przebiega. Punktem wyjścia jest tu podział rozumowań na *via definitionis* oraz *via demonstrationis*. W pierwszym przypadku celem rozumowania jest uchwycenie istoty rzeczy, w drugim zaś celem jest utworzenie sądu i wykazanie jego prawdziwości. Opierając się następnie na kierunku, w jakim przebiega rozumowanie, w ramach *via demonstrationis* należy wyodrębnić *via inventionis* oraz *via iudicii*. Wszystkie te rozumowania z pewnymi zastrzeżeniami można nazwać rozumowaniami dedukcyjnymi²²⁰.

Via definitionis to rodzaj rozumowania, którego celem jest poznanie definicji ujmującej istotę danej rzeczy. Jak zauważa jeden z komentatorów, w pismach Tomasza można wyróżnić dwa sposoby, na jakie człowiek dyskursywnie dochodzi do tego rodzaju poznania²²¹. Po pierwsze, może chodzić o rozumowanie, dla którego punktem wyjścia są zasady o charakterze niezłożonym, czyli pojęcia. Jak pisze Akwinata:

w intelekcie istnieją w sposób naturalny pewne pojęcia znane wszystkim, jak np. pojęcie bytu, jednego, dobra i im podobne, które są punktem wyjścia dla poznawania istot wszystkich rzeczy, w trakcie czego dokonuje on przejścia od zasad, które są znane same przez się do poznania wniosków²²².

Rozumowanie takie dokonuje się za pomocą kolejnych sądów mówiących, jaka jest rzecz definiowana. Jego celem jest zbudowanie definicji, która ujmuje istotę danego przedmiotu, wskazując na najbliższy rodzaj i różnicę gatunkową. Działanie rozumowania polega tu więc na stopniowym dodawaniu do treści pojęć będących punktem wyjścia kolejnych kwalifikacji niezbędnych do odnalezienia definicji istotnej danego przedmiotu. Jak pisze Tomasz, człowiek dochodzi do poznania istot rzeczy nie bezpośrednio, lecz poprzez poszukiwanie:

gdy na przykład najpierw poznajemy zwierzę, a rozdzielając to pojęcie rodzajowe przez różnice przeciwstawne i usuwając jedną z tych różnic, drugą dodajemy do rodzaju, i tak dochodzimy do definicji gatunku²²³.

Nie zawsze faktycznym punktem wyjścia są pierwsze pojęcia. Mogą to być pojęcia wtórne, ale warunkiem jest, aby były uprzednio znane i aby mogły być sprowadzone

²¹⁹ DV q 10, a 8, ad 9; W. Chudy, *Refleksja a poznanie bytu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1984, s. 53–54; J. Peghaire, *op.cit.*, s. 108–109.

²²⁰ Rola, jaką Tomasz przypisywał rozumowaniom indukcyjnym, omówiona zostanie poniżej.

²²¹ *Ibidem*, s. 117–118.

²²² *Quodlibet* VIII, q 2, a 2, c (tłum. M.P.): „in intellectu insunt nobis etiam naturaliter quaedam conceptiones omnibus notae, ut entis, unius, boni, et huiusmodi, a quibus eodem modo procedit intellectus ad cognoscendum quidditatem uniuscuiusque rei, per quem procedit a principiis per se notis ad cognoscendas conclusiones”.

²²³ SCG III, r. 108.

do pojęć podstawowych. Nie musi też zawsze chodzić o sformułowanie definicji ostatecznej, ale przynajmniej o znalezienie formuły, która w świetle aktualnie posiadanej wiedzy mogłaby być uznana za definicję właściwie uchwytującą istotę danej rzeczy.

Oczywiście, do tej operacji rozumu, oprócz uprzednio znanych pojęć, potrzebny jest jeszcze pewien rodzaj wstępnego poznania rzeczy definiowanej. Przejście od pierwszych pojęć do nowego pojęcia dokonuje się bowiem „poprzez to, co zostało ujęte przez zmysły, gdy np. przez własności zmysłowe pewnej rzeczy ujmuje się istotę tej rzeczy”²²⁴. Podstawę formułowania definicji stanowi ujęcie danej rzeczy przez władze zmysłowe, przede wszystkim przez wyobraźnię i rozum szczegółowy. Kolejnym etapem są działania intelektu możliwościowego. Dokonują się one niejako na dwóch poziomach. Na początku musi nastąpić wstępne scharakteryzowanie danej rzeczy przez intelekt. Polega ono na uchwyceniu przez intelekt różnych cech rzeczy poznanych wcześniej przez zmysły. Tego rodzaju poznanie rzeczy koncentruje się na cechach przypadłościowych przysługujących danej rzeczy. Możliwe jest dzięki posiadaniu przez intelekt możliwościowy innych pojęć oraz definicji i polega na zastosowaniu niektórych z nich do danej rzeczy. Poznanie cech przypadłościowych danej rzeczy jest punktem wyjścia dla działań rozumu, który na podstawie tych cech usiłuje określić cechy należące do istoty danej rzeczy. Działania te mogą polegać np. na ujęciu danej rzeczy za pomocą jednego z pojęć transcendentálnych i dodawaniu w następnych sądach kolejnych kwalifikacji aż do utworzenia definicji rzeczy.

Po drugie, *via definitionis* może być też operacją, w której działania rozumu przebiegają w odwrotnej kolejności. Punktem wyjścia dla nich jest wtedy poznanie definicji przedmiotu, a celem jest wyjaśnienie jej znaczenia. Jak bowiem zauważa Tomasz, poznanie istoty może się dokonać

poprzez te rzeczy, które od innych ktoś usłyszał, jak wtedy, gdy laik, który nie wie, czym jest muzyka, usłyszawszy, że istnieje sztuka, dzięki której potrafi się śpiewać (...), pojmuje istotę muzyki, gdyż wiedział już wcześniej, co to jest sztuka i co to jest śpiew²²⁵.

Przy takim podejściu, ostatecznym kresem dla rozumowania będzie więc dojście do pierwszych i podstawowych pojęć znanych w sposób naturalny. Oczywiście, faktycznym kresem mogą tu być pojęcia wtórne, ale warunkiem jest, aby były uprzednio znane i aby mogły być sprowadzone do pojęć podstawowych. Jak bowiem przyjmuje Tomasz, rozumiemy definicję jakiejś rzeczy pod warunkiem, że rozumiemy znaczenie wyrażen składających się na *definiens*, ich znaczenie zaś możemy poznać jedynie „zwracając się ku rzeczom znany uprzednio, i tak dalej, aż dojdziemy do pierwszych pojęć intelektu człowieka, które są znane wszystkim w sposób naturalny”²²⁶.

Via demonstrationis to określenie działań rozumu, których celem jest tworzenie sądów i wykazywanie ich prawdziwości. W ich przypadku więc zarówno punktem

²²⁴ *Quodlibet* VIII, q 2, a 2, c (tłum. M.P.): „per ea quae quis sensu percipit, sicut cum per sensibiles proprietates alicuius rei concipio illius rei quidditatem”.

²²⁵ *Quodlibet* VIII, q 2, a 2, c (tłum. M.P.): „per ea quae ab aliis quis audit, ut cum laicus qui nescit quid sit musica, cum audit aliquam artem esse per quam discit canere (...), concipit quidditatem musicae, cum ipse praesciat quid sit ars, et quid sit canere”.

²²⁶ *Quodlibet* VIII, q 2, a 2, c (tłum. M.P.): „resolvendo in aliqua prius nota; et sic quousque perveniamus usque ad primas conceptiones humani intellectus, quae sunt omnibus naturaliter notae”.

wyjścia, jak i kresem rozumowania są sądy, a nie pojęcia. Dzięki tego rodzaju działaniom rozumu tworzony jest nowy sąd, który ujmuje nieznanne wcześniej cechy danej rzeczy, w przeciwieństwie do definicji, mogą to być nie tylko cechy istotne, lecz również przypadłości²²⁷. Rozważając ten typ rozumowań z punktu widzenia sposobu, w jaki przebiega działanie rozumu, należy wyróżnić dwie jego odmiany. Pierwszą z nich jest *via inventionis*, polegająca na odkrywaniu samych wniosków, drugą zaś *via iudicium*, weryfikująca poprawności wcześniej otrzymanych wniosków. Jak pisze Tomasz: „rozum, wychodząc od zasad drogą odkrywania poznaje wnioski, a potem odkryte wnioski bada, sprowadzając je do zasad na drodze sądenia”²²⁸.

Określenie „*via inventionis*” w swym podstawowym znaczeniu odnosi się do takiego działania rozumu, które polega na wychodzeniu od pierwszych zasad lub od zasad stanowiących podstawę jakiejś szczegółowej dziedziny wiedzy i wyprowadzeniu z nich nieznanego wcześniej wniosku²²⁹. Jak pisze Tomasz, „rozumowanie ludzkie, przy poszukiwaniu i znajdowaniu, rozpoczyna od pewnych rzeczy poznanych umysłowo w sposób prosty i będących pierwszymi zasadami”²³⁰.

Rozum wychodzi więc tutaj od sądów ogólnych i dochodzi do sądów bardziej szczegółowych²³¹. Skoro zaś pierwsze zasady ujmują coś, co jest pierwsze zarówno w porządku poznania, jak i w porządku istnienia, ten rodzaj działania rozumu można też scharakteryzować jako *via compositionis*, czyli rozumowanie o charakterze syntetycznym²³². Jak bowiem można przeczytać:

w każdym dociekaniu należy zaczynać od jakiejś zasady. Jeśli zasada ta jest czymś pierwszym zarówno jeśli chodzi o poznanie, jak i istnienie, to dociekanie nie jest procesem analitycznym, lecz raczej syntetycznym. Procesem syntetycznym jest bowiem przechodzenie od przyczyny do skutku, ponieważ przyczyny są prostsze od skutków²³³.

Drugim rodzajem rozumowania wchodzącym w zakres *via demonstrationis* jest *via iudici*, nazywana również *via resolutionis*. Jest to działanie rozumu mające na celu sprowadzenie danego sądu do zasad, na których ma się on opierać. Polega ono na tym, że badając dany sąd, rozumowanie „powraca do pierwszych zasad, przy pomocy których sprawdza to, co znalazło”²³⁴. Kresem takiego działania rozumu jest

²²⁷ J. Peghaire, *op.cit.*, s. 117–118.

²²⁸ *DV* q 10, a 8, ad 10 (tłum. M.P.): „ratio ex principiis secundum viam inveniendi in conclusiones pervenit, et conclusiones inventas in principia resolvendo examinat secundum viam iudicandi”. J. Peghaire, *op.cit.*, s. 112–113; B. Lonergan, *op.cit.*, s. 74–75.

²²⁹ Tomasz czasami przeciwstawia *via inventionis* oraz *via disciplinae*, gdzie pierwsze wyrażenie oznacza samodzielne działanie rozumu, drugie zaś działanie rozumu w sytuacji uczenia się od kogoś innego. Jest to jednak tylko wyodrębnienie dwóch sytuacji w ramach szeroko pojętego działania rozumu poprzez *via inventionis* (J. Peghaire, *op.cit.*, s. 114).

²³⁰ *ST I* q 79, a 8, c: „ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia”.

²³¹ J. Peghaire, *op.cit.*, s. 112–113.

²³² B. Lonergan, *op.cit.*, s. 74.

²³³ *ST I-II* q 14, a 5, c (tłum. M.P.): „in omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio. Quod quidem si, sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus, procedere enim a causis in effectus, est processus compositivus, nam causae sunt simpliciores effectibus”.

²³⁴ *ST I* q 79, a 8, c; *DV* q 14, a 1, c.

poznanie związku logicznego między zasadami a badanym sądem oraz ocena prawdziwości tego sądu. Jak pisze Tomasz,

wnioskowanie rozumu osiąga coś w sposób pewny tylko wtedy, gdy to, co odkrywa, zostanie zbadane przez odniesienie do pierwszych zasad, wedle których rozum rozstrzyga²³⁵.

Pozytywna ocena związku danego sądu z zasadami skutkuje więc dokonaniem intelektualnego aktu zgody, dzięki czemu badany sąd nabiera charakteru wiedzy pewnej. Gdy ocena taka nie została dokonana lub gdy jej wynik nie jest rozstrzygający, można mówić co najwyżej, że sąd ten jest wątpliwy lub też że jest on tylko opinią. Ten rodzaj działania rozumu jest więc swego rodzaju refleksyjną aktywnością umysłu, który bada własne poznanie, przyjmując za kryterium sądy znane w sposób naturalny²³⁶. *Via iudici* jest poznanie o charakterze analitycznym. Jak można bowiem przeczytać, w przypadku rozumowania

Jeśli to, co poznane jako pierwsze, jest jednocześnie wtórne jeśli chodzi o istnienie, to proces ma charakter analityczny, jak wtedy, gdy wydajemy sąd o widocznych skutkach, sprowadzając je do prostych przyczyn²³⁷.

W przypadku rozumowań zaliczających się do *via iudici* sąd, który jest początkiem całego procesu i który należy sprowadzić do pierwszych zasad, jest poznany jako pierwszy. Jednocześnie jednak ujmuje on coś, co jest skutkiem, a więc coś, co istnieje w sposób wtórny do swych zasad. Cały proces sprowadzania go do tych zasad ma więc charakter analityczny.

Do przedstawionej powyżej charakterystyki obu sposobów rozumowania składających się na *via demonstrationis* należy dodać dwie kwalifikacje. Pierwsza dotyczy podziału na rozumowania syntetyczne i rozumowania analityczne. W przypadku rozumowań praktycznych również można dokonać podziału na wyprowadzanie wniosku z przyjętych zasad oraz na osądzanie poprawności wniosku w świetle przyjmowanych zasad. Jednak pomimo tego wszystkie rozumowania praktyczne są rozumowaniami o charakterze analitycznym. Ich zasady, czyli cele, są bowiem zawsze pod względem istnienia wtórne w stosunku do wniosków, czyli tego, co prowadzi do tych celów²³⁸.

Druga kwalifikacja dotyczy sprowadzania sądu do jego zasad. Jak można przeczytać:

rzeczy, o których wydajemy sąd, rozpatrujemy według jakichś zasad poznania, tak jak o wnioskach sądzimy sprowadzając je do pierwszych zasad. (...) Ponieważ jednak zmysł jest podstawową zasadą naszego poznania, do zmysłu należy odnosić to wszystko, o czym wydajemy sąd²³⁹.

Jak precyzuje Tomasz, sąd intelektu potrzebuje zmysłu nie jako swojej przyczyny, lecz „jako ostatecznej granicy, wobec której dokonuje się rozstrzygnięcie”²⁴⁰. Jak za-

²³⁵ DV q 15, a 1, c.

²³⁶ J. Peghaire, *op.cit.*, s. 114–115; B. Lonergan, *op.cit.*, s. 74–75.

²³⁷ ST I-II q 14, a 5, c (tłum. M.P.): „Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius, utpote cum de effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices”.

²³⁸ ST I-II q 14, a 5, c.

²³⁹ DV q 12, a 3, ad 2.

²⁴⁰ DV q 12, a 3, ad 3.

uważa jeden z komentatorów, choć działania rozumu w ramach *via iudici* zatrzymują się na sprowadzeniu wniosków do pierwszych zasad, to jednak źródłem ostatecznej pewności co do prawdziwości poznania intelektualnego są również jego zmysłowe podstawy²⁴¹. Jak zostanie jeszcze wspomniane, znajduje to swój wyraz także w dziedzinie poznania praktycznego, gdzie za jedną z zasad rozumowania praktycznego związanego z działaniem uznaje Tomasz poznanie zmysłowe²⁴².

Inna klasyfikacja działań rozumu, na którą warto zwrócić tutaj uwagę, dokonana jest ze względu na status epistemiczny wniosku. Komentując myśl Arystotelesa, Tomasz przyjmuje bowiem, że działania rozumu mogą mieć trojaki charakter:

Istnieje pewne działanie rozumu prowadzące do konieczności i nie jest w nim możliwe odejście od prawdy. Poprzez tego rodzaju działanie uzyskuje się pewność wiedzy. Istnieje również i inne działanie racjonalne, poprzez które dochodzi się do tego, co prawdziwe w większości przypadków i nie jest konieczne. Trzecie działanie rozumu jest działaniem, poprzez które rozum nie dochodzi do prawdy z powodu jakiegoś błędu w zasadach²⁴³.

Kiedy rozumowanie jest formalnie poprawne, możliwe są więc trzy sytuacje: wniosek jest sądem koniecznym, wniosek jest sądem prawdopodobnym oraz wniosek jest sądem fałszywym. Warto poświęcić im nieco uwagi.

Aby wniosek był sądem koniecznym i pewnym, rozumowanie musi być formalnie poprawne, a jego przesłanki muszą być sądami koniecznymi i pewnymi. Jak bowiem można przeczytać:

sąd dotyczący skutków może być pewny tylko wtedy, gdy zostanie sprowadzony do pierwszych zasad. (...) Pewność zaś sądu, który przyjęto poprzez sprowadzenie [do zasad], ma swoje źródło albo w samej tylko formie sylogizmu, (...), albo w niej a jednocześnie też w materii, gdyż za przesłanki przyjmuje się sądy konieczne i prawdziwe *per se*²⁴⁴.

Aby wniosek był sądem prawdopodobnym, wśród przesłanek rozumowania muszą występować sądy prawdopodobne. Jak wyjaśnia Tomasz:

w działaniu rozumu, które nie wiąże się z całkowitą pewnością, można wyróżnić większy lub mniejszy stopień, w jakim zbliża się ono do doskonałej pewności. Bowiem choć poprzez tego rodzaju działania rozumu nie powstaje wiedza, to jednak powstaje wiara lub opinia, a to z powodu sądów prawdopodobnych, od których wychodzi rozumowanie. Jest tak, gdyż rozum całkowicie skłania się ku jednemu z sądów sprzecznych, choć z obawami co do [prawdziwości] drugiego (...). Bowiem sylogizm dialektyczny wychodzi od przesłanek prawdopodobnych (...). Niekiedy zaś nie powstaje w pełni wiara lub opinia, lecz pewna wątpliwość, gdyż [rozum]

²⁴¹ J. Peghaire, *op.cit.*, s. 115–116.

²⁴² *ST I-II* q 14, a 6, c.

²⁴³ *In I Post. Anal.*, l. 1, n. 5 (tłum. M.P.): „Est enim aliquis rationis processus necessitatem inducens, in quo non est possibile esse veritatis defectum; et per huiusmodi rationis processum scientiae certitudo acquiritur. Est autem alius rationis processus, in quo ut in pluribus verum concluditur, non tamen necessitatem habens. Tertius vero rationis processus est, in quo ratio a vero deficit propter alicuius principii defectum”.

²⁴⁴ *In I Post. Anal.*, l. 1, n. 6 (tłum. M.P.): „iudicium certum de effectibus haberi non potest nisi resolvendo in prima principia (...). Certitudo autem iudicii, quae per resolutionem habetur, est, vel ex ipsa forma syllogismi tantum (...); vel etiam cum hoc ex materia, quia sumuntur propositiones per se et necessariae”.

nie skłania się całkowicie ku jednemu ze zdań sprzecznych, choć bardziej skłania się ku jednemu niż ku drugiemu²⁴⁵.

Trzecia możliwa sytuacja polega na tym, że wniosek jest sądem fałszywym, mimo że samo rozumowanie jest formalnie poprawne. Przyczyną jest to, że wśród przesłanek rozumowania są sądy fałszywe.

Na koniec warto jeszcze zwrócić uwagę na bardzo ciekawe rozróżnienie dotyczące rozumowań tworzących wiedzę. Tomasz przyjmuje, że należy odróżniać od siebie dowodzenie dotyczące przyczyn (*demonstratio propter quid*) oraz dowodzenie dotyczące faktów (*demonstratio quia*). Zasadami dowodzenia dotyczącego przyczyn są sądy o charakterze bezpośrednim, które ujmują przyczyny. W jego ramach od znajomości przyczyn przechodzi się więc do poznania skutków. Z kolei zasadami dowodzenia dotyczącego faktów są sądy, które nie są bezpośrednio oraz ujmują tylko skutki. W takim przypadku ze znajomości skutków wnioskuje się o przyczynach²⁴⁶. Pojmowanie wiedzy jako poznania koniecznego opartego na koniecznych zasadach, które zdobywa się poprzez rozumowania typu *via demonstrationis*, wiąże się z założeniem, że rozumowania te mają charakter dowodzenia opartego na przyczynach. Tomasz jednak przyjmuje, że do wiedzy prowadzi też dowodzenie dotyczące faktów. Jest to typ działania rozumu nieujęty w dotychczasowych klasyfikacjach. Jego przykładem są rozumowania dotyczące rzeczy naturalnych²⁴⁷.

Zdaniem Akwinaty rozumowanie ludzkie wychodzi zawsze od tego, co jest bardziej znane człowiekowi, i pozwala poznać coś, co nie było mu znane. W przypadku dyscyplin formalnych, jak matematyka, zasady ogólne są bardziej znane niż ich konsekwencje. Zasady te ujmują też najogólniejsze przyczyny. Dlatego też w takich dziedzinach dowodzenie polega na przechodzeniu od przyczyn do skutków. Jednak w przypadku poznania dotyczącego rzeczy naturalnych to właśnie skutki, czyli przypadłości, są bardziej znane niż przyczyny, czyli istoty rzeczy. Dlatego poznanie dotyczące rzeczy naturalnych wymaga wnioskowania o przyczynach na podstawie poznanych skutków. W tego rodzaju przypadkach zasadami rozumowań są więc sądy ujmujące skutki, zaś wnioskami sądy dotyczące przyczyn²⁴⁸. Skoro więc skutki to przypadłości przysługujące rzeczom naturalnym, a przypadłości te poznawane są przez zmysły, to zasady rozumowań, które je ujmują, mają charakter sądów empirycznych. Z tego wynikają kolejne ważne cechy dowodzeń dotyczących faktów. Po pierwsze, przedmioty naturalne są związane z materią i dlatego sądy będące zasadami tego rodzaju rozumowań nie są tak ogólne, jak sądy będące zasadami dowodzeń *propter quid*. Z kolei wnioski są sądami bardziej ogólnymi niż zasady. Po drugie,

²⁴⁵ *In I Post. Anal.*, l. 1, n. 6 (tłum. M.P.): „in processu rationis, qui non est cum omnimoda certitudine, gradus aliquis invenitur, secundum quod magis et minus ad perfectam certitudinem acceditur. Per huiusmodi enim processum, quandoque quidem, etsi non fiat scientia, fit tamen fides vel opinio propter probabilitatem propositionum, ex quibus proceditur: quia ratio totaliter declinat in unam partem contradictionis, licet cum formidine alterius (...). Nam syllogismus dialecticus ex probabilibus est (...). Quandoque vero, non fit complete fides vel opinio, sed suspicio quaedam, quia non totaliter declinat ad unam partem contradictionis, licet magis inclinetur in hanc quam in illam”.

²⁴⁶ *In I Post. Anal.*, l. 23, n. 3.

²⁴⁷ *Super De Trinitate*, q 6, a 4, ad 2.

²⁴⁸ *In I Post. Anal.*, l. 4, n. 16; *Super De Trinitate*, q 6, a 1, c 3.

sądy ogólne tworzone w ramach tego rodzaju poznania, choć mają ujmować to, co konieczne z natury, często nie są sądami koniecznymi, lecz tylko sądami prawdziwymi w większości przypadków. Jeśli więc sądy tego rodzaju są przesłankami rozumowań, to również i ich wnioski są sądami prawdziwymi w większości przypadków. Ta ostatnia cecha powoduje, że rozumowania tego typu są pod pewnymi względami podobne do rozumowań prawdopodobnych²⁴⁹.

Skoro dowodzenie dotyczące faktów wychodzi od sądów będących pewnymi generalizacjami dotyczącymi skutków, to zakłada ono wcześniejsze zachodzenie innego rodzaju działań rozumu, a mianowicie rozumowań indukcyjnych. Należy przy tym zauważyć, że określenie „poznanie indukcyjne” często rozumiane jest przez Tomasza w sposób bardzo szeroki. Jak można przeczytać:

sposób nabywania wiedzy jest dwojaki. Jeden przez dowodzenie, zaś inny przez indukcję (...). Oba te sposoby różnią się, ponieważ dowodzenie wychodzi od tego, co ogólne, zaś indukcja wychodzi od tego, co konkretne. (...) Lecz nie jest możliwe, aby to, co ogólne, zostało poznane bez indukcji. Najbardziej widoczne jest to w przypadku rzeczy poznawalnych zmysłowo, bowiem poprzez doświadczenie dotyczące jednostkowych rzeczy poznawalnych zmysłowo uzyskujemy poznanie ogólne, jak to ma miejsce w przypadku zasad metafizycznych²⁵⁰.

Jak widać, do poznania indukcyjnego zalicza Tomasz każdy przypadek przechodzenia od poznania szczegółowego do poznania ogólnego. W ten sposób więc poznanie indukcyjnym nazywa on również każdy przypadek przechodzenia od poznania zmysłowego do poznania intelektualnego, np. tworzenie podstawowych pojęć oraz pierwszych zasad bezpośrednich. Tutaj jednak chodzi o indukcję rozumianą znacznie wężej, to znaczy jako rozumowanie polegające na przechodzeniu od poznania racjonalnego o charakterze szczegółowym do poznania racjonalnego o charakterze ogólniejszym. Tak rozumiana indukcja obejmuje tylko wychodzenie od sądów jednostkowych dotyczących danego przedmiotu i tworzenie na ich podstawie sądów bardziej ogólnych. Tego rodzaju rozumowanie prowadzi do tworzenia prawdziwych w większości przypadków generalizacji, które następnie mogą być przesłankami dla rozumowań dedukcyjnych będących dowodzeniami dotyczącymi faktów²⁵¹.

²⁴⁹ *Super De Trinitate*, q 6, a 1, c 11–12; S. MacDonald, *Theory of Knowledge*, [w:] *The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. N. Kretzmann, E. Stump, Cambridge University Press 1993, s. 174–178.

²⁵⁰ *In I Post. Anal.*, l. 30, n. 4 (tłum. M.P.): „duplex est modus acquirendi scientiam. Unus quidem per demonstrationem, alius autem per inductionem (...). Differunt autem hi duo modi, quia demonstratio procedit ex universalibus; inductio autem procedit ex particularibus. (...) Sed impossibile est universalia speculari absque inductione. Et hoc quidem in rebus sensibilibus est magis manifestum, quia in eis per experientiam, quam habemus circa singularia sensibilia, accipimus universalem notitiam, sicut manifestatur in principio metaphysicae”.

²⁵¹ J. Peghaire, *op.cit.*, s. 122–124; S. MacDonald, *Theory of Knowledge*, s. 177. Co ciekawe, w komentarzu Tomasza do *De Divinis Nominibus* Boecjusza określenie *via inventionis* oznacza indukcyjne dochodzenie do poznania prawdy ogólnej poprzez zgromadzenie wielu prawd szczegółowych. Tomasz wyróżnia dwie jego formy. Pierwszą, gdy od doświadczenia zmysłowego dochodzi się do sądu, będącego jego uogólnieniem. Drugą, gdy od sądów jednostkowych dochodzi się rozumowaniem do sądu, będącego ich uogólnieniem. Tego rodzaju rozumowanie zachodzi w dwóch przypadkach: gdy dokonuje się nabywanie nowej wiedzy oraz gdy człowiek poszukuje podstaw dla już posiadanej wiedzy ogólnej. Z kolei *via iudici* oznacza tu rozumowanie zmierzające do sądu, którego przedmiotem jest zasada ogólna. Ocena zasady ogólnej dokonuje się poprzez sprowadzenie jej do licznych prawd szczegółowych, które

8. Słowo

Pojęcia, definicje i sądy, które powstają jako rezultat pierwszej, drugiej i trzeciej operacji intelektu możliwościowego, nazywane są przez Tomasza słowami umysłu (*verbum mentis*), słowami wewnętrznymi (*verbum interius*) lub słowami serca (*verbum cordis*). Niekiedy też nazywane są pojęciami lub ujęciami intelektu (*conceptio intellectus*). Tomasz przypisuje im kilka cech, które nie zostały dotychczas omówione. W jednej ze swoich prac charakteryzuje je w następujący sposób:

słowo serca oznacza coś, czego źródłem jest umysł lub intelekt. Coś ma natomiast źródło w intelekcie, o ile jest utworzone przez jego operację. Istnieją zaś dwie operacje intelektu (...). Jedna, która jest nazywana poznawaniem intelektualnym tego, co niepodzielne, przez którą intelekt tworzy w sobie definicję lub pojęcie czegoś niezłożonego. Drugą zaś operacją jest łączenie lub dzielenie przez intelekt, dzięki której tworzy on wypowiedź. Obie te rzeczy utworzone przez te operacje intelektu nazywamy słowem serca. Pierwsza z nich oznaczana jest przez wyrażenia językowe niezłożone, zaś druga przez wypowiedzi [złożone]²⁵².

Akwinata podkreśla również, że słowo umysłu należy odróżniać od intelektu, od formy poznawczej, od aktu intelektu oraz od samej rzeczy poznanej intelektualnie²⁵³. Wyjaśnianie tego, czym jest słowo wewnętrzne, warto zacząć od przedstawienia relacji, w jakiej pozostaje ono względem tych czterech ważnych elementów procesu poznania intelektualnego.

Słowo serca różni się przede wszystkim od samego intelektu. Jest tak, ponieważ

słowo naszego intelektu jest czymś zewnętrznym wobec samego bycia (*esse*) intelektu, gdyż nie należy do jego istoty, lecz jest jak gdyby jego doznaniem (*passio*)²⁵⁴.

Kolejna różnica sprowadza się do tego, że

istnienie ujęcia umysłowego polega na byciu poznawanym, istnienie naszego intelektu na tym zaś nie polega, gdyż jego istnienie nie utożsamia się z jego poznawaniem²⁵⁵.

Tak więc, w przeciwieństwie do intelektu, słowa wewnętrzne istnieją tylko wtedy, gdy dokonywane są akty poznania intelektualnego. Obie różnice pokazują też jednak, że słowo jest blisko związane z intelektem. Jest ono przecież przypadłością intelektu. Co więcej, jest tego rodzaju przypadłością intelektu, której istnienie zależy

stanowią jej podstawę. Zachodzi tu więc ocena od tego, co ogólne, na podstawie tego, co mniej ogólne (J. Peghaire, *op.cit.*, s. 113–114, 116–117; *In De Divinis Nominibus*, c. 7, l. 2.).

²⁵² *Quodlibet* V, q 5, a 2, c (tłum. M.P.): „*verbum cordis importat quoddam procedens a mente, sive ab intellectu. Proccedit autem aliquid ab intellectu, in quantum est constitutum per operationem ipsius. Est autem duplex operatio intellectus (...). Una quidem quae vocatur indivisibilium intelligentia, per quam intellectus format in seipso definitionem, vel conceptum alicuius incomplexi. Alia autem operatio est intellectus componentis et dividensis, secundum quam format enuntiationem. Et utrumque istorum per operationem intellectus constitutorum vocatur verbum cordis, quorum primum significatur per terminum incomplexum, secundum vero significatur per orationem*”.

²⁵³ *Super Ioannem*, c 1, l. 1; *De potentia*, q 8, a 1, c.

²⁵⁴ *De potentia*, q 8, a 1, c (tłum. M.P.): „*verbum nostri intellectus, est quidem extrinsecum ab esse ipsius intellectus (non enim est de essentia, sed est quasi passio ipsius)*”.

²⁵⁵ *SCG* IV r. 11.

nie tylko od istnienia samego intelektu, ale również od zaistnienia jego aktów. Jako przypadłość słowo należy do kategorii relacji. Przypadłości tego rodzaju nie wywierają żadnego wpływu na swój podmiot, a ich istnienie uzależnione jest od istnienia wszystkich elementów tworzących daną relację. W przypadku słowa umysłu polega to na tym, że jego istnienie sprowadza się tylko do intencjonalnego odnoszenia intelektu do przedmiotu poznania²⁵⁶.

Słowo nie jest też tym samym, co rzecz poznawana przez intelekt. Różnice polegają na tym, że:

rzecz poznana przez intelekt jest czasami czymś poza intelektem, zaś pojęcie intelektu jest zawsze w intelekcie, a po drugie pojęcie intelektu przyporządkowane jest do rzeczy, której dotyczy poznanie, tak jak do celu, gdyż intelekt tworzy w sobie pojęcia rzeczy po to, aby poznać tę rzecz²⁵⁷.

W innym miejscu Tomasz wymienia kolejne różnice między słowem a rzeczą poznawaną przez intelekt:

Ujęciem umysłowym nazywam to, co intelekt poczyna w sobie poznając rzecz. Nie jest ono w nas ani samą poznaną rzeczą, ani samą substancją intelektu, lecz pewną podobizną poznanej rzeczy – podobizną, którą wyraża mowa zewnętrzna; stąd też owo ujęcie umysłowe nazywamy słowem wewnętrznym, które jest wyrażane przez słowo zewnętrzne. To, że owo ujęcie nie jest w nas rzeczą poznaną, wynika jasno stąd, że czym innym jest poznawać rzecz, a czym innym poznawać samo ujęcie umysłowe – co intelekt czyni, gdy poddaje rozważaniu swe dzieło²⁵⁸.

Słowo należy także odróżnić do poznawczej formy intelektualnej, czyli aktu pierwszego intelektu możliwościowego. Jak wyjaśnia Tomasz,

forma poznawcza, dzięki której intelekt jest w akcie, uznawana jest za zasadę działań intelektu²⁵⁹.

Jak zauważa w innym miejscu:

Jest jasne, że każda operacja intelektu ma źródło w tym, że intelekt został zaktualizowany przez poznawcze formy intelektualne. Jest tak, gdyż wszystko działa ze względu na to, że jest w akcie. Dlatego konieczne jest, aby poznawcza forma intelektualna, która jest zasadą operacji intelektu, różniła się od słowa serca, które powstaje poprzez operację intelektu²⁶⁰.

²⁵⁶ *De potentia*, q 8, a 2, ad 12; Y. Floucat, *L'intellection et son verbe selon saint Thomas d'Aquin II*, „Revue Thomiste” 97, 1997, 4; s. 656–658, 687.

²⁵⁷ *De potentia*, q 8, a 1, c (tłum. M.P.): „res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem: propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat”.

²⁵⁸ *SCG IV* r. 11.

²⁵⁹ *De potentia*, q 8, a 1, c (tłum. M.P.): „species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus”.

²⁶⁰ *Quodlibet V*, q 5, a 2, c (tłum. M.P.): „Manifestum est autem quod omnis operatio intellectus procedit ab eo secundum quod est factus in actu per speciem intelligibilem, quia nihil operatur nisi secundum quod est actu. Unde necesse est quod species intelligibilis, quae est principium operationis intellectualis, differat a verbo cordis, quod est per operationem intellectus formatum”.

Tomasz używa czasami wyrażenia *species intelligibilis* zarówno na oznaczenie poznawczej formy intelektualnej, jak i słowa umysłu. Jak bowiem zauważa, „samo słowo może być nazywane formą poznawczą intelektu (*forma vel species intelligibilis*) jako coś utworzonego przez intelekt, tak samo jak forma sztuki, którą tworzy intelekt, nazywana jest formą poznawczą intelektu” (*Quodlibet V*, q 5, a 2,

Jak widać, podstawowa różnica pomiędzy formą poznawczą i słowem sprowadza się do różnicy pomiędzy zasadą danego działania i tym, co powstaje poprzez to działanie. Inna ważna różnica polega na tym, że słowo umysłu jest przypadłością intelektu możliwościowego należąca do kategorii relacji, gdy tymczasem forma poznawcza należy do kategorii jakości. Oczywiście, to forma poznawcza jako zasada aktu poznania intelektualnego umożliwia istnienie intencjonalnego odniesienia intelektu do rzeczy poznanej, czyli słowa. Jednak ten aspekt relacyjny formy poznawczej jest wtórny względem tego, że jest ona pewną konkretną, nierelacyjną przypadłością intelektu możliwościowego²⁶¹. Inaczej mówiąc, z formą poznawczą wiąże się tylko relacja *secundum dici*, podczas gdy słowo jest bytem czysto relacyjnym, jest relacją *secundum esse*²⁶². Jeszcze inna różnica, omówiona już powyżej, polega na tym, że forma poznawcza jest aktem pierwszym intelektu możliwościowego, oparte na niej słowo jest natomiast aktem drugim, poprzez który człowiek aktualnie odnosi się do rzeczy poznanej. Z powodu tych różnic powstanie formy poznawczej oraz utworzenie słowa należy uznać za dwa różne rodzaje poznania:

intelekt poznaje coś na dwa sposoby. Po pierwsze, formalnie i w ten sposób poznaje formy poznawcze, dzięki którym przechodzi w akt. Po drugie, tak jak narzędzie użyte do poznania intelektualnego czegoś innego, i w ten sposób intelekt poznaje słowo, gdyż tworzy je po to, aby poznawać intelektualnie rzeczy²⁶³.

Słowo umysłu różni się również od aktu poznania intelektualnego. Po pierwsze, słowo

Różni się od działania intelektu, gdyż jest uznawane za kres tego działania i jak gdyby coś utworzonego przez to działanie. Intelekt bowiem swoim działaniem tworzy definicję rzeczy lub także sąd twierdzący lub przeczący²⁶⁴.

c, tłum. M.P.). Jednak w dojrzałych pracach porzuca ten sposób charakteryzowania *verbum* i przyjmuje, że jest ono relacją (Y. Floucat, *L'intellection et son verbe selon saint Thomas d' Aquin I*, „Revue Thomiste” 97, 1997, 3, s. 481–483). Trzeba więc odnotować, że w rozważaniach Tomasza nad poznaniem intelektualnym mamy trzy sposoby, na jakie używa on wyrażenia *species intelligibilis*. Po pierwsze, oznacza ono to, co jest prekonceptualnym przedmiotem poznania istniejącym w rzeczy ujętej przez zmysły. W tym znaczeniu jego synonimami są *quidditas rei materialis*, *forma intelligibilis*, *universale in particulari*. Można je nazywać *species quae intelligitur*. Po drugie, oznacza ono poznawczą formę intelektualną powstającą w intelekcie możliwościowym. W związku z tym, że jest ona jedynie tym, co umożliwia poznanie, poznawczą formę należy nazwać *species qua intelligitur*. Po trzecie, może ono oznaczać słowo wewnętrzne utworzone w celu ujęcia istoty (R. Pasnau, *Theories of Cognition...*, s. 256; B. Lombergan, *op.cit.*, s. 186–190).

²⁶¹ Y. Floucat, *L'intellection et son verbe selon saint Thomas d' Aquin I*, s. 471–476.

²⁶² *De potentia*, q 7, a 10, ad 11; Y. Floucat, *L'intellection et son verbe selon saint Thomas d' Aquin II*, s. 687. Różnica między oboma typami relacji nie jest tożsama z różnicą między relacją rzeczywistą i relacją istniejącą tylko w myśli. Określenie „relacja *secundum esse*” obejmuje terminy oznaczające samą relację, zaś określenie „relacja *secundum dici*” obejmuje terminy oznaczające te rzeczy, na których opiera się relacja (*De potentia*, q 7, a 10, ad 11).

²⁶³ *Quodlibet* V, q 5, a 2, ad 1 (tłum. M.P.): „intellectus intelligit aliquid dupliciter: uno modo formaliter, et sic intelligit specie intelligibili qua fit in actu; alio modo sicut instrumento quo utitur ad aliud intelligendum: et hoc modo intellectus verbo intelligit, quia format verbum ad hoc quod intelligat rem”.

²⁶⁴ *De potentia*, q 8, a 1, c (tłum. M.P.): „Differt autem ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam”. Podobną myśl znaleźć można w *DV* q 4, a 2, c.

Słowo jest więc skutkiem aktu poznania intelektualnego. Po drugie, powstaje ono w celu uchwycenia rzeczy, do której odnosi się akt poznania intelektualnego. Jak bowiem pisze Tomasz:

sama istota uformowana w intelekcie, a także złożenie i rozdział są pewnymi efektami działania intelektu, dzięki którym dochodzi on do poznania rzeczy zewnętrznej²⁶⁵.

Po trzecie, wytworzenie słowa jest doskonałością aktu poznania intelektualnego. Jak bowiem czytamy:

Samo poznanie intelektualne nie osiąga doskonałości, dopóki w umyśle poznającego nie powstanie coś, co nazywane jest słowem; zanim bowiem nie powstanie w naszym umyśle jakieś pojęcie, nie mówimy, że poznaje się intelektualnie, lecz że myśli się, aby poznać intelektualnie²⁶⁶.

Inaczej mówiąc, zwięźczenie aktu poznania intelektualnego wymaga powstania w jego wyniku słowa umysłu. Jego powstanie bowiem

nie oznacza samego poznawania intelektualnego, lecz poznawanie intelektualne razem z tym, czym jest wypowiedzanie jakiegoś pojęcia. Nie możemy więc poznawać intelektualnie nie wypowiadając tego rodzaju pojęcia. Dlatego każde nasze poznawanie intelektualne jest, ściśle mówiąc, wypowiedzaniem²⁶⁷.

Ostatnia z wymienionych cech słowa umysłu pozwala też zauważyć, że nie jest ono czymś zewnętrznym względem aktu poznania intelektualnego. Doskonałość operacji poznawczych intelektu polega bowiem na tym, że mają one charakter immanentny, czyli wszystko to, co powstaje w ich rezultacie, pozostaje we władzy poznającej²⁶⁸. Jak wyjaśnia Tomasz, *verbum* „nie jest czymś zewnętrznym w stosunku do samego poznawania intelektualnego, ponieważ samo poznawanie intelektualne nie mogłoby być czymś kompletnym bez słowa”²⁶⁹. Tak więc *verbum*, będąc czymś różnym od samego aktu poznania intelektualnego, pozostaje jego istotnym i nieodzownym dopełnieniem²⁷⁰.

Opisane powyżej własności słowa wewnętrznego pozwalają zrozumieć inne cechy przypisywane mu przez Tomasza. W pierwszym rzędzie chodzi o pozorną niekonsekwencję, jaką zawierają wyjaśnienia Tomasza dotyczące tego, co jest poznawane dzięki aktom intelektu. Niekiedy bowiem Akwinata sugeruje, że to właśnie słowa wewnętrzne są przedmiotem poznawanym dzięki aktom poznania intelektualnego. Jak można przeczytać, intelekt, dzięki utworzeniu słowa, „poznaje rzecz jako oderwaną od warunków materialnych, bez których rzecz w otaczającym nas świecie

²⁶⁵ DV q 3, a 2, c; q 4, a 2, c.

²⁶⁶ *De potentia*, q 9, a 9, c (tłum. M.P.): „Ipsum enim intelligere non perficitur nisi aliquid in mente intelligentis concipiatur, quod dicitur verbum; non enim dicimur intelligere, sed cogitare ad intelligendum, antequam conceptio aliqua in mente nostra stabiliatur”.

²⁶⁷ DV q 4, a 2, ad 5 (tłum. M.P.): „non solum significat intelligere, sed intelligere cum hoc quod est ex se exprimere aliquam conceptionem; nec aliter possumus intelligere, nisi huiusmodi conceptionem exprimendo; et ideo omne intelligere in nobis, proprie loquendo, est dicere”.

²⁶⁸ SCG IV r. 11; Y. Floucat, *L'intellection et son verbe selon saint Thomas d'Aquin I*, s. 450–452.

²⁶⁹ *De potentia*, q 8, a 1, c (tłum. M.P.): „non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo praedicto”.

²⁷⁰ Y. Floucat, *L'intellection et son verbe selon saint Thomas d'Aquin II*, s. 694.

nie istnieje”²⁷¹. W innym miejscu zauważa on też, że „poznane intelektualnie *per se* i jako pierwsze jest to, co intelekt w sobie samym wytwarza na podstawie rzeczy poznanej intelektualnie, jest to definicja, albo wypowiedź”²⁷². Tomasz pisze również, że to właśnie „słowo wewnętrzne jest tym, co zostało poznane intelektualnie i jest w nas tylko pod tym warunkiem, że poznajemy intelektualnie w akcie”²⁷³.

Konsekwencją takiego poglądu jest zamknięcie umysłu człowieka w sferze wytworzonych przez jego intelekt przedmiotów ogólnych. Teza taka jest jednak trudna do pogodzenia z tym, że Akwinata często podkreśla, iż słowo jest tym, poprzez co umysł poznaje rzeczywistość. Jak można przeczytać, „intelekt w tym, co tworzy i wypowiada, dostrzega naturę rzeczy poznawanej”²⁷⁴. Słowo umysłu zawsze ujmuje naturę pewnej rzeczy istniejącej poza aktem poznania intelektualnego i będącej przedmiotem tego aktu. Jest ono czymś zupełnie innym niż przedmiot poznania intelektualnego, a jeśli już ono samo jest przedmiotem poznania, to tylko w przypadku aktów refleksji intelektualnej²⁷⁵.

Opisane właśnie sposoby charakteryzowania *verbum* są jednak tylko pozornie sprzeczne. Można to wykazać, wychodząc od rozważań Tomasza na temat rzeczy poznanej. Jak pisze:

Zatem rzecz poznawana intelektualnie przez dwa intelekty w pewnym sensie jest jedną i tą samą rzeczą, zaś w pewnym sensie jest dwiema różnymi rzeczami. Jest tak, ponieważ z punktu widzenia przedmiotu poznania jest to jedna i ta sama rzecz, zaś z punktu widzenia samego poznania są to dwie różne rzeczy²⁷⁶.

Rysuje się tu interesująca dwuznaczność określenia „rzecz poznana intelektualnie”. Za pomocą określenia „rzecz poznana” Tomasz ujmuje zarówno słowo umysłu powstające dzięki aktowi poznania intelektualnego, jak i pewną rzecz istniejącą poza tym aktem i do której akt ten się odnosi.

Pierwsze z tych znaczeń pozwala Akwinacie przyjąć, że w przypadku dwóch różnych intelektów poznających tę samą rzecz istniejącą poza tymi intelektami można mówić o dwóch różnych aktach poznania i dwóch numerycznie różnych rzeczach poznanych. Jest to możliwe, ponieważ jako skutek tych dwóch aktów powstają dwa numerycznie różne słowa posiadające taką samą treść. Gdy więc określenie „rzecz poznana” rozumie się w ten sposób, wtedy oznacza ono przedmiot intencjonalny aktu poznania intelektualnego nieistniejący poza tym aktem. Ponieważ tak pojmowana „rzecz poznana” jest wytworem aktu poznania intelektualnego, trzeba przyjąć, że jest ona abstrakcyjnym powszechnikiem. Jak bowiem pisze Tomasz:

²⁷¹ SCG I r. 53.

²⁷² *De potentia*, q 9, a 5, c (tłum. M.P.): „Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, sive illud sit definitio, sive enuntiatio”.

²⁷³ DV q 4, a 1, ad 1.

²⁷⁴ *Super Ioannem*, c. 1, l. 1 (tłum. M.P.): „intellectus (...) in ipso expresso et formato videt naturam rei intellectae”.

²⁷⁵ SCG IV r. 11.

²⁷⁶ *De Spir. Creat.*, a 9, ad 6 (tłum. M.P.): „Res igitur intellecta a duobus intellectibus est quodammodo una et eadem, et quodammodo multae: quia ex parte rei quae cognoscitur est una et eadem, ex parte vero ipsius cognitionis est alia et alia”.

ogólność poznania, która polega na powszechności i abstrakcyjności, jest tylko skutkiem sposobu, w jaki dokonuje się poznanie intelektualne, o ile poznajemy intelektualnie rzeczy w sposób abstrakcyjny i ogólny²⁷⁷.

Z kolei drugie z wymienionych znaczeń pozwala Tomaszowi mówić, że oba akty poznania intelektualnego odnoszą się do numerycznie jednej i tej samej rzeczy istniejącej poza tymi aktami.

Teraz należy zwrócić uwagę na relację między pierwszym a drugim sposobem rozumienia określenia „przedmiot poznania”. Jak zauważa Akwinata:

Ujęciem umysłowym nazywam to, co intelekt poczyna w sobie poznając rzecz. Nie jest ono w nas ani samą poznaną rzeczą, ani samą substancją intelektu, lecz jest pewną podobizną poznanej rzeczy²⁷⁸.

Akt poznania intelektualnego polega na tym, że poprzez abstrakcyjne *verbum* człowiek odnosi się do pewnego poznawalnego intelektualnie aspektu danej rzeczy, który został uchwycony w treści tego *verbum*. Tak więc w akcie poznania intelektualnego dokonuje się poznanie słowa, czyli powszechnika abstrakcyjnego, ale jednocześnie poprzez ten powszechnik dokonuje się też poznanie rzeczy będącej jego jednostką oraz konkretną egzemplifikacją i istniejącej poza aktem poznania²⁷⁹. Nie ma więc sprzeczności między poglądem, że poprzez akt intelektu możliwościowego poznaje się samo słowo umysłu, oraz poglądem, że poprzez akt intelektu poznaje się to, do czego słowo umysłu się odnosi. Pierwszy pogląd nie oznacza zamknięcia intelektu w kręgu własnych wytworów.

Omówiona właśnie kwestia wymaga jeszcze jednej ważnej kwalifikacji. Otóż poznanie poprzez słowo umysłu konkretnych rzeczy możliwe jest tylko wtedy, gdy słowem tym jest sąd. Jak pisze Akwinata:

wiedza dotyczy czegoś na dwa sposoby. W pierwszy i zasadniczy sposób wiedza dotyczy pojęć ogólnych, na których się opiera. W inny sposób, wiedza dotyczy czegoś w sposób wtórny i jakby dzięki pewnej refleksji, i w ten sposób dotyczy rzeczy, do których odnoszą się takie pojęcia, pod warunkiem, że pojęcia te zastosuje do rzeczy, co dzieje się w oparciu o niższe władze. Pojęcia ogólne są bowiem używane przez tego, który ma wiedzę zarówno jako rzecz poznana, jak i jako środek do poznania czegoś innego. Bowiem dzięki pojęciu ogólnemu *człowiek* można dokonywać sądów o tym lub o innym. Zaś wszystkie pojęcia ogólne są niezmiennie i dlatego pod tym względem każda wiedza dotyczy czegoś koniecznego. Lecz rzeczy, do których odnoszą się te pojęcia, czasami są niezmiennie i konieczne, czasami zaś przygodne i zmienne, i pod tym względem można mówić, że wiedza dotyczy czegoś, co jest zmienne i przygodne²⁸⁰.

²⁷⁷ *De Spir. Creat.*, a 9, ad 6 (tłum. M.P.): „ratio universalitatis, quae consistit in communitate et abstractione, sequitur solum modum intelligendi, in quantum intelligimus abstracte et communiter”.

²⁷⁸ *SCG IV* r. 11.

²⁷⁹ R. Pasnau, *Theories of Cognition...*, s. 256–270.

²⁸⁰ *In Boeth. De Trin.*, q 5, a 2, ad 4 (tłum. M.P.): „scientia est de aliquo dupliciter. Uno modo primo et principaliter, et sic scientia est de rationibus universalibus, supra quas fundatur. Alio modo est de aliquibus secundario et quasi per reflexionem quandam, et sic de illis rebus, quarum sunt illae rationes, in quantum illas rationes applicat ad res etiam particulares, quarum sunt, adminiculo inferiorum virium. Ratione enim universali utitur sciens et ut re scita et ut medio sciendi. Per universalem enim hominis rationem possum iudicare de hoc vel de illo. Rationes autem universales rerum omnes sunt immobiles, et ideo quantum ad hoc omnis scientia de necessariis est. Sed rerum, quarum sunt illae rationes, quaedam sunt necessariae

Tomasz wprowadza tutaj rozróżnienie na pojęcie jako rzecz poznana oraz pojęcie jako środek do poznania czegoś innego. W pierwszym przypadku mówi o akcie poznania intelektualnego, którego przedmiotem jest tylko pojęcie, w drugim natomiast o akcie poznania intelektualnego polegającym na użyciu pojęcia w celu poznania rzeczy, do których pojęcie się odnosi. Może tutaj chodzić tylko o akt sądenia.

Kiedy przedmiotem aktu poznania intelektualnego jest pojęcie, można mówić o wiedzy dotyczącej tylko treści pojęcia. Pojęcia i definicje zawierają co prawda reprezentację cech istotnych rzeczy, jednak kiedy akt poznania intelektualnego ujmuje tylko pojęcia lub definicje, wtedy nie towarzyszy temu refleksyjne poznanie relacji ich treści do rzeczywistości. Poznaje się tylko ogólną i abstrakcyjną istotę rzeczy, bez odniesienia do jej istnienia. Tak więc pojęcie lub niepropozycjonalne słowo umysłu, jak np. „zwierzę racjonalne”, poza sądem jest tylko pewnym przedmiotem abstrakcyjnym, dzięki któremu mamy ujęcie pewnej natury, ale nie jej istnienia. Kiedy zaś akt poznania intelektualnego prowadzi do powstania sądu, mamy do czynienia z poznaniem czegoś więcej niż tylko treści tego sądu. W przypadku aktu sądenia intelekt nie tylko wytwarza jakies ujęcie rzeczywistości, ale również poznaje relację między tym ujęciem a rzeczywistością. W ten sposób dokonuje on rozróżnienia między tym, co jest tylko przedmiotem intencjonalnym, a rzeczywistością. Jak więc zauważa Tomasz:

intelekt może poznać zgodności swojej formy i formy rzeczy poznawanej, (...), lecz tylko wtedy, gdy sądzi, że jakaś rzecz jest taka jak forma, którą on postrzega w tej rzeczy (...). Robi to twierdząc i przecząc, bo w każdym zdaniu jakąś formę oznaczaną przez orzecznik albo orzeka, albo zaprzecza o rzeczy oznaczonej przez podmiot²⁸¹.

Nie należy z tego wnosić, że ujmowanie pojęcia lub definicji nie jest poznaniem rzeczywistości innej niż słowo umysłu. Tomasz zauważa, że definicja ujmująca istotę danej rzeczy jest ujęciem pewnego aspektu tej rzeczy²⁸². W przypadku pojęć lub definicji można więc mówić o poznaniu intelektualnym jako tożsamości pod jakimś względem z przedmiotem poznania, natomiast nie ma refleksyjnego uchwycenia różnicy między myślą a rzeczywistością²⁸³. Z tego, co zostało powiedziane, nie należy też wnosić, że słowo umysłu w postaci sądu nigdy nie jest przedmiotem aktu poznania intelektualnego. Słowo umysłu dowolnego rodzaju jest abstrakcyjnym przedmiotem intencjonalnym aktu poznania intelektualnego i dlatego jest poznawane przez intelekt zawsze jako pierwsze. Jednak akt intelektu, którego przedmiotem intencjonalnym jest dany sąd, ujmuje również relację między nim a tym, o czym sąd ten mówi.

Inną kwestią, którą warto poruszyć, jest sposób, w jaki Tomasz rozumie powstawanie słowa poprzez akt intelektu. Zauważa on, że w przypadku człowieka, słowo

et immobiles, quaedam contingentes et mobiles, et quantum ad hoc de rebus contingentibus et mobilibus dicuntur esse scientiae”.

²⁸¹ *ST I q 16, a 2, c; B. Lonergan, op.cit., s. 20–21.*

²⁸² *DV q 1, a 3, c.*

²⁸³ P. Lee, *op.cit.*, s. 58–59; Y. Floucat, *L'intellection et son verbe selon saint Thomas d' Aquin II*, s. 666–668.

jest czymś realnie pochodzącym od czegoś innego, i to albo tak, jak pojmowanie wniosków wynika z zasad, albo tak, jak pojmowanie istoty rzeczy późniejszych z istot rzeczy wcześniejszych, albo przynajmniej tak, jak aktualne pojmowanie wynika z poznania dyspozycjonalnego²⁸⁴.

Wypowiedź Akwinaty pokazuje, że o powstawaniu słowa w wyniku aktu poznania intelektualnego można mówić w dwóch przypadkach. Pierwszy z nich to tworzenie słowa poprzez pierwszą, drugą lub trzecią operację intelektu. Temat ten został już omówiony powyżej. Drugi sposób powstawania *verbum* to przechodzenie od poznania dyspozycjonalnego, czyli poznawczej formy intelektu możliwościowego, do poznania aktualnego, czyli aktu intelektu, którego przedmiotem jest słowo. Jemu właśnie należy teraz poświęcić nieco więcej uwagi.

Tomasz przyjmuje, że słowo wewnętrzne istnieje tylko tak długo, jak długo trwa związany z nim akt poznania intelektualnego. Co więcej, jego istnienie polega na tym, że jest ono poznawane przez intelekt²⁸⁵. Nie należy jednak na podstawie tego wnioskować, że za każdym razem, kiedy człowiek wykonuje akt poznania intelektualnego, na nowo musi się dokonywać operacja tworzenia słowa wraz z wszystkimi aktami rozumowania, które się z tym wiązały. Co prawda Akwinata twierdzi, że przechodzenie od poznania dyspozycjonalnego do poznania aktualnego jest pewnego rodzaju dyskursem, ale nie ma on tutaj na myśli rozumowania w ścisłym słowa tego znaczeniu²⁸⁶.

Istnienie następujących po sobie, ale numerycznie różnych aktów poznania intelektualnego o tej samej treści jest możliwe, ponieważ zasadą każdego takiego aktu jest jedna poznawcza forma intelektualna. Powstawanie form poznawczych intelektu jest skutkiem operacji tworzenia pojęć, definicji oraz sądów. Formy te są zasadą późniejszych aktów poznania, w których człowiek ujmuje wspomniane pojęcia, definicje i sądy²⁸⁷. Tak więc forma poznawcza, jako pewna dyspozycja intelektu, odpowiada za treść wyrażoną przez akt poznania intelektualnego. Jak pisze Tomasz:

intelekt możliwościowy jest podmiotem dyspozycji wiedzy, dzięki której jest zdolny uświadomić sobie (*considerare*) to, co wie nawet, gdy sobie tego [w danej chwili] nie uświadamia. (...) pojmowanie (*intelligere*) i uświadamianie sobie czegoś (*considerare*) jest właściwym aktem intelektu. A zatem również dyspozycja, dzięki której coś sobie uświadamiamy, istnieje właściwie w samym intelekcie²⁸⁸.

²⁸⁴ DV q 4, a 2, c (tłumaczenie lekko zmodyfikowane): „est aliquid realiter progrediens ab altero; vel sicut progrediuntur a principiis conceptiones conclusionum, vel sicut conceptiones quidditatum rerum posteriorum a quidditatibus priorum; vel saltem sicut conceptio actualis progreditur ab habituali cognitione”.

²⁸⁵ SCG IV r. 11; SCG IV r. 14.

²⁸⁶ J. Peghaire, *op.cit.*, s. 118–120. Przechodzenia od poznania dyspozycjonalnego do poznania w akcie nie można nazywać poznaniem dyskursywnym w ścisłym słowa tego znaczeniu, gdyż nie spełnia ono dwóch z wymienionych powyżej cech istotnych racjonalnego dyskursu. Po pierwsze, nie wiąże się z istnieniem dwóch niezależnych aktów poznawczych. Po drugie, związek między wiedzą w formie dyspozycji a wiedzą w formie aktu nie jest powstawaniem jednego aktu z innego aktu. Aby bowiem miało to miejsce, między oboma aktami musi zachodzić różnica realna. A tak w tym przypadku nie jest.

²⁸⁷ Y. Floucat, *L'intellection et son verbe selon saint Thomas, d'Aquin II*, s. 674.

²⁸⁸ ST I-II q 50, a 4, c.

Dla Akwinaty „myśleć, że P” znaczy więc tyle, co posiadać poznawczą formę intelektualną będącą zasadą aktu intelektu, w którym aktualnie myślimy, że P. Z kolei „posiadać pojęcie A” znaczy tyle, co posiadać formę poznawczą, która jest zasadą aktu intelektu, w którym aktualnie ujmujemy treść tego pojęcia²⁸⁹. Zdolność intelektu możliwościowego do przechowywania takich form Tomasz nazywa pamięcią intelektualną. Jej istotą jest „przechowywanie form poznawczych rzeczy, których aktualnie nie jesteśmy świadomi”, dzięki czemu intelekt posiada „możność działania wtedy, gdy zechce, nie jest zaś zmuszony do tego, aby działać nieustannie”²⁹⁰. Inaczej mówiąc, „jedna władza, którą jest intelekt, odnosi się do różnych rzeczy, mianowicie do zachowywania wiedzy o czymś w dyspozycji i do rozważania tego w akcie”²⁹¹. Dlatego „poznawanie umysłowe wywodzi się z pamięci jak akt z dyspozycji”²⁹².

Na koniec należy zająć się zagadnieniem relacji pomiędzy słowem umysłu a językiem. Przez język należy tutaj rozumieć zarówno pismo, jak i mowę. Tomasz nazywa go *verbum exterius*²⁹³. Jego zdaniem tym, co nadaje znaczenie wyrażeniom językowym, są właśnie słowa umysłu. Jak pisze:

naturę oznaczania i ukazywania w pierw ma słowo wewnętrzne niż słowo zewnętrzne, ponieważ słowo zewnętrzne wyznaczone jest do oznaczania tylko na mocy słowa wewnętrznego²⁹⁴.

Słowa umysłu nie podlegają konwencjonalnym regułom, które rządzą językami. Co więcej, jedyny podział, jaki można przeprowadzić w ich przypadku, to podział na definicje i sądy:

słowo naszego intelektu (...) jest tym, na czym kończy się działanie naszego intelektu; jest ono tym, co zrozumiane, co nazywamy pojęciem intelektu, zarówno gdy idzie o pojęcie oznaczone przez wypowiedź niezłożoną, gdy intelekt formuje poznane istoty rzeczy, jak i oznaczone przez sąd, co dokonuje się, gdy intelekt twierdzi i przeczy²⁹⁵.

Podział ten jest odzwierciedleniem podziału rzeczywistości na istotę i istnienie. Jak bowiem zauważa Tomasz:

²⁸⁹ A. Kenny, *Intellect and Imagination in Aquinas*, [w:] *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, ed. A. Kenny, Macmillan, London 1976, s. 277.

²⁹⁰ *ST I* q 79, a 6, c.

²⁹¹ *DV* q 10, a 4, c.

²⁹² *ST I*, q 79, a 7, ad 3. Argumentację, że pamięć umysłowa nie jest władzą odrębną od intelektu, można znaleźć w *ST I* q 79 a 7, c oraz w *DV* q 10, a 4, c.

²⁹³ *DV* q 4, a 1, c. Do sfery języka należy zaliczyć także to, co w *De veritate* Tomasz określa jako „wzór słowa zewnętrznego, który ma wyobrażenie głosu” (*DV* q 4, a 1, c). Chodzi o uwewnętrzną, ujętą przez wyobraźnię wypowiedź językową. Niekiedy filozof nazywa ją *verbum interius*. Może to być mylące, ponieważ w wielu innych miejscach przez *verbum interius* rozumiał on to samo, co przez *verbum cordis* oraz *verbum mentis* (B. Lonergan, *op.cit.*, s. 14; R.M. McNerny, *The Logic of Analogy. An Interpretation of St. Thomas*, Martinus Nijhoff, The Hague 1961, s. 61; E. Gilson, *Lingwistyka a filozofia. Rozważania o stałych filozoficznych języka*, tłum. H. Rosnerowa, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1975, s. 126–129).

²⁹⁴ *DV* q 4, a 1, ad 7; *ST I* q 85, a 2, ad 3; *SCG IV* r. 11; B. Lonergan, *op.cit.*, s. 15. Słowo wewnętrzne Tomasz uznaje też za przyczynę sprawczą wypowiedzi językowych.

²⁹⁵ *DV* q 4, a 2, c.

I obie te operacje intelektu odpowiadają dwóm elementom, które można znaleźć w rzeczach. Pierwsza operacja dotyczy samej natury rzeczy (...). Druga operacja dotyczy samego istnienia rzeczy²⁹⁶.

Wychodząc od wspomnianego właśnie podziału słów wewnętrznych na dwa rodzaje, wyrażenia językowe trzeba podzielić na zdania oraz terminy. W przypadku terminów chodzi o składniki zdania mające samodzielne znaczenie i pełniące w tym zdaniu funkcję podmiotu lub predykatu. Tomasz przyjmuje, że w przypadku języka należy odróżnić od siebie znaczenie danego wyrażenia oraz to, do czego dane wyrażenie się odnosi, czyli supozycję. Podkreśla też, że istnienie odniesienia możliwe jest dzięki uprzedniemu istnieniu znaczenia²⁹⁷. Kiedy samodzielne składniki zdań, czyli terminy, rozważa się niezależnie od zdania, można im przypisać tylko znaczenie. Tym znaczeniem jest albo pojęcie, albo definicja, czyli ten rodzaj słowa wewnętrznego, który powstaje poprzez pierwszą operację intelektu możliwościowego. O posiadaniu przez dany termin nie tylko znaczenia, ale i określonej supozycji można mówić dopiero pod warunkiem, że występuje on w konkretnym zdaniu. Inaczej mówiąc, poszczególne terminy wchodzące w skład danego zdania mają ustalone regułami języka określone znaczenie, ale już ich supozycja zmienia się w zależności od tego, w jakim konkretnym zdaniu występują. Z kolei w przypadku zdań rozważanych jako pewna całość funkcję znaczenia pełni drugi rodzaj słowa wewnętrznego, czyli sąd. Zdanie prawdziwe odnosi się do konkretnego stanu rzeczy, w którym to, co stanowi supozycję predykatu, wiąże się w określony przez zdanie sposób z tym, co stanowi supozycję podmiotu²⁹⁸. Jak więc widać, rozważania Tomasza na temat *verbum* jako przedmiotu wiedzy oraz *verbum* jako środka, za pomocą którego poznajemy rzeczywistość, mają swoje odzwierciedlenie także na poziomie języka. Terminom rozważanym niezależnie od zdania, w którym występują, przysługuje jedynie znaczenie. Supozycję, czyli odniesienie do rzeczywistości, można im przypisać tylko wtedy, kiedy występują w konkretnym zdaniu.

9. Intelekt w sensie ścisłym

Rodzajem poznania właściwym dla człowieka jest poznanie dyskursywne. Ludzie bowiem osiągają

doskonale poznanie prawdy tylko przez pewien ruch, w którym przebiegają od jednego przedmiotu do drugiego, aby przejść od tego, co znane, do poznania tego, co nieznanne. Takie postępowanie jest właściwe dla duszy ludzkiej²⁹⁹.

²⁹⁶ *In Boeth De Trin.*, q 5, a 3, c (tłum. M.P.): „Et haec quidem duae operationes duobus, quae sunt in rebus, respondent. Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei (...). Secunda vero operatio respicit ipsum esse rei”. B. Lonergan, *op.cit.*, s. 17.

²⁹⁷ *De potentia*, q 9, a 4, c.

²⁹⁸ R.M. McNerny, *The Logic of Analogy...*, s. 64–66; G. Klima, *The Changing Role of 'Entia Rationis' in Mediaeval Semantics and Ontology: a Comparative Study with a Reconstruction*, „Synthese” 96, 1993, 1, s. 34–36.

²⁹⁹ *DV* q 15, a 1, c.

Wynika to z faktu, że w przypadku człowieka źródłem dla poznania ogólnego jest poznanie zmysłowe³⁰⁰. Intelpekt możliwościowy jest więc przede wszystkim rozumem. Jednocześnie Akwinata przypisuje człowiekowi również pewną zdolność do poznania niedyskursywnego, którą nazywa intelektem w sensie właściwym. Jak pisze, „jeśli jakieś rzeczy są pojmowane natychmiast, bez dyskursu rozumu, to nie nazywa się tego rozumem, lecz intelektem”³⁰¹.

Ten sposób poznawania Tomasz najczęściej charakteryzuje poprzez przeciwstawienie go poznaniu dyskursywnemu. Odmienność intelektu w sensie ścisłym podkreśla przy tym za pomocą określeń takich, jak: poznanie proste, bezpośrednie, nagłe, natychmiastowe, niedyskursywne i niezawodne³⁰². Warto przez chwilę zastanowić się, czym właściwie jest intelekt w sensie ścisłym.

Jak nietrudno zauważyć, sposób poznania charakterystyczny dla intelektu w sensie ścisłym jest przeciwieństwem poznania dyskursywnego. Nie należy jednak na tej podstawie wnioskować, że intelekt w sensie ścisłym jest władzą różną od rozumu. Jak zauważa Tomasz, „różne akty wskazują na różnicę między władzami tylko wtedy, kiedy nie można ich sprowadzić do tej samej zasady”³⁰³. Jednak w przypadku aktów rozumowania oraz aktów bezpośredniego poznawania prawdy można znaleźć taką wspólną zasadę. Akty te odnoszą się bowiem do siebie jak ruch do spoczynku. Tymczasem ruch i spoczynek można sprowadzić do jednej zasady, gdyż

ta sama natura (...), przez którą coś spoczywa w jakimś miejscu, porusza je też w kierunku tego miejsca, a spoczywające i poruszające się mają się do siebie jako to, co doskonałe do niedoskonałego³⁰⁴.

Dlatego należy przyjąć, że podstawą obu tych aktów poznania jest jedna władza. Jak ujmuje to Akwinata, rozum i intelekt w sensie ścisłym stanowią „jedną władzę, która jako doskonała poznaje doskonale prawdę, a jako niedoskonała wymaga wnioskowania”³⁰⁵. Władzą tą jest oczywiście intelekt możliwościowy.

Intelekt w sensie ścisłym charakteryzowany jest przez Akwinatę w następujący sposób:

intelekt nie jest tym samym, co rozum. Rozum bowiem wiąże się z pewnego rodzaju dyskursem od jednej rzeczy do innej. Intelpekt zaś wiąże się z nagłym ujmowaniem jakiejś rzeczy. Dlatego intelekt odnosi się wyłącznie do zasad, które natychmiast dają się poznać. Z zasad tych rozum wyciąga wnioski, które stają się znane dzięki poszukiwaniom. Dlatego tak, jak w dziedzinie teoretycznej nie może być błędu w intelektualnym poznaniu zasad, lecz tylko w dedukcji wnio-

³⁰⁰ J. Peghaire, *op.cit.*, s. 185; G. Cottier, *Intellectus et ratio*, „Revue Thomiste” 88, 1988, s. 22–24; M. Node-Langlois, *L'intuitivite de l'intellect selon Thomas d'Aquin*, „Revue Thomiste” 100, 2000, 2, s. 197–199.

³⁰¹ *In III Sent.*, d 35, q 2, a 2, qc 1, c (tłum. M.P.): „si aliqua sunt quae statim sine discursu rationis apprehendantur, horum non dicitur esse ratio, sed intellectus”.

³⁰² J. Peghaire, *op.cit.*, s. 173–174, 185–186; G. Cottier, *op.cit.*, s. 22–24.

³⁰³ *DV* q 15, a 1, c; *ST I* q 79, a 8, c.

³⁰⁴ *DV* q 15, a 1, c; *ST I* q 79, a 8, c.

³⁰⁵ *DV* q 15, a 1, c; *ST I* q 79, a 8, c.

sków z zasad, tak również w dziedzinie praktycznej intelekt zawsze wiąże się z prawdą, lecz osąd rozumu bywa słuszny lub niesłuszny³⁰⁶.

Według tego i wielu innych tekstów Akwinaty intelekt w sensie ścisłym należy wiązać z poznaniem pierwszych zasad. Tego rodzaju poznanie jest natychmiastowe i nie wiąże się z poszukiwaniem oraz przechodzeniem od jednej rzeczy poznanej do innej. Co najważniejsze, w przeciwieństwie do poznania dyskursywnego, wyklucza ono błędy i fałsz.

Tomasz przyjmuje też, że intelekt w sensie ścisłym jest pewną naturalną dyspozycją intelektu możliwościowego. Jak zauważa, „rozum jest przyrównywany do intelektu jako do początku i jako do celu”, zaś „ujęcie intelektualne okazuje się początkiem dla rozumu w porządku poszukiwania, a kresem w porządku sądzenia”³⁰⁷. W człowieku występują więc oba sposoby poznawania, z tą tylko różnicą, że rozumowanie jest dla człowieka czymś właściwym, natomiast poznanie proste przysługuje mu w niewielkim stopniu, dzięki partycypacji. Jednak tego, co posiada się przez partycypację w naturze wyższej, nie posiada się w sposób doskonały i dlatego nie uznaje się tego za odrębną władzę. Trzeba więc przyjąć, że:

człowiek nie ma jakiejś szczególnej władzy, przez którą wprost, doskonale i bez rozumowania poznawałby prawdę, lecz ujmuje ją dzięki pewnej naturalnej sprawności, którą nazywamy intelektualnym pojmowaniem pierwszych zasad³⁰⁸.

Intelekt w sensie ścisłym obejmuje cnotę poznania pierwszych zasad teoretycznych oraz cnotę poznania pierwszych zasad praktycznych. Tomasz zauważa bowiem, że:

Jeśli więc w ludzkiej duszy istnieje pewna naturalna sprawność, którą nazywamy pojmowaniem pierwszych zasad i dzięki której poznaje ona zasady nauk teoretycznych, to tak samo istnieje w niej pewna naturalna sprawność dotycząca pierwszych zasad działania, które stanowią powszechne zasady prawa naturalnego³⁰⁹.

Potwierdzeniem jest to, że cechy, które przysługują intelektowi w sensie ścisłym, jak np. niedyskursywność oraz pewność poznania prawdy, charakteryzują również poznanie pierwszych zasad praktycznych i teoretycznych:

w naturze ludzkiej (...) powinno być zawarte poznanie prawdy nie wymagające badania i to zarówno w sprawach teoretycznych, jak i praktycznych. To poznanie musi stanowić zasadę całego dalszego poznania, zarówno teoretycznego, jak i praktycznego, ponieważ zasady powinny być pewne i trwałe³¹⁰.

³⁰⁶ *In II Sent.*, d 24, q 3, a 3, ad 2 (tłum. M.P.): „intellectus non est idem quod ratio. Ratio enim importat quemdam discursum unius in aliud; intellectus autem importat subitam apprehensionem alicujus rei; et ideo intellectus proprie est principiorum, quae statim cognitioni se offerunt, ex quibus ratio conclusiones elicit, quae per inquisitionem innotescunt; unde sicut in speculativis in intellectu principiorum non potest esse error, sed in deductione conclusionum ex principiis, ita etiam in operativis intellectus semper est rectus, sed ratio recta et non recta”.

³⁰⁷ *DV* q 15, a 1, c.

³⁰⁸ *DV* q 15, a 1, c.

³⁰⁹ *DV* q 16, a 1, c.

³¹⁰ *DV* q 16, a 1, c.

Co więcej: „Trzeba też przyjąć, że poznanie to ma charakter sprawności, aby zawsze było gotowe do użycia, kiedy zajdzie taka potrzeba”³¹¹.

Tomasz przyjmuje, że cnota jest dyspozycją do działania we właściwy sposób³¹². W związku z tym do sfery intelektu w sensie ścisłym należy zaliczać nie tylko dwie wspomniane cnoty, ale również akty poznania intelektualnego, dla których są one zasadą. Co za tym idzie, należy tu również zaliczyć słowa umysłu, będące kresem takich aktów. Trzeba też pamiętać, że mówiąc o pierwszych zasadach poznania, Tomasz ma na myśli nie tylko podstawowe sądy, ale też podstawowe pojęcia. Jak uważa:

istnieją w nas uprzednio jakby nasiona wiedzy, którymi są pierwsze ujęcia intelektu poznawane bezpośrednio w świetle intelektu czynnego poprzez postacie wyabstrahowane z rzeczy zmysłowych. Są one złożone, jak pierwsze zasady, albo niezłożone, jak pojęcie bytu, jedności i inne tego rodzaju, które intelekt ujmuje bezpośrednio. Gdy więc od tego rodzaju poznania powszechnego umysł przejdzie do poznawania w akcie rzeczy szczegółowych, które najpierw były znane ogólnie i w możności, wówczas mówimy, że ktoś zdobył wiedzę³¹³.

Inaczej mówiąc, istnieją zarówno pierwsze sądy,

do których można sprowadzić wszystkie dowodzenia składające się na wiedzę, jak również pierwsze pojęcia intelektu, jak na przykład byt, jedno i inne, do których należy sprowadzić wszystkie definicje wchodzące w skład wiedzy, o której była mowa³¹⁴.

W przypadku pierwszych pojęć nie można co prawda mówić o poznaniu prawdy, ale jednocześnie ich uchwycenie dokonuje się w sposób niedyskursywny i bezpośredni. Stanowią one też podstawę dla poznania definicji wszystkich rzeczy. To pozwala zaliczać je do pierwszych zasad, a więc i do sfery intelektu w sensie ścisłym. Właśnie dlatego Tomasz pisze, że:

Jest w nas więc jedna władza, która poznaje proste istotowości rzeczy, formułuje sądy i prowadzi rozumowania. Z tych czynności ostatnia właściwa jest rozumowi jako takiemu, a dwie pozostałe mogą także przysługiwać intelektowi jako takiemu³¹⁵.

Jak widać, intelektowi w sensie ścisłym Tomasz przypisuje tutaj nie tylko poznanie niektórych sądów, ale i niektórych pojęć.

Jak zostało już wspomniane powyżej, określenie „akt poznania intelektualnego” oznacza nie tylko powtórne ujmowanie pewnego utworzonego wcześniej słowa umysłu, ale również i tworzenie go. Otóż intelektowi w sensie ścisłym należy przypisać także samo tworzenie pierwszych zasad. Pierwsze pojęcia tworzone są bowiem w sposób niedyskursywny i bezpośredni na podstawie dowolnych form poznawczych wyabstrahowanych przez intelekt czynny z poznania zmysłowego. Jak ujmu-

³¹¹ DV q 16, a 1, c.

³¹² ST I-II q 55, a 2, c; a 3, c.

³¹³ DV q 11, a 1, c. Por. też: *Quodlibet* VIII q 2, a 2, c.

³¹⁴ *In Boeth. De Trin.*, q 6, a 4, c (tłum. M.P.): „in quae omnes demonstrationes scientiarum reducuntur, et etiam primae conceptiones intellectus, ut entis et unius et huiusmodi, in quae oportet reducere omnes diffinitiones scientiarum praedictarum”.

³¹⁵ DV q 15, a 1, ad 5.

je to Akwinata, są one poznawane „w świetle intelektu czynnego poprzez postacie wyabstrahowane z rzeczy zmysłowych”³¹⁶. Również i uchwycenie pierwszych zasad złożonych nie wymaga rozumowania. Dokonuje się bowiem natychmiast, gdy tylko poznane zostały pojęcia, które wchodzą w ich skład. Stanowi ono klasyczny przykład poznania bezpośredniego, to jest poznania, które dokonuje się bez udziału terminu średniego i jest oparte na bezpośrednim poznaniu zgodności między podmiotem a predykatem. Jak pisze Tomasz:

Żeby natomiast coś było dla nas znane samo przez się, musimy poznawać naturę podmiotu, w której zawarty jest orzecznik. Z tego właśnie wynika, że pewne tezy są wszystkim znane wprost, o ile mianowicie natura podmiotu tych twierdzeń jest wszystkim znana, jak to, że każda całość jest większa od swojej części. Każdy bowiem wie, czym jest całość i czym jest część³¹⁷.

Sfera intelektu w sensie ścisłym obejmuje więc również i to, co prowadzi do powstania dwóch wspomnianych cnót dotyczących pierwszych zasad.

Intelekt w sensie ścisłym jest więc blisko związany z cnotami poznania pierwszych zasad. Podmiotem cnót jest zaś intelekt możliwościowy: „przyjmuje się, że podmiotem sprawności jest raczej intelekt możliwościowy niż intelekt czynny”³¹⁸. Skoro więc rozum jest tym samym, co intelekt możliwościowy, to można przyjąć, że intelekt w sensie ścisłym jest dyspozycją rozumu. Tak właśnie uważa Tomasz:

Nie ma więc w człowieku jakiejś odmiennej od rozumu władzy, którą nazwalibyśmy intelektem, lecz sam rozum nazywamy intelektem ze względu na to, że czerpie z prostoty intelektu to, co jest początkiem i kresem jego działania³¹⁹.

Jak można przeczytać w innym miejscu, cnota poznania pierwszych zasad praktycznych „może (...) występować jedynie w rozumie, chyba żebyśmy przyjęli, że intelekt jest odrębną władzą od rozumu, czemu sprzeciwiliśmy się już wcześniej”³²⁰.

Tomasz podaje też dwa sposoby, w jakie można ujmować intelekt w sensie ścisłym. Przy wąskim jego pojmowaniu relacja między rozumem a intelektem w sensie ścisłym to relacja między władzą poznawczą a jej dyspozycjami. Przez „intelekt w sensie ścisłym” można jednak też pojmować rozum posiadający obie wspomniane cnoty. Wtedy przeciwstawianie rozumu i intelektu w sensie ścisłym to odróżnienie władzy poznania niematerialnego rozważanej bezwzględnie od tej samej władzy poznania niematerialnego ujmowanej jako posiadająca określone dyspozycje³²¹.

Dotychczasowe rozważania wskazują, że sfera intelektu w sensie ścisłym obejmuje: (a) intelektualne cnoty poznania pierwszych zasad teoretycznych i praktycznych; (b) oparte na tych cnotach akty poznania intelektualnego, w których pierwsze zasady są ujmowane; (c) same pierwsze zasady, zarówno proste, jak i złożone; (d) operację tworzenia wspomnianych zasad, a więc proces poznawczy prowadzący do powstania

³¹⁶ DV q 11, a 1, c.

³¹⁷ DV q 10, a 12, c.

³¹⁸ DV q 16, a 1, ad 13.

³¹⁹ DV q 15, a 1, c.

³²⁰ DV q 16, a 1, ad 13.

³²¹ DV q 16, a 1, ad 2.

obu wspomnianych cnót intelektu. Do sfery rozumu w sensie ścisłym należy z kolei zaliczyć nie tylko samo rozumowanie, ale i opinie, sądy wątpliwe, definicje utworzone na podstawie pojęć pierwotnych, sądy wiedzy i sądy wiary. Zaliczyć tu też należy sprawności intelektualne inne niż obie cnoty pierwszych zasad. Jak można bowiem przeczytać, cnoty niedotyczące pierwszych zasad „zawarte we władzy rozumnej poruszają ją na sposób właściwy dla rozumu jako takiego. Dlatego tych sprawności nie można odróżnić od rozumu, tak jak sprawności naturalnej”³²². Dyspozycje te, np. cnota wiedzy, mądrości czy roztropności, doskonałą to, co jest naturalnym i właściwym sposobem działania rozumu, czyli dyskurs logiczny³²³.

Istnieją jednak przesłanki, aby przypuszczać, że niekiedy Tomasz przypisuje intelektowi w sensie ścisłym szerszy zakres. Jak można bowiem przeczytać:

o poznaniu intelektualnym w znaczeniu właściwym mówi się wtedy, gdy ujmujemy to, czym rzecz jest, albo gdy pojmujemy to, co staje się oczywiste dla intelektu natychmiast po zrozumieniu tego, czym rzecz jest, tak jak pierwsze zasady, które poznajemy poznając terminy³²⁴.

Najwyraźniej Akwinata przyjmuje tutaj, że intelekt w sensie ścisłym wiąże się z każdym przypadkiem sądu bezpośredniego oraz z każdym przypadkiem poznania istoty rzeczy.

Sądy o charakterze bezpośrednim to nie tylko pierwsze zasady, ale również takie zasady, „które są wprost znane tylko mędrcom rozumiejącym znaczenie wyrażen nieznanych pospółstwu”³²⁵. Prawdziwość obu rodzajów sądów poznawana jest bezpośrednio na podstawie samej znajomości pojęć, które wchodzi w ich skład. Jedyna różnica polega na tym, że w drugim przypadku chodzi o pojęcia, które nie są powszechnie znane³²⁶. Skoro więc wszystkie sądy bezpośrednie powstają bez dyskursu, to nie ma problemu z przypisaniem ich do intelektu w sensie ścisłym³²⁷.

Pewną trudność stanowi natomiast przypisywanie intelektowi w sensie ścisłym każdego przypadku poznania istoty rzeczy. Z jednej strony oznacza to bowiem przypisanie mu nie tylko pierwszych pojęć, ale i również definicji. Te ostatnie zaś powstają poprzez działania rozumu. Z drugiej jednak strony Tomasz przyjmuje również, że:

intelekt i rozum różnią się co do sposobu poznawania, gdyż intelekt poznaje poprzez prostą intuicję, zaś rozum poprzez rozumowanie przechodzące od jednej rzeczy do drugiej. Jednak

³²² DV q 16, a 1, ad 3.

³²³ Cnoty intelektualne są tu tylko przykładem dyspozycji intelektu możliwościowego zaliczanych do sfery rozumu, ponieważ sądy będące np. opiniami czy wątpliwościami zachowywane są w intelekcie w postaci dyspozycji niebędących cnotami.

³²⁴ DV q 1, a 12, c.

³²⁵ DV q 10, a 12, c.

³²⁶ *In Meta IV*, l. 5, n. 8. Jak zauważają niektórzy autorzy, przy tworzeniu tych zasad mamy do czynienia z pewnego rodzaju dociekaniem, ale nie jest ono rozumowaniem w ścisłym słowa tego znaczeniu, czyli poszukiwaniem terminu średniego, który pozwoliłby połączyć podmiot i predykat. Zachodzi tutaj raczej analiza treści pojęć wchodzących w skład zasady, w trakcie której związek podmiotu z predykatem staje się oczywisty (G.M. Reichberg, *op.cit.*, s. 137; J. Peghaire, *op.cit.*, s. 197–200).

³²⁷ Należy również wziąć pod uwagę sądy będące zastosowaniem pierwszych zasad do konkretnych dziedzin. Również i je należy uznać za sądy, których prawdziwość poznawana jest bezpośrednio, gdyż staje się ona oczywista natychmiast, gdy poznane zostaje znaczenie pojęć wchodzących w ich skład.

rozum poprzez dyskurs dochodzi do poznania tego, co intelekt poznaje bez dyskursu, to znaczy powszechnika³²⁸.

W innym miejscu dodaje też, że poszukiwania rozumu „kończą się na intelektualnym ujęciu w tym sensie, że poszukiwanie prowadzi do istoty rzeczy”³²⁹.

Aby rozwiązać omawiany problem, wystarczy jednak przypomnieć, że poznanie definicji może oznaczać zarówno jej tworzenie, jak i późniejsze jej ujmowanie w aktach intelektu możliwościowego. Działania rozumu odgrywają istotną rolę podczas tworzenia definicji. Kiedy jednak definicja zostanie utworzona, istnieje określone ujęcie istoty rzeczy, które od tego momentu można przypisać intelektowi w sensie ścisłym. Ścisłej mówiąc, intelektowi w sensie ścisłym można przypisać zachowywanie definicji w formie dyspozycjonalnej oraz akty poznania intelektualnego, w których są one ujmowane³³⁰.

Kolejna niejasność związana z zakresem intelektu w sensie ścisłym dotyczy sądów wiedzy. Wypowiedzi Tomasza na ten temat są sprzeczne, ponieważ niekiedy przypisuje on sądy wiedzy rozumowi, a niekiedy intelektowi w sensie ścisłym. Za pierwszą interpretacją przemawia np. uwaga Akwinaty mówiąca, że:

Wydawanie sądów nie jest czymś właściwym rozumowi (...), ponieważ intelekt również osądza, że to jest prawdą, a owo fałszem. Sądzenie jednak przypisuje się przede wszystkim rozumowi (...), ponieważ sąd w powszechnie przyjętym znaczeniu dokonuje się przez rozstrzygnięcie w świetle zasad³³¹.

Jak pisze w innym miejscu:

intelekt odnosi się wyłącznie do zasad, które natychmiast dają się poznać. Z zasad tych rozum wyciąga wnioski, które stają się znane dzięki poszukiwaniom³³²,

oraz

Wyciąganie wniosków jest więc aktem rozumu, który dokonuje się dzięki intelektowi, dlatego czymś bardziej właściwym jest przypisać je rozumowi niż intelektowi³³³.

Ponieważ sądy wiedzy są klasycznym przykładem wniosków przyjmowanych na drodze rozumowania, powyższe uwagi odnoszą się przede wszystkim do nich. Za drugą interpretacją przemawiają z kolei słowa Tomasza mówiące, że kiedy sąd wiedzy zostanie już uznany za prawdziwy, to należy do sfery intelektu w sensie ścisłym. Pisze on np., że:

³²⁸ *ST I q 59, a 1, ad 1* (tłum. M.P.): „intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi, quia scilicet intellectus cognoscit simpliciter intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud, quod intellectus sine discursu cognoscit, scilicet universale”.

³²⁹ *In III Sent.*, d 35, q 2, a 2, qc 1, c (tłum. M.P.); *In II Sent.*, d 3, q 1, a 6, ad 2.

³³⁰ J. Peghaire, *op.cit.*, s. 188–192, 261–262.

³³¹ *DV q 15, a 1, ad 4*.

³³² *In II Sent.*, d 24, q 3, a 3, ad 2 (tłum. M.P.): „intellectus proprie est principiorum, quae statim cognitioni se offerunt, ex quibus ratio conclusiones elicit, quae per inquisitionem innotescunt”.

³³³ *In II Sent.*, d 24, q 1, a 3, c (tłum. M.P.): „Hoc ergo quod est conclusiones elicere, est actus rationis, secundum quod manet in ea virtus intellectus; unde magis proprie attribuitur rationi quam intellectui”.

dyskurs rozumu zawsze rozpoczyna się od intelektu i kończy się na intelekcie, ponieważ rozumujemy, wychodząc od czegoś poznanego intelektualnie, a dyskurs rozumu osiąga swoją doskonałość, gdy dochodzimy do tego, że poznajemy intelektualnie to, co wcześniej nie było znane³³⁴.

Akwinata wyraźnie przeciwstawia tutaj rozum i intelekt, tak więc niewątpliwie ten drugi należy rozumieć jako intelekt w sensie ścisłym. Wniosek, który został uznany za prawdziwy, wyraźnie przypisywany jest tutaj intelektowi a nie rozumowi³³⁵. Sytuacja sądów wiedzy jest więc podobna do tej, jaka występuje w przypadku definicji. Utworzenie sądu wiedzy zależy całkowicie od rozumowania, jednak po przyjęciu danego sądu należy on już do sfery intelektu w sensie ścisłym. Przy tej interpretacji trzeba przyjąć, że w zakres intelektu w sensie ścisłym wchodzi również takie cnoty, jak wiedza i mądrość.

Istnieją trzy możliwe powody, by zaliczyć sądy wiedzy do dziedziny intelektu w sensie ścisłym. Po pierwsze, intelekt ten łączony jest przez Tomasza z poznaniem prawd mających charakter pewny i konieczny. Sądy wiedzy zaś, z powodu swego związku z pierwszymi zasadami, mają charakter poznania koniecznego i pewnego³³⁶. Po drugie, operacja tworzenia sądu kończy się aktem zgody. Jego przedmiotem są nie tylko sądy uzyskane drogą rozumowania, ale również sądy bezpośrednie. Nie może on więc być aktem rozumu. Akwinata zresztą wyraźnie podkreśla, że dokonanie takiego aktu wyklucza działania rozumu:

Uznanie więc za prawdziwe (*assensus*) i myślenie (*cogitatio*) nie są sobie równe, lecz myślenie prowadzi do uznania czegoś za prawdziwe, a uznanie za prawdziwe daje mu spoczynek³³⁷.

Skoro zaś akt zgody jest aktem intelektu w sensie ścisłym, to również jest nim i sąd, którego on dotyczy³³⁸. Po trzecie, w przypadku rozumowania następują co najmniej dwa niezależne akty poznania intelektualnego, zaś relacja między nimi musi polegać na poznawaniu wniosku za pomocą przesłanek:

Ci bowiem, którzy postępują od przesłanek do wniosków, nie rozważają jednych i drugich naraz. Ponadto, (...) takie rozumowanie jest właściwe dla kogoś postępującego od znanego ku nieznanemu. Jest więc oczywiste, że gdy poznaje się pierwsze, nie zna się jeszcze drugiego. W ten sposób to, co drugie, nie jest poznawane w pierwszym, ale za pomocą pierwszego³³⁹.

³³⁴ ST II-II q 8, a 1, ad 2 (tłum. M.P.): „discursus rationis semper incipit ab intellectu et terminatur ad intellectum, ratiocinamur enim procedendo ex quibusdam intellectis, et tunc rationis discursus perficitur quando ad hoc pervenimus ut intelligamus illud quod prius erat ignotum”. W przekładzie P. Bełcha fragment ten brzmi następująco: „rozumowanie (*discursus*) rozumu zawsze zaczyna się od tego, co się już pojęło i kończy się na pojmowaniu; w rozumowaniu przecież wychodzimy od tego, co już pojmujemy; i wtedy dopiero rozumowanie osiąga swój rezultat, gdy dochodzimy do pojmowania tego, co wprawdzie było nam nieznaną”.

³³⁵ J. Peghiare, *op.cit.*, s. 266.

³³⁶ ST I q 82, a 2 c; DM q 6.

³³⁷ DV q 14, a 1, c.

³³⁸ Do aktów intelektu w sensie ścisłym należy zaliczać nie tylko akt zgody, ale również bardzo blisko z nim związany akt refleksyjnego ujęcia danej treści propozycjonalnej jako zgodnej z rzeczywistością (por. B. Garceau, *op.cit.*, s. 186–188, 191–208).

³³⁹ ST I q 14, a 7, c.

Kiedy jednak rozumowanie się kończy, to wniosek jest już ujmowany jako zawarty w przesłankach. Jak bowiem zauważa Tomasz,

Kresem (...) wnioskowania jest dostrzeżenie drugiego w pierwszym, gdy skutki zostały ujawnione w przyczynach. Wtedy kończy się wnioskowanie³⁴⁰.

Jak wyjaśnia trochę dalej, ujmowanie wniosku jako zawartego w przesłankach polega na tym, że jednym aktem obejmowane są zarówno przesłanki, jak i wniosek³⁴¹. Kres rozumowania nie jest więc już sposobem poznawania charakterystycznym dla rozumu, lecz aktem poznania intelektualnego w sensie ścisłym, który ujmuje przesłanki, wniosek i związek między nimi jako jedną całość³⁴².

Tomasz pojmuje więc zakres intelektu w sensie ścisłym na różne sposoby. Jak się jednak wydaje, za opisanymi właśnie modyfikacjami stoją określone motywy. W przypadku sądów tym, co skłania Akwinatę do rozszerzania zakresu intelektu w sensie ścisłym poza ujęcie podstawowe, wydaje się dążenie do objęcia jego zakresem każdego poznania, które przynajmniej pod jakimś względem jest niedyskursywne oraz ma charakter konieczny. Tak jest w przypadku sądów bezpośrednich. Sądy wiedzy również są konieczne, a po akcie zgody w znacznym stopniu tracą swój dyskursywny charakter. Z kolei tym, co skłoniło Akwinatę do poszerzenia zakresu intelektu w sensie ścisłym o definicje, wydaje się fakt, że ich funkcją jest ujmowanie istoty rzeczy. Drugim motywem wydaje się to, że kiedy definicja zostanie już utworzona, stanowi ona pewną jedność ujmowaną natychmiastowo i niedyskursywnie w jednym akcie poznania intelektualnego.

9. Intelekt w sensie ścisłym a rozum

Jak zostało już wyjaśnione, intelekt możliwościowy jest przede wszystkim rozumem i dlatego podstawowym sposobem poznania przysługującym człowiekowi jest poznanie dyskursywne. W pewnym ograniczonym zakresie człowiekowi przysługuje także zdolność do poznania prostego i niedyskursywnego. Warto więc zastanowić się nad tym, jakie relacje zachodzą między tymi dwoma aspektami ludzkiej władzy poznania niematerialnego. Tomasz przyjmuje, że intelekt jest dla rozumu zarówno zasadą, jak i kresem. Funkcję taką spełniają przede wszystkim pierwsze zasady. Poznanie tych zasad „okazuje się początkiem dla rozumu w porządku poszukiwania, a kresem w porządku sądenia”³⁴³. Jest tak, ponieważ w przypadku wiedzy „ruch rozumu zaczyna się od intelektualnego ujęcia zasad i w nich (...) znajduje swój kres”³⁴⁴. Oprócz tego, intelekt jest kresem dla rozumowania również w tym sensie, że niektóre wnio-

³⁴⁰ *ST* I q 14, a 7, c.

³⁴¹ *ST* I q 19, a 5, c.

³⁴² *DV* q 15, a 1, c.

³⁴³ *Ibidem*.

³⁴⁴ *DV* q 14, a 1, c.

ski uzyskane dzięki rozumowaniom mają charakter poznania intelektualnego. Warto przyjrzeć się tym zależnościom nieco bliżej.

Jak wyjaśnia Tomasz, rola intelektu jako zasady rozumu polega na tym, że poznanie pierwszych zasad stanowi punkt wyjścia dla rozumowań należących do *via inventionis*. Jest tak, ponieważ:

ludzki umysł może przechodzić od jednego przedmiotu do drugiego tylko wtedy, gdy jego rozumowanie zostanie zapoczątkowane przez jakieś proste ujęcie prawdy, którym jest intelektualne ujęcie zasad³⁴⁵.

Należy jednak zauważyć, że intelekt jest zasadą rozumu w dwojaki sposób. Po pierwsze, poznanie pierwszych zasad traktowane jest przez Akwinatę jako pewnego rodzaju przyczyna wniosków, które się na tych zasadach opierają. Intelekt w sensie ścisłym jest więc dla rozumu zasadą w sensie ontologicznym. Po drugie, pierwsze zasady są źródłem pewności wniosków, które są na nich oparte. W tym przypadku intelekt jest dla rozumu zasadą w sensie epistemologicznym.

Pojmowanie intelektu w sensie ścisłym jako ontologicznej zasady rozumu obecne jest wszędzie tam, gdzie Akwinata charakteryzuje intelekt jako źródło rozumu, np. kiedy pisze, że „tym, co jest najwyższe w naszym poznaniu, jest nie rozum, ale intelekt, który jest źródłem rozumu”³⁴⁶. Intelekt nazywany jest przez Tomasza źródłem rozumu, ponieważ pierwsze zasady są dla rozumowania swego rodzaju przyczyną sprawczą: „zasady są w pewien sposób przyczyną sprawczą wniosku, stąd też dowód nazywa się sylogizmem sprawiającym wiedzę”³⁴⁷. Rola intelektu jako przyczyny sprawczej wniosków sprowadza się zaś do tego, że nawet przed dokonaniem rozumowania wnioski są w pewien sposób obecne w pierwszych zasadach intelektu. Działania rozumu prowadzą więc tylko do zaktualizowania takiego poznania³⁴⁸. To właśnie dlatego Tomasz pisze, że początkiem ludzkiego poznania jest

pewne niejasne poznanie wszystkiego, ponieważ człowiek w sposób naturalny poznaje powszechne zasady, w których, jak w nasionach, istnieją wcześniej wszystkie przedmioty poznania dostępne naturalnemu rozumowi. Cel tego poznania zostaje osiągnięty wtedy, gdy to, co jest w mocy zasad, zostaje ujawnione w akcie³⁴⁹.

Intelekt jest również ujmowany przez Tomasza jako epistemologiczna zasada działań rozumu. Poznanie pierwszych zasad ma charakter naturalny, niezawodny oraz konieczny. Zasady te są również sądami prawdziwymi w sposób konieczny. Jak w związku z tym zauważa Akwinata, „istnieje coś prawdziwego, co z konieczności jest przyjmowane przez intelekt z powodu braku jakichkolwiek domieszek fałszu, na przykład pierwsze zasady dowodzenia”³⁵⁰. Inaczej mówiąc, „intelekt z konieczności

³⁴⁵ DV q 15, a 1, c.

³⁴⁶ SCG I r. 57.

³⁴⁷ SCG I r. 57.

³⁴⁸ J. Peghaire, *op.cit.*, s. 249–255; B. Lonergan, *op.cit.*, s. 68–70.

³⁴⁹ DV q 18, a 4, c.

³⁵⁰ DV q 24, a 1, ad 18.

przyjmuje pierwsze zasady, których się nie udowadnia, i w żaden sposób nie może przyjąć zasad przeciwnych”³⁵¹.

Sądy wiedzy, które zostały w sposób formalnie poprawny wyprowadzone przez rozum z pierwszych zasad, również są sądami koniecznie prawdziwymi i jako takie nie mogą zostać odrzucone. Jednak fakt, że takie sądy wiedzy muszą zostać przyjęte, oraz fakt, że są one koniecznie prawdziwe, jest czymś wtórnym względem faktu naturalnego przyjęcia pierwszych zasad oraz tego, że zasady te są koniecznie prawdziwe. Jak bowiem można przeczytać:

są również niektóre zdania konieczne, które pozostają w związku koniecznym z pierwszymi zasadami; są to wnioski, dające się wywieść logicznie, z których odrzuceniem wiąże się również i odrzucenie pierwszych zasad. Tego rodzaju zdania intelekt musi uznać za prawdziwe, poznawszy raz za pomocą dowodzenia dedukcyjnego konieczny związek zachodzący pomiędzy wnioskami i założeniami³⁵².

Powyższa zależność dotyczy zarówno poznania teoretycznego, jak i poznania praktycznego. Poznanie teoretyczne bowiem

pochodzi od jakiegoś najpewniejszego poznania, które jest wolne od błędu i stanowi poznanie pierwszych zasad powszechnych. Do nich sprowadza się wszelkie dalsze poznanie i na ich podstawie przyjmowana jest każda prawda, a odrzucany wszelki fałsz. A gdyby w tych zasadach zdarzył się jakiś błąd, to w całym poznaniu nie byłoby żadnej pewności³⁵³.

Podobnie jest w przypadku poznania praktycznego:

Aby więc w ludzkim działaniu mogła być obecna jakaś prawość, musi istnieć pewna trwała zasada, która posiadałaby niezmienną prawość i stanowiła kryterium dla wszystkich ludzkich działań³⁵⁴.

Fakt, że samo rozumowanie jest formalnie poprawne, nie jest więc sam w sobie źródłem tego, że uzyskane dzięki niemu wnioski są koniecznie prawdziwe i że muszą zostać przyjęte przez intelekt. Czynnikiem warunkującym to jest fakt, że pierwsze zasady są sądami koniecznie prawdziwymi, oraz fakt, że ich poznanie ma charakter pewny³⁵⁵.

Intelekt w sensie ścisłym jest zasadą dla rozumu także w przypadku rozumowań, które Tomasz nazywał *via definitionis*. Również i w tym przypadku pierwsze pojęcia można uznać za ontologiczne i epistemologiczne zasady tworzenia definicji. Jeśli chodzi o pierwszy sposób rozumienia zasady, wystarczy zauważyć, że relacja między pierwszymi pojęciami a definicjami jest taka sama, jak relacja między pierwszymi zasadami złożonymi a sądami wiedzy. Jak bowiem pisze Tomasz, „nie można poznać

³⁵¹ SCG I r. 80.

³⁵² ST I q 82, a 2, c; DM q 6, a 1, c.

³⁵³ DV q 16, a 2, c.

³⁵⁴ DV q 16, a 2, c.

³⁵⁵ J. Peghaire, *op.cit.*, s. 259–260.

niczego (...) ani drogą definiowania, ani drogą dowodzenia, jeśli nie są to rzeczy, które wchodzą w zakres tego, co jest poznawane w sposób naturalny”³⁵⁶.

Mówiąc o obu rodzajach pierwszych zasad, Akwinata zauważa:

W tych powszechnych zasadach (...) zawierają się wszystkie pozostałe. Gdy więc od tego poznania powszechnego umysł przejdzie do poznawania w akcie rzeczy szczegółowych, które wprawdzie znane były ogólnie i w możności, wówczas mówimy, że ktoś zdobył wiedzę³⁵⁷.

Pierwsze pojęcia zawierają więc w sobie w pewien sposób poszczególne definicje jeszcze przed ich aktualnym poznaniem. W związku z tym poznanie pierwszych pojęć pełni funkcję jak gdyby źródła i przyczyny sprawczej poznania definicji.

Pierwsze pojęcia można również uznać za zasadę epistemologiczną definicji. Pojęcia te zaliczają się bowiem do rzeczy poznawanych naturalnie i w sposób niezawodny. Oczywiście, zarówno w przypadku pierwszych pojęć, jak i definicji nie można mówić o prawdziwości lub fałszywości w ścisłym słowa tego znaczeniu. Można im jednak przypisać wtórny rodzaj prawdziwości. Jak bowiem pisze Tomasz:

Długorzędnie zaś i wtórnie mówi się o prawdzie w intelekcie formującym definicje. Stąd definicja nazywa się prawdziwą lub fałszywą z racji prawdziwego lub fałszywego łączenia, gdy mianowicie mówi się, że jest definicją tego, czego definicją nie jest (...), lub także gdy części definicji nie dają się ze sobą połączyć³⁵⁸.

Definicje są tworzone przez rozum. Jeśli więc założymy, że samo rozumowanie prowadzące do utworzenia definicji było formalnie poprawne, to trzeba przyjąć, że czynnikiem gwarantującym trafność definicji jest trafność pojęć podstawowych, za które jest odpowiedzialny intelekt w sensie ścisłym.

Intelekt jest również kresem dla działań rozumu. Przejawia się to na dwa sposoby. Po pierwsze, chodzi o to, że celem rozumowań, które Tomasz nazywa *via iudici* lub *via resolutionis*, jest sprowadzenie sądu do pierwszych zasad: „wnioskowanie rozumu osiąga coś w sposób pewny tylko wtedy, gdy to, co odkrywa, zostanie zbadane przez odniesienie do pierwszych zasad”³⁵⁹. Dlatego „cokolwiek jest znane w ramach ściśle pojętej wiedzy, poznawane jest poprzez rozstrzygnięcie w świetle pierwszych zasad, które obecne są przez się dla intelektu”³⁶⁰. Co więcej, „jak długo (...) to, co poznawane, nie zostanie sprowadzone do swoich zasad, tak długo poznanie nie będzie raz ustalone, lecz będzie ujmowało swój przedmiot w sposób prawdopodobny, zwłaszcza jeśli ktoś dowiadyuje się o tym, co poznaje od innych”³⁶¹. Należy podkreślić, że samo sprowadzanie sądu do pierwszych zasad jest działaniem rozumu.

³⁵⁶ *In Boeth. Trin.*, q 6, a 4, c (tłum. M.P.): „nihil potest sciri (...) neque per viam demonstrationis neque per viam diffinitionis nisi ea tantummodo, ad quae praedicta naturaliter cognita se extendunt”.

³⁵⁷ *DV* q 11, a 1, c.

³⁵⁸ *DV* q 1, a 3, c.

³⁵⁹ *DV* q 15, a 1, c.

³⁶⁰ *DV* q 14, a 9, c.

³⁶¹ *DV* q 12, a 1, c.

Intelekt w sensie ścisłym jest tutaj kresem tylko w tym sensie, że pierwsze zasady są punktem, do którego trzeba w takim rozumowaniu dojść³⁶².

Intelekt jest tego rodzaju kresem dla działań rozumu nie tylko w przypadku sądów, ale również w przypadku definicji. Wskazują na to następujące uwagi Tomasza na temat definicji miłości:

ujmujemy istotę miłości, pojmując, że miłość jest darem Boga, dzięki któremu nasze serce jest zjednoczone z Bogiem, wiedząc uprzednio, czym jest dar, czym jest władza afektywna oraz czym jest jedność. Tego z kolei nie moglibyśmy wiedzieć, gdybyśmy się nie zwracali ku jakimś rzeczom znanym uprzednio, i w ten sposób dalej, aż do momentu, w którym doszlibyśmy do pierwszych pojęć intelektu, które są znane wszystkim w sposób naturalny³⁶³.

Tomasz najwyraźniej przedstawia tutaj sytuację, gdy pełne znaczenie definicji przyswojonej poprzez np. uczenie się zostaje uchwycone przez sprowadzenie jej do definicji bardziej podstawowych, a ostatecznie do pierwszych pojęć. Poznanie intelektualne trzeba więc uznać za ostateczny kres takich wyjaśnień, którego osiągnięcie daje pewność, że właściwie rozumie się znaczenie definicji.

Istnieje jeszcze drugi sposób, w jaki intelekt w sensie ścisłym stanowi kres dla działań rozumu. Jak zostało już wspomniane, kiedy dany sąd zostanie przez rozum sprowadzony do zasad, następuje akt zgody tożsamy z uznaniem tego sądu za sąd prawdziwy. Akt zgody jest aktem intelektu w sensie ścisłym i od momentu jego dokonania dany sąd przestaje być przedmiotem działań rozumu i wchodzi w zakres tego rodzaju intelektu. Analogiczna sytuacja zachodzi w przypadku definicji. Również i definicje, których tworzenie zostało już zakończone, zaliczają się bowiem do sfery intelektu w sensie ścisłym³⁶⁴. O tym, że przynajmniej niekiedy Tomasz przyjmował takie stanowisko, była już mowa powyżej. W tym miejscu wystarczy ponownie przytoczyć fragment, w którym stwierdza to *expressis verbis*:

dyskurs rozumu zawsze rozpoczyna się od intelektu i kończy się na intelekcie, ponieważ rozumujemy, wychodząc od czegoś poznanego intelektualnie, a dyskurs rozumu osiąga swoją doskonałość, gdy dochodzimy do tego, że poznajemy intelektualnie to, co wcześniej nie było znane³⁶⁵.

Warto też przypomnieć, że zdaniem Tomasza kresem rozumowania nie jest po prostu ujmowanie przez intelekt samego wniosku. Jest nim raczej ujmowanie wniosku jako czegoś, co zawiera się w przesłankach³⁶⁶. W takim przypadku poznający jednym ak-

³⁶² J. Peghaire, *op.cit.*, s. 269–272.

³⁶³ *Quodlibet* VIII, q 2, a 2, c (tłum. M.P.): „concupimus caritatis quidditatem, intelligentes caritatem esse donum Dei, quo affectus Deo unitur; praecognoscentes tamen quid sit donum, et quid affectus, et quid unio. De quibus etiam quid sint, scire non possumus, nisi resolvendo in aliqua prius nota; et sic quousque perveniamus usque ad primas conceptiones humani intellectus, quae sunt omnibus naturaliter notae”.

³⁶⁴ B. Lonergan, *op.cit.*, s. 68.

³⁶⁵ *ST* II-II q 8, a 1, ad 2 (tłum. M.P.): „discursus rationis semper incipit ab intellectu et terminatur ad intellectum, ratiocinamur enim procedendo ex quibusdam intellectis, et tunc rationis discursus perficitur quando ad hoc pervenimus ut intelligamus illud quod prius erat ignotum”. Tłumaczenie tego fragmentu autorstwa P. Belcha przytoczone zostało w przypisie 329.

³⁶⁶ *ST* I q 14, a 7, c; q 19, a 5, c.

tem odnosi się do przesłanek oraz do wniosku³⁶⁷. Ściślej mówiąc, poznanie intelektualne będące kresem rozumowania jest uchwyceniem w jednym akcie poznania intelektualnego trzech rzeczy: przesłanek, wniosku oraz relacji między nimi. To właśnie z tego powodu niektórzy komentatorzy zauważają, że sylogizmy reprezentują nie tyle faktyczny przebieg rozumowania, ile raczej pewien złożony przedmiot aktu poznania intelektualnego, będący rezultatem dokonanego rozumowania³⁶⁸.

³⁶⁷ *DVq* 8, a 15, c.

³⁶⁸ B. Lonergan, *op.cit.*, s. 67–68.

POZNANIE PRAKTYCZNE

W drugiej części pracy omówione zostaną ogólne zagadnienia związane z przyjmowanym przez Tomasza rozróżnieniem intelektu na teoretyczny i praktyczny. Przede wszystkim wyjaśnione zostaną zasady tego podziału. Następnie poruszona zostanie kwestia rozróżnienia na poznanie teoretyczne i praktyczne. W dalszej kolejności przedmiotem analizy będą wyróżniane przez Akwinatę typy poznania praktycznego oraz ich miejsce w ramach struktury czynu ludzkiego. Na koniec rozważania dotyczyć będą konieczności i przygodności poznania praktycznego, a także zagadnienia prawdy sądów praktycznych.

1. Podział intelektu na teoretyczny i praktyczny

W ramach intelektu rozumianego jako władza poznania niematerialnego Tomasz przeprowadza rozróżnienie na intelekt praktyczny i intelekt teoretyczny. Nie należy ich jednak uznawać za dwie odrębne władze. Zdaniem Tomasza bowiem władze wyodrębnia się na podstawie różnicy przedmiotów, do których odnoszą się ich akty. Różnica ta nie może jednak opierać się na przypadłościowych cechach przedmiotu, lecz musi dotyczyć jego istoty. Tymczasem, należy zauważyć, że:

Dla tego zaś, co zostało przyjęte do świadomości przez intelekt, jest przypadłością, czy zostanie ono użyte do dokonania jakiegoś dzieła, czy też nie; a to właśnie stanowi o różnicy pomiędzy intelektem spekulatywnym i praktycznym. Intelekt bowiem spekulatywny przyjmuje coś do świadomości nie celem dokonania jakiegoś dzieła, lecz tylko dla poznania prawdy; praktycznym nazywamy natomiast intelekt, który wszystko, co przyjmuje do świadomości, odnosi do działania³⁶⁹.

Przedmiotem obu intelektów jest więc to samo, zaś jedyna różnica między nimi polega na tym, że intelekt teoretyczny poznaje swój przedmiot ze względu na samą prawdę, a intelekt praktyczny poznaje go, mając na względzie działanie. Różnica ta ma charakter przypadłościowy względem tego, co poznawalne intelektualnie, i dla-

³⁶⁹ ST I q 79, a 11, c.

tego trzeba przyjąć, że intelekt teoretyczny i intelekt praktyczny są jedną władzą³⁷⁰. Rozumowanie Akwinaty ukazuje też dwie ważne, ale mniej wyraźnie wyrażone tutaj cechy obu intelektów. Po pierwsze, oba intelektu różnią się celem, ze względu na który dokonują się ich akty poznawcze. Po drugie, oba intelektu znacząco, choć tylko przypadłościowo różnią się pod względem swego przedmiotu. Pomimo tego bowiem, że różnice te nie sięgają samej istoty przedmiotu intelektu w ogóle, to jednak są one na tyle duże, że oba intelektu trzeba uznać za dwie odrębne od siebie funkcje jednej władzy. Wszystko to prowadzi oczywiście do pytania o relację między celem a przedmiotem danego intelektu. Próbę odpowiedzi najlepiej rozpocząć od omówienia różnic pomiędzy przedmiotami obu intelektów.

Przedmiot całościowo ujmowanego intelektu niekiedy charakteryzowany jest przez Tomasza jako prawda. W takich wypadkach ma on na myśli nie tyle prawdę w sensie pewnej cechy sądów poznawanej dzięki aktom refleksji intelektualnej, lecz raczej prawdę rozumianą jako własność orzekaną o rzeczach, „o ile są zrównane z intelektem boskim lub z natury mogą być zrównane z intelektem ludzkim”³⁷¹. Trzeba bowiem pamiętać, że rzeczy mogą być zrównane z intelektem ludzkim, ponieważ posiadają pewną „treść” bytową poznawalną intelektualnie. Jest nią to, czym dana rzecz jest. Twierdzenie, że przedmiotem intelektu jest prawda, sprowadza się więc do twierdzenia, że jego przedmiotem jest to, czym dana rzecz jest. Ostatecznie więc przedmiotem tym jest istota rzeczy materialnych.

Kiedy przedmiot intelektu w ogóle ujmuje się jako prawdę, to różnica między oboma intelektami polega na tym, że przedmiotem intelektu teoretycznego jest tylko prawda, przedmiotem intelektu praktycznego zaś prawda poznawana ze względu na działanie: „intelekt praktyczny, podobnie jak spekulatywny, poznaje prawdę; lecz poznana prawda skierowuje ku działaniu”³⁷². Zgodnie więc z przyjętą tutaj interpretacją, intelekt teoretyczny poznaje, czym dana rzecz jest, podczas gdy intelekt praktyczny poznaje, czym coś jest, biorąc pod uwagę działanie.

Nie jest to jednak jedyny sposób ujmowania przedmiotu obu intelektów. Niekiedy Tomasz podkreśla, że przedmiotem intelektu praktycznego jest dobro ujmowane jako prawda i przyporządkowane do działania³⁷³. Niekiedy zaś pisze on również, że przedmiotem intelektu teoretycznego są *speculabilia*, czyli wszystkie te rzeczy, które nie mogą powstać dzięki wiedzy człowieka i dlatego mogą być tylko przedmiotem poznania. Przedmiotem intelektu praktycznego są z kolei *operabilia*, czyli wszystko to, co może stać się dzięki wiedzy człowieka i dlatego podlega jego działaniu. Ten drugi rodzaj rzeczy dzieli się na dwie grupy. Na pierwszą grupę składają się *factibilia*, czyli rzeczy, które mogą być wytworzone przez człowieka, do drugiej zaś należą *agibilia*, czyli wszystko to, co człowiek może uczynić³⁷⁴.

³⁷⁰ J.E. Naus, *op.cit.*, s. 28–34.

³⁷¹ *DV* q 1, a 3, c. Jak wyjaśnia Tomasz w innym miejscu, „każdy byt w takiej mierze zwie się prawdą, w jakiej jest zgodny lub uzgadnialny z intelektem” (*DV* q 21, a 1, c).

³⁷² *ST I* q 79, a 11, ad 2.

³⁷³ *ST I* q 79, a 11, ad 2; *ST I-II* q 9, a 1, ad 2, ad 3.

³⁷⁴ J. Pétrin, *Connaissance speculative et connaissance pratique. Fondements de leur distinction*, Scholasticat Saint-Joseph, Editions de l’Université, Ottawa 1948, s. 17–23; R.M. McNerny, *The Logic*

Opisując przedmioty obu intelektów, należy też pamiętać o rozróżnieniu na przedmiot materialny oraz przedmiot formalny. Przez przedmiot materialny aktu należy rozumieć całość rzeczy, do której ten akt się odnosi. Na przedmiot formalny natomiast składają się te elementy przedmiotu w sensie materialnym, ze względu na które odnosi się do niego akt³⁷⁵. W przypadku aktów poznania jest to więc rozróżnienie na rzecz, do której odnosi się akt poznania, oraz te cechy rzeczy, ze względu na które akt poznania ją ujmuje. O tym więc, że dwa akty należą do różnych władz, decyduje to, że przedmioty formalne tych aktów różnią się w sposób istotny. Dlatego mówiąc o przedmiotach intelektów praktycznego i teoretycznego, należy pamiętać, że zdaniem Tomasza ich przedmioty formalne różnią się tylko przypadłościowo.

W swoich rozważaniach na temat poznania teoretycznego i praktycznego Tomasz oddaje różnicę między przedmiotem materialnym i formalnym poznania, mówiąc o przedmiocie poznania oraz o sposobie, w jaki poznanie zachodzi³⁷⁶. Przedmiot materialny intelektu teoretycznego jest więc dwojaki. Po pierwsze, jest nim to, co nie podlega działaniu człowieka. Przykładem, jaki często podaje Akwinata, są rzeczy naturalne oraz Bóg³⁷⁷. W takim przypadku sposób poznania może polegać tylko na ujmowaniu tego rodzaju rzeczy jako niepodlegających działaniu. Po drugie, przedmiotem materialnym, jest to, co podlega działaniu człowieka. W takim przypadku przedmiot materialny jest ujmowany jako niepodlegający działaniu człowieka. Przedmiot formalny intelektu teoretycznego jest więc zawsze ten sam. Wyrazem takiego sposobu myślenia jest następująca wypowiedź Akwinaty:

kiedy intelekt teoretyczny rozważa te rzeczy, które mogą być tylko przedmiotem poznania teoretycznego i w żaden sposób nie podlegają działaniu, (...) to wtedy oczywiście jest, że intelekt teoretyczny nie poznaje czegoś, co podlega działaniu człowieka, ani też nie mówi nic o tym, czego należy unikać lub do czego należy dążyć. (...) Niekiedy zaś intelekt rozważa coś, co podlega działaniu człowieka, jednak nie robi tego w sposób praktyczny, lecz teoretyczny, gdyż rozważa to w sposób ogólny, a nie jako zasadę konkretnego działania. I o tym następnie [Arystoteles] mówi, że intelekt, kiedy jest teoretyczny, to znaczy kiedy w sposób teoretyczny rozważa coś tego rodzaju, czyli coś, co podlega działaniu, to wtedy nie nakazuje, aby do takiej rzeczy dążyć lub jej unikać³⁷⁸.

of Analogy..., s. 39; M.A. Krapiec, *Podstawy klasyfikacji poznania i nauk*, „Roczniki Filozoficzne” 9, 1961, s. 6–19.

³⁷⁵ *Idem*, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 569; S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 77*, [w:] Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1998, s. 161; J. Pétrin, *op.cit.*, s. 66.

³⁷⁶ Należy jednak pamiętać, że określenie „sposób poznania” ma szerszy zakres niż określenie „przedmiot formalny”. Sposób poznania oznacza bowiem nie tylko te aspekty przedmiotu w sensie materialnym, które są ujmowane w poznaniu, ale również strukturę wiedzy, która dzięki takiemu poznaniu powstaje (J. Maritain, *‘Speculative’ and ‘Practical’*, Appendix VII, [w:] *The Degrees of Knowledge*, Charles Scribner’s Sons, New York 1959, s. 457). Jest to szczególnie widoczne w *ST I* q 14, a 16, c.

³⁷⁷ *DV* q 3, a 3, c; *ST I* q 14, a 16.

³⁷⁸ *In III De Anima*, l. 14, n 19–20 (tłum. M.P.): „cum intellectus speculativus speculative consideret ea quae sunt tantum speculabilia, et nullo modo agibilia, (...) manifestum est, quod speculativus intellectus non speculatur aliquid agibile, neque dicit aliquid de fugibili et persequibili (...). Aliquando autem intellectus considerat aliquid agibile, non tamen practice, sed speculative, quia considerat ipsum in universali, et non secundum quod est principium particularis operis. Et de hoc consequenter dicit, quod neque intellectus, cum fuerit speculatus, idest speculative consideraverit, aliquid huiusmodi, idest aliquid agibile, nondum praecipit prosequi vel fugere”.

W przypadku intelektu praktycznego sytuacja jest nieco mniej złożona. Jego przedmiotem materialnym są zawsze te rzeczy, których zasady są w nas, a więc jest nim wszystko to, co podlega działaniu człowieka. Przedmiot formalny tego intelektu ma taki sam charakter. Są nim bowiem zawsze te aspekty rzeczy, które podlegają działaniu człowieka. Jak bowiem pisze Tomasz, „intelekt praktyczny odnosi się do tych rzeczy, których zasady są w nas nie w jakikolwiek sposób, ale o ile mogą być przez nas zrealizowane”³⁷⁹. Przedmiotem intelektu praktycznego są więc rzeczy podlegające działaniu człowieka ujmowane jako podlegające działaniu człowieka.

Inna ważna różnica między intelektami teoretycznym i praktycznym dotyczy celu, ze względu na który dokonują się ich operacje poznawcze. Jak bowiem zostało już wspomniane, cechą charakterystyczną intelektu teoretycznego jest to, że celem dokonywanych przez niego aktów poznawczych jest tylko rozważanie prawdy. Z kolei celem aktów poznawczych intelektu praktycznego jest działanie. Jak konkluduje Tomasz, „oba intelekty otrzymały nazwę od swego celu: jeden nazywa się spekulatywny, zaś drugi nazywa się praktyczny, czyli działający”³⁸⁰.

W komentarzu do *O duszy* można znaleźć rozwinięcie tej myśli. Akwinata zauważa tutaj, że:

intelekt, który porusza, rozumuje ze względu na coś, a nie tylko ze względu na samo rozumowanie. I to jest intelekt praktyczny, który różni się od teoretycznego pod względem celu. Bowiem teoretyczny [intelekt] poznaje prawdę nie ze względu na coś innego, lecz tylko ze względu na siebie samego. Praktyczny zaś poznaje prawdę ze względu na samo działanie³⁸¹.

Działania poznawcze intelektu teoretycznego mają na celu tylko poznanie prawdy. Skoro zaś poznanie prawdy jest naturalnym celem intelektu w ogóle, tak więc można powiedzieć, że aktywność intelektu teoretycznego dokonuje się ze względu na sam intelekt, to znaczy zmierza do jego naturalnego dobra. Tymczasem intelekt praktyczny, choć również poznaje prawdę, to jednak ma przy tym na względzie cel zewnętrzny względem samego intelektu. Jego aktywność więc, choć przyczynia się do doskonałości samego intelektu, ostatecznie zmierza do doskonałości czegoś innego niż tylko intelekt³⁸².

Należy też dodać, że kiedy Tomasz mówi tu o prawdzie jako celu działania intelektu, którego osiągnięcie stanowi jego doskonałość, to ma na myśli prawdę w sensie pewnej cechy sądów. Chodzi więc o prawdę rozumianą jako zrównanie intelektu z rzeczami. Jest to podstawowe znaczenie słowa „prawda”, jak bowiem podkreśla Akwinata, „prawdę orzekamy najpierw o łączeniu i dzieleniu przez intelekt”³⁸³. Celem działań poznawczych intelektu jest więc to, aby tworzone przez niego sądy były

³⁷⁹ DV q 3, a 3, ad 4.

³⁸⁰ ST I q 79, a 11, c.

³⁸¹ In III De Anima, l. 15, n. 3 (tłum. M.P.): „intellectus, qui movet, est intellectus qui ratiocinatur propter aliquid, non propter ratiocinari tantum; et hic est intellectus practicus, qui differt a speculativo secundum finem. Nam speculativus speculatur veritatem, non propter aliquid aliud, sed propter seipsum tantum; practicus autem speculatur veritatem propter operationem”.

³⁸² J. Pétrin, *op.cit.*, s. 32–35; R.M. McInerney, *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington 1997, s. 38–39.

³⁸³ DV q 1, a 3, c.

adekwatnym ujęciem przedmiotu poznania. W przypadku intelektu teoretycznego jest to jedyny cel, zaś w przypadku intelektu praktycznego zgodność jego sądów z rzeczywistością podporządkowana jest działaniu.

Aby właściwie zrozumieć sens opisaną różnicę między intelektami, należy zwrócić uwagę na sposób, w jaki Tomasz rozumie tutaj cel działania obu intelektów. W grę wchodzi bowiem dwa znaczenia słowa „cel”: (a) cel w sensie *finis operis*, który w kontekście rozważań nad intelektem należałoby raczej nazwać *finis cognitionis*; (b) cel w sensie *finis operantis*, który tutaj lepiej nazywać *finis cognoscentis*. Wyjaśnienie rozróżnienia między *finis operis* oraz *finis operantis* można znaleźć we fragmencie rozważań poświęconych umiarkowaniu:

Należy jednak zwrócić uwagę na to, że niekiedy inny jest cel tego, kto wykonuje dane działanie, a inny jest cel samego działania, czego przykładem jest to, że celem budowania jest dom, lecz celem budującego niekiedy jest zysk³⁸⁴.

Celem działania lub dzieła należy nazwać kres, któremu jest ono przyporządkowane z racji tego, czym ono jest. Z kolei celem działającego należy nazwać konkretny cel, który dany człowiek zamierza osiągnąć, dokonując danego działania. Jak wynika z przytoczonych słów Akwinaty, niekiedy cele te mogą być tożsame, niekiedy zaś mogą się różnić. Kiedy się różnią, osiągnięcie celu dzieła jest podporządkowane osiągnięciu celu zamierzonego przez tego, który wykonuje dane dzieło. W analogiczny sposób trzeba pojmować różnicę między *finis cognitionis* oraz *finis cognoscentis*. Pierwsze z tych określeń oznacza to, co jest niejako naturalnym kresem, ku któremu zmierza operacja poznawcza bez względu na cel, w jakim dokonuje jej człowiek. Cel poznającego jest zaś celem, który człowiek chce osiągnąć poprzez dokonanie danej operacji poznawczej³⁸⁵.

Podstawą odróżniania obu intelektów jest cel w sensie *finis operis*. Widać to szczególnie wyraźnie, kiedy Tomasz omawia dwa rodzaje poznania praktycznego:

poznanie nazywa się praktycznym na podstawie powiązania z dziełem; a to występuje w dwóch przypadkach. Niekiedy w akcie, gdy mianowicie do jakiegoś dzieła poznanie odnosi się w akcie, na przykład twórca uprzednio wymyślona formę postanawia wcielić w materię (...). Niekiedy zaś poznanie ma wprawdzie możliwość odniesienia do działania, a jednak nie odnosi się do niego, na przykład, gdy twórca wymyśla formę wytworu i zna sposób działania, a jednak nie zamierza go wytwarzać³⁸⁶.

Jak widać, poznanie intelektualne zachowuje charakter praktyczny niezależnie od tego, czy celem poznającego jest działanie oparte na takim poznaniu. Działanie pozostaje więc celem intelektu praktycznego, nawet jeśli zamiar działania nie występuje.

³⁸⁴ ST II-II q 141, a 6, ad 1 (tłum. M.P.): „Considerandum est autem quod quandoque aliud est finis operantis, et aliud finis operis, sicut patet quod aedificationis finis est domus, sed aedificatoris finis quandoque est lucrum”. W przekładzie P. Bełcha fragment ten brzmi następująco: „należy jednak zauważyć, że niekiedy cel zamierzony przez działającego różni się od celu dzieła; celem budowania jest dom, lecz celem budujących może być także zysk”.

³⁸⁵ J. Pétrin, *op.cit.*, s. 44–45.

³⁸⁶ DV q 3, a 3, c.

To, że kryterium podziału na intelekty teoretyczny i praktyczny jest cel w sensie *finis operis*, widać jeszcze wyraźniej, kiedy rozważy się sytuację, w której cel poznania różni się od celu poznającego. Poznanie teoretyczne, np. matematyka, nie zmienia swego teoretycznego charakteru, gdy ktoś zamierza je wykorzystać do realizacji jakiegoś celu innego niż poznanie prawdy, np. do budowy domu. Podobnie, sztuka budowania domów nie traci swego charakteru poznania praktycznego, kiedy ktoś, kto ją zgłębia, stawia sobie za cel tylko poznanie prawdy³⁸⁷. Różnica między intelektem praktycznym i intelektem teoretycznym nie sprowadza się więc do obecności lub nieobecności odpowiedniego aktu woli³⁸⁸.

Zdaniem Tomasza w przypadku każdego z intelektów jego cel jest blisko związany z jego przedmiotem:

celem [intelektu] teoretycznego jest prawda, którą on rozważa, [intelekt] praktyczny zaś rozważaną prawdę przyporządkowuje do działania jak gdyby do celu. (...) Ponieważ więc konieczne jest, aby materia była proporcjonalna do celu, konieczne jest, aby tym, do czego odnoszą się nauki praktyczne, były te rzeczy, które mogą stać się dzięki naszemu działaniu. W ten sposób ich poznanie może być przyporządkowane do działania jak gdyby do celu. Zaś tym, do czego odnoszą się nauki teoretyczne, powinny być rzeczy, które nie powstają dzięki naszemu działaniu. Dlatego ich rozważanie nie może zostać przyporządkowane do działania jako do celu³⁸⁹.

Skoro tym, co odróżnia od siebie oba intelekty, jest przedmiot formalny oraz cel poznania, to trzeba przyjąć, że przytoczone właśnie słowa Tomasza dotyczą celu poznania oraz przedmiotu formalnego poznania. To właśnie między nimi istnieje wspomniana przez Akwinatę proporcjonalność. Warto zastanowić się, na czym ona polega w przypadku obu intelektów.

W przypadku intelektu teoretycznego przedmiotem formalnym aktów są zawsze te elementy rzeczy, które nie podlegają działaniu człowieka. Dokonywane przez niego poznanie może więc polegać tylko na próbach odpowiedzi na pytanie, czym jest dana rzecz³⁹⁰. Dlatego jedynym celem, ku któremu może zmierzać poznanie intelektu teoretycznego, jest poznanie prawdy na temat przedmiotu poznania. Tymczasem w przypadku poznania praktycznego rzecz ujmowana jest jako podlegająca działaniu człowieka. Poznanie tego rodzaju ujmuje ją więc w relacji do działania, to znaczy dąży do odpowiedzi na pytanie o sposób, w jaki może ona być zrealizowana w działaniu. Dlatego celem takiego poznania jest nie tylko prawda, ale również działanie³⁹¹. Tego rodzaju relację proporcjonalności między przedmiotem formalnym intelektu praktycznego a jego celem znakomicie podsumowują następujące słowa Akwinaty:

³⁸⁷ J. Pétrin, *op.cit.*, s. 46–47.

³⁸⁸ G. Grisez, *The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the 'Summa Theologiae'*, I-2, q. 94, a. 2, [w:] *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, s. 378.

³⁸⁹ *In Boeth. De Trin.*, q 5, a 1, c (tłum. M.P.): „speculativus habet pro fine veritatem quam considerat, practicus vero veritatem consideratam ordinat in operationem tamquam in finem. (...) Cum ergo oporteat materiam fini esse proportionatam, oportet practicarum scientiarum materiam esse res illas quae a nostro opere fieri possunt, ut sic earum cognitio in operationem quasi in finem ordinari possit. Speculativarum vero scientiarum materiam oportet esse res quae a nostro opere non fiunt; unde earum consideratio in operationem ordinari non potest sicut in finem”.

³⁹⁰ *ST I* q 14, a 16, c

³⁹¹ J. Pétrin, *op.cit.*, s 46.

przedmiotem intelektu praktycznego jest dobro mogące być skierowane do dokonania jakiegoś dzieła, ujęte jako prawdziwe. Intelekt bowiem praktyczny, podobnie jak spekulatywny, poznaje prawdę; lecz poznana prawdę skierowuje ku działaniu³⁹².

2. Działanie jako cel intelektu praktycznego

Warto teraz pokusić się doprecyzowanie, w jakim sensie działanie jest celem dla aktów intelektu praktycznego. Dotychczasowe rozważania pozwalają wprowadzić tu dwa związane z sobą uściślenia. Po pierwsze, działanie nie jest celem intelektu praktycznego w tym sensie, jakoby było ono koniecznym skutkiem aktu poznania praktycznego. Jest ono celem dla intelektu praktycznego raczej w tym znaczeniu, że akt poznania praktycznego ma tego rodzaju charakter, iż jest w stanie kierować działaniem. Istotną cechą intelektu praktycznego jest więc potencjalne przyporządkowanie do działania. To zaś, czy takie przyporządkowanie stanie się aktualne, jest cechą przypadłościową tego intelektu. W tym właśnie sensie należy rozumieć wypowiedzi Tomasza, w których mówi on, że „praktycznym nazywamy natomiast intelekt, który wszystko, co przyjmuje do świadomości, odnosi do działania”³⁹³, czy też że intelekt „praktyczny poznaje prawdę ze względu na samo działanie”³⁹⁴.

Po drugie, potencjalne przyporządkowanie intelektu praktycznego do działania nie może być rozumiane jako dowolny związek z działaniem. Jak bowiem pisze Akwinata:

Jakiegokolwiek odniesienie do działania nie powoduje tego, że intelekt staje się praktyczny, gdyż proste rozważanie może stanowić jakiś odległy powód do zrobienia czegoś, na przykład gdy filozof rozważa nieśmiertelność duszy i to, będąc jak gdyby przyczyną odległą, stanowi powód do zrobienia czegoś. Lecz intelekt praktyczny powinien być bliższą regułą działania, mianowicie tym, dzięki czemu rozważane jest samo to, co podlega działaniu, zasady działania, czyli jego przyczyny³⁹⁵.

Intelekt teoretyczny może więc mieć pewien pośredni związek z działaniem, ale tego rodzaju relacja nie wystarcza, aby można było mówić o tym, że jego poznanie ma charakter praktyczny. Intelekt praktyczny związany jest z działaniem w sposób bezpośredni. Polega to na tym, że dokonywane przez niego akty poznania mają charakter reguł działania. Ta własność intelektu praktycznego wynika ze sposobu, w jaki dokonuje się poznanie praktyczne. Ów sposób polega na tym, że intelekt praktyczny ujmuje samo działanie oraz zasady działania. Aby więc zrozumieć relację między

³⁹² *ST I q 79, a 11, ad 2.*

³⁹³ *ST I q 79, a 11, c.*

³⁹⁴ *In III De Anima, l. 15, n. 3 (tłum. M.P.).*

³⁹⁵ *DV q 14, a 4, c (tłum. M.P.): „Nec quaelibet relatio ad opus facit intellectum esse practicum: quia simplex speculatio potest esse alicui remota occasio aliquid operandi; sicut philosophus speculatur animam esse immortalem, et exinde sicut a causa remota sumit occasionem aliquid operandi. Sed intellectum practicum oportet esse proximam regulam operis, utpote quo consideretur ipsum operabile, et rationes operandi, sive causae operis”.*

intelektem praktycznym a działaniem, nieco więcej uwagi należy poświęcić sposobowi, w jaki dokonuje się poznanie praktyczne.

Sądy intelektu praktycznego posiadają odniesienie do działania z powodu specyficznej treści. Ponieważ zaś akty sążdenia opierają się na formach poznawczych, tak więc jeden z komentatorów pisze, że źródłem tego odniesienia do działania są formy poznawcze intelektu praktycznego. Jak przyjmuje sam Akwinata, forma poznawcza należąca do intelektu teoretycznego może być tylko zasadą poznania, zaś forma poznawcza intelektu praktycznego może być zarówno zasadą poznania, jak i zasadą działania innego niż poznanie³⁹⁶. Jej posiadanie przez intelekt praktyczny jest właśnie uchwyceniem *operabile* jako *operabile*, czyli tego, co podlega działaniu, jako podlegającego działaniu. Dlatego forma poznawcza intelektu praktycznego musi ujmować zarówno pewne cechy charakterystyczne samego działania lub dzieła, jak również wszystko to, co ma związek z jego urzeczywistnieniem przez człowieka³⁹⁷. Forma poznawcza intelektu praktycznego ujmuje więc nie tylko rzecz podlegającą działaniu, ale również i to, co w przytoczonym powyżej fragmencie *De veritate* Tomasz nazywa zasadami działania. Pierwszy element treści formy poznawczej intelektu praktycznego odnosi się do przyczyny formalnej *operabile*, drugi zaś do zasady materialnej, celowej i sprawczej jego realizacji. Zasada materialna obejmuje to, w czym może zostać urzeczywistniony przedmiot poznania praktycznego. Zasada celowa oznacza konkretny cel, ze względu na który przedmiot poznania zostanie zrealizowany. Zasada sprawcza odnosi się do tego, kto dokona danego działania, oraz do tego, czym będzie się posługiwał, dokonując go. To właśnie dzięki posiadaniu takiej treści formy poznawcze intelektu praktycznego są tym, dzięki czemu można coś uczynić lub zrobić, zaś sam intelekt praktyczny ma odniesienie do działania³⁹⁸. Sąd intelektu praktycznego posiada więc odniesienie do działania, ponieważ dzięki

³⁹⁶ *Kwestia o duszy*, a 20, c; *DV* q 3, a 3, ad 5.

³⁹⁷ Formę poznawczą intelektu praktycznego Tomasz nazywa formą wzorcową lub ideą: „jeśli więc mówimy o idei w właściwym znaczeniu, to obejmuje ona tylko wiedzę, według której coś może być ukształtowane; dotyczy to poznania praktycznego w akcie, bądź tylko wirtualnego” (*DV* q 3, a 3, c). W innym miejscu zauważa on, że „formy rzeczy, przez które intelekt poznaje, są w dwojakim stosunku do rzeczy. Jedne bowiem są formami twórczymi wobec rzeczy, a inne formami nabytymi od rzeczy. Te więc, które są formami twórczymi wobec rzeczy, o tyle wiodą do poznania rzeczy, o ile ją tworzą” (*Kwestia o duszy*, a 20, c). Nie znaczy to jednak, że intelekt praktyczny nigdy nie przyjmuje swych form poznawczych z rzeczywistości. Jak zauważa Tomasz, intelekt teoretyczny i intelekt praktyczny nie różnią się pod względem posiadania form opartych na rzeczach czy też pod względem posiadania form odnoszących się do rzeczy. Jest tak, ponieważ niekiedy również i intelekt praktyczny „posiada formy przyjęte od rzeczy, gdy na przykład twórca, obejrzawszy wytwór, przyjmuje formę, według której zamierza działać” (*DV* q 3, a 3, ad 5).

³⁹⁸ J. Pétrin, *op.cit.*, s. 72–75. Forma poznawcza intelektu praktycznego ujmuje zatem więcej cech rzeczy poznawanej niż forma poznawcza intelektu teoretycznego. Jak zauważa Tomasz, „forma intelektu spekulatywnego jest ogólniejsza niż forma rozumu praktycznego, a wśród umiejętności praktycznych ogólniejsze jest pojęcie umiejętności rządzącej niż wykonawczej” (*SCG* II r. 92). Jednocześnie jednak stopień, w jakim poznanie praktyczne będzie uwzględniać wszystkie te elementy, dzięki którym można mówić o jego odniesieniu do działania, zależeć będzie od jego ogólności. W najbardziej szczegółowy i pełny sposób elementy uwzględniane są w poznaniu praktycznym, które wiąże się aktem wyboru (J. Pétrin, *op.cit.*, s. 75).

swej treści stanowi regułę działania rozumianą jako wzór, zgodnie z którym może przebiegać działanie.

Odniesienie intelektu praktycznego do działania można też jednak wytłumaczyć nieco inaczej. Otóż sądy praktyczne są w stanie kształtować działanie człowieka, ponieważ ujmują one rzeczy poznawane jako cele, dobra oraz coś, co może być przedmiotem pragnienia. Tego rodzaju ujęcia poznawcze rzeczywistości mogą zaś wywierać wpływ na działanie człowieka, ponieważ cel, dobro, *appetibile* to różne sposoby charakteryzowania przedmiotu władz pożądawczych. Akty władzy racjonalnego pragnienia, czyli woli, kierują zaś działaniem człowieka. W ten właśnie sposób treść aktów intelektu praktycznego jest w stanie wpływać na działanie. Najwyraźniej widać to na przykładzie ujmowania rzeczy jako celów:

Intelekt praktyczny wprawia w ruch nie w tym znaczeniu, jakoby dokonywał ruchu, lecz w tym sensie, że skierowuje ku działaniu; to zaś przysługuje mu z racji sposobu, w jaki przyjmuje on coś do świadomości³⁹⁹.

Sposób, w jaki zachodzi poznanie praktyczne, tym zaś się różni do sposobu, w jaki zachodzi poznanie teoretyczne, że w przypadku intelektu teoretycznego zasadą poznania jest forma, natomiast w przypadku intelektu praktycznego – cel⁴⁰⁰. Jak można bowiem przeczytać w innym miejscu:

czynniki działające przez intelekt działają dla celu, ich działanie bowiem polega na tym, że najpierw w intellekcie ujmują pojęciowo to, co osiągają przez działanie, i na mocy tego uprzedniego ujęcia działają – to bowiem znaczy działać przez intelekt. (...) w ujmującym pojęciowo intellekcie istnieje całe podobieństwo skutku, do którego się dochodzi przez działanie⁴⁰¹.

Wszystko to, co jest ujmowane przez akty intelektu praktycznego, jest ujmowane jako cel lub to, co prowadzi do celu. Dzięki temu poznanie praktyczne jest w stanie wywierać wpływ na akty pragnienia oraz na wynikające z nich działania:

Pragnienie bowiem jest pewnego rodzaju ruchem zmierzającym do czegoś innego. Lecz to, do czego odnosi się pragnienie – a jest nim to, co może być przedmiotem pożądania – jest zasadą intelektu praktycznego. Bowiemy tym, co jest pierwsze wśród rzeczy mogących być przedmiotem pożądania, jest cel, od którego rozpoczynają się rozważania intelektu praktycznego. Kiedy bowiem chcemy zastanowić się nad tym, co należy czynić, najpierw przyjmujemy cel, a następnie przechodzimy po kolei do poszukiwania tego, co prowadzi do celu. W ten sposób postępujemy zawsze od tego, co dalsze, do tego, co bliższe, aż do tego, co trzeba uczynić jako pierwsze⁴⁰².

Ujmowanie czegoś jako celu pełni więc trojako funkcję w działaniach intelektu praktycznego. Po pierwsze, jest to warunek konieczny, aby możliwy był wpływ intelektu

³⁹⁹ *ST I* q 79, a 11, ad 1.

⁴⁰⁰ *SCG III* r. 97.

⁴⁰¹ *SCG III* r. 2.

⁴⁰² *In III De Anima*, l. 15, n. 4 (tłum. M.P.): „Nam appetere est quidam motus in aliud tendens. Sed illud cuius est appetitus, scilicet appetibile, est principium intellectus practici. Nam illud, quod est primo appetibile, est finis a quo incipit consideratio intellectus practici. Cum enim volumus aliquid deliberare de agendis, primo supponimus finem, deinde procedimus per ordinem ad inquirendum illa, quae sunt propter finem; sic procedentes semper a posteriori ad prius, usque ad illud, quod nobis imminet primo agendum”.

praktycznego na akty woli i samo działanie. Po drugie, cel pełni również funkcję zasady rozumowań praktycznych, których zadaniem jest odnalezienie sposobu realizacji tego celu. Po trzecie, cel jest warunkiem możliwości dążenia do rzeczy niebędących celami. Kresem działania rozumu praktycznego jest bowiem odnalezienie takiego środka, który jest wystarczająco konkretny, aby mógł zostać zrealizowany w działaniu. Tego rodzaju rzecz jest przedmiotem pragnienia oraz dążenia dzięki swemu związkowi z celem.

Jak zostało już wspomniane, cel jest określany przez Tomasza jako dobro godne oraz to, co samo przez się może być przedmiotem pragnienia. Z kolei te rzeczy, które prowadzą do celu, nazywane są dobrami użytecznymi oraz tym, co jest przedmiotem pragnienia ze względu na coś innego⁴⁰³. Za warunek możliwości wpływu intelektu praktycznego na działanie należy więc uznać nie tylko to, że rzeczy poznawane są ujmowane jako cele lub środki do celu, ale również to, że ujmowane są jako pewne dobra, oraz jako to, co może być przedmiotem pragnienia. Pełna charakterystyka przedmiotu formalnego intelektu praktycznego powinna więc wskazywać na to, że jest nim dobro i cel ujęte jako prawda. Takie właśnie określenie można znaleźć u Tomasza: „przedmiotem intelektu praktycznego jest dobro mogące być skierowane do dokonania jakiegoś dzieła, ujęte jako prawdziwe”⁴⁰⁴.

W tym kontekście warto zwrócić uwagę na różnicę między teoretycznym i praktycznym poznaniem dobra. Jak można przeczytać:

każde dobro jest prawdą. Dlatego też i dobro może być rozważane w poznaniu teoretycznym, w miarę tego, jak rozważa się tylko jego prawdę, gdy na przykład definiujemy dobro i ukazujemy jego naturę. Możemy także rozważać je praktycznie, jeśli rozważane jest jako dobro; jest tak, gdy rozważamy dobro jako kres ruchu lub działania⁴⁰⁵.

Jak zostało już wyjaśnione, celem zarówno intelektu teoretycznego, jak i praktycznego jest poznanie prawdziwe, czyli zgodność sądów z rzeczami⁴⁰⁶. Oba intelektu różnią się jednak tym, że względu na co dążą do poznania prawdziwego. Intelekt teoretyczny dąży do prawdy dla niej samej, zaś intelekt praktyczny – ze względu na działanie. Różnicy celów poznania towarzyszy różnica sposobu poznania, czyli przedmiotu formalnego. Polega ona na tym, że oba intelektu różnią się, jeśli chodzi o to, co jest przez nie ujmowane w poszczególnych rzeczach dobrych.

Na samym początku przytoczonej wypowiedzi Tomasz zauważa, że dobro jest prawdą. Jak zaś wiadomo, dobro jest pewną realną cechą rzeczy, istniejącą poza umysłem⁴⁰⁷. W związku z tym dobro może być nazywane prawdą tylko w znaczeniu pewnej treści poznawalnej intelektualnie przysługującej rzeczom⁴⁰⁸. Potwierdza to

⁴⁰³ DV q 21, a 1, c.

⁴⁰⁴ ST I q 79, a 11, ad 2.

⁴⁰⁵ DV q 3, a 3, ad 9 (tłumaczenie lekko zmodyfikowane): „bonum omne est verum; unde et bonum potest considerari cognitione speculativa, prout consideratur veritas eius tantum: sicut cum definimus bonum et naturam eius ostendimus; potest etiam considerari practice, si consideretur ut bonum; hoc autem est, si consideretur in quantum est finis motus vel operationis”.

⁴⁰⁶ DV q 1, a 3, c.

⁴⁰⁷ DV q 21, a 1, c.

⁴⁰⁸ DV q 1, a 3, c.

wypowiedź Akwinaty, w której zauważa on, że „to, co dobre, jest czymś prawdziwym, bo inaczej nie byłoby umysłowo poznawalne”⁴⁰⁹. Kiedy więc oba intelekty ujmują w sądach prawdziwych rzeczy jako pewne dobra, to uzgadniają się z jakimś poznawalnym intelektualnie aspektem tych rzeczy. Skoro jednak przedmioty formalne obu intelektów są różne, to ich sądy nie ujmują tego samego poznawalnego intelektualnie aspektu rzeczy. W poznaniu teoretycznym dobro rzeczy jest ujmowane jako niepodlegające działaniu człowieka. Polega to na tym, że poznanie teoretyczne wskazuje, jaka jest natura dobra, i definiuje ją. Natura dobra i to, co z niej wynika, nie podlega bowiem działaniu człowieka. Jednym z elementów tej natury jest to, że dobro jest celem⁴¹⁰. Tak więc stwierdzając w poznaniu teoretycznym, że np. dobro jest celem, wskazuje się na jeden z jego aspektów niepodlegających działaniu człowieka. Tymczasem poznanie praktyczne ujmuje *operabile* jako *operabile*. W związku z tym ujmuje ono dobro jako podlegające działaniu człowieka. Jak zostało już wyjaśnione, ujmowanie czegoś jako posiadającego odniesienie do działania to ostatecznie ujmowanie go jako celu działania, jako czegoś, co może zostać zrealizowane w działaniu. To dlatego Tomasz mówi, że w poznaniu praktycznym dobro „jest rozważane jako dobro” oraz że „rozważane jest jako cel ruchu lub działania”. Intelpekt praktyczny ujmuje więc tylko te cechy konkretnych rzeczy, dzięki którym mogą one zostać celem dążenia człowieka. Te cechy składają się na praktyczną dobroć rzeczy. Praktyczne poznanie rzeczy dobrych nie jest więc ujmowaniem ich pod kątem zawartej w nich niezmiennej natury dobra, lecz raczej pod względem tego, jak takie rzeczy mają się do celów i dążeń człowieka, który dokonuje poznania.

3. Poznanie teoretyczne i poznanie praktyczne

Cel poznania służy Tomaszowi nie tylko do przeprowadzenia rozróżnienia na intelekt teoretyczny i praktyczny, ale również do odróżnienia poznania teoretycznego i praktycznego. W jego opinii bowiem:

Teoretyczna, czyli spekulatywna, [wiedza] różni się od praktycznej pod względem celu, bowiem celem teoretycznej jest prawda, gdyż prawda jest tym, do czego zmierza, to znaczy poznanie prawdy. Lecz celem praktycznej [wiedzy] jest dzieło⁴¹¹.

Jak zostało wyjaśnione powyżej, cel poznania proporcjonalny jest do przedmiotu formalnego poznania. Przedmiotem formalnym poznania teoretycznego jest więc to, co nie podlega działaniu człowieka, zaś przedmiotem formalnym poznania praktycznego jest to, co podlega działaniu człowieka. Opisany właśnie podział na dwie dziedziny poznania intelektualnego nie jest jednak ostateczny. Jest on bowiem punktem

⁴⁰⁹ *ST* I q 79, a 11, ad 2.

⁴¹⁰ *DV* q 21, a 2, c.

⁴¹¹ *In II Meta.*, I, 2, n. 2 (tłum. M.P.): „Theorica, idest speculativa, differt a practica secundum finem: nam finis speculativae est veritas: hoc enim est quod intendit, scilicet veritatis cognitionem. Sed finis practicae est opus”.

wyjścia dla kolejnych, bardziej szczegółowych rozróżnień w ramach każdej z dziedzin poznania.

Pierwszym fragmentem, na który warto zwrócić uwagę, jest artykuł trzeciej kwestii trzeciej *De veritate*. Akwinata wyróżnia tu dwa rodzaje poznania teoretycznego oraz dwa rodzaje poznania praktycznego. Czyniąc to, odwołuje się do dwóch nowych kryteriów: do celu poznającego oraz do przedmiotu materialnego poznania. Podział w ramach poznania praktycznego opiera się na tym, co jest celem poznającego. Tomasz wyjaśnia go w następujący sposób:

poznanie nazywa się praktycznym na podstawie powiązania z dziełem; a to występuje w dwóch przypadkach. Niekiedy w akcie, gdy mianowicie do jakiegoś dzieła poznanie odnosi się w akcie, na przykład twórca uprzednio wymyśloną formę postanawia wcielić w materię (...). Niekiedy zaś poznanie ma wprawdzie możliwość odniesienia do działania, a jednak nie odnosi się do niego, na przykład, gdy twórca wymyśla formę wytworu i zna sposób działania, a jednak nie zamierza go wytwarzać – wówczas poznanie praktyczne jest sprawnościowe lub wirtualny, ale nie aktualne⁴¹².

Jak widać, poznanie należy nazywać praktycznym na podstawie tego, że jego celem jest działanie. Odniesienie poznania do działania może jednak mieć charakter albo aktualny, albo tylko dyspozycyjalny. O aktualnym charakterze poznania praktycznego rozstrzyga to, że człowiek postanawia zrealizować je w działaniu. O dyspozycyjnym charakterze poznania praktycznego przesądza z kolei to, że człowiek nie decyduje się na jego realizację w działaniu. Jako przykład podana zostaje sytuacja, gdy ktoś zna pewną formę praktyczną i sposób postępowania, ale nie zamierza działać. Człowiek taki przyjmuje więc dany cel, zna środki pozwalające go osiągnąć, ale nie podejmuje decyzji o działaniu. Jak można zauważyć, w przypadku obu typów poznania praktycznego przedmiotem materialnym jest rzecz podlegająca działaniu człowieka. W przypadku obu z nich intelekt ujmuje przedmiot materialny jako coś, co podlega działaniu człowieka. Kryterium omawianego podziału w ramach wiedzy praktycznej jest więc cel poznającego⁴¹³.

Podział w ramach poznania teoretycznego opiera się z kolei na różnicach dotyczących przedmiotu materialnego poznania. Jak można przeczytać,

Kiedy zaś poznanie w żaden sposób nie odnosi się do działania, wtedy jest to w ścisłym znaczeniu poznanie teoretyczne, które także zachodzi w dwóch sytuacjach. W jednej, gdy poznanie dotyczy rzeczy, których nie można wykonać dzięki wiedzy poznającego – tak na przykład poznajemy rzeczy naturalne. W innej sytuacji zaś poznawana rzecz jest wprawdzie do wykonania dzięki wiedzy, jednak nie jest rozważana ze względu na możliwość wykonania⁴¹⁴.

Poznanie nazywane jest teoretycznym na podstawie tego, że jego celem jest tylko poznanie prawdy. Celowi poznania odpowiadać musi przedmiot formalny i dlatego jest nim zawsze to, co nie podlega działaniu człowieka. W związku z tym celem poznającego może być tutaj tylko poznanie prawdy. Kryterium, na podstawie którego Akwinata wyróżnia dwa typy poznania teoretycznego, jest przedmiot materialny po-

⁴¹² DV q 3, a 3, c.

⁴¹³ J.E. Naus, *op.cit.*, s. 164–166, 168; J. Pétrin, *op.cit.*, s. 48–51.

⁴¹⁴ DV q 3, a 3, c.

znania. Pierwszy rodzaj poznania teoretycznego ma miejsce, gdy przedmiotem materialnym jest coś, co nie podlega działaniu człowieka. Przykładem, jaki często podaje tu Akwinata, są rzeczy naturalne oraz Bóg⁴¹⁵. Drugi typ poznania teoretycznego ma zaś miejsce, gdy przedmiotem materialnym poznania jest coś, co podlega działaniu człowieka⁴¹⁶.

Innym ważnym tekstem podejmującym zagadnienie rodzajów poznania teoretycznego i praktycznego jest artykuł 16 kwestii 14 części pierwszej *Sumy Teologicznej*. Ta wypowiedź Akwinaty jest o tyle ważna, że nieco modyfikuje zakres tego, co można nazywać poznaniem teoretycznym i poznaniem praktycznym. Jak zauważa Tomasz:

wiedzę można nazwać teoretyczną z trzech względów. Po pierwsze, z uwagi na przedmioty wiedzy, które nie mogą podlegać działaniu opartemu na wiedzy. Taka jest wiedza ludzka o rzeczach należących do świata przyrody lub boskich. Po drugie, ze względu na sposób, w jaki się wie, na przykład gdy budowniczy rozważa dom, definiując, wyodrębniając i rozpatrując jego orzeczniki powszechnie. To właśnie jest rozważanie teoretyczne tego, co może podlegać działaniu, a nie rozważanie tego jako podlegającego działaniu. Możliwe bowiem do zrobienia jest coś przez nadanie formy materii, a nie przez rozłożenie bytu złożonego na ogólne zasady formalne. Po trzecie, z uwagi na cel, ponieważ intelekt praktyczny różni się od teoretycznego celem (...). Intelekt bowiem praktyczny przyporządkowany jest do celu działania, zaś celem intelektu teoretycznego jest rozważanie prawdy⁴¹⁷.

Uzasadnieniem dla nazwania poznania „teoretycznym” lub „praktycznym” jest spełnienie co najmniej jednego z trzech kryteriów. Pierwsze z nich dotyczy przedmiotu materialnego poznania. Drugie dotyczy sposobu, w jaki dokonuje się poznanie. Trzecim kryterium jest cel poznającego: czy jest nim prawda, czy też działanie. Właśnie na trzecie kryterium należy zwrócić nieco więcej uwagi, ponieważ sposób, w jaki Tomasz mówi tutaj o celu, może wprowadzać w błąd, sugerując, że chodzi o cel poznania. Przykład, jaki w podaje on tym samym artykule, wyraźnie wskazuje jednak na to, że chodzi tutaj o cel poznającego:

Gdyby zatem jakiś budowniczy rozważał, w jaki sposób ma powstać dom, nie podporządkowując się celowi działania, lecz jedynie rozważaniom, to rozważanie co do celu będzie teoretyczne, dotyczyć jednak będzie rzeczy, która może podlegać działaniu⁴¹⁸.

⁴¹⁵ DV q 3, a 3, c; ST I q 14, a 16, c.

⁴¹⁶ J.E. Naus, *op.cit.*, s. 158–162.

⁴¹⁷ ST I q 14, a 16, c (tłumaczenie lekko zmodyfikowane): „aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter. Primo, ex parte rerum scitarum, quae non sunt operabiles a sciente, sicut est scientia hominis de rebus naturalibus vel divinis. Secundo, quantum ad modum sciendi, ut puta si aedificator consideret domum definiendo et dividendo et considerando universalialia praedicata ipsius. Hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt, operabile enim est aliquid per applicationem formae ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalialia formalia. Tertio, quantum ad finem, nam intellectus practicus differt fine a speculativo (...). Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis, finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis”.

⁴¹⁸ ST I q 14, a 16, c (tłumaczenie lekko zmodyfikowane): „si quis aedificator consideret qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit, quantum ad finem, speculativa consideratio, tamen de re operabili”.

Każdy akt poznania praktycznego ma swój własny cel, którym jest działanie. Poznający podporządkowuje się temu celowi, gdy on również ma na celu działanie. Nie podporządkowuje się, gdy jego celem w danej chwili jest tylko poznanie prawdy praktycznej, np. na temat sposobu budowy domu. Wprowadzając kryterium celu, Tomasz ma więc na myśli to, czy poznający aktualnie używa w swoim działaniu wiedzy, która sama w sobie ma cel praktyczny⁴¹⁹.

Przedstawione właśnie kryteria są takie same, jak te, na które Tomasz powołuje się w *De veritate*. Ich zastosowanie do poznania intelektualnego również więc prowadzi do wyróżnienia czterech rodzajów poznania. Każdy z nich pod względem przedmiotu materialnego i formalnego poznania oraz celu poznającego może zostać scharakteryzowany w dokładnie taki sam sposób, w jaki uczynione to zostało w omawianym wcześniej fragmencie *De veritate*. W *Sumie Teologicznej* Tomasz uzupełnia jednak swoje stanowisko o nowy element:

wiedza jest albo jedynie teoretyczna, albo tylko praktyczna, albo też teoretyczna w odniesieniu do czegoś, a do czegoś innego praktyczna. (...) Toteż wyłącznie teoretyczna jest wiedza, która jest teoretyczna za sprawą swojego przedmiotu. Taka natomiast, która jest teoretyczna tylko z uwagi na sposób lub cel, jest teoretyczna pod pewnym względem, a pod innym praktyczna. Gdy zaś jest przyporządkowana celowi działania, jest całkowicie praktyczna⁴²⁰.

Tylko jeden rodzaj poznania zostaje tu uznany za w pełni teoretyczny. Jest nim poznanie, którego przedmiot materialny jest czymś, co nie podlega działaniu człowieka. Tylko jeden rodzaj poznania zostaje uznany za w pełni praktyczny. Jest nim poznanie aktualnie praktyczne. Pozostałe dwa rodzaje poznania, a więc poznanie teoretyczne, którego przedmiotem materialnym jest *operabile*, oraz poznanie dyspozycjonalnie praktyczne zostają nazwane poznaniem pod pewnym względem praktycznym, a pod innym – teoretycznym. Tego rodzaju klasyfikacja nie daje więc efektów innych niż klasyfikacja zawarta w *De veritate*, ale rozszerza zakres, w jakim można używać przymiotników „teoretyczne” i „praktyczne” w odniesieniu do poznania.

Zdaniem Tomasza więc aż trzy z czterech rodzajów poznania mogą zostać nazwane praktycznymi. Jest tak, ponieważ zgodnie z omawianą klasyfikacją minimalnym wymaganiem, które musi być spełnione, aby poznanie można było nazwać praktycznym, jest to, aby jego przedmiot materialny był czymś, co podlega działaniu człowieka. Na miano poznania praktycznego zasługują więc: poznanie aktualnie praktyczne, poznanie dyspozycjonalnie praktyczne oraz poznanie teoretyczne, którego przedmiotem materialnym jest *operabile*. W dwóch ostatnich przypadkach Tomasz mówi o poznaniu praktycznym *secundum quid*. Również aż trzy z czterech typów poznania mogą zostać uznane za poznanie teoretyczne. Minimalnym wymaganiem, które musi być spełnione, żeby można było mówić o teoretyczności poznania, jest bowiem to, aby celem poznającego było tylko poznanie prawdy. Na miano poznania

⁴¹⁹ J. Maritain, *'Speculative' and 'Practical'*, s. 458–459.

⁴²⁰ *ST I q 14, a 16, c* (tłumaczenie lekko zmodyfikowane): „aliqua scientia est speculativa tantum, aliqua practica tantum, aliqua vero secundum aliquid speculativa et secundum aliquid practica. (...) Scientia igitur quae est speculativa ratione ipsius rei scitae, est speculativa tantum. Quae vero speculativa est vel secundum modum vel secundum finem, est secundum quid speculativa et secundum quid practica. Cum vero ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica”.

teoretycznego zasługują więc oba rodzaje poznania teoretycznego wymieniane w *De veritate* oraz poznanie dyspozycjonalnie praktyczne. Poznanie teoretyczne, którego przedmiotem materialnym jest *operabile*, oraz poznanie wirtualnie praktyczne nazywane są poznaniami teoretycznym *secundum quid*.

Z punktu widzenia tematu tej części rozprawy największe znaczenie ma obserwacja, że poznanie dokonywane przez intelekt praktyczny, czyli poznanie, którego celem jest działanie a przedmiotem formalnym jest *operabile*, może w pewnej sytuacji zostać nazwane poznaniami pod pewnym względem teoretycznym. W podobny sposób poznanie dokonywane przez intelekt teoretyczny, czyli poznanie, którego celem jest tylko poznanie prawdy a przedmiotem formalnym jest *speculabile*, może niekiedy zostać nazwane poznaniami pod pewnym względem praktycznym. Wyjaśnienie zasad obu omówionych powyżej klasyfikacji poznania ma istotne znaczenie, ponieważ w ramach poznania dokonywanego przez intelekt praktyczny Tomasz przeprowadza dalsze podziały. W ich przypadku używa on przymiotników „teoretyczny” i „praktyczny” w jeszcze inny sposób.

4. Trzy rodzaje poznania praktycznego

Jak zostało wyjaśnione powyżej, poznanie intelektualne nazywane jest praktycznym, kiedy jego celem jest działanie, a przedmiotem formalnym to, co podlega działaniu. Poznanie to dzieli się na dyspozycjonalnie praktyczne i aktualnie praktyczne. W tym przypadku kryterium jest z kolei to, czy celem poznającego jest tylko uchwycenie prawdy, czy również działanie. Kryterium to pozwala Tomaszowi nazywać poznanie dyspozycjonalnie praktyczne poznaniami teoretycznym pod względem celu poznającego, zaś poznanie aktualnie praktyczne poznaniami praktycznym pod każdym względem. Nie jest to jednak koniec rozróżnień w ramach poznania praktycznego, ponieważ Akwinata przyjmował również istnienie dwóch typów poznania dyspozycjonalnie praktycznego. Wyjaśnienie tego podziału warto rozpocząć od analizy fragmentu jego komentarza do *De Trinitate* Boecjusza.

We wspomnianym dziele Akwinata zauważa, że:

inaczej odróżnia się to, co teoretyczne i praktyczne, kiedy filozofię dzieli się na praktyczną i teoretyczną, inaczej, kiedy sztuki dzieli się na teoretyczne i praktyczne, a jeszcze inaczej w przypadku medycyny. Kiedy bowiem filozofia lub też sztuki dzielone są na teoretyczne i praktyczne, trzeba pojmować ich rozróżnienie jako oparte na celu, ponieważ teoretycznym nazywa się to, co przyporządkowane tylko ku poznania prawdy, zaś praktycznym nazywa się to, co przyporządkowane do działania. (...) Kiedy zaś medycynę dzieli się na teoretyczną i praktyczną, nie chodzi o podział ze względu na cel. Stosownie do tego bowiem cała medycyna należy do dziedziny praktycznej, gdyż przyporządkowana jest do działania. Lecz wspomniany powyżej podział rozumie się ze względu na to, że te rzeczy, o których mówi medycyna, są albo bliskie, albo odległe względem działania. Taką bowiem część medycyny nazywa się praktyczną, która mówi o sposobie działania, który prowadzi do wyleczenia, na przykład, że w przypadku takich wrzodów należy użyć takich lekarstw. Teoretyczną zaś nazywa się taką część medycyny, która mówi o zasadach, które kierują działaniem człowieka, które jednak nie są bliskie działaniu, na

przykład, (...) że jest tyle a tyle rodzajów gorączek. Dlatego, jeśli jakaś część pewnej nauki czynnej nazywana jest teoretyczną, nie należy z tego powodu takiej części zaliczać do filozofii teoretycznej⁴²¹.

Na początku przytoczonego tekstu Tomasz przypomina, że podstawowym kryterium podziału poznania intelektualnego na praktyczne i teoretyczne jest cel poznania⁴²². Stosownie do tego medycynę zalicza do dziedziny poznania praktycznego, ponieważ w jej przypadku celem poznania jest właśnie działanie. Następnie zaś w ramach medycyny wyróżnia dwa rodzaje sądów. Kryterium podziału nie stanowi tutaj jednak cel poznającego, lecz to, czy sądy te są „bliskie”, czy też „odległe” względem działania. Do pierwszej grupy należy więc zaliczyć te sądy praktyczne, które są ogólnymi zasadami postępowania i dlatego zachowują pewien dystans względem konkretnego działania. Z tego powodu tę część wiedzy praktycznej należy nazywać poznaniem teoretycznym. Do drugiej grupy Akwinata zalicza zaś te sądy, które mają charakter szczegółowy i mówią o konkretnych działaniach, jakie należy podjąć, aby zrealizować jakiś cel. Z powodu swej konkretności tego rodzaju poznanie może zostać uznane za bliskie względem działania. Na tej podstawie Tomasz nazywa je poznaniem praktycznym. Jak widać, kryterium podziału, którym jest dystans względem konkretnego działania, można sprowadzić do poziomu ogólności w ujmowaniu przedmiotu poznania. Im bardziej poznanie jest szczegółowe, tym bliższe jest samemu działaniu.

Zasady przedstawionego właśnie podziału medycyny obowiązują w całej dziedzinie poznania praktycznego. Jak można bowiem przeczytać w innym miejscu:

Rozum praktyczny niekiedy jest ogólny, a niekiedy jest konkretny. Ogólny jednak, gdy mówi, że trzeba uczynić to a to, na przykład, że syn musi szanować rodziców. Rozum zaś konkretny mówi, że to jest takie, i ja jestem taki, na przykład, że ja jestem synem i że ten konkretny wyraz szacunku winien jestem teraz okazać rodzicom. Ta zaś opinia dopiero porusza, a nie ta, która jest ogólna. A jeśli obydwie poruszają, to ta, która jest ogólna porusza jako przyczyna pierwsza i znajdująca się w spoczynku, zaś ta, która jest konkretna [porusza] jako przyczyna bliższa

⁴²¹ *In Boeth. De Trin.*, q 5, a 1, ad 4 (tłum. M.P.): „aliter distinguitur theoreticum et practicum, cum philosophia dividitur in theoreticam et practicam, aliter cum artes dividuntur in theoreticas et practicas, aliter cum medicina. Cum enim philosophia vel etiam artes per theoreticum et practicum distinguuntur, oportet accipere distinctionem eorum ex fine, ut theoreticum dicatur illud, quod ordinatur ad solam cognitionem veritatis, practicum vero, quod ordinatur ad operationem. (...) Cum autem medicina dividitur in theoreticam et practicam, non attenditur divisio secundum finem. Sic enim tota medicina sub practica continetur, utpote ad operationem ordinata. Sed attenditur praedicta divisio secundum quod ea, quae in medicina tractantur, sunt propinqua vel remota ab operatione. Illa enim pars medicinae dicitur practica, quae docet modum operandi ad sanationem, sicut quod talibus apostematibus sunt talia remedia adhibenda, theoretica vero illa pars, quae docet principia, ex quibus homo dirigitur in operatione, sed non proxime, sicut quod virtutes sunt tres et quod genera febrilium sunt tot. Unde non oportet, ut si alicius activae scientiae aliqua pars dicatur theoretica, quod propter hoc illa pars sub philosophia speculativa ponatur”.

⁴²² Cel poznania służy więc Tomaszowi również do podziału sztuk na teoretyczne i praktyczne. Należy w związku z tym zauważyć, że choć w wielu miejscach Akwinata zalicza sztuki do cnót praktycznych, to jednak przez analogię do sztuk praktycznych nazywa sztukami również pewne rodzaje poznania teoretycznego. Są to tak zwane sztuki wyzwolone, do których zalicza m.in. gramatykę i logikę: „Także w dziedzinie teoretycznej trzeba nieraz wykonać coś na kształt dzieła, na przykład zbudować syllogizm (...). Dlatego teoretyczne dyspozycje, które odnoszą się do takich dzieł rozumu, nazywa się przez pewną analogię sztukami, ale sztukami wyzwolonymi, w odróżnieniu od tych, które odnoszą się do dzieł wykonywanych za pomocą ciała” (*ST I-II* q 57, a 3, ad 3).

i w jakiś sposób odniesiona do ruchu. Bowiem działania i ruch dotyczą rzeczy konkretnych. Dlatego po to, aby pojawił się ruch, trzeba, aby opinia ogólna została odniesiona do tego, co konkretne⁴²³.

Choć Tomasz nie używa tutaj określeń „teoretyczne poznanie praktyczne” oraz „praktyczne poznanie praktyczne”, to jednak kryteria podziału poznania praktycznego są takie same, jak w przypadku medycyny: ogólność poznania i dystans względem działania. Praktyczny sąd ogólny odgrywa tylko rolę zasady rozumowania. Szczegółowy wniosek z takiego rozumowania wskazuje zaś na to, co konkretny człowiek powinien zrobić w konkretnej sytuacji. Tylko sąd szczegółowy powstający poprzez odniesienie ogólnej zasady do konkretnej sytuacji powinien zostać uznany za poznanie mogące bezpośrednio kierować działaniem.

W artykule 2 kwestii 8 *De veritate* podział poznania praktycznego na część praktyczną i teoretyczną zostaje przedstawiony przez Akwinatę w nieco odmienny sposób. Jak można przeczytać:

twórca posiada dwojakiego rodzaju poznanie przedmiotu działania, mianowicie poznanie teoretyczne i praktyczne. Otóż teoretyczne posiada wówczas, gdy poznaje dzieło bez intencji zastosowania tego poznania w działaniu, a ściśle praktyczne poznanie posiada wtedy, gdy swoje poznanie dotyczące dzieła poprzez zamiar odnosi do celu działania. Z tego powodu medycyna dzieli się na teoretyczną i praktyczną⁴²⁴.

Akwinata wyraźnie odwołuje się tutaj do podziału medycyny na teoretyczną i praktyczną, o którym mówił w komentarzu do *De Trinitate*. Należy jednak zauważyć, że nie odróżnia on już tutaj obu rodzajów medycyny za pomocą poziomu ogólności poznania i związanego z tym dystansu względem działania. Kryterium jest teraz odniesienie ujętych poznawczo cech dzieła do działania. Inaczej mówiąc, kryterium jest to, czy celem poznającego jest działanie zgodne z danym poznanie⁴²⁵. Poznanie praktyczne składające się na medycynę nazywane jest „teoretycznym” nie ze

⁴²³ *In III De Anima*, l. 16, n. 10–11 (tłum. M.P.): „Ratio autem practica, quaedam est universalis, et quaedam particularis. Universalis quidem, sicut quae dicit, quod oportet talem tale agere, sicut filium honorare parentes. Ratio autem particularis dicit quod hoc quidem est tale, et ego talis, puta quod ego filius, et hunc honorem debeo nunc exhibere parenti. Haec autem iam opinio movet, sed non autem illa quae est universalis. Aut si utraque movet, illa quae est universalis, movet ut causa prima et quiescens, particularis vero ut causa proxima, et quodammodo motui applicata. Nam operationes et motus in particularibus sunt; unde oportet ad hoc quod motus sequatur, quod opinio universalis ad particularia applicetur”.

⁴²⁴ *DV* q 2, a 8, c (tłumaczenie lekko zmodyfikowane): „artifex de operabili habet duplicem cognitionem: scilicet speculativam et practicam. Speculativam quidem, sive theoreticam cognitionem habet, cum rationes operis cognoscit sine hoc quod ad operandum per intentionem applicet; sed tunc proprie habet practicam cognitionem quando extendit per intentionem rationes operis ad operationis finem; et secundum hoc medicina dividitur in theoreticam et practicam”.

⁴²⁵ Kiedy więc Tomasz mówi, że poznanie teoretyczne staje się poznaniem praktycznym, to może chodzić mu o dwie różne rzeczy. Niekiedy ma na myśli różnicę pomiędzy poznaniem teoretycznym i praktycznym. Na przykład w artykule 4 kwestii 14 *De veritate* pisze on, że poznanie teoretyczne staje się praktyczne, co oznacza, że poznanie praktyczne uwzględnia nie tylko to, czym rzecz jest, ale również i zasady działania odnoszącego się do tej rzeczy. Niekiedy zaś (np. *DV* q 2, a 8, c) chodzi o różnicę między poznaniem wirtualnie i aktualnie praktycznym. Polega ona na tym, że poznanie wirtualnie praktyczne (a więc teoretyczne pod względem celu poznającego) zostaje poprzez zamiar poznającego odniesione do konkretnego działania i w ten sposób staje się aktualnie praktyczne.

względu na swoją ogólność i dystans względem działania, ale ze względu na to, że celem poznającego nie jest w jego przypadku działanie. Jest zaś nazywane praktycznym w ścisłym słowa tego znaczeniu pod warunkiem, że zostaje zastosowane do działania. Zamiast kontrastu między poznaniem praktycznym o charakterze ogólnym a poznaniem praktycznym o charakterze szczegółowym wprowadzony więc zostaje kontrast między poznaniem wirtualnie praktycznym i aktualnie praktycznym.

Przedstawione powyżej wypowiedzi Tomasza na temat poznania praktycznego wydają się na pierwszy rzut oka rozbieżne. W pierwszej z nich kryterium podziału jest to, czy poznanie ma charakter ogólny, czy też szczegółowy. Druga z nich wskazuje zaś na kryterium celu poznającego, czyli na to, czy jest nim tylko poznanie prawdy, czy również działanie. Mimo tego jednak można uznać je za wyraz różnych aspektów jednej spójnej koncepcji poznania praktycznego. W artykule 2 kwestii 8 *De veritate* Tomasz twierdzi, że poznanie ma charakter aktualnie praktyczny wtedy, kiedy to, co zostało ujęte w poznaniu, zostaje aktualnie odniesione do działania. Z kolei w przytoczonym wcześniej fragmencie komentarza do *De anima* mówi on, że każde działanie dotyczy rzeczy konkretnych i dlatego może ono być aktualnie i bezpośrednio kształtowane tylko przez poznanie praktyczne o charakterze konkretnym, czyli przez poznanie mające charakter sądu szczegółowego mówiącego o tym, co należy zrobić w konkretnej sytuacji. Z obu tych wypowiedzi wynika więc, że: (a) poznanie aktualnie praktyczne musi zawsze być poznaniem o charakterze szczegółowym; (b) fakt, że poznanie ma charakter szczegółowy, nie implikuje tego, że zostanie ono faktycznie odniesione do działania. W związku z tym należy przyjąć, że istnieją trzy rodzaje poznania praktycznego: dwa typy poznania dyspozycjonalnie praktycznego oraz jeden typ poznania aktualnie praktycznego.

Poznanie dyspozycjonalnie praktyczne o charakterze ogólnym nie może bezpośrednio kierować działaniem. Poznanie dyspozycjonalnie praktyczne o charakterze szczegółowym co prawda może bezpośrednio kierować działaniem, ale brakuje w jego przypadku aktualnego odniesienia do działania. Poznanie aktualnie praktyczne zawsze jest szczegółowe i zawsze posiada aktualne odniesienie do działania. Doskonałą ilustracją dla takiej interpretacji można zaczerpnąć z przytoczonego powyżej fragmentu komentarza do *De anima*. Poznanie praktyczne o charakterze ogólnym przyjmuje, że „syn musi szanować rodziców”. Poznanie praktyczne o charakterze szczegółowym podpowiada zaś, że „ja jestem synem, i że ten konkretny wyraz szacunku winien jestem teraz okazać rodzicom”⁴²⁶. Dopóki nie pojawi się zamiar działania opartego na danym poznaniu, mogą mieć miejsce tylko tego rodzaju sądy praktyczne. Dopiero kiedy pojawi się zamiar działania zgodnego z poznaniem, może pojawić się sąd aktualnie praktyczny, który bezpośrednio kształtuje działanie.

Wszystkie wymienione powyżej rodzaje poznania praktycznego posiadają dwie cechy wspólne: ich przedmiotem formalnym jest *operabile*, zaś celem jest działanie. Nazywanie poznania praktycznego „dyspozycjonalnym” wiąże się z tym, że w jego przypadku celem poznającego jest tylko poznanie prawdy na temat tego, co podlega działaniu. To właśnie jest powód, dla którego poznanie to nazywane jest niekiedy

⁴²⁶ In *III De Anima*, l. 16, n. 10–11.

przez Akwinatę poznaniem teoretycznym. Zastosowanie do poznania dyspozycjonalnie praktycznego kryterium odległości względem działania pozwala następnie wyróżnić poznanie dyspozycjonalnie praktyczne ogólne i szczegółowe.

Cechą wyróżniającą pierwszy typ poznania dyspozycjonalnie praktycznego jest więc ogólny sposób ujmowania tego, co podlega działaniu. Z powodu swej ogólności nie może ono samo w sobie doprowadzić do działania. W jego przypadku są więc aż dwa powody, dla których Tomasz nazywa je poznaniem teoretycznym. Pierwszym z nich jest cel poznającego, drugim zaś to, że nie może bezpośrednio kierować działaniem. Pomimo tego jednak jest ono regułą kształtującą ludzkie działanie.

Skoro poznanie dyspozycjonalnie praktyczne o charakterze ogólnym aż na dwa sposoby może być nazywane teoretycznym, to ważną rzeczą jest podkreślenie różnicy między nim a tym rodzajem poznania teoretycznego, które Tomasz nazywa praktycznym *secundum quid*. W tym drugim przypadku przedmiotem materialnym poznania jest co prawda *operabile*, ale przedmiot formalny poznania oraz cel poznania mają charakter teoretyczny. Pomimo tego więc, że może ono mieć charakter ogólny, pozostaje czysto teoretycznym poznaniem przedmiotu materialnego podlegającego działaniu. Warto dodać, że przedmiot ten równocześnie, ale pod innym względem, może być też ujmowany w sposób praktyczny⁴²⁷. Trzeba też zauważyć, że choć zarówno o poznaniu teoretycznym, jak i o poznaniu dyspozycjonalnie praktycznym ogólnym Tomasz mówi, że są one odległe względem działania, to jednak nie należy tego rozumieć w ten sam sposób. Poznanie teoretyczne ma na celu tylko poznanie prawdy i dlatego nie może ono stanowić reguły działania⁴²⁸. Przykładem takiego poznania mogą tu być należące do psychologii racjonalnej ogólne rozważania na temat woli, intelektu czy też cnót⁴²⁹. Tymczasem poznanie dyspozycjonalnie praktyczne o charakterze ogólnym jest regułą działania, tyle że wymagającą jeszcze odniesienia do konkretnej sytuacji.

Poznanie wirtualnie praktyczne o charakterze szczegółowym wyróżnione jest na podstawie tego, że w jego przypadku to, co podlega działaniu, ujmowane jest w sposób szczegółowy. Przedmiot poznania ujmowany jest więc z uwzględnieniem indywidualnych i jednostkowych okoliczności z nim związanych. Poznanie tego rodzaju zależy jednak od poznania ogólnego, bowiem powstaje przez odniesienie ogólnej reguły działania do konkretnych sytuacji, w jakich znajduje się poznający, i ma na celu uchwycenie konkretnych działań, które powinny być zrealizowane jako wypełnienie tego, o czym mówi reguła ogólna. Już sama szczegółowość tego poznania nie pozwala nazywać go teoretycznym. Z drugiej jednak strony, celem poznającego nadal jest tylko poznanie prawdy i pod tym względem poznanie owo wciąż zasługuje na miano poznania teoretycznego *secundum quid*. Należy zaliczyć tu sądy praktyczne bezpośrednio poprzedzające akt wyboru⁴³⁰. Z kolei w przypadku poznania aktualnie praktycznego celem poznającego jest zawsze działanie. Skoro zaś jego funkcją jest

⁴²⁷ J. Maritain, 'Speculative' and 'Practical', s. 460.

⁴²⁸ *DV* q 14, a 4, c.

⁴²⁹ J.E. Naus, *op.cit.*, s. 167–168.

⁴³⁰ J. Maritain, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, tłum. J. Merecki, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001, s. 166.

aktualne i bezpośrednie kształtowanie działania człowieka, to musi ono mieć zawsze charakter szczegółowy. Wszystko to sprawia, że pod żadnym względem nie może ono zostać nazwane teoretycznym.

5. Typy poznania praktycznego na tle struktury czynu ludzkiego

Aby dopełnić prezentację zarysowanej powyżej interpretacji, należy jeszcze rozważyć sposób, w jaki dokonuje się przejście od poznania wirtualnie praktycznego do poznania aktualnie praktycznego. Ściślej mówiąc, trzeba wyjaśnić, co sprawia, że sąd praktyczny szczegółowy z dyspozycjonalnie praktycznego przechodzi w sąd aktualnie praktyczny. W tym celu należy umiejscowić omawiane „zdarzenie” w ramach przyjmowanego przez Tomasza schematu współdziałania aktów poznania praktycznego oraz aktów woli. Skoro bowiem różnica między oboma rodzajami sądów praktycznych polega na tym, czy celem poznającego jest tylko poznanie prawdy, czy też jest nim również działanie, to mamy do czynienia z wyraźnym odniesieniem do jakiegoś aktu woli.

W schemacie struktury czynu ludzkiego pierwsze miejsce przypisane jest aktowi intelektu praktycznego ujmującemu poznawaną rzecz jako pewien cel i dobro. W podanym powyżej przykładzie jest nim uznanie, że oddawanie czci rodzicom jest czymś dobrym. Przedmiot takiego aktu intelektu praktycznego określa przedmiot prostego aktu woli⁴³¹. Następnie dokonuje się ujęcie takiego celu jako kresu dla przyporządkowanych mu czynności. W podanym przykładzie będzie to ujęcie oddawania czci rodzicom jako czegoś, co można osiągnąć za pośrednictwem pewnych przyporządkowanych temu celowi działań. Tego rodzaju akt poznania praktycznego określa przedmiot wolicjonalnego aktu zamiaru⁴³². Na trzecim miejscu jest akt namysłu dotyczącego tego, w jaki sposób dany cel można osiągnąć. Przykładem takiego aktu byłoby więc działanie rozumu mające na celu określenie możliwych sposobów okazania szacunku rodzicom. Wynik takiego namysłu może stać się przedmiotem wolicjonalnego aktu zgody⁴³³. W przypadku gdy namysł podpowiada kilka różnych sposobów osiągnięcia celu, środki te stają się przedmiotem intelektualnego aktu osądu rozstrzygającego to, który z nich powinien być zrealizowany. W omawianym przykładzie wyrazem aktu rozsądzenia jest sąd „ten konkretny wyraz szacunku winien jestem teraz okazać rodzicom”. Rozstrzygnięcie określa przedmiot wolicjonalnego aktu wyboru⁴³⁴. Następnym aktem intelektu praktycznego jest akt *imperium* będący w istocie rozkazem wykonania wybranego środka prowadzącego do celu⁴³⁵. Po nim

⁴³¹ ST I-II q 8, a 2, c.

⁴³² ST I-II q 12, a 1, ad 4.

⁴³³ ST I-II q 14 a 1–6, q 15, a 3, c.

⁴³⁴ ST I-II q 15, a 3, ad 3.

⁴³⁵ ST I-II q 17, a 1, c.

następuje wolicjonalny akt użycia poruszający odpowiednie władze do wykonania nakazanej czynności⁴³⁶.

W rozważanym powyżej przykładzie pewien cel, to znaczy oddawanie czci rodzicom, najpierw zostaje ujęty w poznaniu praktycznym o charakterze ogólnym. Poznanie ma charakter szczegółowy od momentu, gdy dzięki aktowi namysłu odnaleziony zostaje konkretny sposób, w jaki dana osoba może okazać szacunek swoim rodzicom. Pamiętając o tym, że przez określenie „poznanie teoretyczne” Tomasz oddaje poznanie dyspozycjonalnie praktyczne, zaś przez określenie „poznanie praktyczne” oddaje poznanie aktualnie praktyczne, należy teraz zwrócić uwagę na następującą jego wypowiedź:

teoretyczne poznanie (...) poprzedza poznanie praktyczne, skoro praktyczne spełnia się przez zastosowanie poznania teoretycznego do realizacji dzieła. To pierwsze pozostaje nawet po usunięciu drugiego. Wynika więc z tego, że może być w twórcy poznanie jakiegoś wytworu, które niekiedy wyznacza on do realizacji, a innym razem nigdy nie wyznacza do realizacji, jak wtedy, gdy wymyśla pewną formę wytworu, którego nie zamierza realizować⁴³⁷.

W przytoczonym fragmencie Tomasz wskazuje na dwie ważne rzeczy dotyczące poznania aktualnie praktycznego. Po pierwsze, podkreśla, że poznanie dyspozycjonalnie praktyczne przechodzi w poznanie aktualnie praktyczne wtedy, gdy ujęta w nim rzecz jest „przeznaczona do działania”. Po drugie, wyjaśnia relacje zachodzące między oboma rodzajami poznania. Poznanie dyspozycjonalnie praktyczne danego działania może istnieć bez ujmowania tego działania w poznaniu aktualnie praktycznym. Jednocześnie warunkiem koniecznym istnienia poznania aktualnie praktycznego jakiegoś działania jest to, że wcześniej zostało ono ujęte w poznaniu dyspozycjonalnie praktycznym.

Pierwsza uwaga Tomasza pozwala przyjąć, że moment, w którym poznanie praktyczne zostaje „przeznaczone do wykonania”, czyli granica między poznaniem wirtualnie i aktualnie praktycznym, wiąże się z zajściem wolicjonalnego aktu wyboru⁴³⁸. Tomasz pisze bowiem, że:

Wybór jest bowiem ostatecznym uznaniem czegoś, przez które przyjmuje się coś do wykonania (...). Niezależnie bowiem od tego, jak bardzo rozum jedno przedkładałoby nad drugie, nie stanowi to jeszcze o uznaniu jednego z nich za to, co ma zostać wykonane, dopóki wola nie skłoni się raczej ku jednemu, niż ku drugiemu⁴³⁹.

⁴³⁶ ST I-II q 16, a 1, c; J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000, s. 103–107; W.K. Szymański, *Analiza czynu ludzkiego w nowym oświeceniu*, „Roczniki Filozoficzne” 8, 1960, 2, s. 5–37. Tomasz mówi jeszcze o wolicjonalnym akcie zadowolenia (*fruitio*) związanym z osiągnięciem zamierzonego celu.

⁴³⁷ DV q 2, a 8, c (tłumaczenie lekko zmodyfikowane): „cognitio artificis practica sequitur cognitionem eius speculativam, cum practica efficiatur per extensionem speculativae ad opus. Remoto autem posteriori remanet prius. Patet igitur quod apud artificem potest esse cognitio alicuius artificiatu quandoque quidem quod facere disponit, quandoque vero quod facere nunquam disponit, ut cum confingit aliquam formam artificii, quod facere non intendit”.

⁴³⁸ J. Pétrin, *op.cit.*, s. 49; J.E. Naus, *op.cit.*, s. 180–181.

⁴³⁹ DV q 22, a 15, c.

Wspomniany moment przejścia do poznania aktualnie praktycznego będzie można uchwycić jeszcze dokładniej, gdy ustali się, który z aktów rozumu praktycznego „sąsiadujących” z wolicjonalnym aktem wyboru zasługuje na miano poznania aktualnie praktycznego.

Akwinata zauważa, że są trzy akty rozumu odnoszące się do działania:

Pierwszym z nich jest namyślanie się, które służy odnajdywaniu, gdyż namyślanie się polega na poszukiwaniu (...). Drugim aktem jest dokonywanie osądu dotyczącego tego, co zostało znalezione i jest to akt rozumu teoretycznego. Lecz rozum praktyczny, który przyporządkowany jest do działania, przechodzi dalej i zachodzi trzeci jego akt, którym jest nakazywanie (*praecipere*), który to akt polega na zastosowaniu do działania tego, co było przedmiotem namysłu i osądu. A że tego rodzaju akt bliższy jest celowi rozumu praktycznego, tak więc jest głównym aktem rozumu praktycznego, a w konsekwencji również i roztropności⁴⁴⁰.

Jak widać, *praeeptum* jest pierwszym aktem rozumu praktycznego, który spełnia cechy poznania aktualnie praktycznego. W odróżnieniu bowiem od poprzedzających go aktów namysłu i osądu, akt *praeeptum* polega na aktualnym zastosowaniu poznania praktycznego do działania. To właśnie dlatego Akwinata pisze tutaj, że akt ten jest najbliższy celowi rozumu praktycznego, czyli działaniu. Co więcej, również relacja między aktami namysłu i osądu a aktem *praeeptum* jest taka, jak opisana powyżej relacja między aktem poznania wirtualnie praktycznego a aktem poznania aktualnie praktycznego. Zajście aktu *praeeptum* zależy bowiem od uprzedniego zajścia aktu namysłu, związanego z poszukiwaniem i odnajdywaniem środków do celu, oraz aktu osądzania, mającego rozstrzygnąć, który z kilku możliwych środków jest najlepszy. Z drugiej zaś strony, akty namysłu i osądu nie zależą od aktu *praeeptum* i dlatego mogą mieć miejsce, nawet gdy on nie zachodzi, i to, co one ujmują, nie jest realizowane w działaniu. Tak więc to właśnie akt *praeeptum* należy uznać za akt poznania aktualnie praktycznego.

Teraz możliwa staje się próba dokładniejszego określenia relacji między poznaniem aktualnie praktycznym a aktem wyboru. Nie ulega wątpliwości, że akty namysłu i osądu występują przed aktem wyboru:

wybór ma miejsce po sędzie rozumu dotyczącym rzeczy, które należy zrobić. (...) W przypadku rzeczy wątpliwych i niepewnych rozum nie dokonuje sądu bez uprzedniego poszukiwania. Dlatego konieczne jest, aby przed sądem dotyczącym tego, co należy wybrać, miało miejsce poszukiwanie dokonywane przez rozum. To poszukiwanie nazywane jest namysłem⁴⁴¹.

Mniej jasny jest jednak stosunek między aktem wyboru a samym aktem *praeeptum*. Omawiając strukturę czynu ludzkiego, Tomasz wspomina tylko o akcie *imperium*, któremu przypisuje funkcję egzekwowania tego, aby dana czynność została wyko-

⁴⁴⁰ ST II-II q 47, a 8, c. Podobną myśl można znaleźć w ST I-II q 57, a 6, c.

⁴⁴¹ ST I-II q 14, a 1, c (tłum. M.P.): „electio, sicut dictum est, consequitur iudicium rationis de rebus agendis. (...) In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert iudicium absque inquisitione praecedente. Et ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis, et haec inquisitio consilium vocatur”. W przekładzie F. Bednarskiego fragment ten brzmi w następujący sposób: „Wybór idzie za praktycznym sądem rozumu, odnoszącym się do postępowania. (...) Otóż tam, gdzie nie ma pewności a zachodzą wątpliwości, rozum nie wydaje sądu bez uprzedniego zbadania sprawy. Dlatego przed wydaniem sądu o tym, co należy wybrać, konieczne jest zbadanie, które zwie się namysłem”.

nana. Akt *imperium* uznawany jest przez niego za akt rozumu następujący po akcie wyboru i związany z wykonywaniem danego działania. Jak zauważają komentatorzy, niekiedy Akwinata zdaje się traktować oba te akty jako oddzielne, niekiedy zaś zdaje się przyjmować, że akt *praeceptum* jest tym samym aktem co *imperium*. To prowadzi do rozbieżnych interpretacji dotyczących tego, w której fazie czynu ludzkiego pojawia się poznanie aktualnie praktyczne.

Według pierwszej interpretacji *praeceptum* jest aktem odrębnym od aktu *imperium*. W niektórych miejscach bowiem Tomasz wyraźnie łączy *praeceptum* z samym aktem wyboru:

Wśród aktów rozumu głównym aktem jest nakazywanie (*praecipere*), czyli wybieranie, co jest dziełem roztropności. Ku temu przyporządkowany jest i namysł (*consultiva*) (...), i sąd odnoszący się do tego, czego dotyczył namysł⁴⁴².

Z drugiej zaś strony Akwinata równie wyraźnie pisze, że *imperium* jest aktem rozumu, który występuje po akcie wyboru:

Gdy bowiem podczas namysłu zapadnie postanowienie, które jest sądem rozumu, wówczas wola wybiera; po wyborze zaś rozum nakazuje to, czym należy dokonać tego, co zostało wybrane⁴⁴³.

To każe przypuszczać, że zdaniem Tomasza najpierw występuje akt namysłu na temat środków do celu, potem zaś akt osądu rozstrzygający, który z możliwych środków jest najlepszy. Jeśli tego rodzaju sąd zostaje przyjęty w wolicjonalnym akcie wyboru, staje się *praeceptum*. *Praeceptum* jest więc sądem wyboru, *iudicium electionis*. Konsekwencją przyjęcia tej interpretacji jest uznanie, że przejście od poznania wirtualnie praktycznego do poznania aktualnie praktycznego dokonuje się wraz z dokonaniem aktu wyboru. Zgodnie z tym trzeba też wyróżnić dwa rodzaje sądów aktualnie praktycznych: sąd wyboru, czyli *praeceptum*, oraz *imperium*. Pierwszy z nich należy jeszcze do sfery poznania dotyczącego środków do celu, drugi zaś już do sfery wykonania⁴⁴⁴.

Według drugiej interpretacji przedmiot aktu wyboru określany jest przez intelektualny akt osądu rozstrzygający, który ze środków jest najwłaściwszym sposobem osiągnięcia celu. Jak bowiem pisze Tomasz, „sąd jest jak gdyby wnioskiem i zakończeniem namysłu. Zakończeniem zaś namysłu jest najpierw orzeczenie rozumu, a potem jego przyjęcie przez pragnienie”⁴⁴⁵. W innym miejscu można zaś przeczytać, że:

⁴⁴² *De virtutibus*, q 1, a 12, ad 26 (tłum. M.P.): „In actibus etiam rationis praecipuum est praecipere, sive eligere, quod facit prudentia: ad hoc enim ordinatur et consultiva, (...) et iudicium de consiliatis”.

⁴⁴³ *ST I-II* q 17, a 3, ad 1: „post determinationem consilii, quae est iudicium rationis, voluntas eligit; et post electionem, ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur”.

⁴⁴⁴ J.E. Naus, *op.cit.*, s. 174–181.

⁴⁴⁵ *ST I* q 83, a 3, ad 2 (tłum. M.P.): „iudicium est quasi conclusio et determinatio consilii. Determinatur autem consilium, primo quidem per sententiam rationis, et secundo per acceptationem appetitus”. W przekładzie S. Świeżawskiego fragment ten brzmi następująco: „Sąd jest to niejako wniosek, do którego dochodzi rada i który stanowi jej zakończenie. Zakończeniem zaś rady jest najpierw wyrok rozumu, a następnie przyjęcie tego wyroku przez pożądanie”. Podobną myśl znaleźć można w *ST I-II* q 14, a 1, c.

wybór ma miejsce po orzeczeniu lub sądzie, który jest jak gdyby wnioskiem sylogizmu dotyczącego działania. Stąd pod wybór podpada to, co ma się jak wniosek sylogizmu dotyczącego rzeczy podlegających działaniu⁴⁴⁶.

Należy więc uznać, że sądem wyboru jest osąd kończący namysł i przyjęty przez wolę. Z kolei sam akt *praeceptum* charakteryzowany jest przez Tomasz jako akt, który polega na „zastosowaniu do działania tego, co było przedmiotem namysłu i osądu”⁴⁴⁷. Jego charakterystyka odpowiada więc sposobowi, w jaki Tomasz opisuje akt *imperium*: „rozkazywanie (*imperare*) jest aktem rozumu (...) dzięki któremu rozum porusza poprzez rozkaz do wykonania aktu”⁴⁴⁸. Dlatego trzeba przyjąć, że akt *praecipere* jest tym samym aktem co akt *imperium* i zachodzi po dokonaniu aktu wyboru⁴⁴⁹.

Jak można zauważyć, niezależnie od tego, którą z interpretacji uznaje się za bliższą myśli Tomasza, wszystkie sądy praktyczne poprzedzające w strukturze czynu ludzkiego akt *praeceptum* należy uznać za sądy wirtualnie praktyczne. Opowiedzenie się za jedną z interpretacji wpływa natomiast na to, jaki jest status samego sądu wyboru, oraz na to, ile jest rodzajów sądów aktualnie praktycznych. Jest to jednak kwestia wtórna względem odpowiedzi na pytanie o przejście od poznania dyspozycjonalnie praktycznego do poznania aktualnie praktycznego: jego warunkiem jest dokonanie aktu wyboru. Przy obu interpretacjach można bowiem przyjąć, że przed dokonaniem tego aktu poznanie praktyczne ma zawsze charakter dyspozycjonalnie praktyczny. Powyższe rozważania pozwalają też zauważyć jeszcze jeden ważny element koncepcji Tomasza. Niejednokrotnie wypowiada się on w sposób, który sugeruje, że jeden i ten sam sąd szczegółowy na początku jest dyspozycjonalnie praktyczny, zaś potem, dzięki temu, że celem poznającego zaczyna być działanie, staje się on aktualnie praktyczny. Jak jednak wynika z dotychczasowych ustaleń, sąd dyspozycjonalnie praktyczny oraz aktualnie praktyczny są dwoma różnymi sądami praktycznymi, odgrywającymi różne role w ramach czynu ludzkiego⁴⁵⁰.

Przyjmowanie, że to cel poznającego decyduje o tym, czy poznanie jest aktualnie praktyczne, sugeruje, iż różnica między poznaniem dyspozycjonalnie i aktualnie praktycznym związana jest z wolą. Charakter tego związku można teraz przedstawić nieco bliżej. Akt *praeceptum* wiąże się z wolą w ten sposób, że warunkiem jego za-

⁴⁴⁶ ST I-II q 13, a 3, c (tłum. M.P.): „electio consequitur sententiam vel iudicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione, quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium”. W przekładzie F. Bednarskiego fragment ten brzmi następująco: „Wybór idzie za postanowieniem, czyli sądem, który jest wnioskiem sylogizmu praktycznego, jak to już zaznaczyliśmy. To więc należy do wyboru, co wchodzi w zakres wniosku sylogizmu praktycznego”.

⁴⁴⁷ ST II-II q 47, a 8, c (tłum. M.P.): „consistit in applicatione consiliorum et iudiciorum ad operandum”.

⁴⁴⁸ ST I-II q 17, a 1, c (tłum. M.P.): „imperare sit actus rationis, (...), in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus”.

⁴⁴⁹ D.J.M. Bradley, *op.cit.*, s. 340–353. Nie znaczy to, że *praeceptum* oraz *imperium* są zawsze sądami tego samego rodzaju. Należy bowiem wyróżnić *praeceptum* w sensie sądu stwierdzającego, że „to a to powinno być zrobione”, od *praeceptum* w sensie sądu, który sprawia, że ktoś faktycznie wykonuje dane działanie. Tylko w tym drugim znaczeniu *praeceptum* utożsamiane jest z *imperium*.

⁴⁵⁰ J. Pétrin, *op.cit.*, s. 49.

istnienia jest wcześniejsze dokonanie aktu wyboru. Dlatego wypowiedzi Tomasza, w których podkreśla on, iż poznanie jest aktualnie praktyczne pod warunkiem, że towarzyszy mu zamiar działania opartego na poznaniu lub że celem poznającego jest działanie, nie mogą być rozumiane dosłownie jako bezpośrednie odwołanie do wolicjonalnego aktu zamiaru. W przeciwnym razie każdy akt poznania praktycznego, który dokonuje się ze względu na akt zamiaru, ale poprzedza akt wyboru, jak np. akt namysłu czy akt rozsądzenia, również należałoby uznać za poznanie aktualnie praktyczne.

Oczywiście, zamiar osiągnięcia jakiegoś celu jest warunkiem koniecznym jego realizacji, ponieważ stanowi punkt wyjścia dla poszukiwania i wyboru środków do tego celu. Dlatego właśnie akt zamiaru jest konieczny do zaistnienia aktu *praeceptum*. Jednocześnie sam akt zamiaru nie wystarczy do tego, aby doszło do aktualnego odniesienia poznania do działania. Aby to się stało, konieczne są bowiem jeszcze dwie rzeczy. Po pierwsze, poznanie praktyczne musi być wystarczająco szczegółowe, przedmiotem zamiaru zaś może być cel ogólny. Po drugie, musi nastąpić akt wyboru dotyczący konkretnych środków prowadzących do tego celu. Samo istnienie odpowiednio szczegółowego poznania praktycznego ujmującego środki do danego celu nie wyznacza bowiem działania. Dopiero spełnienie tych dwóch warunków sprawia, że można mówić o aktualnym odniesieniu poznania do działania.

Zamiar działania implikuje więc obecność poznania aktualnie praktycznego tylko przy założeniu, że towarzyszy mu wystarczająco szczegółowe poznanie praktyczne dotyczące środków do celu i ma miejsce akt wyboru tych środków. W związku z tym charakteryzowanie poznania aktualnie praktycznego poprzez odwołanie do zamiaru działania trzeba rozumieć jako wskazywanie na jego warunek konieczny, ale niewystarczający. Ewentualnie można to też rozumieć jako alternatywny sposób mówienia o samym akcie wyboru. Na zakończenie warto także dodać, że z przedstawionej powyższej charakterystyki poznania aktualnie praktycznego wynika także i to, iż samo w sobie nie prowadzi ono do zaistnienia zgodnego z nim działania. Jak bowiem nie trudno zauważyć, aby akt *praeceptum* wyraził się w odpowiednim działaniu, niezbędne jest jeszcze zajście wolicjonalnego aktu użycia odpowiednich władz.

6. Konieczność i przygodność w poznaniu praktycznym

Przedmiotem intelektu praktycznego są rzeczy podlegające działaniu ujmowane jako podlegające działaniu. Równocześnie jednak Akwinata podkreśla, iż różnica między poznaniem teoretycznym a poznaniem praktycznym polega na tym, że pierwsze z nich odnosi się do tego, co konieczne, zaś drugie do tego, co przygodne:

rozum teoretyczny zajmuje się głównie rzeczami koniecznymi, które są tego rodzaju, że nie mogą mieć się w inny sposób (...). Lecz rozum praktyczny zajmuje się rzeczami przygodnymi, do których zaliczają się działania ludzkie⁴⁵¹.

⁴⁵¹ ST I-II q 94, a 4, c (tłum. M.P.): „ratio speculativa praecipue negotiatur circa necessaria, quae impossibile est aliter se habere (...). Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt

W sposób naturalny nasuwa się więc pytanie o to, czy poznanie praktyczne polega na ujmowaniu tylko tego, co przygodne, czy też może również wiązać się z ujmowaniem tego, co konieczne.

Na początku należy poświęcić nieco uwagi sposobowi, w jaki Tomasz rozumiał konieczność i przygodność. Jego zdaniem „konieczne jest to, co nie może nie być”⁴⁵². Należy przy tym odróżnić od siebie trzy sposoby, na jakie konieczność może się przejawiać. Na pierwszym miejscu należy postawić konieczność w sensie absolutnym, którą nazywa on niekiedy też koniecznością naturalną. Jak wyjaśnia:

konieczność absolutna przysługuje rzeczy z powodu tego, co jest względem niej wewnętrzne i najbliższe, czy to jest forma, czy to jest materia, czy też sama istota rzeczy. Na przykład, mówimy, że konieczne jest, aby zwierzę było czymś, co podlega ginięciu, gdyż to wynika z jego materii, o ile składa się z przeciwieństw. Mówimy też, że konieczne jest, aby zwierzę zdolne było do poznania zmysłowego, gdyż wynika to z jego formy. Mówimy również, że konieczne jest, aby zwierzę było substancją żywą zdolną do poznania zmysłowego, gdyż taka jest jego istota⁴⁵³.

Konieczność w sensie absolutnym wiąże się więc z dwiema przyczynami wewnętrznymi rzeczy: materialną i formalną. Oprócz konieczności naturalnej Tomasz wyodrębnia również konieczność celu i konieczność przymusu. Oba te rodzaje konieczności mają charakter względny (*secundum quid*), gdyż związane są z dwoma przyczynami zewnętrznymi względem rzeczy. Pierwsza ze wspomnianych konieczności wiąże się z przyczyną celową, zaś druga z przyczyną sprawczą. Jak można przeczytać, coś jest konieczne ze względu na cel,

gdy np. ktoś bez tego czynnika zewnętrznego nie może w ogóle, względnie nie może zadowalająco osiągnąć jakiegoś celu (...). Ta konieczność bywa nazywana koniecznością celową⁴⁵⁴.

O konieczności przymusu należy natomiast mówić, gdy coś nie może nie być z racji działania przyczyny sprawczej, to znaczy,

gdy np. ktoś jest zmuszony przez jakiś czynnik, działający nań tak, że nie może on uczynić niczego, co by się czynnikowi temu sprzeciwiało; nazywa się to koniecznością z przymusu⁴⁵⁵.

Za przygodne należy zdaniem Tomasza uznać to, co może być lub nie być⁴⁵⁶. Wyróżnia on trzy rodzaje zdarzeń przygodnych:

operationes humanae”. W przekładzie P. Belcha fragment ten brzmi następująco: „Rozum bowiem spekulatywny zajmuje się przede wszystkim tym, co jest konieczne: co nie może być inaczej. (...) Natomiast rozum praktyczny zajmuje się rzeczami przygodnymi, koło których obraca się działalność ludzka”.

⁴⁵² *ST I* q 82, a 1, c.

⁴⁵³ *In V Metaphysica*, l. 6 (tłum. M.P.): „necessitas absoluta competit rei secundum id quod est intimum et proximum ei; sive sit forma, sive materia, sive ipsa rei essentia; sicut dicimus animal necesse esse corruptibile, quia hoc consequitur eius materiam in quantum ex contrariis componitur. Dicimus etiam animal necessario esse sensibile, quia consequitur eius formam: et animal necessario esse substantiam animatam sensibilem, quia est eius essentia”. Podobną myśl znaleźć można w *ST I* q 83 a 1, c.

⁴⁵⁴ *ST I* q 82, a 1, c.

⁴⁵⁵ *ST I* q 82, a 1, c.

⁴⁵⁶ *ST I* q 86, a 3, c.

Pewne rzeczy zdarzają się w niniejszości przypadków. Są to rzeczy, które zdarzają się przypadkowo. Pewne zaś rzeczy w równym stopniu mogą się zdarzyć, jak i nie zdarzyć, gdyż nie mają się bardziej ani ku jednemu, ani ku drugiemu. Źródłem tego rodzaju rzeczy jest wybór. Pewne zaś rzeczy zdarzają się w większości przypadków, np. to, że człowiek w podeszłym wieku siwieje, co jest spowodowane przez czynniki naturalne⁴⁵⁷.

Równocześnie Akwinata przyjmuje, że zdarzenia przygodne zachodzące w mniejszości przypadków oraz te zachodzące w większości przypadków należy zaliczyć do jednej grupy i przeciwstawić zdarzeniom przygodnym będącym skutkami wyboru. Jest tak ponieważ:

O tym, co jest bardziej zdeterminowane ku jednemu możemy w sposób określony powiedzieć, czy to się zdarzy, czy nie zdarzy. (...) Lecz czymś właściwym dla tego, co w równym stopniu może się zdarzyć, jak i nie zdarzyć, jest to, że nie można o tym w sposób określony powiedzieć, ani że się zdarzy, ani, że się nie zdarzy, gdyż nie jest bardziej zdeterminowane ani ku jednemu, ani ku drugiemu⁴⁵⁸.

Niezależnie od tego należy zauważyć, że analogicznie do trzech opisanych powyżej rodzajów konieczności wyróżnia się trzy sposoby, na jakie można mówić o przygodności. Tym cechom danego bytu, które są konieczne w sposób naturalny, przeciwstawia się więc te jego cechy, które mogą, lecz nie muszą mu przysługiwać. Z kolei tym rzeczom, które są konieczne dla osiągnięcia danego celu, należy przeciwstawić wszystko to, co może pomóc w jego osiągnięciu, ale czego brak nie uniemożliwia tego. Z kolei rzeczom, które nie mogą nie zająć z powodu działania pewnej przyczyny sprawczej, należy przeciwstawić te rzeczy, które mogą, lecz nie muszą wynikać z działania teje przyczyny.

Tomasz porusza zagadnienie poznania intelektualnego rzeczy koniecznych i przygodnych, omawiając wprowadzony przez Arystotelesa podział duszy intelektualnej na dwie części: element powodujący wiedzę (*scientificum*) oraz element wywołujący mniemania (*opinativum et ratiocinativum*)⁴⁵⁹. Jak zauważa:

rzeczy konieczne, mające w rzeczywistości doskonałe istnienie, poznaje intelekt w sposób doskonały, przez to mianowicie, że dochodzi do ich istoty, która mu pozwala wskazać na ich właściwe przypadłości. Natomiast rzeczy przygodne poznaje intelekt w sposób niedoskonały, jako że ich istnienie i ich prawdziwość są niedoskonałe⁴⁶⁰.

⁴⁵⁷ *In I Peryermeneias*, l. 13, n. 9 (tłum. M.P.): „Quaedam enim contingunt ut in paucioribus, quae accidunt a casu vel fortuna. Quaedam vero se habent ad utrumlibet, quia scilicet non magis se habent ad unam partem, quam ad aliam, et ista procedunt ex electione. Quaedam vero eveniunt ut in pluribus; sicut hominem canescere in senectute, quod causatur ex natura”.

⁴⁵⁸ *In I Peryermeneias*, l. 13, n. 9 (tłum. M.P.): „De eo enim quod est magis determinatum ad unam partem possumus determinate verum dicere quod hoc erit vel non erit (...). Sed eius quod est ad utrumlibet proprium est quod, quia non determinatur magis ad unum quam ad alterum, non possit de eo determinate dici, neque quod erit, neque quod non erit”.

⁴⁵⁹ Akwinata przyjmuje, że obie części duszy są jedną władzą intelektualną, ponieważ ich przedmioty, czyli rzeczy przygodne i rzeczy konieczne, różnią się tak, jak niedoskonałe i doskonałe, i w związku z tym nie wprowadzają w ramach przedmiotu intelektu istotnych różnic (*ST I* q 79, a 9, ad 3; *In VI Eth.* l. 1, n. 12). Należy jednak pamiętać, że we wcześniejszych pracach, jak np. w *De veritate*, przyjmował on, że obie części duszy są odrębnymi władzami (*DV* q 15, a 2, ad 3).

⁴⁶⁰ *ST I* q 79, a 9, ad 3.

Oczywiście, zarówno rzeczy konieczne, jak i przygodne mieszczą się w ramach przedmiotu intelektu. Jest tak, ponieważ:

Rzeczy bowiem konieczne i przygodne, aczkolwiek różnią się pomiędzy sobą jak odrębne rodzaje, to jednak podpadają razem pod wspólne pojęcie bytu, będące przedmiotem intelektu – bytu, do którego rzeczy ustosunkowują się rozmaicie: jako to, co doskonałe, i jako to, co niedoskonałe⁴⁶¹.

Ponieważ jednak rzeczy konieczne są bytem w sposób doskonały, rzeczy przygodne zaś są bytem w sposób niedoskonały, to w związku z tym ich poznanie dokonuje się w odmienny sposób. Jak bowiem wyjaśnia Tomasz:

doskonałość i niedoskonałość (...) są przyczyną różnorodności, którą wykrywamy w aktach, gdy chodzi o sposób ich wykonywania – a w następstwie tego powodują różnice zachodzące wśród zasad aktów i pośród samych sprawności⁴⁶².

Tej właśnie różnicy należy teraz poświęcić nieco więcej uwagi.

Jak zostało już wyjaśnione, należy odróżniać przedmiot w sensie materialnym i przedmiot w sensie formalnym. Kiedy przedmiotem materialnym poznania jest rzecz konieczna, wtedy może być ona ujmowana tylko jako konieczna. Kiedy jednak przedmiotem materialnym poznania jest rzecz przygodna, może ona być rozważana na dwa sposoby: zarówno jako przygodna, jak i jako konieczna. Jak zauważa Tomasz:

Rzeczy przygodne można rozważać dwojako. Raz rozpatrujemy je jako przygodne; drugi raz jako zawierające znamiona konieczności; nic bowiem nie jest do tego stopnia przygodne, by nie zawierało w sobie czegoś koniecznego. (...) Przygodność zaś każdej rzeczy ma swoją przyczynę w materii (...). Konieczność natomiast łączy się z pojęciem formy, gdyż wszystko, co wpływa z formy, tkwi w danej rzeczy z konieczności⁴⁶³.

Pierwszy sposób poznania rzeczy przygodnej polega na ujmowaniu jej pod kątem tych elementów, które są jednostkowe i przygodne. Drugi sposób poznania rzeczy przygodnej polega na ujmowaniu jej pod względem tych cech, które są konieczne i ogólne. Jak kontynuuje Tomasz:

intelekt sam przez się i bezpośrednio odnosi się do powszechników, a zmysł do rzeczy szczegółowych, które pośrednio podpadają również do pewnego stopnia pod zakres poznawczy intelektu, (...). Widzimy więc, że rzeczy przygodne ujęte jako przygodne poznajemy bezpośrednio przy pomocy zmysłu, a pośrednio intelektem; natomiast pojęcia ogólne i konieczne rzeczy przygodnych poznaje intelekt⁴⁶⁴.

Można więc przyjąć, że poznanie rzeczy przygodnych pod względem tego, co jest w nich konieczne i ogólne, nie różni się w sposób znaczący od poznawania rzeczy koniecznych jako koniecznych. Ważna modyfikacja pojawia się dopiero w przypad-

⁴⁶¹ *ST I* q 79, a 9, ad 3: „Contingentia enim et necessaria, etsi differant secundum propria genera, conveniunt tamen in communi ratione entis, quam respicit intellectus, ad quam diversimode se habent secundum perfectum et imperfectum”.

⁴⁶² *ST I* q 79, a 9, ad 3.

⁴⁶³ *ST I* q 86, a 3, c.

⁴⁶⁴ *ST I* q 86, a 3, c.

ku poznawania przez intelekt rzeczy przygodnych ujmowanych jako przygodne. Tego rodzaju poznanie bowiem wymaga współpracy intelektu i zmysłów, która polega na refleksyjnym odwoływaniu się przez intelekt do treści ujętych przez poznanie zmysłowe. Jest to więc poznanie intelektualne, które zachodzi „pośrednio i jakby na drodze pewnej refleksji”⁴⁶⁵.

Rozważając więc poznanie intelektualne z perspektywy konieczności i przygodności przedmiotu materialnego i formalnego poznania, trzeba więc wyróżnić trzy jego rodzaje: (a) poznanie rzeczy koniecznych jako koniecznych; (b) poznanie rzeczy przygodnych jako koniecznych; (c) poznanie rzeczy przygodnych jako przygodnych. Sądy składające się na pierwszy i drugi rodzaj poznania mają charakter prawd ogólnych oraz koniecznych i dlatego należy przypisać je do części duszy powodującej wiedzę. Sądy składające się na poznanie trzeciego typu mają charakter prawd przygodnych. W ich przypadku bowiem poznanie intelektualne będzie w mniejszym lub większym stopniu uwzględniało poznawane dzięki zmysłom zmienne i jednostkowe aspekty rzeczy. Poznanie to należy więc przypisać do części duszy powodującej mniemanie.

Warto jeszcze odnotować ciekawą kwalifikację dotyczącą poznania rzeczy przygodnych jako przygodnych. Tomasz podkreśla, że coś przygodnego można ujmować na dwa różne sposoby:

Po pierwsze, w nim samym, o ile jest już w akcie. W ten sposób nie ujmuje się go jako czegoś przyszłego, lecz jako terażniejsze. Nie ujmuje się też go jako czegoś przygodnego, co może zająć lub nie zająć, lecz jako coś, co jest zdeterminowane ku jednemu. I z tego powodu może niewątpliwie podlegać poznaniu pewnemu, mianowicie zmysłu wzroku, jak np. gdy widzę, że Sokrates siedzi. Po drugie, można ujmować coś przygodnego w jego przyczynie. W ten sposób ujmuje się je jako coś przyszłego i jako coś, co jeszcze nie jest zdeterminowane ku czemuś jednemu, gdyż przyczyna przygodna ma się ku rzeczom przeciwnym. W takim wypadku to, co przygodne, nie podlega poznaniu pewnemu. Dlatego ktokolwiek poznaje skutek przygodny tylko w jego przyczynie, ma na jego temat tylko poznanie prawdopodobne⁴⁶⁶.

Doskonałość należy rozumieć jako aktualność i dlatego rzeczy przygodne, które już istnieją, są doskonalsze od tych, które istnieją tylko w możliwości⁴⁶⁷. W związku z tym poznanie intelektualne dotyczące pierwszych z nich jest pewniejsze niż poznanie dotyczące drugich⁴⁶⁸.

⁴⁶⁵ *ST I* q 86, a 1, c.

⁴⁶⁶ *ST I* q 14, a 13, c (tłum. M.P.): „Uno modo, in seipso, secundum quod iam actu est. Et sic non consideratur ut futurum, sed ut praesens, neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum. Et propter hoc, sic infallibiliter subdi potest certae cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens, ut est in sua causa. Et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum, quia causa contingens se habet ad opposita. Et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem”.

⁴⁶⁷ *ST I* q 4, a 1, c; q 5, a 1, c.

⁴⁶⁸ To, co już istnieje, posiada pewne określone cechy, które są przygodne w tym sensie, że mogły być inne. Jednak dzięki temu, że dana rzecz już istnieje, cechy te są w danym momencie określone i dlatego poznanie, które je ujmuje, ma charakter pewny. Tymczasem coś, czego jeszcze nie ma, jest niezdeterminowane zarówno pod względem tego, czy zaistnieje, czy też nie, jak również pod względem tego, jakie cechy przypadłościowe będą tej rzeczy faktycznie przysługiwały. Do sądów przygodnych

Przedstawiona powyżej klasyfikacja wskazująca na istnienie trzech głównych rodzajów poznania intelektualnego dotyczącego rzeczy koniecznych i przygodnych opiera się na rozróżnieniu na przedmiot materialny i przedmiot formalny poznania. Pod tym względem sytuacja jest więc podobna do tej, jaka ma miejsce w przypadku podziału na poznanie teoretyczne i poznanie praktyczne. W tym ostatnim przypadku bowiem, biorąc pod uwagę tylko przedmiot materialny i formalny, można wyróżnić trzy sytuacje: *speculabilia* ujmowane jako *speculabilia*, *operabilia* ujmowane jako *speculabilia* oraz *operabilia* ujmowane jako *operabilia*. Nie znaczy to jednak, że elementy obu tych podziałów można przypisać sobie w prosty sposób.

Na początku należy rozważyć poznanie teoretyczne. Czyniąc to, w pierwszej kolejności trzeba zwrócić uwagę na przedmiot materialny takiego poznania. W przypadku poznania ściśle teoretycznego przedmiotem materialnym są rzeczy niepodlegające działaniu człowieka. *Speculabilia* jednak mogą być zarówno rzeczami koniecznymi, jak i przygodnymi. Jak bowiem można przeczytać, „Nauka dotycząca rzeczy naturalnych nie odnosi się tylko do rzeczy koniecznych i niezniszczalnych, lecz również do rzeczy przygodnych i podlegających zniszczeniu”⁴⁶⁹. W przypadku drugiego rodzaju poznania teoretycznego przedmiotem materialnym są rzeczy podlegające działaniu człowieka. Na *operabilia* zaś składają się te rzeczy, które człowiek może uczynić lub zrobić, a więc rzeczy, które z definicji są czymś przygodnym. Teraz należy przejść do przedmiotu formalnego. Cechą charakterystyczną obu rodzajów poznania teoretycznego jest to, że ujmują one swój przedmiot materialny jako niepodlegający działaniu człowieka, jako *speculabile*. Ich zadaniem jest bowiem ujmowanie tylko tego, czym jest przedmiot poznania. Skoro zaś *speculabilia* mogą być zarówno konieczne, jak i przygodne, więc i poznanie teoretyczne może ujmować swój przedmiot zarówno pod względem tego, co konieczne, jak i tego, co przygodne. Dlatego w ramach poznania teoretycznego mogą występować wszystkie trzy rodzaje poznania rzeczy koniecznych i przygodnych⁴⁷⁰.

Trudniej jest zastosować klasyfikację poznania z punktu widzenia konieczności i przygodności do poznania praktycznego⁴⁷¹. Przedmiot materialny takiego poznania, czyli *operabilia*, z definicji stanowi pewną podklasę rzeczy przygodnych. Przedmiotem tym jest bowiem to, co człowiek może uczynić lub zrobić. Każde tego rodzaju działanie jest czymś przygodnym w tym sensie, że może zostać dokonane lub nie, może też przebiegać w ten lub inny sposób. Jednocześnie jednak sposób

pierwszego rodzaju Tomasz zalicza szczegółowe sądy wyrażające doświadczenie zmysłowe, np. „Sokrates biegnie”. Tego rodzaju poznanie zalicza on do percepcji *per accidens* oraz przyjmuje, że ma ono charakter bezpośredni i pewny.

⁴⁶⁹ *Sententia Ethic.*, lib. 6, l. 1, n. 15 (tłum. M.P.): „Non enim scientia naturalis est solum de rebus necessariis et incorruptibilibus, sed etiam de rebus corruptibilibus et contingentibus”.

⁴⁷⁰ Oczywiście, poznanie naukowe w sensie ścisłym jest zawsze poznaniem, którego przedmiot formalny jest ogólny i konieczny (*ST I* q 86, a 3, c). Należy jednak również pamiętać, że definicję poznania teoretycznego spełniają także sądy jednostkowe i przygodne, których rolą jest ujmowanie jednostkowych zdarzeń przygodnych, jak np. „Sokrates biegnie”.

⁴⁷¹ Zdaniem niektórych autorów, choć rozważania Tomasza na temat poznania rzeczy koniecznych i przygodnych zawarte w *ST I* q 86, a 3 zdają się odnosić do poznania intelektualnego w ogóle, to jednak w zamierzeniu Akwinaty są one tylko analizą poznania teoretycznego.

poznania charakterystyczny dla intelektu praktycznego, czyli ujmowanie *operabile* jako *operabile*, nie może zostać sprowadzony tylko do poznania rzeczy przygodnych jako przygodnych. Taki sposób poznania może się bowiem dokonywać się zarówno w sposób ogólny, jak i szczegółowy. Jak tymczasem wynika z przedstawionych powyżej poglądów Tomasza, poznanie rzeczy przygodnych dokonujące się w sposób ogólny może wiązać się z koniecznością. Możliwe jest więc, że pewne rodzaje rzeczy przygodnych będą miały takie cechy, z powodu których będą one koniecznym przedmiotem dążenia człowieka. W takim wypadku poznanie tego, co podlega działaniu, jako podlegającego działaniu będzie poznaniem ogólnym i koniecznym. W związku z tym należy przyjąć, że w ramach poznania praktycznego może mieć miejsce nie tylko poznanie rzeczy przygodnych jako przygodnych, ale również poznanie rzeczy przygodnych jako koniecznych⁴⁷².

Niektóre wypowiedzi Tomasza dotyczące poznania praktycznego są wyraźnym potwierdzeniem słuszności takiej interpretacji: „Rozum praktyczny odnosi się do rzeczy podlegających działaniu, które są jednostkowe i przygodne. Nie odnosi się zaś do rzeczy koniecznych, jak czyni to rozum teoretyczny”⁴⁷³. Słowa te należy rozumieć jako odnoszące się do przedmiotu materialnego poznania praktycznego. W innym miejscu bowiem Akwinata zauważa, że:

Do rozumu należy przechodzić od tego, co powszechne, do tego, co szczegółowe (...). Inaczej jednak dzieje się to w przypadku rozumu teoretycznego, a inaczej w przypadku rozumu praktycznego. Rozum teoretyczny zajmuje się przede wszystkim rzeczami koniecznymi, które są tego rodzaju, że nie mogą być inne niż są, więc w poszczególnych wnioskach prawda znajduje się bez żadnego wyjątku, tak samo jak w zasadach powszechnych. Lecz rozum praktyczny zajmuje się rzeczami przygodnymi, do których zaliczają się ludzkie działania. Dlatego, pomimo że w zasadach powszechnych jest pewna konieczność, im bardziej schodzi się ku szczegółowym wnioskom, tym więcej pojawia się błędów⁴⁷⁴.

Przedmiot materialny poznania praktycznego może więc być ujmowany zarówno w sposób ogólny, jak i szczegółowy. Co więcej, w przypadku tych sądów praktycznych, które ujmują przedmiot materialny w sposób najbardziej ogólny, poznanie to może mieć charakter konieczny. Wyjaśnienie takiego stanu rzeczy można zaczerpnąć z rozważań Tomasza na temat pewności związanej z różnymi rodzajami wiedzy:

o ile jakaś wiedza bardziej zbliża się do rzeczy jednostkowych, tak jak wiedza związana z działaniem, np. medycyna, alchemia czy filozofia moralna, tym mniej może posiadać pewności

⁴⁷² Potwierdzeniem dla takiej interpretacji mogą być uwagi Tomasza zawarte w *Sententia Ethic.*, lib. 6, l. 2, n. 9.

⁴⁷³ *ST I-II* q 91, a 3, ad 3 (tłum. M.P.): „Ratio practica est circa operabilia, quae sunt singularia et contingencia, non autem circa necessaria, sicut ratio speculativa”.

⁴⁷⁴ *ST I-II* q 94, a 4, c (tłum. M.P.): „Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedure (...). Aliter tamen circa hoc se habet ratio speculativa, et aliter ratio practica. Quia enim ratio speculativa praecipue negotiatur circa necessaria, quae impossibile est aliter se habere, absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus propriis, sicut et in principiis communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingencia, in quibus sunt operationes humanae, et ideo, etsi in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus”.

z powodu wielości tych rzeczy, które należy rozważać w tych rodzajach wiedzy, a których pominięcie prowadzi do błędu oraz z powodu zmienności tychże rzeczy⁴⁷⁵.

Analogicznie do zarysowanej tutaj zależności między pewnością różnych rodzajów wiedzy a poziomem ich szczegółowości należy pojmować zależność między koniecznością poznania praktycznego a jego ogólnością. Poznanie praktyczne ogólne koncentruje się na stosunkowo niewielkiej ilości niezmiennych aspektów przedmiotu poznania i dlatego może wyrażać się poprzez sądy konieczne. Im bardziej poznanie staje się szczegółowe, tym więcej uwzględnia elementów jednostkowych i zmiennych. Staje się więc poznaniem tego, co przygodne ujmowanego jako przygodne, zaś sądy praktyczne, w których się wyraża, nie mogą być koniecznie prawdziwe⁴⁷⁶.

W przytoczonych powyżej fragmentach Tomasz mówi o konieczności, nie uściślając tego, o jaki jej rodzaj chodzi. Jak tymczasem można zauważyć, w przypadku poznania praktycznego w grę wchodzić mogą dwie jej odmiany: konieczność absolutna oraz konieczność celu. Wszystko bowiem, co człowiek czyni, czyni, mając na względzie jakiś cel, zaś każdy cel jest przyporządkowany do celu ostatecznego⁴⁷⁷. Cel ostateczny dążeń człowieka jest zaś jego dobrem najwyższym wynikającym z ludzkiej natury:

Skoro bowiem każda rzecz działa o tyle, o ile jest urzeczywistniona (...), każda zaś rzecz jest urzeczywistniona dzięki formie – działanie rzeczy musi wynikać z jej formy. (...) Ponieważ zaś każda rzecz przez właściwe sobie działanie osiąga właściwy cel, rzeczy muszą też posiadać różne właściwe cele⁴⁷⁸.

Jeśli sądy praktyczne mają niekiedy charakter konieczny, to przede wszystkim dlatego, że mogą wyrażać coś, co jest dla człowieka celem koniecznym w sensie absolutnym i naturalnym, oraz coś, co jest konieczne ze względu na cel. Należy więc poświęcić nieco uwagi relacji między poziomem ogólności poznania praktycznego a oboma rodzajami konieczności.

Tomasz zauważa, że:

W spekulacji początkiem jest forma i to, czym coś jest, w działaniu praktycznym zaś cel, którym czasem jest forma, a czasem coś innego. Następnie, w spekulacji początek musi być zawsze konieczny, w działaniu praktycznym zaś czasami jest konieczny, czasami nie; konieczne jest bowiem to, że człowiek chce szczęścia jako celu, a niekonieczne, by chciał wybudować dom. Podobnie też w dowodzeniu to, co następuje, zawsze wynika z konieczności z tego, co poprzedza, a w działaniach praktycznych nie zawsze tak jest, lecz tylko wówczas, gdy do celu można dojść jedynie tą a tą drogą. Tak na przykład jest konieczne, by ten, kto chce wybudować dom, nabył drewno, ale to, że nabywa drewno jodłowe, zależy wyłącznie od jego woli, a nie jest tego powodem budowa domu⁴⁷⁹.

⁴⁷⁵ *Super De Trinitate*, q 6, a 1, c 11 (tłum. M.P.): „quanto aliqua scientia magis appropinquat ad singularia, sicut scientiae operativae, ut medicina, alchimia et moralis, minus possunt habere de certitudine propter multitudinem eorum quae consideranda sunt in talibus scientiis, quorum quodlibet si omittatur, sequetur error, et propter eorum variabilitatem”.

⁴⁷⁶ J. Pétrin, *op.cit.*, s. 64–65.

⁴⁷⁷ *SCG* III r. 2.

⁴⁷⁸ *SCG* III r. 97.

⁴⁷⁹ *SCG* III r. 97.

Akwinata zwraca tutaj uwagę na dwa elementy, na podstawie których można charakteryzować poznanie praktyczne. Są nimi zasady, na których opierają się rozumowania praktyczne, oraz związki między zasadami a wnioskami.

Przez zasadę należy tutaj rozumieć dowolny sąd będący punktem wyjścia dla rozumowania praktycznego. Sądy takie wyrażają cele działania i mogą być albo przygodne, albo konieczne. Cele przygodne to te, do których człowiek może, ale nie musi dążyć. Cele konieczne zaś to te, które nie mogą nie być przedmiotem dążenia. Jakiś cel może być konieczny albo ze względu na inny cel, albo sam w sobie. Wśród celów koniecznych *per se* pierwszeństwo należy przypisać temu, który nie jest przyporządkowany żadnemu innemu celowi. Chodzi o szczęście, czyli cel ostateczny. Szczęście nie wyczerpuje jednak listy koniecznych *per se* celów człowieka, ponieważ Tomasz zalicza tu również niektóre cele podporządkowane celowi ostatecznemu, ale mające źródło swej konieczności w sobie. Ich wyrazem są pierwsze zasady prawa naturalnego, będące nie tylko sądami koniecznymi, ale również i bezpośrednimi⁴⁸⁰.

Skoro zasady rozumowań praktycznych wyrażają cele działania, to każdy wniosek płynący z takiego rozumowania ujmuje to, co prowadzi do celu. Tomasz przyjmuje, że związek między zasadą a wnioskiem może być konieczny lub niekonieczny. Jak wyjaśnia:

wniosek nie zawsze wynika z zasad w sposób konieczny, lecz tylko wtedy, kiedy zasady nie mogą być prawdziwe, jeśli wniosek nie jest prawdziwy. Podobnie, nie jest konieczne, aby z celu zawsze wynikała konieczność wyboru rzeczy, które prowadzą do celu, bowiem nie wszystko to, co prowadzi do celu, jest tego rodzaju, że bez niego cel nie może zostać osiągnięty, lub też, jeśli jest takie, to nie zawsze jest rozważane pod tym względem⁴⁸¹.

Konieczny związek między zasadą a wnioskiem zachodzi więc wtedy, gdy negacja wniosku pociąga za sobą negację zasady. W takiej sytuacji rzecz ujętą we wniosku należy uznać za konieczną ze względu na cel wyrażany przez zasadę rozumowania. Temu należy przeciwstawić sytuację, w której negacja wniosku nie wiąże się z koniecznością odrzucenia zasady rozumowania. W takim przypadku związek zasady i wniosku nie jest konieczny. Oznacza to, że cel wyrażany poprzez zasadę rozumowania może zostać osiągnięty na kilka różnych sposobów, a każdy z nich jest niekoniecznym środkiem do celu⁴⁸².

Połączenie uwag Tomasza na temat zasad rozumowania oraz związku zasad z wnioskami pozwala zauważyć, że w ramach poznania praktycznego możliwe są cztery sytuacje. Po pierwsze, kiedy zasada rozumowania ma charakter absolutnie ko-

⁴⁸⁰ Należy pamiętać o różnicy pomiędzy tym, że cel jest konieczny (w sposób absolutny i *per se* lub też tylko ze względu na inny cel), a tym, że cel jest naturalny. Pewne cele naturalne człowieka nie są koniecznym przedmiotem jego dążenia (C.G. Kossel, *Natural Law and Human Law (I^a IIae qq. 90–97)*, [w:] *The Ethics of Aquinas*, s. 175).

⁴⁸¹ *ST I-II* q 13, a 6, ad 1 (tłum. M.P.): „non semper ex principiis ex necessitate procedit conclusio, sed tunc solum quando principia non possunt esse vera si conclusio non sit vera. Et similiter non oportet quod semper ex fine insit homini necessitas ad eligendum ea quae sunt ad finem, quia non omne quod est ad finem, tale est ut sine eo finis haberi non possit; aut, si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur”. Podobną myśl można znaleźć w *ST I* q 82, a 2, c oraz *DM* q 3, a 3.

⁴⁸² Oba te rodzaje związku między wnioskiem a zasadami rozumowania praktycznego zostaną szerzej omówione w dalszych częściach pracy.

nieczny, a jej związek z wnioskiem również jest konieczny. Po drugie, kiedy zasada jest absolutnie konieczna, ale jej związek z wnioskiem nie jest konieczny. Po trzecie, gdy zasada rozumowania ma charakter niekonieczny, a jej związek z wnioskiem jest konieczny. Po czwarte, gdy zasada nie jest konieczna, a związek między zasadą a wnioskiem również nie jest konieczny. Warto omówić je nieco dokładniej.

Co do pierwszej z opisanych właśnie sytuacji należy zauważyć, że skoro zasada rozumowania jest sądem absolutnie koniecznym, a związek wniosku z tą zasadą również jest konieczny, to wniosek jest jednocześnie sądem koniecznym absolutnie oraz sądem koniecznym ze względu na cel. Należy też dodać, że nawet jeśli zasada była sądem bezpośrednim, to wniosek zawsze jest sądem pośrednim. Właśnie taką sytuację ma na myśli Tomasz, kiedy pisze:

coś może zostać wyprowadzone z prawa naturalnego na dwa sposoby. Po pierwsze, tak jak wnioski z zasad. (...) Pierwszy sposób podobny jest do sposobu, w jaki w naukach wnioski dowodzone są na podstawie zasad. (...) Pewne rzeczy są więc wyprowadzane z zasad ogólnych prawa naturalnego na sposób wniosków, np. zasada mówiąca, że nie należy zabijać, może zostać wyprowadzona jako wniosek z zasady, że nikogo nie należy krzywdzić⁴⁸³.

W innym miejscu zaś zauważa, że:

Dowodzenie dotyczy rzeczy koniecznych oraz wychodzi od tego, co konieczne. Mówi się, że dotyczy rzeczy koniecznych, gdyż nie zdarza się, aby to, czego dotyczy dowodzenie, było inne, niż jest (...). Lecz skoro w dowodzeniu przesłanki są przyczynami wniosków (...), to trzeba, aby również zasady, na których opiera się rozumowanie, były czymś koniecznym, w sensie tego, co nie może być inne niż jest⁴⁸⁴.

Jak konkluduje, konieczność absolutna może przysługiwać rzeczom na dwa sposoby. Po pierwsze, są rzeczy konieczne absolutnie, w przypadku których przyczyną ich konieczności jest coś innego niż one same. Po drugie, są też rzeczy konieczne absolutnie, w przypadku których nic nie jest przyczyną ich konieczności i tego rodzaju rzeczy są konieczne same z siebie⁴⁸⁵.

W sytuacji drugiego typu zasada rozumowania wyraża coś absolutnie koniecznego, ale jej związek z wnioskiem nie jest konieczny. Z tego powodu wniosek nie jest sądem koniecznym. Przykładem jest wyprowadzanie wniosku dokonujące się drogą determinacji. Taki sposób rozumowania

podobny jest do sposobu, w jaki w sztukach formy ogólne determinowane są ku czemuś bardziej szczegółowemu, tak jak np. konieczne jest, aby rzemieślnik ogólną formę domu skon-

⁴⁸³ *ST I-II* q 95, a 2, c (tłum. M.P.): „a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari, uno modo, sicut conclusiones ex principiis (...). Primus quidem modus est similis ei quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativae producuntur. (...) Derivantur ergo quaedam a principiis communibus legis naturae per modum conclusionum, sicut hoc quod est non esse occidendum, ut conclusio quaedam derivari potest ab eo quod est nulli esse malum faciendum”.

⁴⁸⁴ *Sententia Metaphysicae*, lib. 5, l. 6 (tłum. M.P.): „Demonstratio enim dicitur esse necessariorum, et dicitur esse ex necessariis. Necessariorum quidem esse dicitur, quia illud, quod simpliciter demonstratur, non contingit aliter se habere. (...) Sed, quia causae conclusionis in demonstrationibus sunt praemissae, (...) oportet etiam principia, ex quibus est syllogismus, esse necessaria quae impossibile sint aliter se habere”.

⁴⁸⁵ *Sententia Metaphysicae*, lib. 5, l. 6.

kretyzował do domu posiadającego tę lub inną postać. Pewne rzeczy są więc wyprowadzane z zasad ogólnych prawa naturalnego (...) poprzez determinację, np. do prawa natury należy zasada, że kto grzeszy, powinien zostać ukarany. Lecz to, że ma ponieść daną karę, jest pewną determinacją prawa natury⁴⁸⁶.

Związek zasady z wnioskiem nie jest tutaj konieczny, ponieważ istnieje wiele możliwych sposobów osiągnięcia celu wyrażanego przez zasadę ogólną. Wniosek wyraża więc tylko jeden z wielu możliwych sposobów osiągnięcia celu absolutnie koniecznego⁴⁸⁷.

W sytuacji trzeciego typu zasada rozumowania wyraża cel, który nie jest konieczny w sensie absolutnym, ale związek tej zasady z wnioskiem jest konieczny. W takim przypadku wniosek nie jest sądem koniecznym w sensie absolutnym, jednak ujmuje coś, co jest konieczne ze względu na cel. Za ilustrację może posłużyć tutaj przytoczony powyżej przykład, w którym zasada rozumowania mówi, że należy zbudować dom. Tego rodzaju cel nie jest koniecznym przedmiotem dążenia, jednak aby go osiągnąć, konieczne jest znalezienie jakiegoś budulca. Innym przykładem podawanym przez Tomasza jest to, że przygodny cel, jakim jest przebycie morza, pociąga za sobą konieczność znalezienia statku⁴⁸⁸. W sytuacji czwartego typu zasada wyraża cel, który nie jest absolutnie konieczny, zaś związek zasady z wnioskiem nie jest konieczny. W takim wypadku wniosek ma charakter sądu prawdziwego w sposób przygodny, a jego odrzucenie nie implikuje odrzucenia zasady rozumowania.

Jeśli do przeprowadzonej powyżej analizy dodać to, że w niektórych sytuacjach wniosek rozumowania praktycznego sam może stać się zasadą kolejnego rozumowania, to można w pełni dostrzec sens wypowiedzi Tomasza, według której zasady rozumowania mogą być konieczne lub przygodne. Widać bowiem teraz wyraźnie, że zasady rozumowań praktycznych mogą być: (a) sądami *per se nota* wyrażającymi konieczność absolutną, (b) sądami *per aliud nota*, które ujmują coś, co jest zarówno konieczne w sensie absolutnym, jak również konieczne ze względu na pewien bardziej podstawowy cel, (c) sądami ujmującymi coś, co jest konieczne tylko ze względu na jakiś inny cel, ale samo w sobie jest celem przygodnym; (d) sądami ujmującymi coś, co jest przygodne zarówno w sensie absolutnym, jak i ze względu na cel.

Wszystko to pozwala wprowadzić kilka uściśleń do przedstawionej powyżej interpretacji zagadnienia konieczności i przygodności w kontekście poznania praktycznego. Po pierwsze, kiedy poznanie praktyczne ujmuje swój przedmiot materialny, czyli *operabile*, jako konieczny, to może chodzić o ujmowanie go jako koniecznego absolutnie lub też o ujmowanie go jako koniecznego ze względu na pewien cel. Może też chodzić o ujmowanie go na oba z tych sposobów jednocześnie. W przypadku ujmo-

⁴⁸⁶ ST I-II q 95, a 2, c (tłum. M.P.): „simile est quod in artibus formae communes determinantur ad aliquid speciale, sicut artifex formam communem domus necesse est quod determinet ad hanc vel illam domus figuram. Derivantur ergo quaedam a principiis communibus legis naturae (...) per modum determinationis, sicut lex naturae habet quod ille qui peccat, puniatur; sed quod tali poena puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae”.

⁴⁸⁷ J. Boler, *Aquinas on Exceptions in Natural Law*, [w:] *Aquinas's Moral Theory: Essays in Honor of Norman Kretzmann*, ed S. MacDonald, E. Stump, Cornell University Press, Ithaca 1999, s. 166.

⁴⁸⁸ ST I q 82, a 1, c.

wania tego przedmiotu jako przygodnego może on być ujmowany jako niekonieczny absolutnie, ale jednocześnie konieczny ze względu na pewien inny cel. Może też być ujmowany jako niekonieczny absolutnie oraz niekonieczny ze względu na cel.

Po drugie, Akwinata twierdzi, że w przypadku poznania praktycznego sądy konieczne zdarzają się rzadko, a jeśli występują, to tylko wśród sądów ogólnych⁴⁸⁹. Warto jednak zauważyć, że ten związek konieczności i ogólności nie dotyczy sądów praktycznych wyrażających konieczność ze względu na cel. Tego rodzaju sądy miewają bardzo szczegółowy charakter, bowiem konieczny związek między celem, a tym, co do niego prowadzi, występuje niekiedy na poziomie bardzo konkretnych działań. Na przykład poranny spacer wymaga podjęcia tak konkretnej czynności, jak wyjście z mieszkania. Zależność tę wyraża zasada „jeśli chcesz iść na spacer, musisz opuścić mieszkanie”, która jest sądem bardzo szczegółowym i wyraża konieczność warunkową. Zasada ta stanowi podstawę dla szczegółowych i przygodnych sądów praktycznych kierujących działaniem w określonych sytuacjach. To dlatego Tomasz pisze:

sąd, czyli postanowienie rozumu w sprawie działania, dotyczy rzeczy przygodnych, które możemy urzeczywistnić. Dlatego takie sądy (...) nie wynikają w sposób konieczny z zasad bezwzględnie koniecznych, ale wynikają z zasad warunkowo koniecznych, np. jeśli ktoś biegnie, to porusza się⁴⁹⁰.

7. Intelkt praktyczny a prawda

Tomasz przyjmuje, że prawda jest zarówno przedmiotem, jak i celem poznania intelektualnego człowieka. Kiedy mówi o prawdzie jako przedmiocie intelektu, chodzi mu o prawdę w trzecim z wyróżnionych przez niego znaczeń, zgodnie z którym prawdę orzeka się o rzeczach „o ile są zrównane z intelektem boskim lub z natury mogą być zrównane z intelektem ludzkim”⁴⁹¹. Rzecz zaś może zostać zrównana z intelektem człowieka, o ile jest poznawalna intelektualnie, czyli pod warunkiem, że posiada określoną treść bytową, która może zostać ujęta w poznaniu intelektualnym. Celem działania intelektu człowieka jest z kolei prawda rozumiana jako cecha przysługująca sądom. Intelkt teoretyczny i praktyczny nieco się jednak różnią pod tym względem. W przypadku pierwszego z nich celem poznania jest tylko poznanie prawdy, zaś w przypadku drugiego jest nim poznanie prawdy mającej odniesienie do działania. Stosownie do tego różni się też poznawalny intelektualnie aspekt rzeczywistości, który jest ujmowany przez oba intelektu. Teraz należy powiedzieć trochę

⁴⁸⁹ *ST I-II q 94, a 2, c.*

⁴⁹⁰ *ST I-II q 13, a 6, ad 2: „sententia sive iudicium rationis de rebus agendis est circa contingentia, quae a nobis fieri possunt, in quibus conclusiones non ex necessitate sequuntur ex principiis necessariis absoluta necessitate, sed necessariis solum ex conditione, ut, si currit, movetur”.*

⁴⁹¹ *DV q 1, a 3, c.*

więcej na temat ważnej różnicy między oboma intelektami, która z tego wynika. Dotyczy ona tego, na czym polega prawdziwość sądów teoretycznych i praktycznych.

Jak zauważa Tomasz, w przypadku poznania praktycznego relacja między sądem a rzeczywistością ma inny charakter niż w przypadku poznania teoretycznego:

inaczej ma się rzecz do intelektu praktycznego, a inaczej do spekulatywnego. Intelekt praktyczny bowiem jest przyczyną rzeczy, dlatego jest miarą rzeczy, które stają się za jego sprawą. Natomiast intelekt spekulatywny, ponieważ przyjmuje od rzeczy, jest w pewien sposób poruszany przez same rzeczy, tak więc jest mierzony przez rzeczy. Widać z tego jasno, iż rzeczy naturalne, od których nasz intelekt przyjmuje wiedzę, mierzą nasz intelekt⁴⁹².

Jak można przeczytać w innym miejscu:

Prawda bowiem (...) jest dobrem intelektu. Dlatego gdy o czymkolwiek mówi się, że jest prawdziwe, konieczne jest, aby było tak w odniesieniu do intelektu. (...) Należy zaś wziąć pod uwagę, że dowolna rzecz odnosi się do intelektu na dwa sposoby. Po pierwsze, jak miara do tego, co mierzone, i w ten sposób mają się rzeczy naturalne do ludzkiego intelektu teoretycznego. I w ten sposób intelekt nazywa się prawdziwym, ponieważ dostosowuje się do rzeczy, fałszywym zaś, ponieważ nie jest zgodny z rzeczami. Zaś rzeczy naturalne nie są nazywane prawdziwymi przez odniesienie do naszego intelektu (...). Po drugie, rzecz ma się do intelektu tak samo jak to, co mierzone, ma się do miary, jak to ma miejsce w przypadku intelektu praktycznego, który jest przyczyną rzeczy. Dlatego dzieło rzemieślnika nazywane jest prawdziwym, o ile zgodne jest z formą sztuki, zaś fałszywym, o ile nie odpowiada formie sztuki. Ponieważ zaś każda rzecz naturalna odnosi się do intelektu Boga tak, jak dzieło sztuki do sztuki, tak więc dowolną rzecz nazywa się prawdziwą ze względu na to, że ma właściwą sobie formę, dzięki której jest odzwierciedleniem sztuki boskiej⁴⁹³.

Jak widać, w przypadku poznania teoretycznego relacja odpowiedności między poznaniem a rzeczą poznawaną powstaje w ten sposób, że intelekt upodabnia się do rzeczy. W związku z tym rzecz poznawaną należy uznać za miarę, intelekt zaś za to, co jest przez tę rzecz mierzone. Z kolei w przypadku poznania praktycznego to rzecz powstająca dzięki poznaniu jest tym, co upodabnia się do treści ujętych wcześniej przez intelekt. Inaczej mówiąc, sąd praktyczny stanowi miarę rzeczy, która dzięki niemu powstaje, sama rzecz jest natomiast tym, co mierzone⁴⁹⁴.

Tego rodzaju uwagi Tomasza stanowią powód, dla którego niektórzy autorzy przyjmują, że prawdę w przypadku obu omawianych rodzajów poznania intelektualnego należy rozumieć na dwa diametralnie odmienne sposoby. Sąd teoretyczny

⁴⁹² DV q 1, a 2, c.

⁴⁹³ *Expositio Peryermeneias*, lib. 1, l. 3, n. 7–9 (tłum. M.P.): „Verum enim (...) est bonum intellectus. Unde de quocumque dicatur verum, oportet quod hoc sit per respectum ad intellectum. (...) Considerandum autem quod aliqua res comparatur ad intellectum dupliciter. Uno quidem modo, sicut mensura ad mensuratum, et sic comparantur res naturales ad intellectum speculativum humanum. Et ideo intellectus dicitur verus secundum quod conformatur rei, falsus autem secundum quod discordat a re. Res autem naturalis non dicitur esse vera per comparisonem ad intellectum nostrum (...). Alio autem modo, res comparantur ad intellectum, sicut mensuratum ad mensuram, ut patet in intellectu practico, qui est causa rerum. Unde opus artificis dicitur esse verum, in quantum attingit ad rationem artis; falsum vero, in quantum deficit a ratione artis. Et quia omnia etiam naturalia comparantur ad intellectum divinum, sicut artificata ad artem, consequens est ut quaelibet res dicatur esse vera secundum quod habet propriam formam, secundum quam imitatur artem divinam”.

⁴⁹⁴ DV q 1, a 2, c.

ujmuje to, co jest, i dlatego jest prawdziwy wtedy, gdy treść sądu zgodna jest z istniejącą niezależnie od niego rzeczywistością. Z kolei sąd praktyczny nie ujmuje tego, co jest, lecz to, co powinno być. Inaczej mówiąc, jest regułą i miarą działania. W związku z tym może zostać nazwany prawdziwym dopiero wtedy, kiedy rzecz, o której mówi, została zrobiona lub wytworzona i okazała się zgodna z jego treścią. W podobny sposób różniłoby się to, na czym w obu przypadkach polega poznanie prawdy. W przypadku intelektu teoretycznego polegałoby na poznaniu, że sąd zgodny jest ze swoją miarą, czyli rzeczywistością. W przypadku intelektu praktycznego polegałoby zaś na poznaniu, że to, co powstało na podstawie danego sądu praktycznego, jest zgodne ze swoją miarą, czyli treścią tego sądu⁴⁹⁵.

Taką interpretację należy jednak odrzucić. Faktem jest, że Tomasz pojmował w odmienny sposób prawdę praktyczną i prawdę teoretyczną. Trzeba jednak również zauważyć, że przedstawiona właśnie interpretacja nie bierze pod uwagę ważnego faktu. Otóż kiedy pomiędzy dwoma elementami zachodzi relacja zgodności, to prawdziwym nazywane jest to, co mierzone, a nie to, co jest miarą. Ma to miejsce w przypadku sądów teoretycznych, dla których miarą jest rzeczywistość. Ma to również miejsce w przypadku rzeczy naturalnych w ich relacji do Boga oraz w przypadku wytworów sztuki w ich relacji do twórcy. Rzeczy mogą bowiem być nazywane prawdziwymi ze względu na zgodność z intelektem ich twórcy, który pełni tu funkcję miary⁴⁹⁶. Skoro więc relacja między poznaniem praktycznym a rzeczami powstającymi dzięki niemu polega na tym, że intelekt praktyczny jest ich miarą, zaś rzeczy są tym, co mierzone, to przymiotniki „prawdziwy” i „fałszywy” należy orzekać przede wszystkim o tym, co powstaje dzięki poznaniu praktycznemu.

Po drugie, Tomasz wyraźnie zauważa, że:

Tak, jak rzecz nazywa się prawdziwą przez odniesienie do jej miary, tak również zmysł lub intelekt, których miarą jest rzecz poza duszą. (...) Intelekt zaś może tego rodzaju zgodność poznać i dlatego tylko on może poznawać prawdę⁴⁹⁷.

Pisząc to, nie czyni on żadnego zastrzeżenia, że chodzi mu tylko o intelekt teoretyczny, nawet pomimo tego, iż uwagi te następują tuż po dosyć dokładnym omówieniu relacji między poznaniem praktycznym a rzeczami, które powstają dzięki niemu. W związku z tym można przyjąć, że intelekt praktyczny nie tylko jest miarą rzeczy, ale również sam jest tym, co podlega mierzeniu przez coś innego niż on sam. Nawet więc jeśli przyjąć, że poznanie praktyczne trzeba nazwać prawdziwym, gdy

⁴⁹⁵ J. Pétrin, *op.cit.*, s. 76–83.

⁴⁹⁶ Dla ścisłości należy odnotować, że rzeczy naturalne mogą zostać nazwane prawdziwymi lub fałszywymi także i w odniesieniu do ludzkiego intelektu teoretycznego. Jak bowiem pisze Tomasz: „rzeczy naturalne nie są nazywane prawdziwymi przez odniesienie do naszego intelektu (...). Jednak nazywa się pewne rzeczy prawdziwymi lub fałszywymi w odniesieniu do naszego intelektu: nie w sposób istotny lub formalny, lecz w sposób sprawczy, to znaczy, o ile z natury swojej prowokują prawdziwy lub fałszywy osąd na swój temat. Z tego powodu złoto nazywamy prawdziwym lub fałszywym” (*Expositio Peryermeneias*, lib. 1, l. 3, n. 7, tłum. M.P.).

⁴⁹⁷ *Expositio Peryermeneias*, lib. 1, l. 3, n. 9 (tłum. M.P.): „Et sicut res dicitur vera per comparisonem ad suam mensuram, ita etiam et sensus vel intellectus, cuius mensura est res extra animam. (...) intellectus autem potest huiusmodi habitudinem conformitatis cognoscere; et ideo solus intellectus potest cognoscere veritatem”.

jego skutek jest z nim zgodny, to równocześnie nie można wykluczać, że pod innym względem to rzeczywistość jest miarą dla sądów praktycznych.

Po trzecie, Tomasz zauważa, że:

Intelekt teoretyczny i praktyczny nie różnią się na tej zasadzie, że posiadamy formy pochodzące od rzeczy albo odnoszące się do rzeczy, ponieważ niekiedy intelekt praktyczny w nas posiada również formy przejęte od rzeczy, gdy na przykład twórca obejrzawszy wytwór przejmuje formę, według której zamierza działać⁴⁹⁸.

Jak widać, także w przypadku poznania praktycznego występują formy poznawcze przyjęte od rzeczy. Ze słów Tomasza wynika, że mogą one nawet stać się celem działania. Nie można więc przyjmować, że w przypadku poznania praktycznego jedynym rodzajem relacji względem rzeczywistości jest relacja wzorca do wytworu lub też reguły działania do tego, co na jej podstawie powstaje. Nie można więc też utrzymywać, że poznanie praktyczne człowieka jest tylko miarą rzeczy i samo pod żadnym względem nie jest przez te rzeczy mierzone.

Ważne uwagi na temat prawdy w poznaniu praktycznym można znaleźć w dwóch fragmentach *Traktatu o cnotach*. W pierwszym z nich Akwinata pisze, że:

prawdę intelektu praktycznego rozumie się inaczej niż prawdę intelektu teoretycznego. Albowiem prawdę intelektu teoretycznego rozumie się jako zgodność intelektu z rzeczą. A ponieważ intelekt nie może nieomylnie zgadzać się z rzeczami przygodnymi, lecz tylko z koniecznymi, więc cnotą intelektualną nie jest żadna teoretyczna dyspozycja odnosząca się do rzeczy przygodnych, lecz jedynie ta, która odnosi się do rzeczy koniecznych⁴⁹⁹.

Prawda sądu teoretycznego polega na tym, że między nim a rzeczami, do których się odnosi, zachodzi relacja zgodności, a rzeczy poznawane stanowią dla niego miarę⁵⁰⁰. W przypadku poznania praktycznego sytuacja wygląda jednak nieco inaczej:

prawdę intelektu praktycznego rozumie się jako zgodność z właściwym pragnieniem. Ta zaś zgodność nie występuje w dziedzinie rzeczy koniecznych, które nie powstają z woli człowieka, lecz tylko w dziedzinie rzeczy przygodnych, które mogą powstać z naszej przyczyny, czy są to czyny dokonywane w działaniu wewnętrznym, czy też dzieła wytwarzane w działaniu zewnętrznym. Tak więc o cnotcie intelektu praktycznego mówimy wyłącznie w odniesieniu do rzeczy przygodnych, o sztuce w odniesieniu do rzeczy, które się tworzy, o roztropności zaś w odniesieniu do tych, które się czyni⁵⁰¹.

⁴⁹⁸ DV q 3, a 3, ad 5.

⁴⁹⁹ ST I-II q 57, a 5, ad 3.

⁵⁰⁰ Akwinata zauważa też, że przedmiotem poznania teoretycznego mogą być zarówno rzeczy konieczne i rzeczy przygodne, jednak związana z tym poznaniem cnota dotyczy tylko poznania rzeczy koniecznych. Jak zostało wyjaśnione wcześniej, przez „poznanie teoretyczne rzeczy koniecznych” należy rozumieć poznanie rzeczy koniecznych jako koniecznych oraz poznanie rzeczy przygodnych jako koniecznych. Poznanie prawdy jest celem i doskonałością intelektu teoretycznego, ale w ramach poznania prawdy można wyróżnić przypadki doskonałe i niedoskonałe. Doskonałe poznanie prawdy to takie, które wyraża się w sądach niezmiennie prawdziwych i pewnych. W związku z tym teoretyczna cnota intelektualna, będąca właśnie doskonałością myślenia teoretycznego, może dotyczyć jedynie poznania, które ujmuje swój przedmiot pod względem tego, co jest w nim konieczne.

⁵⁰¹ ST I-II q 57, a 5, ad 3.

W wypowiedzi Tomasza należy zwrócić uwagę na dwie rzeczy. Po pierwsze, prawdziwość sądu praktycznego rozumiana jest tutaj jako jego zgodność z właściwym pragnieniem. Tomasz nie precyzuje jednak, który z tych dwóch członów tej relacji jest miarą i regułą. Po drugie, wskazuje on na to, w jakiej dziedzinie może występować taka zgodność. Pisze bowiem, że zgodność ta nie jest możliwa w dziedzinie rzeczy koniecznych, które nie powstają z woli człowieka, lecz tylko w dziedzinie rzeczy przygodnych, które powstają z woli człowieka. Próbę wyjaśnienia koncepcji proponowanej tu przez Akwinatę należy rozpocząć od omówienia właśnie tej drugiej kwestii.

Do dziedziny przedmiotowej poznania praktycznego Tomasz zalicza tutaj *agibilia* oraz *factibilia*. Mówi więc generalnie o rzeczach podlegających działaniu człowieka. Nie jest jednak łatwo określić, co ma przy tym na myśli: przedmiot materialny czy formalny poznania. Przedmiotem materialnym poznania praktycznego jest bowiem zawsze to, co podlega działaniu człowieka. Przedmiot tego rodzaju ujmowany materialnie jest zawsze przygodny. Jak zostało wyjaśnione, poznanie praktyczne analizowane pod kątem przedmiotu formalnego polega zawsze na ujmowaniu *operabile* jako *operabile*. Taki sposób poznania może jednak być ujmowaniem przygodnego przedmiotu materialnego zarówno pod względem tego, co jest w nim konieczne i ogólne, jak i pod względem tego, co przygodne. W pierwszym przypadku ujmuje się te aspekty przedmiotu materialnego, które są konieczne, a jednocześnie mają odniesienie do działania. Przykładem takiego poznania są najogólniejsze zasady praktyczne. W drugim przypadku poznanie ma charakter szczegółowy i uwzględnia przygodne aspekty przedmiotu materialnego. Przykładem mogą być szczegółowe sądy dotyczące środków do celu.

Możliwe są więc dwie interpretacje. Z jednej strony bowiem, kiedy Tomasz zauważa, że prawda praktyczna występuje tylko w dziedzinie rzeczy przygodnych, ma na myśli rzeczy przygodne rozumiane jako przedmiot materialny poznania praktycznego. To pozwala przyjąć, że prawda praktyczna pojmowana jako zgodność sądu z właściwym pragnieniem możliwa jest zarówno w przypadku poznania praktycznego ogólnego, jak i szczegółowego. Przeciwno tej interpretacji może jednak świadczyć fakt, że Tomasz wymienia tutaj jedynie dwie cnoty praktyczne: roztropność i sztukę. Tymczasem obie te cnoty doskonałą myślą praktyczną mające charakter szczegółowy i blisko związane z działaniem, a więc wiążą się z poznaniem rzeczy przygodnych ujmowanych jako przygodne. To może więc sugerować alternatywną interpretację, zgodnie z którą prawda praktyczna rozumiana jako zgodność z właściwym pragnieniem występuje jedynie tam, gdzie przygodne *operabilia* ujmowane są jako przygodne.

Druga interesująca wypowiedź Akwinaty z *Traktatu o cnotach* pozwala lepiej zrozumieć, co ma on na myśli, kiedy mówi o prawdzie praktycznej jako zgodności z właściwym pragnieniem. Wskazuje ona też wyraźnie na to, że w przypadku sądów praktycznych ma zastosowanie również i klasyczne rozumienie prawdy. Jak można przeczytać:

dobrem cnoty intelektualnej jest prawda: w przypadku cnoty rozumu teoretycznego prawda sama w sobie, a w przypadku cnoty rozumu praktycznego – prawda zgodna z właściwym pragnieniem⁵⁰².

W pierwszej kolejności Tomasz rozważa prawdę w poznaniu teoretycznym:

Prawdę naszego intelektu rozpatrywaną samą w sobie mierzy się jak gdyby samą rzeczą, gdyż (...) rzeczy stanowią miarę naszego poznania intelektualnego; dzięki temu bowiem, że pewna rzecz istnieje albo nie istnieje, nasza myśl lub wypowiedź jest prawdziwa. Tak zatem dobro teoretycznej cnoty intelektualnej polega na pewnym środku, który nasz intelekt zachowuje wtedy, gdy zgadza się z samą rzeczą, o czymś istniejącym mówiąc, że istnieje, a o czymś nieistniejącym mówiąc, że nie istnieje, na czym polega istota prawdy⁵⁰³.

Następnie Akwinata przechodzi do poznania praktycznego:

prawda praktycznej cnoty intelektualnej, odnoszona do samej rzeczy, jest ujmowana jako coś, co dostosowuje się do pewnej miary. I tak, zarówno w zakresie praktycznych, jak i teoretycznych cnót intelektualnych właściwy środek zachowuje się w ten sam sposób dzięki zgodności z rzeczą. Jednakże rozpatrywana w odniesieniu do pragnienia, prawda praktycznej cnoty intelektualnej musi być sama ujmowana jako reguła i miara⁵⁰⁴.

W przypadku poznania praktycznego są więc dwa sposoby, na jakie sąd może być prawdziwy. Pierwszy z nich, podobnie jak w przypadku poznania teoretycznego, sprowadza się do zgodności sądu z rzeczywistością i polega na tym, że rzeczywistość jest miarą dla poznania. Drugi sposób polega na zgodności sądu z właściwym pragnieniem. W takim przypadku relacja zgodności polega na tym, że poznanie praktyczne jest miarą i regułą słuszności pragnienia. Jak można więc podsumować, rzeczywistość jest miarą dla sądu rozumu praktycznego, który z kolei stanowi miarę dla właściwego pragnienia⁵⁰⁵. Przytoczony fragment nie udziela jednak odpowiedzi na pytanie, czy prawda praktyczna rozumiana jako zgodność z pragnieniem występuje tylko w przypadku sądów praktycznych szczegółowych, czy również w przypadku sądów praktycznych ogólnych. Akwinata ponownie podaje jako przykład cnoty roztropności i sztuki. Mówi więc o doskonałości, która przysługuje poznaniu praktycznemu o charakterze szczegółowym. Takie poznanie polega na ujmowaniu tego, co przygodne jako przygodnego. Jednocześnie nie mówi on tutaj niczego, co wprost wykluczałoby tego rodzaju pojęcie prawdy z sądów praktycznych ogólnych, które ujmują rzeczy przygodne pod względem tego, co w nich konieczne.

⁵⁰² ST I-II q 64, a 3, c.

⁵⁰³ ST I-II q 64, a 3, c.

⁵⁰⁴ ST I-II q 64, a 3, c.

⁵⁰⁵ Tomasz zauważa, że rzecz poznawana może być miarą dla sądu praktycznego na dwa sposoby. Niekiedy bowiem sąd dotyczy tego, co istnieje poza człowiekiem, niekiedy zaś tego, co istnieje w samym człowieku. Pierwszy przypadek ma miejsce, gdy chodzi o czynności zewnętrzne, co do których możliwe jest bezwzględne określenie tego, co jest słuszne. Drugi – gdy chodzi o uczucia, co do których „to, co właściwe nie może być wyznaczone w taki sam sposób dla wszystkich, ponieważ różni ludzie pozostają w różnym stosunku do [swoich] uczuć, tak iż słuszność sądu rozumu w odniesieniu do uczuć należy określać ze względu na nas, którzy doznajemy tych uczuć” (ST I-II q 64, a 2, c). W obu przypadkach jednak sąd praktyczny ujmuje coś, co istnieje poza nim, i stanowi dla niego miarę oraz regułę prawdziwości.

Aby ostatecznie rozstrzygnąć obie omawiane powyżej kwestie, warto zwrócić uwagę na pewien interesujący fragment komentarza Akwinaty do *Etyki nikomachejskiej*. Tomasz zauważa tutaj, że dobro i zło intelektu teoretycznego

polega po prostu na prawdzie i fałszu; w ten sposób mianowicie, że prawda sama w sobie jest jego dobrem, zaś fałsz sam w sobie jest jego złem. Mówić bowiem prawdę i mówić fałsz jest działaniem, które należy do obu intelektów. Lecz dobrem intelektu praktycznego nie jest prawda sama w sobie, lecz prawda mająca charakter niewątpliwy, to znaczy zgodna z właściwym pragnieniem (...). Lecz wydaje się to wątpliwe. Bowiem jeśli prawdę intelektu praktycznego ustala się przez odniesienie do właściwego pragnienia, zaś to, że pragnienie jest właściwe, ustala się przez odniesienie do prawdy rozumu, (...), to wynika z tego kolistość w określaniu. Dlatego należy stwierdzić, że pragnienie odnosi się zarówno do celu, jak i do tego, co prowadzi do celu. Cel człowieka jest zaś wyznaczony przez naturę (...). To zaś, co prowadzi do celu, nie jest wyznaczone przez naturę, lecz jest odnajdywane przez rozum. Tak więc jasne jest, że właściwe pragnienie celu jest miarą prawdy rozumu praktycznego. I pod tym względem prawdę rozumu praktycznego określa się ze względu na zgodność z właściwym pragnieniem. Sama zaś prawda rozumu praktycznego jest miarą właściwości pragnienia dotyczącego rzeczy prowadzących do celu. To dlatego właściwym pragnieniem nazywa się pragnienie, które kieruje się tym, co mówi prawda rozumu⁵⁰⁶.

Jak można zauważyć, istnieją dwa rodzaje sądów praktycznych: (a) sądy ogólne, które nakazują dążenie do naturalnych celów człowieka i mają charakter sądów *per se nota*; (b) sądy szczegółowe, które dotyczą sposobu realizacji tych celów. W obu przypadkach prawda polega na zgodzie między sądem praktycznym a właściwym pragnieniem. Różnica dotyczy jednak tego, co odgrywa rolę miary. W przypadku sądów ogólnych i koniecznych, od których rozum wychodzi w swych poszukiwaniach tego, co prowadzi do celu, miarą poprawności jest naturalne pragnienie określonych celów. W przypadku zaś, gdy sąd praktyczny ujmuje to, co prowadzi do wspomnianych celów ogólnych, wtedy to on odgrywa rolę miary dla aktu pragnienia dotyczącego tego, co prowadzi do tych celów.

Wszystkie przedstawione dotychczas wypowiedzi Tomasza pozwalają więc wyróżnić cztery sposoby, w jakie można mówić o prawdzie w kontekście poznania praktycznego. Każdy z nich wiąże się z relacją zgodności sądu praktycznego z czymś innym niż on sam. Za każdym razem zmienia się jednak to, co jest miarą, oraz to, co jest mierzone. Po pierwsze, prawda oznacza zgodność rzeczy z sądem praktycz-

⁵⁰⁶ *Sententia Ethic.*, lib. 6, l. 2, n. 130–131 (tłum. M.P.): „consistit simpliciter in vero et falso; ita scilicet quod verum absolutum est bonum eius, et falsum absolutum est malum ipsius. Dicere enim verum et falsum est opus pertinens ad quemlibet intellectum. Sed bonum practici intellectus non est veritas absoluta, sed veritas *confesse se habens*, idest concorditer ad appetitum rectum (...). Videtur autem hic esse quoddam dubium. Nam si veritas intellectus practici determinatur in comparatione ad appetitum rectum, appetitus autem rectitudo determinatur per hoc quod consonat rationi verae (...), sequetur quaedam circulatio in dictis determinationibus. Et ideo dicendum est, quod appetitus est finis et eorum quae sunt ad finem: finis autem determinatus est homini a natura (...). Ea autem quae sunt ad finem, non sunt nobis determinata a natura, sed per rationem investigantur; sic ergo manifestum est quod rectitudo appetitus per respectum ad finem est mensura veritatis in ratione practica. Et secundum hoc determinatur veritas rationis practicae secundum concordiam ad appetitum rectum. Ipsa autem veritas rationis practicae est regula rectitudinis appetitus, circa ea quae sunt ad finem. Et ideo secundum hoc dicitur appetitus rectus qui persequitur quae vera ratio dicit”.

nym. W takiej sytuacji sąd praktyczny jest miarą dla tego, co powstaje dzięki niemu, i dlatego prawdę orzeka się o tym, co powstaje dzięki poznaniu. Po drugie, prawda oznacza zgodność pragnienia z sądem praktycznym. W takiej sytuacji sąd jest miarą dla pragnienia, które się na nim opiera. Po trzecie, prawda oznacza zgodność sądu z rzeczami. W takiej sytuacji rzecz, do której odnosi się sąd, jest miarą dla tego sądu. Ten sposób rozumienia jest najbardziej zbliżony do klasycznego sposobu pojmowania prawdy, który występuje w ramach poznania teoretycznego. Po czwarte, prawda oznacza zgodność sądu praktycznego z pragnieniem celu w sytuacji, gdy pragnienie jest miarą dla sądu. Jak zostanie jeszcze wyjaśnione poniżej, to, czy ową zgodność należy tu rozumieć tak samo, jak w przypadku klasycznego pojmowania prawdy, czy też w inny sposób, zależy od tego, jak rozumie się charakter poznania praktycznego u Tomasza.

Pierwsze dwa sposoby rozumienia prawdy polegają w swej istocie na tym samym. Trzeba bowiem zauważyć, że kiedy Akwinata mówi o sędzię praktycznym jako regule właściwego pragnienia, ma na myśli przede wszystkim to, że sąd ten jest miarą słuszności opartego na nim wolicjonalnego aktu wyboru⁵⁰⁷. Akt wyboru determinuje zaś konkretne działania, jakie człowiek podejmuje, a więc i wszystko to, co powstaje dzięki tym działaniom. Poznanie praktyczne, będąc miarą słuszności aktu wyboru, jest więc tym samym miarą dla tego, co człowiek tworzy, oraz dla tego, co człowiek czyni. Trzeci sposób rozumienia prawdy polega na tym, że miarą dla sądu praktycznego są rzeczy, o których on mówi. Przykładem jest poznanie dotyczące tego, co prowadzi do celu. Jak pisze Tomasz, gdy celem działania jest sprawiedliwość, to

właściwy sprawiedliwości środek w ujęciu rozumu pokrywa się ze środkiem istniejącym w samej rzeczy, jako że sprawiedliwość każe oddawać każdemu to, co mu się należy – ani mniej ani więcej⁵⁰⁸.

W związku z tym niektórzy autorzy przyjmują, że tego rodzaju szczegółowe sądy praktyczne bezpośrednio odnoszą się do rzeczywistości, która stanowi dla nich miarę⁵⁰⁹. Można też jednak przyjmować, że rzeczywistość jest miarą tylko dla poznania teoretycznego mówiącego, że dana rzecz pozwoli osiągnąć cel. Poznanie praktyczne bowiem, choć oczywiście opiera się na tego rodzaju poznaniu teoretycznym, dodatkowo wyraża powinność. Trzeba więc pamiętać, że relacja sądów praktycznych względem rzeczywistości nie jest tak prosta i bezpośrednia, jak w przypadku sądów teoretycznych. Zagadnienie relacji między sądami praktycznymi, sądami teoretycznymi i rzeczywistością będzie jeszcze przedmiotem rozważań w dalszych częściach pracy.

Czwarty sposób rozumienia prawdy widzi jej istotę w zgodności ogólnego sądu praktycznego z pragnieniem dotyczącym pewnych naturalnych celów człowieka, przy czym pragnienie stanowi miarę dla sądu. Również i tutaj występuje zarysowany powyżej spór interpretacyjny. Niektórzy przyjmują bowiem, że oznacza to, iż sądy tego typu są swego rodzaju opisem pewnych faktów związanych z ludzką naturą i to

⁵⁰⁷ J.E. Naus, *op.cit.*, s. 186–187.

⁵⁰⁸ *ST I-II* q 64, a 2, c.

⁵⁰⁹ J.E. Naus, *op.cit.*, s. 184–186.

właśnie ona jest ich miarą. W końcu Tomasz niektóre takie sądy uznaje za sądy *per se nota*, czyli przyjmuje, że są prawdziwe na mocy związku między pojęciami, które wchodzi w ich skład. To zaś sugeruje, że mówią one o realnych związkach zachodzących między desygnatami pojęć. Inni komentatorzy ripostują jednak, że podstawowe, ogólne sądy praktyczne mają charakter normatywny. Mówią więc o powinności dążenia do pewnych celów, a nie o fakcie dążenia do nich⁵¹⁰. Pragnienie dotyczące tych celów jest więc miarą dla poznania praktycznego w inny sposób niż w przypadku relacji między rzeczywistością a sędami teoretycznymi. Obie naszkicowane tu interpretacje będą przedmiotem rozważań w dalszych częściach tej pracy.

⁵¹⁰ J. Pétrin, *op.cit.*, s. 81–82; G. Grisez, *The First Principle...*, s. 380.

STRUKTURA I DZIAŁANIE INTELEKTU PRAKTYCZNEGO

Przedmiotem trzeciej części pracy będą podstawy poznania praktycznego. Będzie tu więc chodziło przede wszystkim o scharakteryzowanie tego, co w ramach poznania praktycznego zalicza się do sfery intelektu w sensie ścisłym. Na początku wprowadzone i wyjaśnione zostanie pojęcie prawa naturalnego. Następnie omówione zostaną poziomy prawa naturalnego. To pozwoli przejść do scharakteryzowania podstaw prawa naturalnego, czyli pojęcia dobra, pierwszej zasady praktycznej oraz pierwszych zasad praktycznych. Oprócz tego przedstawiona zostanie też przyjmowana przez Tomasza metafizyczna koncepcja tego, na czym polega dobro człowieka.

1. Intelekt praktyczny a prawo naturalne

Jak zauważa Tomasz:

skoro rozum praktyczny również używa w odniesieniu do rzeczy, które polegają działaniu pewnego sylogizmu (...), tak więc w rozumie praktycznym jest coś, co ma się do działania w taki sposób, w jaki w rozumie teoretycznym zasada ma się do wniosku. Tego rodzaju sądy ogólne rozumu praktycznego przyporządkowane do działania mają naturę prawa. Czasami są one aktualnie rozważane, czasami zaś rozum posiada je w sposób dyspozycyjalny⁵¹¹.

Proces poznania intelektualnego dokonuje się dzięki współdziałaniu aktów poznania intelektualnego oraz aktów rozumowania. Nowe sądy i sylogizmy postają bowiem dzięki aktom rozumowania, które ostatecznie opierają się na aktach poznania intelektualnego ujmujących coś, co pełni funkcję zasad poznania. W przypadku poznania

⁵¹¹ *ST* I-II q 90, a 1, ad 2 (tłum. M.P.): „quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus (...); ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones. Et huiusmodi propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones, habent rationem legis. Quae quidem propositiones aliquando actualiter considerantur, aliquando vero habitualiter a ratione tenentur”.

Tomasz używa tutaj słowa „rozum” w sensie ogólnym, w którym oznacza ono władzę poznania niematerialnego.

praktycznego ostateczną podstawą dla aktów rozumu są pierwsze zasady praktyczne. Zasady te, jak mówi Akwinata, mają charakter prawa. Omówienie sposobu działania rozumu praktycznego należy więc rozpocząć od wyjaśnienia tego, co kryje się pod pojęciem prawa.

Tomasz pisze, że prawo jest to „rozporządzenie rozumu dla dobra wspólnego nadane i publicznie obwieszczone przez tego, kto ma pieczę nad wspólnotą”⁵¹². Wskazuje on więc tutaj na cztery cechy, które przysługują prawu. Pierwszą z nich jest to, że każde prawo musi wiązać się z rozumem. Jest to konieczne, ponieważ:

prawo jest pewną miarą i regułą aktów, dzięki której ktoś jest skłaniany do działania lub też powstrzymywany od działania (...). Zaś regułą i miarą ludzkich aktów jest rozum, który jest pierwszą zasadą aktów ludzkich (...), bowiem do rozumu należy przyporządkowanie do celu, który jest pierwszą zasadą rzeczy, które należy uczynić (...). W każdym zaś rodzaju to, co jest jego zasadą, jest też miarą i regułą tego rodzaju. (...) Dlatego prawo jest czymś, co należy do rozumu⁵¹³.

Inaczej mówiąc, „skoro prawo jest miarą i regułą [ludzkich aktów], tak więc należy do tego, co jest zasadą ludzkich aktów”⁵¹⁴.

Drugą cechą prawa jest to, że jego funkcją jest przyporządkowanie działań do dobra powszechnego. Jak wyjaśnia Tomasz:

Jak rozum jest początkiem ludzkich uczynków, tak i w samym rozumie jest coś, co jest początkiem dla wszystkiego innego. I do tego też powinno przede wszystkim i jak najbardziej należeć prawo. W dziedzinie zaś postępowania, które jest przedmiotem rozumu praktycznego, pierwszym początkiem jest cel ostateczny. Jak zaś wyżej powiedziano, celem ostatecznym ludzkiego życia jest szczęśliwość lub szczęście. Wynika z tego, że prawo dotyczy przede wszystkim drogi, która wiedzie do szczęścia⁵¹⁵.

⁵¹² ST I-II q 90, a 4, c: „quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata”.

⁵¹³ ST I-II q 90, a 1, c (tłum. M.P.): „lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur, dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum, (...) rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis (...). In unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura et regula illius generic (...). Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem”.

W przykładzie P. Bełcha fragment ten brzmi następująco: „prawo jest to jakaś norma i miara ludzkiego postępowania. Kierując się nią, człowiek poczuwa się do obowiązku albo do czynienia czegoś, albo do powstrzymania się od czynienia czegoś. (...) Normą zaś i miarą ludzkich postępów jest rozum, który (...) jest pierwszym początkiem ludzkich postępów. Do rozumu bowiem należy kierować do celu, który (...) jest pierwszym początkiem w dziedzinie postępowania. Z każdym zaś rodzajem jest tak, że co w nim jest początkiem, jest w nim zarazem miarą i normą (wszystkiego, co do niego należy). (...) Pozostaje więc, że prawo jest czymś przynależącym do rozumu”.

⁵¹⁴ ST I-II q 90 a 2, c (tłum. M.P.): „lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quod est regula et mensura”.

⁵¹⁵ ST I-II q 90 a 2, c: „Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum. Unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudinem”.

Skoro prawo należy do rozumu, zaś rozum zajmuje się przyporządkowaniem działań do szczęścia, to prawo musi dotyczyć tego, co prowadzi do szczęścia.

Trzecie wymaganie dotyczy źródeł prawa. Właściwym jego autorem może być bowiem tylko ten, dla kogo cel, ku któremu skierowane jest prawo, jest celem właściwym⁵¹⁶. Czwartym elementem omawianej definicji prawa jest zaś to, aby było ono znane tym, których dotyczy⁵¹⁷. Prawo naturalne spełnia wszystkie te cztery cechy prawa. Jest jednak tylko jednym z jego czterech ogólnych typów wyróżnianych przez Tomasza. Aby więc poszukać jego cech charakterystycznych, należy powiedzieć trochę więcej na temat tego, co wyróżnia je na tle pozostałych rodzajów prawa.

2. Rodzaje prawa

Zdaniem Tomasza termin „prawo” orzekany jest w sposób analogiczny. Prawem w sensie właściwym należy nazwać prawo stanowione przez człowieka, zaś wszystkie inne rzeczy nazywane mogą być prawem z powodu relacji, jakie zachodzą między nimi a prawem w sensie właściwym. Tymi innymi rodzajami prawa są: prawo wieczne, prawo naturalne i prawo Boga⁵¹⁸. Opisane powyżej cztery kluczowe cechy prawa można więc znaleźć w jakiś sposób w każdym z tych rodzajów, jednak w pełni obecne są w prawie ludzkim⁵¹⁹.

Zdaniem Akwinaty źródłem wszystkich rodzajów prawa jest prawo wieczne⁵²⁰. To zaś, czym jest prawo wieczne, wyjaśnia on w następujący sposób:

całą społecznością wszechświata rządzi boski rozum. I dlatego sama idea kierowania rzeczami istniejąca w Bogu jako zasadzie wszechświata ma charakter prawa. (...) Tego rodzaju prawo należy nazywać wiecznym⁵²¹.

⁵¹⁶ Jak pisze Tomasz, „przyporządkowanie czegoś do dobra powszechnego należy do całej zbiorowości, lub do kogoś, kto działa w imieniu całej zbiorowości. I dlatego ustanawianie prawa należy albo do całej zbiorowości, albo do osoby publicznej, która sprawuje pieczę nad całą społecznością. Bowiem również i w innych przypadkach przyporządkowanie do celu należy do tego, dla kogo dany cel jest czymś właściwym” (*ST I-II q 90, a 3, c*; tłum. M.P.).

⁵¹⁷ *ST I-II q 90, a 4, c*.

⁵¹⁸ R.M. McNerny, *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice*, Catholic University of America Press, Washington 1992, s. 108–109.

⁵¹⁹ Jak pisze Tomasz, „w przypadku dowolnego zaś rodzaju, to, o czym rodzaj ten jest orzekany, przede wszystkim stanowi zasadę innych [rzeczy] i rodzaj ten jest orzekany o tych rzeczach ze względu na ich relację do tego czegoś (...). Skoro prawo orzekane jest w najwyższym stopniu ze względu na przyporządkowanie do dobra powszechnego, stąd konieczne jest, aby dowolny inny nakaz dotyczący konkretnego działania miał naturę prawa tylko ze względu na przyporządkowanie do dobra powszechnego. I dlatego każde prawo przyporządkowane jest do dobra powszechnego” (*ST I-II q 90, a 2, c*; tłum. M.P.). Podobnie jest w przypadku pozostałych cech charakterystycznych prawa.

⁵²⁰ *ST I-II q 93, a 3, c*.

⁵²¹ *ST I-II q 91, a 1, c* (tłum. M.P.): „tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem. (...) huiusmodi legem oportet dicere aeternam”.

Prawo wieczne składa się więc z ustalonych przez Boga racjonalnych zasad rządzących całym wszechświatem. Wyznacza ono cele oraz akty każdej rzeczy składającej się na wszechświat:

prawo wieczne jest niczym innym, jak pomysłem Bożej mądrości, o ile ona nadaje kierunek wszystkim czynnościom i poruszeniom⁵²².

Cztery opisane powyżej cechy prawa spełnione są w ten sposób, że prawo wieczne należy do rozumu Boga, kieruje ono rzeczywistość ku celowi, którym jest sam Bóg, jest ono dziełem Boga, a więc kogoś, kto sprawuje pieczę nad całością rzeczywistości, zaś jego ogłoszenie polega na tym, że Bóg nadał każdej rzeczy odpowiednią zasadę czynną wyznaczającą jej aktywność.

Prawo naturalne z kolei jest „partycypacją prawa wiecznego w stworzeniu racjonalnym”⁵²³. Jest ono więc czymś innym niż samo prawo wieczne, ale jednocześnie jest też wewnętrznie z nim związane. Jak wyjaśnia Tomasz, każde prawo jest miarą oraz regułą i dlatego może być obecne w czymś na dwa sposoby. Po pierwsze, w sposób, w jaki jest ono w tym, co mierzy i reguluje, czyli w rozumie. Po drugie, w sposób, w jaki jest ono w tym, co jest regulowane i mierzone. W ten drugi sposób

prawo jest we wszystkich rzeczach, które są skłaniane ku czemuś na mocy jakiegoś prawa. W ten sposób, że jakakolwiek skłonność pochodząca z jakiegoś prawa może zostać nazwana prawem, nie w sposób istotny, ale jakby przez partycypację⁵²⁴.

Zgodnie z tymi uwagami, prawo wieczne oznacza przede wszystkim ideę rzeczywistości obecną w umyśle Boga. Wtórnie oznacza ono również całość rzeczywistości funkcjonującą w zgodzie z tą ideą. Drugi sposób rozumienia prawa pozwala przyjąć, że wszystkie rzeczy w pewien sposób są odwzorowaniem prawa wiecznego. Jak wyjaśnia Tomasz, polega to na tym, że wskutek podlegania temu prawu rzeczy „posiadają skłonności ku właściwym dla nich aktom oraz celom”⁵²⁵.

Istnieją dwa sposoby podlegania prawu wiecznemu:

po pierwsze, o ile [coś] partycypuje w prawie wiecznym na drodze poznania. Po drugie, na drodze działania i doznawania, o ile [coś] partycypuje w prawie wiecznym jako w zasadzie poruszającej. W ten drugi sposób prawu wiecznemu podlegają stworzenia nieracjonalne (...).

⁵²² *ST I-II* q 93, a 1, c: „lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum”.

⁵²³ *ST I-II* q 91, a 2, c (tłum. M.P.): „participatio legis aeternae in rationali creatura”. W tłumaczeniu P. Bełcha fragment ten brzmi w następujący sposób: „prawo naturalne jest niczym innym, jak istniejącym udziałowo w rozumnym stworzeniu prawem wiecznym”. Komentując przytoczoną tu definicję prawa naturalnego, Krapiec zauważa, że „partycypacja prawa Boskiego w ludzkiej naturze rozumnej nazywa się prawem naturalnym” (M.A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 191).

⁵²⁴ *ST I-II* q 90, a 1, ad 1 (tłum. M.P.): „lex est in omnibus quae inclinatur in aliquid ex aliqua lege, ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege, potest dici lex, non essentialiter, sed quasi participative”. Podobną myśl można znaleźć w *ST I-II* q 91, a 2, c.

W przykładzie P. Bełcha cytowany fragment brzmi następująco: „jest ono w tym wszystkim, co skłania się ku czemuś na podstawie jakiegoś prawa tak, że wszelka skłonność pochodząca z jakiegoś prawa może nosić nazwę prawa, ale nie istotnie, a tylko jakby udziałowo”.

⁵²⁵ *ST I-II* q 91, a 2, c (tłum. M.P.): „habent inclinationes in propriis actus et fines”.

Lecz skoro natura racjonalna, oprócz tego, co jest wspólne wszystkim stworzeniom, jako racjonalna posiada też coś, co jest jej właściwe, to podlega ona prawu wiecznemu na obydwie sposoby. Bowiem posiada w pewien sposób znajomość prawa wiecznego (...), a na dodatek dowolne stworzenie racjonalne posiada w sobie naturalną skłonność ku temu, co jest zgodne z prawem wiecznym⁵²⁶.

Stworzenie racjonalne uczestniczy więc w prawie wiecznym zarówno na drodze działania i doznawania, jak i na drodze poznania. Jednak prawo naturalne tworzy tylko poznawcza partycypacja w prawie wiecznym. Jak pisze Tomasz:

stworzenie racjonalne partycypuje w nim na sposób intelektualny i racjonalny. Dlatego partycypację prawa wiecznego w stworzeniu racjonalnym nazywamy prawem w sensie właściwym, ponieważ prawo jest czymś, co należy do rozumu⁵²⁷.

Racjonalna partycypacja w prawie wiecznym, czyli prawo naturalne, polega na naturalnej zdolności intelektu człowieka do uchwycenia podstawowych nakazów dotyczących działania. Tego rodzaju partycypacja ma ograniczony zakres i dlatego uchwytywane dzięki niej zasady muszą być następnie precyzowane i rozwijane przez aktywność rozumu:

rozum ludzki nie jest zdolny do tego, aby w pełni partycypować w nakazach rozumu boskiego, lecz tylko na swój sposób i niedoskonale. Dlatego, tak jak w przypadku rozumu teoretycznego, dzięki naturalnej partycypacji w mądrości Boga, jest w nas poznanie pewnych powszechnych zasad, nie ma zaś właściwego poznania dowolnej prawdy zawartej w mądrości Boga, tak również w przypadku rozumu praktycznego człowiek w sposób naturalny partycypuje w prawie wiecznym, jeśli chodzi o pewne zasady powszechne, nie zaś jeśli chodzi o konkretne wskazania dotyczące rzeczy jednostkowych, które również wchodzą w skład prawa wiecznego⁵²⁸.

⁵²⁶ *ST I-II* q 93, a 6, c (tłum. M.P.): „uno modo, inquantum participatur lex aeterna per modum cognitionis; alio modo, per modum actionis et passionis, inquantum participatur per modum principii motivi. Et hoc secundo modo subduntur legi aeternae irrationales creaturae (...). Sed quia rationalis natura, cum eo quod est commune omnibus creaturis, habet aliquid sibi proprium inquantum est rationalis, ideo secundum utrumque modum legi aeternae subditur, quia et notionem legis aeternae aliquo modo habet (...); et iterum unicuique rationali creaturae inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi aeternae”.

W przykładzie P. Belcha fragment ten brzmi następująco: „po pierwsze, gdy posiada udziałowo prawo wieczne w sposób świadomy; po drugie, gdy posiada je udziałowo w postaci [wrażonej w naturę] zasady, prawidła działania: na sposób [nieświadomego] działania i doznawania. I w ten drugi sposób, (...) stworzenia nierozumne podlegają prawu wiecznemu. Ale ponieważ natura rozumna, wraz z tym, co jest wspólne wszystkim stworzeniom, ma coś sobie właściwego, mianowicie że jest rozumną, dlatego oboma sposobami podlega prawu wiecznemu: w jakiś bowiem sposób, (...) ma znajomość prawa wiecznego; i ponad to w każdym rozumnym stworzeniu tkwi naturalna skłonność ku temu, co jest zgodne z prawem wiecznym”.

⁵²⁷ *ST I-II* q 91, a 2, ad 3 (tłum. M.P.): „rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur, nam lex est aliquid rationis”.

W przykładzie P. Belcha fragment ten brzmi w następujący sposób: „stworzenie bowiem rozumne ma go udziałowo w sobie w sposób umysłowy i rozumny. Toteż to udziałowe istnienie prawa wiecznego w stworzeniu rozumnym zwie się prawem we właściwym znaczeniu. Prawo bowiem (...) jest rzeczą rozumu”.

⁵²⁸ *ST I-II* q 91, a 3, ad 1 (tłum. M.P.): „ratio humana non potest participare ad plenum dictamen rationis divinae, sed suo modo et imperfecte. Et ideo sicut ex parte rationis speculativae, per naturalem participationem divinae sapientiae, inest nobis cognitio quorundam communium principiorum, non autem cuiuslibet veritatis propria cognitio, sicut in divina sapientia continentur; ita etiam ex parte rationis practicae naturaliter homo participat legem aeternam secundum quaedam communia principia, non autem secundum particulares directiones singulorum, quae tamen in aeterna lege continentur”.

Naturalne pojmowanie przez intelekt zasad prawa naturalnego ma za zadanie przyporządkowanie aktów dokonywanych przez człowieka do jego naturalnego celu ostatecznego, którym jest niedoskonałe szczęście.

Prawo naturalne jest podstawą dla kolejnego rodzaju prawa, o którym mówi Tomasz. Chodzi o prawo ludzkie. Jak wspomniano, to właśnie ono nazywane jest przez Akwinatę prawem w sensie właściwym. Pomimo tego jest ono logicznie wtórne zarówno wobec prawa wiecznego, jak i wobec prawa naturalnego. Jak można przeczytać,

tak jak w rozumie teoretycznym na podstawie zasad niepodlegających dowodzeniu i znanych w sposób naturalny powstają wnioski należące do różnych nauk, których poznanie nie jest nam dane w sposób naturalny, lecz są odkrywane dzięki pracy rozumu, tak samo konieczne jest, aby z nakazów prawa naturalnego, jak gdyby z pewnego rodzaju zasad powszechnych i niepodlegających dowodzeniu, rozum ludzki przechodził do czegoś bardziej szczegółowo określonego. I tego rodzaju szczegółowe reguły wyprowadzone przez rozum ludzki nazywane są prawami ludzkimi, pod warunkiem, że zachowane są inne warunki, które należą do pojęcia prawa⁵²⁹.

Prawo ludzkie jest więc tworzone przez rozum na podstawie zasad prawa naturalnego⁵³⁰. Jego nakazy mają więc charakter bardziej szczegółowy, a celem, ku któremu kierują działania człowieka, jest szczęście w sensie społecznym⁵³¹.

Ostatnim rodzajem prawa jest prawo Boże. Jak wyjaśnia Tomasz:

gdyby człowiek był przyporządkowany tylko do celu, który jest proporcjonalny do naturalnych władz ludzkich, nie byłoby konieczne, aby człowiekiem kierowało ze strony jego rozumu coś poza prawem naturalnym oraz prawem ludzkim, które od naturalnego się wywodzi. Lecz skoro człowiek jest przyporządkowany do celu, którym jest szczęście wieczne i który nie jest proporcjonalny do naturalnych władz ludzkich (...), było konieczne, aby oprócz prawa natural-

W przekładzie P. Bełcha fragment ten brzmi następująco: „rozum ludzki nie może mieć całej pełni wytycznych myśli Bożej. Może je tylko mieć na swój sposób i to niedoskonale. I dlatego jak w dziedzinie rozumu spekulatywnego, na skutek naturalnego posiadania udziałowo mądrości Bożej, istnieje w nas znajomość niektórych najogólniejszych zasad, nie istnieje zaś w nas znajomość właściwa każdej prawdy tak, jak ona znajduje się w mądrości Bożej, podobnie i w dziedzinie rozumu praktycznego człowiek z natury posiada udziałowo prawo wieczne w postaci jakichś ogólnych zasad, nie zaś w postaci partykularnych wytycznych dotyczących poszczególnych spraw, aczkolwiek i one są zawarte w prawie wiecznym”.

⁵²⁹ *ST I-II q 91, a 3, c* (tłum. M.P.): „sicut in ratione speculativa ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis producuntur conclusiones diversarum scientiarum, quarum cognitio non est nobis naturaliter indita, sed per industriam rationis inventa; ita etiam ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda. Et istae particulares dispositiones adinventae secundum rationem humanam, dicuntur leges humanae, servatis aliis conditionibus quae pertinent ad rationem legis”.

⁵³⁰ Prawo ludzkie nie jest jednak jedynym możliwym systemem sądów praktycznych opartym na zasadach prawa naturalnego. Istnieją bowiem sądy praktyczne, które co prawda są oparte na zasadach prawa naturalnego, ale nie spełniają kryteriów zawartych w ogólnej definicji prawa. Za przykład może posłużyć etyka lub poglądy moralne przyjmowane przez poszczególnych ludzi (R.M. McInerney, *Aquinas on Human Action...*, s. 111).

⁵³¹ Tomasz przyjmuje, że zadaniem prawa w sensie właściwym jest przyporządkowanie działań do szczęścia powszechnego (*ST I-II q 90, a 2, c*). W swoim podstawowym znaczeniu prawo oznacza więc reguły, których rolą jest kierowanie życia społecznego ku temu, co jest dobrem najwyższym całej społeczności.

nego i prawa ludzkiego, człowiek był kierowany ku swojemu celowi także przez prawo, które zostało dane przez Boga⁵³².

Funkcją tego prawa jest więc przyporządkowanie działań ludzkich ku celowi, którym jest szczęście doskonałe. Jest ono konieczne, ponieważ osiągnięcie szczęścia doskonałego nie jest możliwe tylko dzięki naturalnej zdolności intelektu ludzkiego do ujmowania zasad prawa naturalnego.

3. Poziomy prawa naturalnego

W ramach prawa naturalnego należy wyróżnić trzy rodzaje nakazów. Jak pisze Tomasz:

wszelki sąd rozumu praktycznego pochodzi z jakichś zasad poznawanych w naturalny sposób. Wychodząc z tych podstawowych zasad, można w rozmaity sposób iść dalej i wydawać sąd w różnych sprawach. Otóż niektóre z ludzkich postępów są tak proste do oceny, że zaraz, po krótkim zastanowieniu, można je – w świetle tych ogólnych i pierwszych zasad – uznać [za dobre] lud odrzucić [jako złe]. Niektóre zaś są tego rodzaju, że do wydania o nich sądu wymagane jest długie zastanowienie się nad rozmaitymi okolicznościami; a staranne rozpatrzenie ich nie jest rzeczą byle kogo, ale ludzi mądrych, tak jak w naukach rozpatrywanie wniosków dotyczących szczegółów nie należy do wszystkich, ale do samych tylko filozofów. I wreszcie niektóre są tego rodzaju, że do wydania o nich sądu człowiek potrzebuje pomocy w postaci pouczenia Bożego; tak jest np. w sprawach wiary⁵³³.

Na pierwszym miejscu należy więc postawić te nakazy, które są ujmowane przez intelekt każdego człowieka w sposób naturalny. Mają one charakter bezpośredni, tak więc ich poznanie dokonuje się bez udziału rozumowania. Można je nazwać nakazami pierwszego rzędu. Należy od nich odróżnić nakazy drugiego rzędu, które są wyprowadzane z nakazów znanych w sposób naturalny, ale ich sformułowanie nie wymaga złożonych działań rozumu. Z tego powodu Tomasz ujmuje je jako nakazy będące w bezpośredniej bliskości pierwszych zasad praktycznych:

⁵³² *ST I-II q 91, a 4, c* (tłum. M.P.): „si quidem homo ordinaretur tantum ad finem qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quod homo haberet aliquid directivum ex parte rationis, supra legem naturalem et legem humanitatis positam, quae ab ea derivatur. Sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis aeternae, quae excedit proportionem naturalis facultatis humanae, ut supra habitum est; ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam, dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data”.

⁵³³ *ST I-II q 100, a 1, c*: „omne iudicium rationis practicae procedit ex quibusdam principiis naturaliter cognitis (...). Ex quibus diversimode procedi potest ad iudicandum de diversis. Quaedam enim sunt in humanis actibus adeo explicita quod statim, cum modica consideratione, possunt approbari vel reprobari per illa communia et prima principia. Quaedam vero sunt ad quorum iudicium requiritur multa consideratio diversarum circumstantiarum, quas considerare diligenter non est cuiuslibet, sed sapientum, sicut considerare particulares conclusiones scientiarum non pertinet ad omnes, sed ad solos philosophos. Quaedam vero sunt ad quae diiudicanda indiget homo adiuvari per instructionem divinam, sicut est circa credenda”.

do prawa naturalnego należą w pierwszym rzędzie pewne najogólniejsze nakazy, które są znane wszystkim oraz pewne bardziej szczegółowe nakazy drugiego rzędu, które są jak gdyby wnioskami bliskimi względem zasad⁵³⁴.

Nakazy drugiego rzędu dotyczą więc tego rodzaju kwestii, że

rozum naturalny każdego człowieka natychmiast i sam z siebie osądza, iż należy lub nie należy ich czynić, np. czcij ojca twego i matkę swoją, nie zabijaj, nie kradnij. Tego rodzaju rzeczy absolutnie należą do prawa naturalnego⁵³⁵.

Kolejnym elementem prawa naturalnego są nakazy trzeciego rzędu. Są one wyprowadzane z zasad pierwszego rzędu, ale wymagają bardziej złożonych działań rozumu niż zasady drugiego rzędu. Dlatego nie są znane wszystkim, a ich poznanie należy przede wszystkim do ludzi mądrych⁵³⁶. Jak pisze Tomasz:

O pewnych rzeczach, po bardziej szczegółowym rozważaniu rozumu, ludzie mądrzy sądzą, że należy ich przestrzegać. Tego rodzaju rzeczy należą do prawa natury, jednak wymagają przekazywania wiedzy przez ludzi mądrzejszych tym, który są mniej mądrzy. Na przykład, wstań w obecności sędziwego człowieka, czcij osoby starsze i inne [nakazy] tego rodzaju. Pewne zaś rzeczy są tego rodzaju, że aby wydać o nich sąd, rozum ludzki potrzebuje pouczenia ze strony Boga, dzięki któremu dowiadujemy się o rzeczach boskich⁵³⁷.

4. Podstawowe zasady prawa naturalnego

Jak zostało wyjaśnione powyżej, nakazy prawa naturalnego drugiego i trzeciego rzędu opierają się na zasadach pierwszego rzędu. Skoro zaś prawo naturalne jako całość jest podstawą poznania praktycznego, to zasady pierwszego rzędu można uznać za ostateczną podstawę całego poznania praktycznego. Dlatego omawiając źródła poznania praktycznego, należy skupić się przede wszystkim na nich. Miejscem, gdzie Tomasz poświęca temu zagadnieniu szczególnie dużo uwagi, jest artykuł 2 kwestii 94 *Traktatu o prawie*. Wykazuje tutaj, że nawet wśród podstawowych zasad poznania

⁵³⁴ ST I-II q 94, a 6, c (tłum. M.P.): „ad legem naturalem pertinent primo quidem quaedam praecepta communissima, quae sunt omnibus nota, quaedam autem secundaria praecepta magis propria, quae sunt quasi conclusiones propinqua principii”.

W przekładzie P. Belcha fragment ten brzmi następująco: „do prawa naturalnego należą w pierwszym rzędzie niektóre najbardziej ogólne przykazania, znane wszystkim ludziom. W drugim zaś rzędzie należą przykazania bardziej szczegółowe, będące jakby wnioskami bliskimi tymże zasadom”.

⁵³⁵ ST I-II q 100, a 1, c (tłum. M.P.): „statim per se ratio naturalis cuiuslibet hominis diiudicat esse facienda vel non facienda, sicut honora patrem tuum et matrem tuam, et, non occides, non furtum facies”.

⁵³⁶ R.M. McInerney, *Aquinas on Human Action...*, s. 126–129; D.J.M. Bradley, *op.cit.*, s. 295–296.

⁵³⁷ ST I-II q 100, a 1, c (tłum. M.P.): „Quaedam vero sunt quae subtiliori consideratione rationis a sapientibus iudicantur esse observanda. Et ista sic sunt de lege naturae, ut tamen indigeant disciplina, qua minores a sapientioribus instruantur, sicut illud, coram cano capite consurge, et honora personam senis, et alia huiusmodi. Quaedam vero sunt ad quae iudicanda ratio humana indiget instructione divina, per quam erudimur de divinis”.

praktycznego znanych każdemu człowiekowi w sposób naturalny istnieje określony porządek.

Na początku artykułu Tomasz pisze, że:

nakazy prawa naturalnego w ten sposób mają się do rozumu praktycznego, jak pierwsze zasady dowodzenia mają się do rozumu teoretycznego, gdyż jedno i drugie są pewnego rodzaju zasadami znanymi w sposób bezpośredni⁵³⁸.

Nietrudno zauważyć, że określenie „prawo naturalne” używane jest tu w bardzo wąskim znaczeniu. Odnosi się tylko do zasad pierwszego rzędu i nie obejmuje tych nakazów, które poznawane są dzięki rozumowaniu⁵³⁹. Ponieważ zasady pierwszego rzędu są sądami bezpośrednimi, ich uzasadnieniem jest znaczenie pojęć, które wchodzi w ich skład. Skoro zaś w wielu miejscach Tomasz podkreśla, że podstawowe zasady prawa naturalnego są znane wszystkim ludziom, to można również przyjąć, że także pojęcia, na których zasady te się opierają, są znane każdemu człowiekowi⁵⁴⁰. Tak więc nie tylko sądy bezpośrednie, ale i niektóre pojęcia należy uznać za ostateczne i naturalne zasady poznania praktycznego.

W ramach tych podstawowych zasad poznania praktycznego istnieje określony porządek. Tomasz zauważa bowiem, że:

Wśród tych rzeczy, które są pojmowane przez wszystkich, istnieje pewien porządek, bowiem tym, co jest ujmowane jako pierwsze, jest byt, którego pojmowanie intelektualne zawarte jest we wszystkim, co ktoś ujmuje. I dlatego pierwszą zasadą niepodlegającą dowodzeniu jest zasada mówiąca, że nie można jednocześnie twierdzić i zaprzeczać, która oparta jest na pojęciach bytu i niebytu i na tej zasadzie opierają się wszystkie inne (...). Tak zaś jak byt jest absolutnie pierwszą rzeczą pojmowaną, tak dobro jest pierwszą rzeczą ujmowaną przez rozum praktyczny, który jest przyporządkowany do działania, bowiem każdy działający działa ze względu na cel, który jest dobrem. Dlatego pierwsza zasada rozumu praktycznego oparta jest na pojęciu dobra, do którego treści należy to, że dobro jest tym, czego wszystko pragnie. Pierwsza zasada prawa jest więc taka, że dobro należy czynić i dążyć do niego, a zła należy unikać. I na tym opierają się wszystkie inne zasady prawa natury⁵⁴¹.

⁵³⁸ ST I-II q 94, a 2, c (tłum. M.P.): „praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam, utraque enim sunt quaedam principia per se nota”.

W przekładzie P. Belcha fragment ten brzmi następująco: „przykazania prawa natury tak się mają do rozumu praktycznego [nastawionego na działanie], jak się mają pierwsze zasady, na których opiera się ściśle dowodzenie, do rozumu spekulatywnego: jedno bowiem i drugie są zasadami, które są nam jasne same przez się”.

⁵³⁹ G. Grisez, *The First Principle...*, s. 347–349.

⁵⁴⁰ DV q 16, a 1, c.

⁵⁴¹ ST I-II q 94, a 2, c (tłum. M.P.): „In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur (...). Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae”.

Tomasz wyróżnia więc trzy rodzaje podstawowych ujęć poznawczych tworzonych przez intelekt: (a) pierwsze pojęcie, (b) opartą na nim *pierwszą zasadę* poznania oraz (c) wtórne względem nich *pierwsze zasady* poznania. Rozróżnienie to dotyczy zarówno poznania teoretycznego, jak i praktycznego. Absolutnie podstawowym pojęciem jest bowiem pojęcie bytu. Absolutnie pierwszą zasadą poznania intelektualnego jest zaś zasada sprzeczności. Na tych dwóch zasadach opierają się wszystkie inne sądy porządku teoretycznego, także te, które mają charakter pierwszych zasad bezpośrednich. Natomiast gdy chodzi o porządek poznania praktycznego, rolę pierwszego pojęcia odgrywa pojęcie dobra, zaś oparta na nim pierwsza zasada poznania praktycznego głosi, że do dobra należy dążyć i czynić je, zaś zła należy unikać. Na tych dwóch zasadach opierają się inne sądy praktyczne, włączając w to pierwsze zasady bezpośrednie.

Rozważania na temat naturalnych podstaw poznania praktycznego należy więc podzielić na cztery części. Pierwsza z nich powinna dotyczyć samego pojęcia dobra oraz jego relacji do pojęcia bytu. Druga część powinna dotyczyć pierwszej zasady praktycznej. Powinna ona wyjaśnić, jaka relacja istnieje między pojęciem dobra a pierwszą zasadą praktyczną. Zasada ta bowiem ma charakter normatywny, tymczasem pojęcie dobra, na którym się ona opiera, zdaje się, przynajmniej na pierwszy rzut oka, mieć charakter deskryptywny i należeć do porządku poznania teoretycznego. Trzecia część rozważań powinna dotyczyć relacji pomiędzy zasadą sprzeczności a pierwszą zasadą poznania praktycznego. Naświetlenie tych trzech kwestii pozwoli wyjaśnić zagadnienia relacji między poznaniem teoretycznym a poznaniem praktycznym. Czwarta część rozważań powinna dotyczyć pierwszych zasad praktycznych. Jednym z głównych problemów jest tutaj kwestia relacji między pierwszą zasadą a pierwszymi zasadami.

5. Pojęcie dobra

Jak zostało już wspomniane powyżej, zdaniem Tomasza „dobro jest pierwszą rzeczą ujmowaną przez rozum praktyczny, który jest przyporządkowany do działania, bowiem każdy działający działa ze względu na cel, który jest dobrem”⁵⁴².

W przekładzie P. Belcha fragment ten brzmi w następujący sposób: „Wśród tego zaś, co wszyscy pojmują, istnieje jakiś porządek. I tak tym, co jako pierwsze rozum pojmuje, jest byt. Jego też pojęcie zawiera się we wszystkim, cokolwiek człowiek pojmuje. Stąd to (...), pierwsza nieudowodnialna zasada brzmi: Nie można [o czymś] równocześnie czegoś twierdzić i temu przeczyć. Zasada ta opiera się na pojęciu bytu i niebytu. Na niej zaś opierają się wszystkie inne sądy. Jak zaś byt jest tym, co jako istotnie pierwsze rozum pojmuje, tak dobro jest tym, co jako pierwsze pojmuje rozum praktyczny, który jest nastawiony na działanie. Każdy bowiem działający działa dla celu, który ma znamiona dobra. I dlatego pierwsza zasada, jaką kieruje się rozum praktyczny, opiera się na pojęciu dobra; brzmi ona: dobrem jest to, czego wszystko pożąda [i ku czemu dąży]. Zatem pierwsze przykazanie prawa jest takie: Dobro należy czynić i dążyć doń, a zła należy unikać. Na tym opierają się wszystkie inne przykazania prawa natury”.

⁵⁴² ST I-II q 94, a 2, c (tłum. M.P.): „bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni”.

Pojęcie dobra musi być podstawą poznania praktycznego, ponieważ zdaniem Tomasza wszystko, co działa, działa ze względu na cel będący dobrem. W przypadku człowieka polega to na tym, że działa on dzięki intelektowi praktycznemu, który ujmuje cele tego działania:

czynniki działające przez intelekt działają dla celu, ich działanie bowiem polega na tym, że najpierw w intelekcie ujmują pojęciowo to, co osiągają przez działanie, i na mocy tego uprzedniego ujęcia działają – to bowiem znaczy działać przez intelekt⁵⁴³.

Otóż ujmowanie danej rzeczy jako czegoś, co ma powstać dzięki działaniu, polega na ujmowaniu jej jako celu dążenia, to znaczy jako pewnego dobra. Aby zaś było to możliwe, człowiek musi dysponować pojęciem dobra. Inaczej mówiąc, aby cokolwiek było poznane w sposób praktyczny, rzecz poznawana musi zostać ujęta jako pewne dobro. To zaś każe przyjąć, że pojęcie dobra ma fundamentalne znaczenie dla działania intelektu praktycznego i wśród rzeczy pojmowanych przez intelekt praktyczny musi być logiczne pierwotne⁵⁴⁴.

Treść pojęcia dobra była charakteryzowana przez Tomasza na różne, ale związane z sobą sposoby. Niekiedy pisze on, że dobro jest tym, czego pragnie każda rzecz. Jednocześnie zastrzega:

kiedy mówi się, że dobro jest tym, czego wszystko pragnie, to nie należy przez to rozumieć, jakoby każde dobro było pożądane przez wszystkie rzeczy, lecz to, że cokolwiek jest przedmiotem pragnienia, jest dobrem⁵⁴⁵.

Błędem jest więc przyjmowanie, że za dobro można uznać tylko to, co jest przedmiotem pragnienia wszystkich rzeczy. Omawianą charakterystykę dobra trzeba raczej rozumieć w ten sposób, że jeśli dana rzecz czegoś pragnie, to przedmiot jej pragnienia jest dobrem.

Kolejną ważną kwalifikacją dotyczącą omawianego sposobu charakteryzowania dobra jest to, że nie może on być uznany za definicję w ścisłym słowa tego znaczeniu. Jak zauważa Tomasz:

dobro jest zamienne z bytem. To zaś, co jest pierwsze, nie może zostać objaśnione poprzez to, co jest bardziej pierwotne, lecz tylko przez to, co wtórne, jak np. przyczyny przez właściwe im skutki. Ponieważ zaś jest czymś właściwym dobru to, że porusza ono pragnienie, więc charakteryzuje się je przez odwołanie do ruchu pragnienia⁵⁴⁶.

Pojęcie dobra należy do pojęć transcendentálnych i dlatego charakteryzowanie jego treści może polegać tylko na odwoływaniu się do czegoś, co jest wtórne względem dobra i ma się do niego jak skutek do swej przyczyny. Tomasz ujmuje więc dobro jako przedmiot pragnienia, ponieważ pragnienie tego, co dobre, jest skutkiem istnie-

⁵⁴³ SCG III r. 2.

⁵⁴⁴ G. Grisez, *The First Principle...*, s. 350–353.

⁵⁴⁵ ST I q 6, a 2, ad 2 (tłum. M.P.): „cum dicitur bonum est quod omnia appetunt, non sic intelligitur quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur, sed quia quidquid appetitur, rationem boni habet”.

⁵⁴⁶ *Sententia Ethic.*, lib. 1, l. 1, n. 9 (tłum. M.P.): „bonum cum ente convertitur. Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus. Cum autem bonum proprie sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetites”.

nia dobra. W związku z tym należy przyjąć, że określenie „to czego wszystko pragnie” nie jest definicją dobra ujmującą jego cechy istotne, a tylko określeniem wskazującym na skutki wywoływane przez to, czym jest dobro. Warto również zauważyć, że Akwinata pisze tu, iż wywoływanie pragnienia jest właściwym skutkiem dobra. To pozwala przyjąć, że omawiana charakterystyka dobra nie wyraża jakiegś przygodnej cechy przypadłościowej, lecz raczej przypadłość właściwą (*accidens proprium*) przysługującą dobru *per se*⁵⁴⁷.

Innym stosowanym przez Akwinatę sposobem charakteryzowania dobra jest ujmowanie go jako celu. Zdaniem Tomasza każde działanie, w tym również akty pragnienia, dokonuje się ze względu na jakiś cel⁵⁴⁸. Dobro i cel muszą więc być tym samym⁵⁴⁹. Tomasz wyróżnia dwa aspekty celu:

jest pożądaný lub upragniony przez to, co jeszcze go nie osiągnęło, oraz że jest miłowany przez to, co ma w nim udział, i dla niego jakoby przyjemny⁵⁵⁰.

Obie te cechy posiada również dobro. Po pierwsze, zarówno dobro, jak i cel są przedmiotem pragnienia:

skoro dobro jest czymś, czego pragną wszystkie byty, zaś taka rzecz ma charakter celu, więc jasne jest, że dobro ma charakter celu⁵⁵¹.

Po drugie, zarówno dobro, jak i cel są tym, czego osiągnięcie sprawia, że ustaje pragnienie:

Celem jest to, w czym znajduje zaspokojenie pragnienie działającego lub poruszającego i rzeczy poruszanej. Zaspokajanie pragnienia należy zaś do istoty dobra, dobrem bowiem jest to, czego wszystko pożąda. Zatem wszelkie działanie i ruch odbywają się ze względu na dobro⁵⁵².

Tego rodzaju bliski związek dobra i celu powoduje, że dobro jest przyczyną celową działania i pragnienia:

Ponieważ zaś dobro jest czymś, co może być przedmiotem pragnienia, ma też charakter przyczyny celowej, której przyczynowość jest pierwsza, bowiem to, co działa, działa tylko ze względu na cel⁵⁵³.

Dobro jest jednak czymś więcej niż tylko przedmiotem pragnienia i celem. Trzeba bowiem pamiętać, że dana rzecz staje się celem i przedmiotem pragnienia właśnie dlatego, że jest dobrem. Określenia tego rodzaju wyrażają więc tylko pewien aspekt dobra, a mianowicie dobro w relacji do swego skutku właściwego, czyli pragnienia

⁵⁴⁷ J. Jenkins, *Good and the Object of Natural Inclinations in St. Thomas Aquinas*, „Medieval Philosophy and Theology” 3, 1993, s. 85–86, 91–92.

⁵⁴⁸ *SCG* III r. 2; *ST* I-II q 17, a 8, c.

⁵⁴⁹ *SCG* III r. 3.

⁵⁵⁰ *DV* q 21, a 2, c.

⁵⁵¹ *ST* I q 5, a 4, c (tłum. M.P.): „cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat”. Podobną myśl znaleźć można w *DV* q 21, a 2, c; *SCG* III r. 16.

⁵⁵² *SCG* III r. 3.

⁵⁵³ *ST* I q 5, a 2, ad 1 (tłum. M.P.): „Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causae finalis, cuius causalitas prima est, quia agens non agit nisi propter finem”.

i działania. Aby jednak głębiej ująć treść pojęcia dobra, należy odpowiedzieć na pytanie, dlaczego dobro jest celem i przedmiotem pragnienia⁵⁵⁴. Pierwszym sposobem charakteryzowania dobra, na jaki należy w związku z tym zwrócić uwagę, jest ujmowanie go jako tego, co może być przedmiotem pragnienia (*appetibile*). Zdaniem Tomasza jest to cecha bardziej podstawowa niż dwie omówione powyżej. Jak bowiem pisze: „Ponieważ zaś dobro jest czymś, co może być przedmiotem pragnienia, ma też charakter przyczyny celowej”⁵⁵⁵.

Inny sposób ujmowania dobra wskazuje z kolei na to, że aby dobro mogło być przedmiotem pragnienia, konieczne jest to, aby między przedmiotem pragnienia a pragnącym zachodziła relacja zgodności, zwana też relacją odpowiedności lub podobieństwa. Jak można przeczytać, „pożądanie jest skłonnością pożądającego podmiotu do jakiegoś przedmiotu. Skłonność zaś zwraca się do tego, co podobne lub odpowiadające danemu jestestwu”⁵⁵⁶. Relacja zgodności między bytem pragnącym a przedmiotem pragnienia polega zaś na tym, że przedmiot pragnienia jest w stanie udoskonalić byt pragnący:

O ile zaś jeden byt pod względem swego istnienia doskonali i zachowuje drugi, ma on charakter celu w stosunku do tego, co jest przez niego doskonalone. (...) Tak więc dobrem w znaczeniu pierwotnym i zasadniczym zwie się byt doskonalący coś drugiego na sposób celu⁵⁵⁷.

Trzeba więc wyjaśnić, na czym polega to, że jeden byt zdolny jest doskonalić inny byt.

Charakteryzowanie dobra jako tego, co udoskonali pragnącego, odsyła zarówno do cech, które musi posiadać to, co jest dobrem, jak i do cech, które musi posiadać byt, dla którego dana rzecz jest dobrem. Tomasz przyjmuje, że coś posiada zdolność do doskonalenia pod warunkiem, że samo jest doskonałe: „coś jest przedmiotem pożądania z uwagi na swoją doskonałość, bo wszystko pożąda swojej doskonałości”⁵⁵⁸.

Pojęcie doskonałości należy z kolei wiązać z pojęciem aktu:

Doskonałym nazywa się coś w tej mierze, w jakiej jest urzeczywistnione, bo doskonałym nazywa się to, czemu nie brakuje niczego odpowiednio do rodzaju jego doskonałości⁵⁵⁹.

W innym miejscu Tomasz wyjaśnia zaś, że:

wszystko, co się dokonuje, przechodzi z możliwości do rzeczywistości i z nieistnienia do istnienia, dlatego też (...) doskonałe jest to, co jest jakby całkowicie dokonane. Jest tak wówczas, gdy możliwość jest całkowicie sprowadzona do urzeczywistnienia⁵⁶⁰.

Trzeba więc przyjąć, że coś można nazywać dobrem pod warunkiem, że jest doskonałością i aktem.

⁵⁵⁴ H Juros, *W sprawie tak zwanej subiektywnej definicji dobra*, „Roczniki Filozoficzne” 22, 1974, 2, s. 54–55; R. Duska, *Aquinas's Definition of Good: Ethical-Theoretical Notes on De Veritate, Q 21*, „The Monist” 58, 1974, s. 151–162.

⁵⁵⁵ *ST I* q 5, a 2, ad 1 (tłum. M.P.).

⁵⁵⁶ *ST I-II* q 8, a 1, c; *DV* q 1, a 1, c; *SCG III* r. 3.

⁵⁵⁷ *DV* q 21, a 1, c.

⁵⁵⁸ *ST I* q 5, a 1, c.

⁵⁵⁹ *ST I* q 4, a 1, c.

⁵⁶⁰ *SCG I*, r. 28.

Gdy z kolei chodzi o cechy, jakie musi posiadać dowolny byt, aby jakaś rzecz była dla niego dobrem, to na pierwszym miejscu należy wymienić to, że byt ten musi być bez posiadania takiej rzeczy czymś niedoskonałym. Oznacza to, że musi on być w możliwości do realizacji tego dobra i przyjęcia doskonałości z nim związanej. Samo osiągnięcie takiego dobra polega zaś na tym, że dany byt zaktualizuje pewną możliwość, która jest z nim związana i staje się, przynajmniej pod pewnym względem, czymś doskonałym⁵⁶¹. Jak podkreśla jeden z interpretatorów, dobra nie można rozumieć tylko jako doskonałości i pomijać aspektu relacyjnego polegającego na tym, że zawsze doskonali ono coś innego, co musi być w możliwości do przyjęcia tej doskonałości. Ostatecznie więc trzeba przyjąć, że dobro oznacza coś, co samo jest doskonałe, a jednocześnie posiada zdolność doskonalenia innego bytu, który z tego powodu pragnie tej rzeczy jako celu⁵⁶².

Jak zostało odnotowane powyżej, pojęcie dobra jest pierwszą rzeczą pojmowaną przez intelekt praktyczny. W przypadku intelektu teoretycznego taką ostateczną podstawą całości poznania jest pojęcie bytu. Przedstawiona właśnie analiza treści pojęcia dobra pozwoli teraz w pełni uchwycić jego relację wobec pojęcia bytu. To z kolei pomoże lepiej zrozumieć relację między oboma intelektami.

Przez „byt” Tomasz rozumie wszystko to, co jest. W ramach treści tego pojęcia trzeba wyodrębnić element egzystencjalny oraz esencjalny. Pojęcie bytu odnosi się bowiem do tego, co posiada istnienie, ale równocześnie wskazuje na to, że to, co istnieje, jest jakieś, ma jakąś treść. Pojęcie to należy do pojęć podstawowych. Jego treść jest ujmowana przez intelekt niedyskursywnie i natychmiast, gdy tylko uchwycona zostaje przez intelekt człowieka dowolna rzecz. Pojęcie bytu różni się jednak od wszystkich innych pojęć, w tym również od wszystkich innych pojęć podstawowych, pod tym względem, że stanowi ich ostateczną podstawę:

Tym zaś, co intelekt pojmuje najpierw jako coś najoczywistszego i do czego sprowadza wszystkie pojęcia, jest byt (...). Dlatego trzeba przyjąć, że wszystkie inne pojęcia intelektu otrzymuje się przez dodanie czegoś do bytu⁵⁶³.

Dodać coś do treści pojęcia bytu można na dwa sposoby. Po pierwsze, wskazując na jeden z poszczególnych sposobów bytowania. W ten sposób zawęża się zakres pojęcia bytu i wyraża się *modus* charakterystyczny dla bytu substancjalnego lub przypadłościowego. Po drugie, można wskazać na jakiś *modus* bytu, który wiąże się z dowolnym bytem. Inaczej mówiąc, dodaje się coś, co nie należy do treści pojęcia bytu, ale równocześnie przysługuje każdemu bytowi. W ten drugi sposób powstają pojęcia transcendentalne.

⁵⁶¹ H. Juros, *op.cit.*, s. 52–57; J.A. Aertsen, *The Convertability of Being and Good in St. Thomas Aquinas*, „The New Scholasticism” 59, 1985, s. 455–456.

⁵⁶² H. Juros, *op.cit.*, s. 57. Także i tego rodzaju charakterystyka dobra nie jest jednak wyczerpująca. Jak bowiem pisze Tomasz, „zarówno prawda jak i dobro (...) mają charakter tego, co doskonali, czy też doskonałości” (*DV* q 21, a 3, c). Różnica polega na tym, że prawda i dobro dodają do bytu różne rodzaje relacji myślowych. Prawda dodaje relację bytu do intelektu, zaś dobro relację bytu do pragnienia.

⁵⁶³ *DV* q 1, a 1, c; E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998, s. 56–61; M.J. Gondek, *Poznanie bytu a transcendentalia*, [w:] Tomasz z Akwinu, *O prawdzie*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001, s. 186–188.

Transcendentalne pojęcia dobra i prawdy dodają do pojęcia bytu relację przyporządkowania do czegoś innego, która polega na zgodności jednego bytu z drugim. W przypadku dobra chodzi o zgodność bytu z pragnieniem⁵⁶⁴. Dlatego:

byt poprzedza pojęciowo dobro. Pojęcie oznaczane przez nazwę jest tym, co intelekt pojmuje w rzeczy i oznacza za pomocą słów. To zatem jest wcześniejsze pojęciowo, co wcześniej ujmuje intelekt. Najpierw zaś intelekt ujmuje byt, ponieważ coś jest poznawalne, gdy jest rzeczywistnione (...). Byt jest więc właściwym przedmiotem intelektu i pierwszym przedmiotem poznania intelektualnego, (...) zatem właśnie pojęciowo byt poprzedza dobro⁵⁶⁵.

Tak więc zdaniem Tomasza pojęcia bytu i dobra mają równe zakresy, ale nie są synonimami. Co więcej, pojęcie dobra jest logicznie wtórne względem pojęcia bytu. W związku z tym ujmowanie dowolnej rzeczy jako dobra zakłada pojmowanie jej jako bytu.

W *Traktacie o prawie* można przeczytać, że absolutnie pierwszą rzeczą ujmowaną przez ludzkie poznanie intelektualne jest byt, zaś dobro, rozumiane jako „to, czego pragnie każda rzecz”, ujmowane jest jako pierwsze przez intelekt praktyczny. Wydaje się więc pewne, że dla Tomasza podstawę poznania praktycznego stanowi transcendentalne pojęcie dobra. Skoro zaś transcendentalne pojęcie dobra jest logicznie wtórne względem pojęcia bytu, to mogłoby się wydawać oczywiste, że poznanie praktyczne należy uznać za wtórne względem poznania teoretycznego. Co więcej, Akwinata przyjmuje też, że pojęcia transcendentalne należą do sfery poznania teoretycznego. Z tego zaś zdaje się wynikać, że podstawa poznania praktycznego – czyli pojęcie dobra – należy do sfery poznania teoretycznego. Nie dla wszystkich komentatorów myśli Tomasza jest to jednak do zaakceptowania. W konsekwencji można wyróżnić dwie grupy interpretacji.

Niektórzy autorzy zgadzają się z tym, że fundament poznania praktycznego stanowi transcendentalne pojęcie dobra, które nie tylko zakłada pojęcie bytu, ale i samo należy do sfery poznania teoretycznego. Poznanie praktyczne jest więc logicznie wtórne względem poznania teoretycznego, a jego podstawa ma charakter teoretyczny. Niektórzy zwolennicy tej interpretacji przyznają, że teoretyczne oraz deskryptywne pojęcie dobra stanowi z kolei podstawę dla pojmowania dobra w sposób praktyczny i dopiero ten drugi sposób pojmowania dobra może być podstawą dla sądów praktycznych. Jest to jednak dla nich tylko kolejny sposób, w jaki poznanie praktyczne jest uzależnione od poznania teoretycznego: aby pojmować dobro w sposób praktyczny, musi ono najpierw być pojmowane w sposób teoretyczny⁵⁶⁶. Radykalna wersja tej linii interpretacyjnej przyjmuje wręcz, że przedmiot pierwszego aktu woli wyznaczany jest przez akt intelektu teoretycznego ujmujący dobro w sposób deskryptywny⁵⁶⁷.

⁵⁶⁴ *DV* q 1, a 1, c; q 21, a 1, c. Oczywiście, nie jest to jedyny sposób wyjaśniania przez Tomasza transcendentalnego charakteru dobra.

⁵⁶⁵ *ST I* q 5, a 2, c.

⁵⁶⁶ R.M. McInerny, *Aquinas on Human Action...*, s. 204–206; J.A. Aertsen, *Thomas Aquinas on the Good: The Relation between Metaphysics and Ethics*, [w:] *Aquinas's Moral Theory...*, s. 250–252.

⁵⁶⁷ D. Flippen, *On Two Meanings of Good and the Foundation of Ethics in Aristotle and St. Thomas*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association” 58, 1984, s. 60–62. W ramach tej radykalnej interpretacji zakłada się, że każdy akt intelektu praktycznego musi być poprzedzany przez akt woli. Związane z tym jest twierdzenie ogólniejsze, iż tym, co sprawia, że intelekt staje się praktyczny

Zwolennicy przeciwnej interpretacji nie tylko twierdzą, że należy odróżniać teoretyczne i praktyczne pojęcie dobra, ale i dodają, że: (a) tylko praktyczne pojęcie dobra stanowi fundament poznania praktycznego; (b) praktyczne pojęcie dobra nie jest logicznie wtórne względem poznania teoretycznego. Tym samym przyjmują, że poznanie praktyczne i teoretyczne są niezależne od siebie, a dobro ujmowane przez intelekt praktyczny nie jest tym samym dobrem, które ujmowane jest przez intelekt teoretyczny i nie może zostać do niego sprowadzone.

Uzasadnieniem dla takiego stanowiska jest przede wszystkim to, że praktyczne pojmowanie dobra ma charakter normatywny, gdy tymczasem teoretyczne pojmowanie dobra jest czysto deskryptywne. Dobro pojmowane w sposób teoretyczny wyrażane jest przez formułę mówiącą, że „dobro jest tym, czego wszystko pragnie”. Takie czysto deskryptywne pojmowanie dobra ujmuje pewną cechę związaną z bytem: każdy byt z powodu formy, która mu przysługuje, dąży do pewnych celów. Cele tego rodzaju skłonności są jego dobrami naturalnymi. Podobnie jest w przypadku człowieka i jego skłonności naturalnych. Taki sposób rozumienia dobra nie stanowi jednak podstawy dla sformułowania pierwszej zasady praktycznej i dla całości poznania praktycznego. Jest tak, ponieważ z faktu, że pewnego rodzaju działania są zgodne z ludzką naturą, nie można wyprowadzić sądu praktycznego nakazującego ich wykonywanie. Istnienie u człowieka pewnych skłonności naturalnych nie jest więc tym samym, co prawo naturalne. Skłonności te stanowią mogą co najwyżej tylko podstawę, na której się opierając, rozum formułuje nakazy prawa naturalnego. Rozum praktyczny cechuje tymczasem wewnętrzne odniesienie do działania. Dla rozumu praktycznego poznanie polega na nakazywaniu⁵⁶⁸. Aby na podstawie istnienia skłonności naturalnych sformułować nakazy, niezbędne jest normatywne pojęcie dobra, do którego treści należy to, że dobro jest celem, do którego powinno się dążyć. Tylko takie pojęcie dobra może być podstawą dla pierwszej zasady praktycznej. Tylko ono pozwoli ujmować przedmioty skłonności naturalnych jako coś, co jest godne pożądania niezależnie od tego, czy jest przedmiotem pragnienia naturalnego⁵⁶⁹. Jedyną podstawą poznania praktycznego jest więc normatywne pojęcie dobra.

6. Pierwsza zasada praktyczna

Jak zostało już wspomniane, Tomasz przyjmuje, że:

pierwsza zasada rozumu praktycznego oparta jest na pojęciu dobra, do którego treści należy to, że dobro jest tym, czego wszystko pragnie. Pierwsza zasada prawa jest więc taka, że dobro należy czynić i dążyć do niego, a zła należy unikać⁵⁷⁰.

i może nakazywać, jest wola. W świetle tego, co Tomasz pisze na temat aktów nakazu i rozkazów, założenia te wydają się jednak dość wątpliwe (G. Grisez, *The First Principle...*, s. 372–378).

⁵⁶⁸ *Ibidem*, s. 378–380.

⁵⁶⁹ *Ibidem*, s. 357–358; J. Jenkins, *op.cit.*, s. 64–66, 76.

⁵⁷⁰ *ST I-II* q 94, a 2, c (tłum. M.P.): „primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum”.

Pierwsza zasada praktyczna opiera się na pojęciu dobra i uznawana jest przez Akwinatę za sąd konieczny, prawdziwy *per se* i znany wszystkim ludziom. Omówienie podstaw poznania praktycznego nie może obyć się bez próby choćby pobieżnego wyjaśnienia tego, co Tomasz ma tutaj na myśli. Na szczególną uwagę zasługuje wspomniany powyżej bezpośredni charakter pierwszej zasady oraz jej ufundowanie na pojęciu dobra⁵⁷¹.

Należy pamiętać, że Akwinata wyróżnia dwa podstawowe rodzaje sądów prawdziwych *per se*. Na pierwszy typ składają się takie sądy, których predykat oznacza coś, co należy do formy rzeczy oznaczanej przez podmiot. W przypadku tego rodzaju sądów predykat jest więc definicją lub częścią definicji podmiotu. Jak bowiem pisze Tomasz:

definicja oznacza formę i istotę rzeczy, tak więc pierwszy rodzaj tego, co jest *per se*, ma miejsce wtedy, gdy orzeka się o czymś definicję lub coś wchodzi w skład definicji (...), albo bezpośrednio, albo też pośrednio⁵⁷².

Drugi typ sądów prawdziwych *per se* tworzą takie sądy, w przypadku których predykat ma się do podmiotu tak, jak przypadłość ma się do tego, co jest właściwym dla niej podmiotem. Sądy tego rodzaju ujmują więc coś, co jest przypadłością właściwą danemu bytowi, to znaczy przypadłością przysługującą mu z konieczności, ale niewchodzącą w skład jego istoty. W przypadku tego rodzaju sądów podmiot jest więc częścią definicji predykatu⁵⁷³.

Treść artykułu 2 kwestii 94 zdaje się wskazywać na to, że pierwsza zasada praktyczna należy do pierwszego typu sądów *per se*. Tylko bowiem taki rodzaj sądów bezpośrednich jest wspomniany tutaj przez Akwinatę. Zgadając się z taką interpretacją, trzeba więc też przyjąć, że powinność dążenia do dobra, bezpośrednio lub pośrednio, ale zawsze w sposób konieczny, należy do treści samego pojęcia dobra. Niektórzy autorzy przyjmują jednak, że pierwsza zasada praktyczna jest sądem *per se*

⁵⁷¹ Tomasz wyjaśnia, że „coś nazywane jest prawdą bezpośrednią na dwa sposoby: po pierwsze, ze względu na nie samo; po drugie, ze względu na nas. Sądem bezpośrednim ze względu na niego samego nazywa się dowolny sąd, którego orzecznik należy do treści pojęcia podmiotu. Zdarza się jednak, że dla kogoś nie znającego definicji podmiotu taki sąd nie będzie sądem bezpośrednim”. Wśród prawd bezpośrednich znanych ludziom należy z kolei odróżnić te, które są znane wszystkim, oraz te, które są znane tylko niektórym: „pewne podstawowe zasady albo sądy bezpośrednie są znane każdemu i do tej grupy należą te sądy, których elementy są znane wszystkim (...), podczas gdy inne sądy bezpośrednie są znane tylko ludziom mądrym, którzy pojmują intelektualnie znaczenie pojęć składających się na te sądy” (ST I-II q 94, a 2, c; tłum. M.P.).

⁵⁷² *Expositio Posteriorum*, lib. 1, l. 10, n. 3 (tłum. M.P.): „definitio significat formam et essentiam rei, primus modus eius quod est per se est, quando praedicatur de aliquo definitio vel aliquid in definitione positum (...), sive ponatur in recto sive in obliquo”.

⁵⁷³ *Expositio Posteriorum*, lib. 1, l. 10, n. 3; lib. 1, l. 35, n. 4; R.M. McInerney, *Being and Predication: Thomistic Interpretations*, The Catholic University of America Press, Washington 1986, s. 192–193; D.J.M. Bradley, *op.cit.*, s. 308–309; J. Schultz, *Thomas Aquinas on Necessary Moral Principles*, „The New Scholasticism” 62, 1988, s. 167–169. Tomasz wyróżnia jeszcze trzeci i czwarty rodzaj sądów bezpośrednich. Z trzecim rodzajem mamy do czynienia w przypadku sądu, w którym stwierdza się, że coś konkretnego, co należy do rodzaju „substancja”, nie jest orzekane o żadnym innym podmiocie. Predykat oznacza więc rzecz, która istnieje *per se*. Czwarty rodzaj sądów bezpośrednich to sądy, w których stwierdza się, że podmiot jest przyczyną sprawczą tego, co oznacza predykat. Jednak oba te rodzaje sądów bezpośrednich sprowadzają się do dwóch pierwszych (*Expositio Posteriorum*, lib. 1, l. 35, n. 4).

drugiego typu. Przy tego rodzaju interpretacji powinność dążenia do dobra uznawana jest za *accidens proprium* dobra. Znaczyłoby to, że tak jak predykat „ma przyczynę” orzekany jest tylko o bytach przygodnych, zaś jego związek z podmiotem ma charakter konieczny, tak również „powinność dążenia” jest orzekana tylko o dobru jako coś charakterystycznego właśnie dla dobra. Co więcej, powinność byłaby orzekana o dobru w sposób konieczny⁵⁷⁴. Również przy takiej interpretacji trzeba jednak przyjąć, że pojęcie dobra musi mieć taką treść, iż jest ono odpowiednim podmiotem dla tego rodzaju przypadłości właściwej. Wnioski płynące z obu przedstawionych właśnie interpretacji wydają się więc wykluczać: albo treść pojęcia dobra zawiera w sobie powinność dążenia do dobra, albo też treść pojęcia powinności zawiera w sobie to, że jej przedmiot jest dobrem. W obu przypadkach jednak pierwsza zasada pozostaje sądem prawdziwym na mocy pojęć wchodzących w jego skład.

Skoro każdy sąd bezpośredni jest prawdziwy dzięki relacji między pojęciami, które wchodzi w jego skład, to warunkiem właściwego uchwycenia sensu pierwszej zasady praktycznej okazuje się nie tylko rozumienie tego, czym jest dobro, ale również rozumienie tego, czym jest powinność. Zdaniem Tomasza nakazy prawa naturalnego nie mówią o tym, jakie faktycznie jest działanie człowieka, lecz o tym, jakie powinno ono być⁵⁷⁵. Jak następnie wyjaśnia,

O tyle więc coś jest nakazem, o ile ma charakter powinności. Coś zaś ma charakter powinności na dwa sposoby: po pierwsze, samo przez się; po drugie, ze względu na coś innego. W dowolnym przedsięwzięciu powinnością samą przez się jest to, co jest celem, gdyż ma on charakter czegoś, co jest dobre samo przez się. To zaś, co jest przyporządkowane do celu, ma charakter powinności ze względu na coś innego⁵⁷⁶.

Tomasz wyróżnia więc dwa rodzaje powinności: powinność *per se* oraz powinność ze względu na coś innego. Powinność *per se* związana jest z dążeniem do czegoś, co jest celem oraz jest dobre *per se*. W związku z tym nazywana jest powinnością

⁵⁷⁴ J. Maritain, *Dziewięć wykładów...*, s. 167–170.

⁵⁷⁵ Jak przyjmuje Tomasz, należy odróżnić dwa rodzaje aktów rozumu wyrażających to, co powinno być. Pierwszym z nich jest akt nakazu (*praeceptum*), a drugim akt rozkazu (*imperium*). Akt nakazu może mieć charakter ogólny lub szczegółowy, zaś jego cechą charakterystyczną jest to, że do jego zaistnienia nie jest konieczne uprzednie zajęcie aktu wyboru dotyczącego przedmiotu nakazu. Wyraża się on słowami „Należy zrobić to a to”. Akt rozkazu jest z kolei aktem rozumu, który zakłada uprzednie zajęcie wolicjonalnego aktu wyboru. Jego wyrazem są słowa „zrób to”. Kiedy mowa o pierwszej zasadzie prawa naturalnego, to chodzić może więc tylko o akt nakazu (*praeceptum*). Zasada ta bowiem jest logicznie pierwotna względem dowolnego aktu woli (*ST* I-II q 17, a 1, c; G. Grisez, *The First Principle...*, s. 372–376; D.J.M. Bradley, *op. cit.*, s. 347–355). Należy jednocześnie pamiętać, że Tomasz używa słowa *praeceptum* jako nazwy jednego z aktów rozumu związanych z aktem wyboru lub też jako synonimu dla słowa *imperium*. Ma to miejsce głównie w kontekście rozważań nad roztropnością. Nie znaczy to jednak, że odrzuca on opisany powyżej podział aktów rozumu wyrażających to, co powinno być (*ibidem*, s. 353).

⁵⁷⁶ *ST* II-II q 44, a 1, c (tłum. M.P.): „Intantum ergo aliquid cadit sub praecepto in quantum habet rationem debiti. Est autem aliquid debitum dupliciter, uno modo, per se; alio modo, propter aliud. Per se quidem debitum est in unoquoque negotio id quod est finis, quia habet rationem per se boni; propter aliud autem est debitum id quod ordinatur ad finem”.

W przekładzie A. Głazewskiego fragment ten brzmi następująco: „Pod przykazanie podpada więc coś o tyle, o ile ma charakter powinności. Coś ten powinno w dwojaki sposób: w nim samym, lub z powodu czegoś innego. W każdej sprawie powinno w sobie jest to, co jest celem, ponieważ to ma charakter dobra samo przez się. Z powodu czegoś innego powinno jest to, co służy celowi”.

bezwzględna. Z kolei powinność ze względu na coś innego dotyczy tego, co jest środkiem do celu i ma charakter dobra użytecznego. Z tego powodu może być ona nazywana powinnością względną⁵⁷⁷.

Związek powinności z dobrem pozwala dodać do przedstawianej tu interpretacji kolejny element. Zdaniem Akwinaty:

użytecznym nazywamy to, co jest przedmiotem pożądania kończącym ruch pożądania pod pewnym względem, jako środek, przez który zmierzamy do czegoś innego. Godnym zaś nazywamy to, co jest pożądane jako ostatnie, co całkowicie kończy ruch pożądania, bo godnym nazywa się to, co z istoty swojej upragnione⁵⁷⁸.

Równocześnie jednak Tomasz podkreśla, że podział dóbr na godne i użyteczne nie jest rozłączny:

Pośród dóbr jest coś, co jest dobrem po prostu i samo przez się, np. dobra godne, które są pożądane jako cele ze względu na nie same, pomimo że prowadzą też do czegoś innego. Jest tak, ponieważ we wszystkich dobrach godnych użyteczność współwystępuje z godnością, z wyjątkiem [dobra] ostatecznego, którym jest cel ostateczny, który powinien być pożądany tylko ze względu na niego samego. Są też rzeczy tego rodzaju, że choć posiadają w sobie dobro, to jednak nie są pożądane, jeśli są rozważane absolutnie, lecz pewną dobroć, która jest nazywana użytecznością, uzyskują z relacji do celu. Te rzeczy powinny być pożądane tylko ze względu na coś innego⁵⁷⁹.

Tomasz wyodrębnia więc trzy grupy dóbr: (a) rzeczy, będące tylko dobrami użytecznymi; (b) rzeczy dobre *per se*, będące równocześnie środkiem do innego celu i pod tym względem mające charakter dobra użytecznego; (c) coś, co jest dobre wyłącznie *per se*, czyli cel ostateczny⁵⁸⁰. Jak można zauważyć, fakt istnienia klasy rzeczy, które pod pewnym względem są dobrami użytecznymi, zaś pod innym względem są dobrami godnymi, zdaje się prowadzić do wniosku, iż rzeczy tego rodzaju mogą być jednocześnie, choć nie pod tym samym względem, zarówno przedmiotami powinności warunkowej, jak i przedmiotami powinności *per se*. Rzecz taka ujmowana tylko jako dobro użyteczne byłaby przedmiotem powinności względnej, zaś ujmowana jako dobro godne byłaby przedmiotem powinności bezwzględnej.

Wobec przedstawionej dotychczas interpretacji nasuwają się jednak dwa zarzuty. Po pierwsze, nie każde dobro godne lub użyteczne jest przedmiotem powinności. Najwyraźniej więc sam fakt, że dana rzecz jest dobrem, nie pociąga za sobą tego, że jest ona przedmiotem powinności. Omówiona powyżej wypowiedź Tomasza, w któ-

⁵⁷⁷ R.M. McInerney, *Aquinas on Human Action...*, s. 135–136.

⁵⁷⁸ *ST I* q 5, a 6, c. Oprócz dobra użytecznego i godnego Tomasz wyróżnia dodatkowo jeszcze trzeci rodzaj dobra, który nazywa dobrem przyjemnym. Jak pisze, „tym zaś, co kończy ruch pożądania jako spoczynek odnaleziony w upragnionej rzeczy, jest to, co przyjemne” (*ST I* q 5, a 6, c).

⁵⁷⁹ *Super sent.*, lib. 2, d 21, q 1, a 3, c (tłum. M.P.): „Inter bona autem invenitur aliquod quod est bonum simpliciter et per se, sicut bona honesta, quae tamquam fines appetuntur sui gratia, etsi in aliud ducant: quia in omnibus honestis utilitas honestati coincidit, nisi in ultimo, quod est finis finium, quod propter se tantum appetendum est. Aliquid tamen est quod in se bonitatem habet, non tamen appetitur, si absolute consideretur, sed ex ordine ad finem bonitatem quamdam sortitur quae utilitas nominatur: et haec sunt tantum propter aliud appetenda”.

⁵⁸⁰ W ramach grupy (b) należy też odróżnić od siebie te dobra o charakterze godnym i użytecznym zarazem, które są ujmowane i pożądane jako godne, oraz te, które są ujmowane i pożądane jako użyteczne.

rej łączy on dobro i powinność, nie może więc zostać uznana za wyczerpujące wyjaśnienie powinności. Po drugie, łącząc powinność z dobrem, Akwinata nie wspomina ani słowem o tym, że pewne rzeczy mogą być przedmiotem powinności zarówno względnej, jak i bezwzględnej. Powinności te wydają się raczej rozumiane przez niego jako przedmiotowo rozłączne. Tymczasem jednak fakt istnienia dóbr, które są jednocześnie godne i użyteczne, zdaje się prowadzić do takiej właśnie konkluzji. Z obu tych powodów omawiany fragment *Sumy Teologicznej* trudno uznać za wyczerpujące ujęcie tematu powinności.

Ważne uzupełnienie wnosi tu jednak inna wypowiedź Tomasza, w której zwraca on uwagę na związku powinności z koniecznością:

nakaz prawa (...) dotyczy tego, co powinno mieć miejsce. *To, że coś powinno mieć miejsce, ma zaś swoje źródło w konieczności jakiegoś celu.* Stąd oczywiste jest, że do natury nakazu należy to, że zawiera w sobie przyporządkowanie do celu, to znaczy w tej mierze, w jakiej nakazywane jest to, co jest konieczne lub odpowiednie ze względu na cel. Zdarza się zaś, że *wiele rzeczy jest koniecznych lub odpowiednich ze względu na jeden cel.* Z tego powodu nakazy mogą dotyczyć różnych rzeczy, o ile są one przyporządkowane ku jednemu celowi⁵⁸¹.

Powinność jest więc blisko związana z koniecznością. Jej przedmiotem są tylko takie dobra, które mają charakter koniecznych przedmiotów dążenia. Powinność warunkowa dotyczy tylko takich dóbr użytecznych, bez których dany cel nie może zostać osiągnięty. Jej przedmiotem są więc rzeczy konieczne ze względu na cel, a jej wyrazem jest zdanie warunkowe: „Jeśli chcesz osiągnąć dany cel, konieczne jest, abyś postępował w ten a ten sposób”.

Nie można tu jednak nie odnotować, że zaproponowana właśnie interpretacja powinności warunkowej ma pewien słaby punkt. W przytoczonym przed chwilą fragmencie *Traktatu o prawie* Tomasz zauważa bowiem, że „nakazywane jest to, co konieczne lub *odpowiednie* ze względu na cel”. Można więc odnieść wrażenie, że nie chodzi mu tylko o te rzeczy, bez których w ogóle nie można osiągnąć celu, lecz również o te rzeczy, które są z jakiegoś powodu ważne dla jego osiągnięcia, ale nie są ku temu konieczne. Możliwe więc, że powinność warunkowa obejmuje nie tylko to, bez czego nie można osiągnąć celu, ale również i to, bez czego nie można osiągnąć go w odpowiedni sposób. Być może właśnie to jest wyjaśnieniem faktu, że – jak zostanie jeszcze wspomniane poniżej – wiele zasad prawa naturalnego wyraża powinność, choć są one tylko sądami prawdziwymi w większości przypadków.

⁵⁸¹ *ST I-II q 99 a 1, c* (tłum. oraz podkr. M.P.): „praeceptum legis, (...) est de aliquo quod fieri debet. Quod autem aliquid debeat fieri, hoc provenit ex necessitate alicuius finis. Unde manifestum est quod de ratione praecepti est quod importet ordinem ad finem, in quantum scilicet illud praecipitur quod est necessarium vel expediens ad finem. Contingit autem ad unum finem multa esse necessaria vel expeditia. Et secundum hoc possunt de diversis rebus dari praecepta in quantum ordinantur ad unum finem”.

W przekładzie P. Belcha fragment ten brzmi następująco: „przykazanie prawa (...) zawiera to, co powinno się czynić. O tej zaś powinności czynienia czegoś stanowi ta konieczność, jaką narzuca cel. Z czego jasno widać, że przykazanie w istocie swej wyraża kierunek ku celowi, ponieważ nakazuje to, co jest konieczne do celu lub dogodniejsze. Otóż może tak być, że do jednego celu jest wiele rzeczy koniecznych lub dogodniejszych. Stosownie do tego mogą być dane przykazania dotyczące różnych rzeczy, o ile one zmierzają do jednego celu”.

W omawianym właśnie fragmencie Akwinata nie wspomina *explicite* o powinności bezwzględnej, ale już na samym początku zauważa, że „źródłem powinności jest konieczność jakiegoś celu”. Jak tymczasem zostało już wyjaśnione, powinność bezwzględna wiąże się z dążeniem do celu, a nie do środków. Można więc przyjąć, że dotyczy ona tylko takich dóbr godnych, które są koniecznym celem dążenia. To zaś wskazuje, że konieczność, o której mowa na samym początku komentowanego fragmentu, może być tylko i wyłącznie koniecznością absolutną i naturalną. Trzeba więc ostatecznie przyjąć, że powinność *per se* dotyczy tylko takiego celu, który jednocześnie jest dobrem godnym i absolutnie koniecznym, naturalnym przedmiotem dążenia⁵⁸².

Teraz można również wyjaśnić problem relacji między powinnością a rzeczami będącymi zarazem dobrami godnymi i użytecznymi. Powinność bezwarunkowa dotyczy tylko absolutnie koniecznego przedmiotu dążenia. Aby zaś coś było absolutnie koniecznym przedmiotem dążenia, musi być przedmiotem dobrym pod każdym względem. Tylko taki przedmiot nie może bowiem zostać ujęty przez intelekt praktyczny jako zły i odrzucony przez wolę⁵⁸³. W związku z tym przedmiotem powinności bezwzględnej może być tylko takie dobro godne, które jest jednocześnie dobrem bezwzględnym. Trzeba też zauważyć, że żadna rzecz będąca środkiem do czegoś innego nie jest dobrem bezwzględnym. W związku z tym coś, co jest jednocześnie dobrem godnym i dobrem użytecznym, może podlegać tylko konieczności ze względu na cel. Rzecz tego rodzaju może więc być przedmiotem jedynie powinności względnej. To każe przyjąć, że przedmiot powinności bezwarunkowej powinien być nie tylko dobry pod każdym względem, ale również musi to być cel, do którego dąży się tylko ze względu na niego samego. Inaczej mówiąc, pod żadnym względem nie może mieć charakteru dobra użytecznego.

Ostatnią kwestią, jaką trzeba poruszyć, jest relacja między powinnością względną i bezwzględną. Jak zostanie wyjaśnione poniżej, Tomasz zdaje się przyjmować, iż nakaz wyrażający powinność bezwarunkową stanowi ostateczną podstawę dla nakazów wyrażających powinność warunkową. Z drugiej jednak strony trzeba pamiętać, że powinność opiera się na konieczności celu i konieczności środków. Tymczasem sama relacja między koniecznością ze względu na cel a koniecznością samego celu nie pozwala wnioskować o tym, że powinność względna opiera się na powinności bezwzględnej. Obie konieczności są bowiem niezależne od siebie. Możliwa jest zarówno sytuacja, w której do jakiegoś celu koniecznego prowadzą przygodne środki, jak i sytuacja, w której pewne środki są konieczne ze względu na cel, który sam ma charakter niekonieczny. Musi więc istnieć jakiś inny powód, dla którego powinność

⁵⁸² Przyjmowana tutaj interpretacja opiera się na założeniu, że zwrot *necessitas alicuius finis*, czyli „konieczność pewnego celu”, oznacza fakt, że pewien cel jest celem koniecznym. Należy jednak podkreślić, że nie jest to niepodważalny sposób rozumienia omawianego zwrotu. W wielu miejscach bowiem za pomocą zwrotu *necessitas finis* Tomasza oznacza konieczność środków ze względu na cel (np. *ST I* q 82, a 2, c). Takie rozumienie omawianego zwrotu zdaje się też przyjmować McInerney (*Aquinas on Human Action...*, s. 135). W konsekwencji uznaje on, że w przytoczonym fragmencie Akwinata mówi tylko i wyłącznie o konieczności ze względu na cel i o powinności względnej. Pomimo tego również i McInerney przyjmuje, że powinność bezwarunkowa opiera się na konieczności absolutnej danego celu.

⁵⁸³ *ST I-II* q 10, a 2, c.

per se jest uznawana za podstawę powinności warunkowej. Powód ten widać wyraźnie, gdy rozważy się sytuację, w której każda powinność miałaby charakter warunkowy. Nakazy prawa naturalnego dotyczyłyby wtedy tylko takich rzeczy, które są konieczne ze względu na jakiś cel, jednak sam ten cel byłby czymś niekoniecznym. W rezultacie nakazy te obowiązywałyby człowieka tylko tak długo, jak długo przyjmowałby on dany cel niekonieczny. Uczynienie powinności bezwarunkowej podstawą dla powinności warunkowej pozwala uniknąć takich konsekwencji. Dzięki temu treść powinności warunkowych obowiązujących człowieka ma charakter niezmienny⁵⁸⁴. Wszystko to każe wprowadzić do prezentowanej tutaj interpretacji poglądów Tomasza dotyczących powinności bezwzględnej ostatnie uzupełnienie. Cel będący przedmiotem powinności *per se* musi spełniać dodatkowy warunek: musi to być cel, ze względu na który człowiek dąży do wszystkich innych swych celów. W przeciwnym razie nie będzie on mógł być podstawą dla ogółu powinności warunkowych człowieka.

Podsumowując ten wątek rozważań, należy raz jeszcze podkreślić, że Tomasz wyróżnia dwa rodzaje powinności. Powinność warunkowa odnosi się do tego, co jest środkiem do celu, dobrem użytecznym oraz czymś koniecznym ze względu na cel. Powinność bezwarunkowa odnosi się do czegoś, co jest celem, dobrem godnym, absolutnie koniecznym przedmiotem dążenia, jest dobre pod każdym względem, jest czymś, co pod żadnym względem nie jest dobrem użytecznym, a także jest czymś, ze względu na co człowiek dąży do wszystkich innych rzeczy⁵⁸⁵. Co więcej, skoro Akwinata przyjmuje, że powinność warunkowa opiera się na bezwarunkowej, zaś sama powinność bezwarunkowa opiera się na konieczności pewnego celu, to można też powiedzieć, że powinność w ogóle ma swoje ostateczne źródło w konieczności celu ostatecznego. Tak więc w ramach prawa naturalnego, oprócz nakazów wyrażających różne powinności warunkowe, musi też istnieć nakaz, który wyraża powinność bezwarunkową. Cel będący przedmiotem tego rodzaju podstawowej zasady praktycznej musi spełniać wskazane powyżej wymagania dotyczące przedmiotu powinności bezwzględnej⁵⁸⁶.

⁵⁸⁴ R.M. McInerney, *Aquinas on Human Action...*, s. 134–136. Jak podkreślają niektórzy autorzy, przyjęcie, że istnieją tylko powinności względne oparte bezpośrednio na konieczności celu ostatecznego, i jednocześnie uznanie, że cel ostateczny nie jest przedmiotem powinności bezwzględnej, stanowi formę błędu naturalistycznego. Jest to bowiem przejście od sądu, że pewien cel jest konieczny, do sądu, że powinno się robić to, bez czego nie można osiągnąć celu ostatecznego. Zdaniem tych autorów przyjęcie, że istnieje powinność bezwzględna dotycząca celu ostatecznego, pozwala uniknąć takich zarzutów (A. Lisska, *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, Oxford University Press 1997, s. 201–206; C.G. Kossel, *op.cit.*, s. 175, przyp. 38). Jak jednak nietrudno zauważyć, problem błędu naturalistycznego pojawia się również przy tej ostatniej interpretacji. Dotyczy jednak teraz relacji między powinnością bezwzględną a faktem, że człowiek z konieczności dąży do celu ostatecznego. Zarzut błędu naturalistycznego będzie przedmiotem dyskusji w dalszej części pracy.

⁵⁸⁵ Dwa ostatnie kryteria są tutaj rozróżniane, ponieważ fakt, że dana rzecz nie jest dobrem użytecznym, nie implikuje jeszcze tego, że jest ona tym, ze względu na co dąży się do wszystkich innych rzeczy.

⁵⁸⁶ Warto zauważyć zarzut, jaki jeden z autorów stawia takiej interpretacji. Jego zdaniem nie można przypisywać Tomaszowi opierania powinności na konieczności, ponieważ powinność może dotyczyć tylko tego, co może być przedmiotem wyboru. W przeciwnym wypadku mówienie o powinności traci sens. Tymczasem to, co jest konieczne, nie podlega wyborowi (M.J. Kelly, *St. Thomas and the Nature of*

Teraz więc przyszedł właściwy moment, aby powrócić do rozważań nad treścią pierwszej zasady praktycznej. Zasada ta ma charakter sądu *per se nota*, a więc wyjaśnienia jej treści należy szukać w tym, czym są powinność oraz dobro. Ponieważ zasada ta wyraża powinność, więc dobro, o którym ona mówi, jest koniecznym przedmiotem dążenia człowieka. Trzeba więc teraz odpowiedzieć na dwa związane z sobą pytania. Po pierwsze, o jakim dobru mówi pierwsza zasada? Po drugie, jaką powinność wyraża? Jak wynika z dotychczasowych rozważań, są tylko dwie możliwości: może chodzić albo o dobro godne i powinność bezwzględna, albo też o dobro użyteczne i powinność względną.

Akwinata podkreśla, że dóbr godnych, użytecznych i przyjemnych nie nazywa się dobrami w sposób jednoznaczny:

dobro nie dzieli się na te trzy rodzaje w ten sposób, że jest o nich orzekane jednoznacznie i w równym stopniu, lecz jak gdyby analogicznie, gdyż orzekane jest ze względu na to, co jest pierwotne i wtórne. Pierwotnie orzekane jest bowiem o tym, co godne, w drugim rzędzie o tym, co przyjemne, zaś w trzecim rzędzie o tym, co użyteczne⁵⁸⁷.

Podobną myśl wyraża w innym miejscu:

dobrem w znaczeniu pierwotnym i zasadniczym zwie się byt doskonalszy coś drugiego na sposób celu. Wtórnie jednak zwie się dobrem to, co prowadzi do celu⁵⁸⁸.

Jak widać, pojęcie dobra orzekane jest we właściwy sposób o dobrach godnych. Kiedy więc słowo „dobro” używane jest przez Tomasza bez dodatkowych kwalifikacji, to powinno być rozumiane właśnie jako „dobro godne”. Nie inaczej jest w przypadku pierwszej zasady praktycznej: wyraża ona przede wszystkim powinność dążenia do dóbr godnych. W rozważaniach na temat jej treści można więc pominąć wszystko to, co nazywane jest dobrem tylko dzięki relacji, w jakiej pozostaje względem dobra godnego, czyli dobro użyteczne i przyjemne. To zaś pozwala przyjąć, że powinność, o jakiej mówi pierwsza zasada, może być tylko powinnością bezwzględna.

Jak zostało wyjaśnione powyżej, powinność bezwzględna dotyczy takiego przedmiotu dążenia, który jest celem, dobrem godnym, absolutnie koniecznym przedmiotem dążenia, dobrem bezwzględnym, pod żadnym względem nie jest dobrem użytecznym, jest tym, ze względu na co człowiek dąży do wszystkich innych rzeczy. Nietrudno zauważyć, że jedynym dobrem, które spełnia te kryteria, jest cel ostateczny człowieka, czyli szczęście. Po pierwsze, szczęście jest celem, ze względu na który człowiek dąży do wszystkich innych rzeczy. Nie jest więc też pod żadnym względem

Moral Precepts, „The New Scholasticism” 61, 1987, 4, s. 435–436). W odpowiedzi należy zauważyć, że powinność musi dotyczyć nie tyle rzeczy podlegających wyborowi, ile raczej tego, co jest dobrowolne. Ta druga kategoria jest szersza niż pierwsza. Co więcej, zdaniem Tomasza konieczność i dobrowolność nie zawsze się wykluczają. Nie są z sobą sprzeczne, gdy konieczność dotyczy tylko przedmiotu aktu woli, a nie jego wykonania. Ma to miejsce w przypadku konieczności absolutnej celu oraz konieczności środków ze względu na cel.

⁵⁸⁷ *ST* I q 5, a 6, ad 3 (tłum. M.P.): „bonum non dividitur in ista tria sicut univocum aequaliter de his praedicatum, sed sicut analogum, quod praedicatur secundum prius et posterius. Per prius enim praedicatur de honesto; et secundario de delectabili; tertio de utili”.

⁵⁸⁸ *DV* q 21, a 1, c.

dobrem użytecznym⁵⁸⁹. Po drugie, szczęście jest celem, do którego człowiek zmierza z konieczności, ponieważ jest ono dobrem bezwzględnym⁵⁹⁰. Trzeba więc przyjąć, że pierwsza zasada praktyczna nakazuje dążenie do szczęścia i unikanie tego, co niweczy jego osiągnięcie⁵⁹¹. Potwierdzeniem takiej interpretacji jest fakt, że w opinii Tomasza funkcją prawa naturalnego jest przyporządkowywanie działań człowieka szczęściu⁵⁹². Z kolei o samej pierwszej zasadzie praktycznej Akwinata pisze, że jest ona fundamentem, na którym opierają się wszystkie inne zasady prawa naturalnego⁵⁹³. Powinność *per se* dotycząca dążenia do szczęścia wyrażana przez pierwszą zasadę odgrywa więc rolę fundamentu, na którym opierają się wszystkie pozostałe powinności człowieka. Mają one już tylko charakter powinności względnych i wyrażane są przez pozostałe reguły prawa naturalnego.

Do proponowanej tutaj interpretacji należy jednak wprowadzić bardzo istotne zastrzeżenie. Akwinata przyjmuje bowiem, że:

O ostatecznym celu możemy mówić dwojako: albo ze względu na samą istotę ostatecznego celu, albo ze względu na to, w czym urzeczywistnia się istota ostatecznego celu. Otóż gdy chodzi o samą istotę ostatecznego celu, wszyscy zgadzają się co do pragnienia ostatecznego celu, gdyż wszyscy pragną osiągnąć swoją doskonałość, która jest istotą ostatecznego celu (...). Gdy jednak chodzi o to, w czym owa istota się urzeczywistnia, nie wszyscy ludzie zgadzają się co do ostatecznego celu, ponieważ niektórzy jako pełnego dobra pragną bogactwa, inni rozkoszy, a jeszcze inni czegoś innego⁵⁹⁴.

Skoro więc pierwsza zasada praktyczna jest pojmowana przez wszystkich ludzi, to należy przyjąć, iż nakazuje ona dążenie do celu ostatecznego w sensie formalnym, czyli do dowolnej rzeczy, która zostanie uznana za doskonałe spełnienie natury ludzkiej⁵⁹⁵. Zasada ta nie rozstrzyga jednak, co konkretnie jest celem ostatecznym. Określenie, co jest celem ostatecznym w sensie materialnym, nie dokonuje się bowiem na drodze naturalnego poznania intelektualnego, lecz należy do rozumu i może być błędne⁵⁹⁶.

⁵⁸⁹ *ST I-II* q 1, a 6, c.

⁵⁹⁰ *ST I* q 1, a 2; *SCG III* r. 2.

⁵⁹¹ R.M. McInerny, *Aquinas on Human Action...*, s. 136; G. Grisez, *The First Principle...*, s. 360; T.H. Irwin, *Aquinas, Natural Law, and Aristotelian Eudaimonism*, [w:] *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. R. Kraut, Blackwell, Oxford 2006, s. 327. Należy podkreślić, że pierwsza zasada praktyczna z pewnością nie nakazuje dążenia do dobra w ogóle, czyli do dowolnej rzeczy, która spełnia pojęcie dobra. Co prawda, dobro w ogóle można uznać za cel konieczny człowieka w tym sensie, że nie może on dążyć do niczego, co nie zostałyby ujęte jako dobro, jednak nie każda rzecz ujęta jako dobra jest dobra *per se*. Pierwsza zasada nie może też być rozumiana jako nakazująca dążenie do tego, co jest dobre *per se*. Fakt, iż coś jest dobre *per se*, oznacza bowiem tylko to, że ma ono przyczynę swej dobroci w sobie. Jednak nie wszystko, co jest dobre *per se*, jest też koniecznym celem ludzkiego dążenia. Aby coś było koniecznym przedmiotem dążenia, musi być albo dobrem bezwzględnym, albo koniecznym środkiem prowadzącym do dobra bezwzględnego (*ST I* q 82, a 1, c; q 82, a 2, c).

⁵⁹² Jest to jedna z czterech cech, jakie muszą przysługiwać prawu.

⁵⁹³ *ST I-II* q 94, a 2, c.

⁵⁹⁴ *ST I-II* q 1, a 7, c.

⁵⁹⁵ *ST I-II* q 1, a 5, c.

⁵⁹⁶ *ST I* q 82, a 2, c.

Na zakończenie trzeba rozważyć dosyć oczywisty zarzut dotyczący takiej interpretacji. Pierwsza zasada mówi o dążeniu do dobra, a nie szczęścia. Szczęście jest zaś najwyższą doskonałością człowieka, która stanowi pełną i całkowitą realizację pojęcia dobra. Z tego powodu pojęcie szczęścia ma węższy zakres niż pojęcie dobra czy nawet pojęcie dobra godnego. Relacja pomiędzy tymi pojęciami zdaje się więc wskazywać na to, że pierwsza zasada nie mówi tylko o dążeniu do szczęścia. W odpowiedzi należy jednak zauważyć, że sposób, w jaki Akwinata pojmuje relację między tymi pojęciami, jest trochę inny, niż się zakłada, stawiając taki zarzut:

człowiek pragnie każdej rzeczy, której pragnie, jako czegoś dobrego. Jeśli więc nie pragnie jakiejś rzeczy jako dobra doskonałego, którym jest cel ostateczny, to musi pragnąć jej jako takiej, która zmierza do dobra doskonałego⁵⁹⁷.

Tomasz przyjmuje więc nie tylko to, że „czegokolwiek człowiek chce, chce tego *sub ratione boni*”, ale również i to, że „czegokolwiek człowiek chce, chce tego *sub ratione finis ultimi*”. Ta druga formuła mówi zaś, że cokolwiek jest przedmiotem pragnienia, jest nim albo dlatego, że jest dobrem najwyższym, albo dlatego, że prowadzi do dobra najwyższego. Akwinata przyjmuje bowiem, że dobro człowieka należy pojmować w sposób analogiczny. W sposób właściwy „dobrem ludzkim” nazywane jest najwyższe i całkowite dobro człowieka. Inne rzeczy są nazywane „dobrami ludzkimi” dzięki relacji, w jakiej pozostają względem takiego dobra. W związku z tym nakaz, aby dążyć do dobra, wyraża przede wszystkim powinność dążenia do dobra godnego, które ma charakter doskonały. Dopiero wtórnie odnosi się do dóbr godnych, które nie są doskonałe, oraz dóbr użytecznych i przyjemnych. Dzięki takiej relacji pomiędzy dobrem ludzkim i szczęściem zawsze, kiedy mówi się o dążeniu do dobra, mówi się przede wszystkim o dążeniu do szczęścia⁵⁹⁸.

7. Dobro człowieka

Zanim przejdzie się do rozważania pierwszych zasad poznania praktycznego, warto powiedzieć trochę więcej na temat sposobu, w jaki Tomasz pojmował dobro człowieka. Aby to uczynić, trzeba raz jeszcze poruszyć kwestię relacji między dobrem a bytem. Pojęcie bytu obejmuje swym zakresem dziesięć odrębnych od siebie kategorii bytów. Każda kategoria wyraża pewien określony sposób istnienia (*modus essendi*) bytu⁵⁹⁹. O każdej z nich „byt” orzeka się jednak w sposób analogiczny. Tym, do czego „byt” odnosi się w sposób właściwy, jest to, co istnieje w sposób substancjalny. O tym zaś, co istnieje w sposób przypadłościowy i zależy od istnienia substancjalnego, „byt” orzeka się w sposób wtórny. Pojęcie dobra ma zakres równy zakresowi pojęcia bytu. Również „dobro” jest orzekane w sposób analogiczny o każdej z dziesięciu kategorii. Jak można przeczytać:

⁵⁹⁷ ST I-II q 1, a 6, c.

⁵⁹⁸ R.P. Sullivan, *Natural Necessitation of the Human Will*, „The Thomist” 14, 1951, s. 374–377.

⁵⁹⁹ DV q 1, a 1, c.

Lecz różnym kategoriom nie przysługuje jedno powszechne pojęcie. Nic bowiem nie jest o nich orzekane w sposób jednoznaczny. Dobro zaś, podobnie jak i byt, z którym jest ono zamienne, obecne jest w każdej kategorii. (...) Jasne jest więc, że nie ma jakiegoś dobra powszechnego (...) lub pojęcia wspólnego wszystkim dobrom⁶⁰⁰.

W pierwszym rzędzie „dobro” odnosi się więc do tego, co jest substancją, zaś wtórnie do tego, co jest przypadłością. Skoro zaś dobro, o którym mówi pierwsza zasada praktyczna, to dobro ludzkie, a człowiek należy do kategorii substancji, tak więc dobro człowieka należy uznać za pewien przypadek dobra substancji. Aby więc wyjaśnić, czym jest dobro człowieka, należy najpierw zrozumieć, czym jest dobro substancji.

Słowo „substancja” oznacza pewien konkret składający się z materii oraz formy i będący podmiotem dla rozmaitych przypadłości. Jak zostało już wyjaśnione powyżej, przez „byt” należy rozumieć to, czym coś jest, zaś „dobro” oznacza cel będący doskonałością i aktem danego bytu. Kiedy zastosuje się te określenia tylko do substancji, wtedy przez „byt” należy rozumieć to, czym jest istniejący samodzielnie konkretny podmiot przypadłości, zwany niekiedy substancją pierwszą. Przez „dobro” zaś trzeba pojmować doskonałość tego bytu substancjonalnego, czyli jakiś jego akt. Należy jednak zauważyć, że w ramach zakresu przedmiotowego tych dwu pojęć Akwinata przeprowadza bardzo ważny podział. W jego konsekwencji trzeba mówić o dwóch rodzajach bytu i dwóch rodzajach dobra. Chodzi tu o rozróżnienie na byt *simpliciter* i byt *secundum quid* oraz rozróżnienie na dobro *simpliciter* i dobro *secundum quid*.

Według Tomasza pojęcie bytu

mówi o tym, że coś jest w akcie w sensie właściwym, zaś akt w sensie właściwym posiada odniesienie do możliwości. W związku z tym coś nazywane jest bytem po prostu (*simpliciter*) ze względu na to, że różni się od tego, co jest tylko w możliwości. Takie zaś jest istnienie substancjalne dowolnej rzeczy. Stąd cokolwiek nazywane jest bytem po prostu, jest nim z powodu swojego istnienia substancjonalnego. Mówi się zaś, że coś istnieje pod pewnym względem (*secundum quid*) z powodu aktu dodanego, tak jak być białym oznacza istnienie pod pewnym względem, ponieważ bycie białym nie usuwa istnienia w możliwości po prostu, gdyż dochodzi do rzeczy już uprzednio istniejącej w akcie⁶⁰¹.

„Bytem po prostu” nazywane jest więc coś, czemu przysługuje istnienie substancjalne i stanowi podmiot dla rozmaitych przypadłości. „Bytem pod pewnym względem”

⁶⁰⁰ *Sententia Ethic.*, lib. 1, l. 6, n. 8 (tłum. M.P.): „Sed diversorum praedicamentorum non est una ratio communis. Nihil enim univoce de his praedicatur. Bonum autem sicut et ens, cum quo convertitur, invenitur in quolibet praedicamento (...). Manifestum est ergo, quod non est aliquid unum bonum commune, quod scilicet sit idea, vel ratio communis omnium bonorum”.

W innym miejscu Tomasz pisze, że „Dobro zaś nie jest orzekane jednoznacznie o wszystkich dobrach, tak jak i byt o wszystkich bytach, ponieważ zarówno byt, jak i dobro obejmują wszystkie rodzaje” (*DM* q 1, a 2, ad 4; tłum. M.P.).

⁶⁰¹ *STI* q 5, a 1, ad 1 (tłum. M.P.): „ens dicit aliquid proprie esse in actu; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscuiusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter. Per actus autem superadditos, dicitur aliquid esse secundum quid, sicut esse album significat esse secundum quid, non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei iam praexistenti in actu”.

nazywane jest zaś to, co istnieje w sposób przypadłościowy na podstawie substancji. Inaczej mówiąc, zalicza się tu wszystko to, czego istnienie jest wtórne względem istnienia samej substancji⁶⁰².

Pojęcie dobra tymczasem

wyraża coś doskonałego, co może być przedmiotem pragnienia, a w konsekwencji wyraża coś ostatecznego. Dlatego to, co jest ostateczną doskonałością, nazywane jest dobrem po prostu. To zaś, co nie ma ostatecznej doskonałości, którą powinno mieć, choć posiada pewną doskonałość, o ile jest w akcie, nie jest nazywane doskonałym po prostu ani dobrym po prostu, lecz pod pewnym względem. Dlatego ze względu na pierwsze istnienie, które jest substancjalne, nazywa się coś bytem po prostu i dobrem pod pewnym względem, to znaczy o ile jest bytem. Ze względu zaś na akt ostateczny nazywa się coś bytem pod pewnym względem i dobrem po prostu⁶⁰³.

„Dobro” oznacza pewną doskonałość i akt. Dobro *simpliciter* to doskonałość ostateczna, która polega na pełnej aktualizacji możliwości związanej z danym bytem. Z kolei dobro pod pewnym względem to doskonałość, która nie ma charakteru ostatecznego. Jest to więc doskonałość niebędąca pełną i ostateczną aktualizacją możliwości związanych z daną substancją.

Ponieważ istnienie jest pewnym aktem, tak więc już sam fakt istnienia danej substancji sprawia, że może być ona nazwana czymś doskonałym i dobrym. Jak można przeczytać, „O tyle coś jest doskonałe, o ile jest w akcie, stąd jasne jest, że o tyle jest coś dobre, o ile jest bytem, bowiem istnienie (*esse*) jest aktualnością każdej rzeczy”⁶⁰⁴.

Ponieważ jednak istnienie nie jest najwyższą i ostateczną doskonałością substancji, tak więc dobro, jakie dzięki istnieniu jej przysługuje, jest tylko dobrem *secundum quid*. Pełną i ostateczną doskonałością substancji jest dopiero posiadanie przez nią odpowiednich cech przypadłościowych. „Odpowiednie przypadłości” to zaś takie

⁶⁰² M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993, s. 52–53, 67, 69. Istnienie konkretnej przypadłości jest zawsze aktualizacją możliwości związanej z substancją, która jest jej podmiotem. Z tego powodu istnienie przypadłości nie może być pojmowane w oderwaniu od substancji. Dlatego bytem *secundum quid* jest tak naprawdę złożenie substancji i przypadłości. Na przykład w przypadku człowieka sprawiedliwego bytem po prostu jest człowiek ujmowany jako ten konkretny aktualnie istniejący człowiek w przeciwstawieniu do człowieka istniejącego w możliwości. Bytem pod pewnym względem jest zaś nie tyle sama sprawiedliwość, ile raczej ten sam konkretny człowiek ujmowany jako sprawiedliwy. Jak pisze Tomasz, „Przypadłości nazywa się bytami nie dlatego, że są, lecz raczej dlatego, że przysługują czemuś, co jest; np. o bieli mówi się, że jest, gdyż jej podmiot jest biały. (...) Przypadłości i braki to mają wspólnego, że byt orzekany jest o nich z powodu ich podmiotu. Różnią się tym jednak, że ze względu na przypadłości podmiot ma pewien rodzaj istnienia” (*In XII Meta*. l. 1 n. 4–5; tłum. M.P.).

⁶⁰³ *ST I* q 5, a 1, ad 1 (tłum. M.P.): „bonum dicitur rationem perfecti, quod est appetibile, et per consequens dicitur rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, id est in quantum est ens, secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter”.

⁶⁰⁴ *ST I* q 5, a 1, c (tłum. M.P.): „Intantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est actu, unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, in quantum est ens, esse enim est actualitas omnis rei”.

Podobną myśl można znaleźć w *ST I* q 5, a 3, c.

przypadłości, których posiadanie będzie równoznaczne z pełną aktualizacją możliwości wiążących się z daną substancją. Tak więc dopiero posiadanie ściśle określonych cech przypadłościowych powoduje, że substancja staje się czymś dobrym *simpliciter*. Dlatego właśnie Akwinata przypomina, że „niektóre byty oprócz istnienia, dzięki któremu samodzielnie bytują, zawierają ponadto wiele innych rodzajów dobra”⁶⁰⁵.

Omówione powyżej rozróżnienia mają ciekawe konsekwencje dla relacji między dobrem a bytem. Każda substancja ze względu na sam akt jej istnienia jest bytem *simpliciter* i dobrem *secundum quid*. Dzięki temu, w ramach kategorii „substancja” pojęcie dobra substancji jest zamienne z pojęciem bytu substancjalnego. Jak pisze Tomasz: „Jak więc jest niemożliwe, by istniał jakiś byt, który nie miałby istnienia, tak jest konieczne, by każdy byt był dobrem przez samo to, że ma istnienie”⁶⁰⁶.

Taka równozakresowość zachodzi jednak tylko dzięki temu, że równy zakres ma pojęcie bytu *simpliciter* oraz pojęcie dobra *secundum quid*. Nie zachodzi ona natomiast w przypadku pojęcia bytu *simpliciter* i pojęcia dobra *simpliciter*. Dobro *simpliciter* oznacza bowiem stan, w którym substancja posiada pełną doskonałość, zaś nie wszystko, co istnieje, jest w pełni doskonałe. Równozakresowość nie zachodzi też w przypadku pojęcia bytu substancjalnego *secundum quid* i pojęcia dobra substancjalnego *simpliciter*. Bytem *secundum quid* jest bowiem substancja ujmowana jako posiadająca określone przypadłości, np. „biały człowiek”. Jednak nie każda substancja posiadająca przypadłości posiada właściwe przypadłości. Sam fakt, że coś jest bytem *secundum quid*, nie wystarcza więc, aby nazwać to czymś dobrym *simpliciter*. Pojęcie dobra *simpliciter* ma więc zakres najwęższy ze wszystkich rozważanych tutaj pojęć⁶⁰⁷.

W analogiczny sposób należy rozumieć dobro w pozostałych kategoriach bytu. Co prawda, z jednej strony Tomasz przyjmuje, że:

różnym kategoriom nie przysługuje jedno powszechne pojęcie. Nic bowiem nie jest o nich orzekane w sposób jednoznaczny. Dobro zaś, podobnie jak i byt, z którym jest ono zamienne, obecne jest w każdej kategorii. (...) Jasne jest więc, że nie ma jakiegoś dobra powszechnego (...) lub pojęcia wspólnego wszystkim dobrom⁶⁰⁸.

Z drugiej jednak strony, analogia w orzekaniu dobra pozwala do pewnego stopnia przenieść ustalenia dotyczące substancji na inne kategorie. Zawsze więc przypadłość, np. działanie lub jakość, można nazwać czymś dobrym *secundum quid* tylko dlatego, że istnieje ona w sposób charakterystyczny dla tego, co należy do danej kategorii. Skoro zaś każdy z dziesięciu najwyższych rodzajów bytu wyróżniony jest ze względu na określony sposób istnienia, tak więc z każdym rodzajem bytu wiąże się

⁶⁰⁵ DV q 21, a 2, c (tłum. lekko zmodyfikowane): „in quibusdam entibus multae aliae rationes bonitatis superaddantur supra suum esse quo subsistunt”.

⁶⁰⁶ DV q 21, a 2, c.

⁶⁰⁷ J.A. Aertsen, *Thomas Aquinas on the Good...*, s. 241–242; E. Stump, N. Kretzman, *Being and Goodness*, [w:] *Thomas Aquinas. Contemporary Philosophical Perspectives*, ed. B. Davies, Oxford University Press 2002, s. 296–300.

⁶⁰⁸ *Sententia Ethic.*, lib. 1, l. 6, n. 8 (tłum. M.P.): „diversorum praedicamentorum non est una ratio communis. Nihil enim univoce de his praedicatur. Bonum autem sicut et ens, cum quo convertitur, invenitur in quolibet praedicamento (...). Manifestum est ergo, quod non est aliquod unum bonum commune, quod scilicet sit idea, vel ratio communis omnium bonorum”.

odrębny rodzaj dobra *secundum quid*. Dlatego Tomasz przyjmuje, że pojęcie dobra jest zamienne z pojęciem bytu w ramach każdej kategorii. W każdej kategorii można także wyróżnić coś, co stanowi dobro *simpliciter*. Również i tutaj polega ono na posiadaniu przez daną rzecz pewnych niekoniecznych i dodatkowych cech.

Skoro człowiek jest pewną substancją, to dobro człowieka jest przypadkiem dobra *simpliciter* substancji. Aby zrozumieć, na czym ono polega, trzeba rozumieć, na czym polega doskonałość substancji. Akwinata wyróżnia dwa rodzaje doskonałości:

istnieje dwojaka doskonałość, mianowicie pierwsza i druga. Pierwszą doskonałością jest forma czegokolwiek, przez którą to coś ma istnienie; stąd żadna rzecz nie może zostać jej pozbawiona, dopóki trwa. Drugą doskonałością jest działanie, które jest celem rzeczy, albo tym, dzięki czemu rzecz osiąga cel – i tej doskonałości rzecz niekiedy bywa pozbawiona. (...) następstwem drugiej doskonałości jest to, że rzecz jest dobra, co bierze się z celu⁶⁰⁹.

Pierwsza doskonałość związana jest z formą rzeczy i jej istnieniem, i dlatego odpowiada ona dobru *secundum quid*. Druga doskonałość wiąże się zaś z działaniem substancji i jej celem. Odpowiada ona więc dobru *simpliciter*. Niekiedy jednak, w ramach drugiej doskonałości, Tomasz przeprowadza dalszy podział, który ostatecznie pozwala mu mówić o trzech doskonałościach. Jak bowiem pisze:

Doskonałość danej rzeczy jest zaś trojaka. Pierwsza, o ile ona istnieje. Druga zaś, o ile posiada ona pewne przypadłości konieczne do jej doskonałego działania. Trzecia z kolei doskonałość danej rzeczy bierze się stąd, że osiąga ona coś innego, co jest jej celem⁶¹⁰.

Dobro *simpliciter* substancji rozumiane szeroko oznacza więc zarówno jej cel, jak i to, co jest konieczne do osiągnięcia tego celu. Jeśli zaś pojmuje się je w węższy sposób, to obejmuje ono tylko cel substancji.

Doskonałość jest tym samym, co akt. Przyjmowany przez Tomasza podział aktów przebiega jednak nieco inaczej niż podział doskonałości. Przyjmuje on bowiem, że istnieją trzy rodzaje aktów. Pierwszym z nich jest akt istnienia, któremu przeciwstawić należy możliwość istnienia pewnej istoty. Następnym rodzajem aktu jest tak zwany akt pierwszy, którym jest forma substancjalna. Aktowi temu przeciwstawia się możliwość materii do przyjęcia formy. Kolejnym rodzajem aktu jest tak zwany akt drugi substancji, polegający na działaniu i zmianie. Aktowi temu odpowiada przysługująca substancji możliwość działania i zmiany. Zależności między nimi są takie, że akt istnienia rzeczy jest warunkiem zajścia zarówno aktu pierwszego, jak i drugiego. Rzecz istniejąca bowiem zawsze posiada określoną istotę, a więc i formę, z kolei zaś to, że rzecz złożona jest z formy i materii, warunkuje jej zdolność do działania⁶¹¹.

⁶⁰⁹ *DV* q 1, a 10, ad sc 3 (tłum. lekko zmodyfikowane): „duplex est perfectio; scilicet prima, et secunda: prima perfectio est forma uniuscuiusque, per quam habet esse; unde ab ea nulla res destituitur dum manet; secunda perfectio est operatio, quae est finis rei, vel id per quod ad finem devenitur et hac perfectione interdum res destituitur. (...) Sed ex perfectione secunda consequitur in ipsa ratio bonitatis, quae consurgit ex fine”.

⁶¹⁰ *ST I* q 6, a 3, c (tłum. M.P.): „Perfectio autem alicuius rei triplex est. Prima quidem, secundum quod in suo esse constituitur. Secunda vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur, ad suam perfectam operationem necessaria. Tertia vero perfectio alicuius est per hoc, quod aliquid aliud attingit sicut finem”.

⁶¹¹ M.A. Krapiec, *Teoria analogii bytu*, s. 51–53.

Ważną rzeczą jest teraz odpowiednie zestawienie z sobą wyróżnionych typów doskonałości oraz trzech rodzajów aktów. Otóż, jak nietrudno zauważyć, na pierwszy rodzaj doskonałości składa się nie tylko akt istnienia substancji, ale i jej akt pierwszy, czyli posiadanie formy substancjalnej. Jest tak, ponieważ istnienie substancji z konieczności wiąże się z posiadaniem przez nią formy substancjalnej. Wszystko bowiem, co istnieje, ma jakąś określoną treść bytową. Z kolei drugi i trzeci rodzaj doskonałości substancji należy wiązać tylko i wyłącznie z jej aktem drugim, który polega na działaniu i zmianie. To pozwala zauważyć, że relacja między dobrem *secundum quid* a dobrem *simpliciter* nie jest tak naprawdę relacją między istnieniem substancji a jej przypadłościami, lecz raczej relacją pomiędzy formą substancjalną a przypadłościami. Jej trzeba teraz poświęcić nieco uwagi.

Tomasz przyjmuje, że tym, co określa charakter aktu drugiego danej substancji, jest jej forma substancjalna:

Zawsze bowiem to, co niedoskonałe, jest ze względu na to, co doskonalsze. Zatem tak, jak materia jest ze względu na formę, tak i forma, która jest aktem pierwszym, jest ze względu na swoje działanie, które jest aktem drugim. I w ten sposób działanie jest celem rzeczy stworzonej⁶¹².

Akt drugi substancji polega na odpowiednim działaniu. To, jakie działanie jest odpowiednie dla danej substancji, jest zaś konsekwencją formy substancjalnej. Chodzi tu o dwie blisko związane z sobą rzeczy. Po pierwsze, forma substancjalna determinuje to, jakie przypadłości muszą, a jakie tylko mogą przysługiwać rzeczy danego gatunku⁶¹³. Na przykład forma wyznacza to, jakie władze przysługują danemu bytowi⁶¹⁴. Z kolei władze wyznaczają możliwe działania. Po drugie, forma substancjalna determinuje również i to, na czym polega doskonałość oraz pełna aktualizacja danego bytu. W ten sposób zaś wyznacza cel, ze względu na który dokonuje się działanie substancji. Jak zauważa Akwinata:

Ponieważ każda rzecz jest tym, czym jest przez swoją formę, a forma coś zakłada i coś z konieczności z niej wynika, to do tego, aby coś było doskonałe i dobre, koniecznie musi mieć formę wraz z tym, czego ona wymaga, i z tym, co z niej wynika. Ze względu na formę wymagane jest określenie lub przystosowanie zasad: albo materialnych, albo sprawczych (...). Następnym zaś formy jest skłonność do celu, albo do działania, albo do czegoś podobnego, ponieważ każda rzecz, o ile jest rzeczywistniona, działa i zmierza do tego, co jej odpowiada zgodnie z jej formą⁶¹⁵.

Forma rzeczy określa więc nie tylko jej władze oraz możliwe działania, ale również cel, który ma być przez te działania osiągnięty. Determinuje więc i wyznacza to, co jest jej dobrem *simpliciter*.

W rozważaniach na temat dobra substancji kluczowe znaczenie ma więc relacja między aktem pierwszym a aktem drugim. Relację tę należy ujmować jako zależność

⁶¹² ST I q 105, a 5, c (tłum. M.P.): „Semper enim imperfectum est propter perfectius, sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus; et sic operatio est finis rei creatae”.

⁶¹³ ST I q 5, a 5, c.

⁶¹⁴ ST I q 77, a 6, c, ad 1–2.

⁶¹⁵ ST I q 5, a 5, c.

między formą rzeczy oraz jej dobrem *simpliciter*. Forma określa możliwość substancji do przyjęcia pewnych cech przypadłościowych, zaś dobro *simpliciter* substancji jest jej ostateczną doskonałością i polega na pełnej aktualizacji tych możliwości. Innymi słowy, to, na czym polega dobro danej substancji, wynika z tego, jakiego rodzaju forma jej przysługuje. Kiedy dobro substancji nie zostało jeszcze osiągnięte, wtedy na podstawie formy powstaje naturalne pragnienie oraz działanie skierowane ku temu celowi. Z kolei osiągnięcie przez substancję tego celu należy rozumieć jako jej istnienie doskonałe, czyli takie, w którym możliwości wynikające z jej formy zostały w pełni zaktualizowane⁶¹⁶.

Na zakończenie trzeba zapytać, czy własności składające się na formę rzeczy w równym stopniu wyznaczają cel tej rzeczy, czyli jej dobro *simpliciter*. Forma rzeczy należącej do danego gatunku wyznacza, na czym polega jej pełna aktualizacja. Jednocześnie forma substancjalna składa się z różnych własności, a każda z nich wyznacza pewien cel bardziej szczegółowy, będący aktualizacją związanej z nią możliwości. Pytanie można więc sformułować następująco: Która z własności składających się na formę wyznacza cel ostateczny substancji? Otóż niektóre własności składające się na formę determinują rodzaj, inne zaś określają różnicę gatunkową. O dobru *simpliciter* gatunku stanowią przede wszystkim te cechy, które określają różnicę gatunkową. One bowiem wyznaczają operacje, które są charakterystyczne dla danego gatunku i których realizacja jest warunkiem koniecznym, aby dana rzecz stała się kompletna. Oczywiście warunkiem koniecznym, aby te możliwości zostały zaktualizowane, jest z kolei odpowiednia aktualizacja możliwości wyznaczanych przez cechy rodzajowe.

Zastosowanie tej zasady do człowieka prowadzi do wniosku, że jego dobro *simpliciter* wiąże się przede wszystkim ze zdolnością do racjonalności. Możliwość bycia racjonalnym, będąca różnicą gatunkową charakteryzującą człowieka, realizuje się poprzez dwie władze racjonalne: intelekt i wolę oraz ich akty. Działaniami, które prowadzą do osiągnięcia pełnej aktualizacji bytu ludzkiego, są więc przede wszystkim akty tych władz. Nie chodzi tutaj jednak o dowolne działania tych władz. Działania te muszą być również zgodne z racjonalnością. Najogólniej rzecz ujmując, polega to na tym, że akty tych władz muszą zawsze przyczyniać się do jak najpełniejszej aktualizacji specyficznie ludzkiej zdolności do racjonalności i nie mogą jej zagrażać. Chodzi więc o działania władz racjonalnych spełniające wymogi racjonalności⁶¹⁷. Z omówieniem dalszych szczegółów przyjmowanej przez Tomasza koncepcji

⁶¹⁶ H. Juros, *op.cit.*, s. 59; J.A. Aertsen, *Thomas Aquinas on the Good...*, s. 242–243; A. Lisska, *op.cit.*, s. 88, 102–103; E. Stump, N. Kretzman, *op.cit.*, s. 296–298. Opisane właśnie zależności między formą rzeczy, jej działaniami i jej celem doprowadziły niektórych autorów do wniosku, że własności składające się na formę rzeczy należy uznać za własności dyspozycyjne. Ich zdaniem formy rzeczy nie można pojmować jako zbioru zaktualizowanych i statycznych własności. Składają się na nią co prawda pewne określone cechy, ale należy je pojmować jako zbiór określonych możliwości, które mogą, ale nie muszą zostać następnie zaktualizowane. Pogląd taki należy uznać za uzasadniony, jednak trzeba jednocześnie pamiętać, że słowo „dyspozycja” używane jest tutaj w bardzo szerokim znaczeniu, jako możliwość aktualizacji danej cechy. Nie należy więc mylić jej z dyspozycją w sensie węższym, to jest z przypadłością należącą do kategorii jakości (A. Lisska, *op.cit.*, s. 85–87, 96, 99).

⁶¹⁷ E. Stump, N. Kretzman, *op.cit.*, s. 297–299.

szczęścia warto jednak poczekać, aż przedstawione zostaną podstawowe zasady poznania praktycznego.

8. Pierwsze zasady praktyczne

Ostatnim elementem zaliczanym przez Akwinatę do absolutnych podstaw poznania praktycznego są pierwsze zasady prawa naturalnego. Ich omówieniu poświęcona jest większa część artykułu 2 kwestii 94 *Traktatu o prawie*. Warto więc krok po kroku przeanalizować zawarty w nim wywód Akwinaty.

Jak można przeczytać:

Pierwsza zasada prawa jest więc taka, że *dobro należy czynić i dążyć do niego, a zła należy unikać*. I na tym opierają się wszystkie inne zasady prawa naturalnego w ten sposób, że do nakazów prawa naturalnego należy wszystko to, co należy zrobić, lub to, czego należy unikać, a co rozum praktyczny naturalnie ujmuje jako dobra ludzkie⁶¹⁸.

Na początku należy podkreślić, że zwrot „zasady prawa natury” użyty jest tutaj w swoim najwęższym znaczeniu i oznacza zasady prawa natury pierwszego rzędu. Świadczy o tym fakt, że Tomasz pisze tu, iż są to zasady poznawane w sposób naturalny. Rozum jako natura oznacza zaś zdolność do poznania niedyskursywnego i bezpośredniego, czyli intelekt w sensie ścisłym⁶¹⁹. Tymczasem tylko zasady prawa natury pierwszego rzędu charakteryzowane są przez Akwinatę jako powstające przez udział intelektu w sensie ścisłym⁶²⁰.

W omawianym fragmencie *Traktatu* Tomasz zauważa, że do pierwszych zasad prawa natury należą sądy praktyczne wyrażające powinność. Skoro zaś zdaniem Akwinaty powinność dotyczy koniecznych przedmiotów dążenia, więc trzeba przyjąć, że pierwsze zasady prawa naturalnego ujmują konieczne przedmioty dążenia ludzkiego. Ponieważ przedmioty te charakteryzowane są tu przez Tomasza nie tylko jako dobra, ale również jako cele, trzeba też przyjąć, że chodzi o dobra godne. Jak zostało odnotowane powyżej, wśród dóbr godnych należy wyróżniać te, które są zarazem dobrami godnymi i użytecznymi, oraz te dobra godne, które pod żadnym względem nie mają charakteru dobra użytecznego. Ponieważ Akwinata pisze też, że

⁶¹⁸ ST I-II q 94, a 2, c (tłum. M.P.): „Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana”.

W przekładzie P. Belcha fragment ten brzmi następująco: „zatem pierwsze przykazanie prawa jest takie: Dobro należy czynić i dążyć doń, a zła należy unikać. Na tym opierają się wszystkie inne przykazania prawa natury: tak mianowicie, żeby do przykazań prawa naturalnego należały te wszystkie inne nakazy czynienia i unikania, które rozum praktyczny w naturalny sposób uznaje za dobre dla człowieka”.

⁶¹⁹ Rozróżnienie na rozum jako naturę oraz rozum jako rozum jest tożsame z omówionym obszernie we wcześniejszych fragmentach pracy rozróżnieniem na intelekt w sensie ścisłym oraz rozum w sensie ścisłym. Szczególnie wyraźne zastosowanie tego rozróżnienia do woli oraz poznania praktycznego można znaleźć w *Super Sent.*, lib. 2, d 39, q 2, a 2, ad 2.

⁶²⁰ ST I-II q 94, a 6, c.

zasady praktyczne dotyczące wspomnianych dóbr ludzkich opierają się na pierwszej zasadzie praktycznej, można przyjąć, iż dobra te są przyporządkowane do szczęścia w sensie formalnym. W związku z tym należy uznać je za dobra godne, które pod pewnym względem mają charakter dobra użytecznego. To z kolei pozwala zauważyć, że powinność dążenia do tych dóbr wyrażana przez pierwsze zasady praktyczne jest powinnością względną.

Do przedstawionych właśnie ustaleń trzeba dodać istotne zastrzeżenie. Otóż wśród wspomnianych dóbr ludzkich należy wyróżnić takie dobro lub grupę dóbr, które przez danego człowieka zostają uznane za cel ostateczny w sensie materialnym⁶²¹. Samo poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, co jest szczęściem w sensie materialnym, dokonuje się poprzez działania rozumu, jednak kiedy taki przedmiot zostanie już wyznaczony, posiada on wyjątkowy status. Tak jak inne dobra ludzkie, cel ostateczny w sensie materialnym jest przyporządkowany do celu ostatecznego w sensie formalnym, ale przyporządkowanie to ma szczególny charakter. Cel ostateczny w sensie materialnym jest bowiem konkretną realizacją celu ostatecznego w sensie formalnym. To sprawia, że trudno uznać go za zwykły środek do celu ostatecznego w sensie formalnym. Jest on raczej tym, czemu podporządkowane zostaje dążenie do innych dóbr ludzkich. W związku z tym niektórzy autorzy przyjmują, że nie tylko szczęście w sensie formalnym, ale również i szczęście w sensie materialnym należy uznać za absolutnie konieczny przedmiot dążenia. Z tą wszakże różnicą, że w tym drugim przypadku konieczność absolutna ma charakter przygodny. Jest tak, ponieważ człowiek może zmienić zdanie na temat tego, na czym polega szczęście, a sąd rozumu na ten temat jest przygodny. Dopóki jednak przyjmuje się daną koncepcję szczęścia, to dobro, które uznaje ona za cel ostateczny w sensie materialnym, jest bezwzględnie koniecznym przedmiotem dążenia⁶²². Dopóki więc koncepcja szczęścia wyznawana przez danego człowieka pozostaje niezmieniona, dobro takie trzeba również uznawać za przedmiot jego powinności bezwzględnej.

Kolejną ważną rzeczą, na jaką należy zwrócić tutaj uwagę, jest kwestia relacji między pierwszą zasadą praktyczną a pierwszymi zasadami praktycznymi. Jak wspomniano, pierwsza zasada praktyczna uznawana jest przez Tomasza za *fundament* pierwszych zasad prawa naturalnego. Próbując wyjaśnić, jaki jest charakter tej relacji, należy jednak pamiętać o tym, że pierwsze zasady prawa naturalnego zaliczane są przez Tomasza do sfery intelektu w sensie ścisłym. Oznacza to, że są one prawdami bezpośrednimi. Dlatego relacja fundowania, o której wspomina Akwinata, nie może opierać się na istnieniu terminu średniego, który pozwalałby przejść od pierwszej zasady praktycznej do pierwszych zasad prawa naturalnego. Relacja ta nie może więc być wyrażana przez sylogizmy typu: (a) „należy dążyć do dobra”; (b) „x jest środkiem prowadzącym do dobra”; (c) „należy dążyć do x”. Trzeba też wykluczyć

⁶²¹ Należy podkreślić, że formalne pojęcie celu ostatecznego oraz pierwsze zasady praktyczne są pojmowane przez wszystkich ludzi. Ludzie różnią się natomiast pod względem tego, co uznają za szczęście w sensie materialnym. Jego poznanie jest bowiem skutkiem działania rozumu. Dlatego różne dobra ludzkie lub ich grupy mogą być przez różnych ludzi uznawane za szczęście w sensie materialnym.

⁶²² C. McCluskey, *Happiness and Freedom In Aquinas's Theory of Action*, „Medieval Philosophy and Theology” 9, 2000, 1, s. 74–75.

sylogizmy typu: (a') „należy dążyć do dobra” (b') „x jest dobrem”, więc (c') „należy dążyć do x”. Jak podkreślają niektórzy autorzy, tego rodzaju relacja fundowania między dwoma sądami bezpośrednimi jest możliwa. Ich zdaniem pierwsza zasada praktyczna jest ogólną regułą myślenia praktycznego, a nie przesłanką jakiegokolwiek rozumowania⁶²³.

Tomasz wyraźnie zaznacza, że relacja fundowania istniejąca między zasadami polega na tym, iż tak samo jak pierwsza zasada nakazuje dążenie do dobra, tak i pierwsze zasady prawa naturalnego nakazują dążenie do poszczególnych dóbr ludzkich. Zgodnie z przyjętą tutaj interpretacją, pierwsza zasada praktyczna nakazuje dążenie do szczęścia w sensie formalnym. Jak zostało również wyjaśnione, pojęcie dobra w pierwszym rzędzie odnosi się do dobra doskonałego, zaś stopień, w jakim inne rzeczy nazywane są dobrami, uzależniony jest od relacji, w jakiej pozostają względem dobra doskonałego. Takie uporządkowanie desygnatów pozwala przyjmować, że pierwsza zasada mówi nie tylko o samym szczęściu, ale również o dobrach niemających charakteru doskonałego, lecz związanych ze szczęściem. Również i te dobra są jakimś uszczegółowieniem formalnej treści pojęcia dobra. W konsekwencji relacja fundowania polegałaby na tym, że każdy z nakazów prawa naturalnego pierwszego rzędu byłby wtórną, uszczegółowioną i niewyrażającą powinności bezwzględnej wersją pierwszej zasady praktycznej. Inny możliwy sposób rozumienia relacji fundowania opiera się na tym, że dobra ludzkie ujmowane przez pierwsze zasady są koniecznymi środkami prowadzącymi do celu ostatecznego w sensie formalnym. Pierwsza zasada byłaby więc fundamentem pierwszych zasad tak samo, jak cel jest fundamentem dla tego, co do niego prowadzi. Jak można zauważyć, nie jest to sprzeczne z pierwszym sposobem pojmowania relacji fundowania, lecz raczej stanowi jego uzupełnienie.

W następnym fragmencie omawianego artykułu Tomasz zauważa, że:

Skoro dobro jest celem, a zło jest jego przeciwieństwem, tak więc wszystko to, ku czemu człowiek ma skłonność naturalną, jest w sposób naturalny ujmowane przez rozum jako dobro, a w konsekwencji jako coś, ku czemu należy dążyć. Rzeczy przeciwne temu są zaś ujmowane jako zło i jako coś, czego należy unikać. Zatem porządek panujący wśród zasad prawa naturalnego odpowiada porządkowi panującemu wśród skłonności naturalnych⁶²⁴.

Wyjaśniając powstawanie pierwszych zasad prawa naturalnego, Tomasz odróżnia trzy rzeczy: (a) poszczególne skłonności naturalne cechujące człowieka; (b) dobra naturalne będące przedmiotami tych skłonności; (c) naturalny sąd rozumu, w którym

⁶²³ Pogląd taki przyjmują np. McInerney (*Aquinas on Human Action...*, s. 201–204) oraz Grisez (*The First Principle...*, s. 355).

⁶²⁴ *ST I-II* q 94, a 2, c (tłum. M.P.): „Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae”.

W przykładzie P. Belcha fragment ten wygląda następująco: „a ponieważ dobro jest celem, a zło jest tego przeciwieństwem, dlatego wszystko to, ku czemu człowiek ma naturalną skłonność, rozum w naturalny sposób pojmuje jako dobro, i w następstwie uważa, że należy czynnie ku niemu dążyć, a przeciwieństwo tego uznaje za zło i każe go unikać. Odpowiednio zatem do porządku naturalnych skłonności istnieje porządek przykazań prawa naturalnego”.

przedmioty skłonności naturalnych zostają uchwycone jako dobra ludzkie. To, jakie rzeczy są przedmiotami skłonności naturalnych, jest konsekwencją formy substancjalnej człowieka. Rolą intelektu praktycznego jest ujęcie przedmiotów tych skłonności jako dóbr ludzkich i wyrażenie ich w postaci pierwszych zasad działania. Z tego właśnie powodu Akwinata pisze, że porządek panujący wśród skłonności naturalnych wyznacza porządek panujący wśród pierwszych zasad poznania praktycznego.

Jak należy rozumieć relację pomiędzy naturalnym osądem intelektu praktycznego a przedmiotami skłonności naturalnych? W zagadnieniu tym należy wyróżnić dwa elementy składowe: (a) kwestię psychicznych źródeł i psychicznych mechanizmów powstawania podstawowych sądów praktycznych; (b) zagadnienie statusu epistemicznego tych sądów. Warto zasygnalizować niektóre spory interpretacyjne wiążące się z tymi kwestiami.

Różne interpretacje poglądów Akwinaty dotyczących pierwszej wyróżnionej powyżej kwestii można podzielić na dwie grupy. Do pierwszej grupy zaliczają się wszystkie te koncepcje, zgodnie z którymi treść pierwszych zasad praktycznych kształtowana jest dzięki uchwyceniu przez intelekt skłonności naturalnych. Interpretacje te różnią się tylko tym, czy według nich uchwycenie pierwszych zasad dokonuje się pod bezpośrednim wpływem skłonności naturalnych, czy też jest autonomiczną inicjatywą intelektu praktycznego⁶²⁵. Drugą grupę interpretacji tworzą te koncepcje, zgodnie z którymi ani skłonności naturalne, ani też żadne inne rodzaje pragnienia cechujące człowieka nie odgrywają zbyt wielkiej roli w uchwytowaniu przez intelekt pierwszych zasad praktycznych. Kluczową rolę odgrywa tu raczej działanie intelektu praktycznego w odniesieniu do podstawowych dóbr ludzkich. Polega ono na tym, że pewne przedmioty uchwytywane są spontanicznie i naturalnie przez każdego człowieka jako to, co godne pożądania. Poznanie to wyprzedza ewentualne ujęcie przez intelekt samych skłonności naturalnych. Co więcej, to właśnie poznanie praktyczne pierwszych zasad pozwala powiedzieć, że skłonności naturalne są słuszne i właściwie skierowane⁶²⁶.

⁶²⁵ S.L. Brock, *Natural Inclination and the Intelligibility of the Good in Thomistic Natural Law*, „Vera Lex” 6, 2005, 1–2, s. 58.

⁶²⁶ *Ibidem*, s. 58–60. Jak zauważa ten autor, istnieje kilka odmian takiego podejścia. Niektórzy filozofowie twierdzą, że podstawą dla uchwycenia pierwszych zasad praktycznych jest uprzednie ujęcie w poznaniu teoretycznym natury ludzkiej. Przyjmują oni więc wzmiankowany już wcześniej pogląd, że podstawą i warunkiem poznania praktycznego jest poznanie teoretyczne oraz towarzyszący mu akt woli (D. Flippen, *On Two Meanings of Good...*, s. 60–62). Według innych kluczową rolę w poznaniu pierwszych zasad prawa naturalnego odgrywa pojmowanie pierwszej zasady praktycznej oraz praktycznego pojęcia dobra, które wchodzi w jej skład. Zasada ta jest bowiem regułą, do której stosuje się każdy przypadek poznania praktycznego. To właśnie ona pozwala intelektowi rozpoznawać w niektórych przedmiotach skłonności naturalnych prawdziwe dobra ludzkie (G. Grisez, *The First Principle...*, s. 355–356.) Zgodnie z wszystkimi tymi interpretacjami, natura ludzka jest więc tylko wyjaśnieniem, ale nie uzasadnieniem epistemicznym dla pierwszych zasad praktycznych (D.J.M. Bradley, *op.cit.*, s. 313). Warto wspomnieć tutaj o interpretacji, którą proponuje sam Brock. Jego zdaniem skłonności naturalne, o których tutaj mowa, nie są skłonnościami naturalnymi w zwykłym słowa tego znaczeniu, to znaczy skłonnościami nieopierającymi się na poznaniu. Skłonności, o których mówi tutaj Tomasz, są raczej aktami woli jako natury. Skoro zaś akty woli są zawsze konsekwencją intelektualnego uchwycenia danego przedmiotu, tak więc skłonności, o których tutaj mowa, są tylko konsekwencją poznania pierwszych zasad, a nie jego przyczyną (S.L. Brock, *op.cit.*, s. 60–78).

Druga wymieniona powyżej kwestia dotyczy statusu epistemicznego pierwszych zasad praktycznych. Jeśli przyjąć, że zasady te są sędami *per se nota*, to prawdziwość każdej z nich opiera się na relacji między pojęciami, które wchodzą w jej skład. Uchwycenie związku między tymi pojęciami dokonuje się więc tak samo, jak w przypadku pierwszych zasad poznania teoretycznego, czyli dzięki działaniu intelektu czynnego na wyobrażenia. Niektórzy autorzy argumentują jednak, że pierwsze zasady praktyczne tak na prawdę nie są sędami *per se nota* w zwykłym słowa tego znaczeniu. Jeden z nich argumentuje, że podstawowe sądy praktyczne nazywane są przez Tomasza „pierwszymi zasadami” tylko dlatego, że w ramach poznania praktycznego pełnią funkcję analogiczną do tej, jaką w ramach poznania teoretycznego pełnią pierwsze zasady teoretyczne. Z kolei miano „sądów bezpośrednich” Akwinata przypisuje im tylko dlatego, że są one dziełem intelektu jako natury i powstają bez udziału rozumowania. Nie są one jednak sędami koniecznymi opartymi tylko na znaczeniu pojęć, które wchodzą w ich skład. W swym charakterze epistemicznym są raczej zbliżone do sądów prawdziwych w większości przypadków. Dobra ludzkie, których sądy te dotyczą, nie tylko więc nie są dobrami bezwzględnymi, ale również nie są nawet koniecznymi warunkami osiągnięcia celu ostatecznego⁶²⁷. Inny zwolennik takiej interpretacji zauważa zaś, że pierwsze zasady praktyczne nazywane są przez Tomasza sędami prawdziwymi *per se*, ponieważ nakazują dążenie do podstawowych celów człowieka wynikających z jego natury i stanowiących fundamentalne dobra ludzkie. Pierwsze zasady praktyczne nie są więc prawdami koniecznymi *de dicto*, ale wyrażają coś, co jest konieczne *de re* – cele, których osiągnięcie nakazują, są koniecznymi celami człowieka. Dążąc do szczęścia, człowiek nie może nie dążyć do tych celów w ten lub inny sposób⁶²⁸.

W kolejnym fragmencie omawianego artykułu Akwinata wylicza poszczególne elementy składowe natury ludzkiej i odpowiadające im grupy pierwszych zasad prawa naturalnego:

Po pierwsze, jest w człowieku skłonność do dobra wynikająca z natury, którą dzieli on z wszystkimi substancjami, to znaczy o ile dowolna substancja pragnie zachowania swego istnienia w zgodzie ze swą naturą. Ze względu na tę skłonność prawo naturalne obejmuje to, dzięki czemu zachowane jest ludzkie życie, oraz unika się tego, co jest temu przeciwne. Po drugie, w człowieku jest skłonność do czegoś, co jest bardziej szczególne. Wynika ona z natury, która jest wspólna człowiekowi oraz wszystkim innym zwierzętom. Z tego powodu do prawa naturalnego zaliczają się te rzeczy, których natura uczy wszystkie zwierzęta, jak np. związek mężczyzny i kobiety, wychowanie dzieci i tym podobne. Po trzecie, w człowieku jest skłonność do tego, co jest dobrem ze względu na jego naturę racjonalną, która jest mu właściwa. Na przykład człowiek ma skłonność naturalną do poznawania prawdy o Bogu i do życia w społeczności.

⁶²⁷ J. Boler, *op.cit.*, s. 174–175. Oczywiście, taka interpretacja podważa twierdzenie, że powinność dotyczy tylko koniecznych przedmiotów dążenia.

⁶²⁸ D.J.M. Bradley, *op.cit.*, s. 310–311. Warto zwrócić uwagę na kolejną trudność, jaka pojawia się przy próbach zrozumienia pierwszych zasad praktycznych. Z jednej strony, zasady te uznawane są przez Tomasza za sądy o charakterze podstawowym dla całości poznania praktycznego. Z drugiej jednak strony, wielu autorów zauważa, że zakładają one przyjęcie bardziej fundamentalnych sądów praktycznych uznających daną rzecz za dobro. Na przykład zasada „należy dążyć do wiedzy” zakłada sąd „wiedza jest dobrem”. Zwolennikami takiej interpretacji są Brock (*op.cit.*, s. 65) oraz Bradley (*op.cit.*, s. 326–338).

Z tego powodu do prawa naturalnego należą rzeczy, które wiążą się z taką skłonnością, to znaczy, aby unikał niewiedzy, aby nie krzywdził tych ludzi, z którymi powinien przebywać, i wszystkie inne tego rodzaju rzeczy, które się wiążą [z omawianą skłonnością]⁶²⁹.

Jak zostało już wyjaśnione powyżej, natura relacji pomiędzy skłonnościami naturalnymi a pierwszymi zasadami jest różnie interpretowana. Nie opowiadając się za żadną z tych interpretacji, można jednak ogólnie powiedzieć, że treść tego rodzaju zasad zgodna jest z tym, co należy do istoty człowieka. Forma substancjalna człowieka określa to, jakie przypadłości mogą przysługiwać ludziom. Na przykład do istoty człowieka należy racjonalność i dlatego z konieczności przysługują mu władze racjonalne, czyli wola oraz intelekt. To z kolei powoduje, że możliwe są różne akty tych władz oraz związane z nimi trwałe dyspozycje. Na istotę danej substancji należy więc patrzeć jak na zbiór możliwości, które podlegają aktualizacji w trakcie jej istnienia. Dobro *simpliciter* substancji polega na pełnej aktualizacji tych możliwości. Można wręcz powiedzieć, że dla danej substancji istnieje tyle dóbr *simpliciter*, ile istnieje możliwości zakorzenionych w jej istocie, zaś treść podstawowych zasad praktycznych ujmuje te cele. Kształtując zręby poznania praktycznego, zasady te ukierunkowują działanie człowieka ku osiągnięciu tych właśnie dóbr.

Tomasz wyróżnia tutaj trzy aspekty natury ludzkiej i odpowiadające im trzy grupy pierwszych zasad prawa naturalnego. Jako pierwszy wymieniony jest ten aspekt natury ludzkiej, który człowiek dzieli z innymi substancjami. Odpowiada mu grupa nakazów dotyczących tego, co wynika z substancjalnej natury człowieka. Na drugim miejscu znajduje się ten aspekt natury ludzkiej, który wspólny jest człowiekowi i innym zwierzętom. Odpowiada mu grupa nakazów dotyczących tych celów, które wynikają ze zwierzęcej natury człowieka. Trzeci w kolejności jest ten aspekt natury

⁶²⁹ *ST I-II* q 94, a 2, c (tłum. M.P.): „Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant”.

W tłumaczeniu P. Belcha fragment ten brzmi w następujący sposób: „po pierwsze, istnieje w człowieku skłonność ku dobru odpowiednio do natury, którą ma wspólnie z wszystkimi jestestwami. Chodzi mianowicie o to, że każde jestestwo pragnie zachowania swojego bytu odpowiednio do swojej natury. I jeśli chodzi o tę skłonność, do prawa naturalnego należy to wszystko, co służy utrzymaniu człowieka w istnieniu oraz oddaleniu tego, co jest temu przeciwne. – Po drugie, istnieje w człowieku skłonność ku temu, co jest bliższe jego gatunkowi, mianowicie ku temu, co jego natura ma wspólne z innymi zwierzętami. W myśl tego [w prawie Justyniana] powiedziano, że do prawa naturalnego należy to, czego natura nauczyła wszystkie zwierzęta, np. łączenie się mężczyzny z kobietą, wychowanie dzieci itp. – Po trzecie, istnieje w człowieku skłonność ku dobru odpowiadającemu jego rozumnej naturze, która jest mu właściwa. I tak np. człowiek ma naturalną skłonność do tego, żeby poznawać prawdę o Bogu, oraz do tego, żeby żyć w społeczności. W myśl tego, do prawa naturalnego należy wszystko, co dotyczy tejże skłonności, np. żeby człowiek wystrzegął się nieświadomości, żeby nie obrażał tych, z którymi musi obcować, oraz wszystko inne tego rodzaju”.

ludzkiej, który właściwy jest tylko człowiekowi. Jest nim rozumność. Odpowiadają mu nakazy dotyczące celów wynikających z racjonalnego aspektu natury ludzkiej⁶³⁰. Jak podkreślają komentatorzy, ani tutaj, ani w żadnym innym miejscu Akwinata nie podaje wyczerpującej listy pierwszych zasad praktycznych. Pojawiają się one gdzieś niedługo jako przykłady w toczonej przezeń rozważaniach. Warto więc pokusić się o próbę zgromadzenia ich w jednym miejscu.

W omawianym fragmencie *Traktatu o prawie* Tomasz wyróżnia tylko poszczególne dziedziny, których omawiane zasady dotyczą. Przede wszystkim odnoszą się one do wszystkiego tego, dzięki czemu zachowywane jest życie ludzkie. Kolejną grupę stanowią zasady odnoszące się do celów związanych ze zwierzęcym aspektem natury ludzkiej. Tutaj Tomasz jest już bardziej szczegółowy i podaje dwa bardziej konkretne przykłady. Jedna z zasad nakazuje dążenie do celu, którym jest związek kobiety i mężczyzny. Inna zaś nakazuje sprawowanie opieki nad potomstwem. Trzecią grupę stanowią nakazy dotyczące osiągania celów wynikających z racjonalnej natury człowieka. Akwinata podaje dwa przykłady dziedzin, których dotyczą należące tutaj nakazy. Jest to poznanie prawdy o Bogu oraz życie społeczne. Można więc przyjąć, że tak, jak człowiek charakteryzowany jest zarówno jako zwierzę rozumne, jak i zwierzę społeczne, tak samo w ramach trzeciej grupy nakazów należy wyróżniać te, które wiążą się z władzami racjonalnymi, oraz te, które dotyczą życia społecznego. Padają też dwa konkretne nakazy prawa naturalnego: „należy unikać niewiedzy” oraz „nie należy krzywdzić innych ludzi”⁶³¹. W innym miejscu do prawa naturalnego Tomasz zalicza regułę „działania powinny być zgodne z rozumem”⁶³². Jak wyjaśnia, „Ponieważ dusza rozumna jest właściwą formą człowieka, dlatego w każdym człowieku istnieje naturalna skłonność do tego, żeby postępował według rozumu”⁶³³. Korelatem tej skłonności jest wspomniana właśnie zasada. Sposób, w jaki należy ją rozumieć, będzie jeszcze rozważany poniżej. Innym przykładem pierwszych zasad podawanym przez Tomasza jest zasada mówiąca, że „należy kochać Boga i bliźniego”⁶³⁴.

O treści niektórych pierwszych zasad prawa naturalnego można też wnioskować na podstawie spostrzeżenia Tomasza, iż pierwsze zasady intelektu praktycznego nakazują dążenie do celów poszczególnych cnót moralnych⁶³⁵. Cnoty moralne są zaś trzy: umiarkowanie, męstwo i sprawiedliwość. Celem sprawiedliwości jest zachowywanie równości w relacjach danego człowieka z innymi ludźmi⁶³⁶. To pozwala przyjąć, że nakaz dotyczący sprawiedliwości należy zaliczyć do trzeciej grupy pierwszych zasad, zaś w jej ramach do podgrupy zasad regulujących życie społeczne. Celem cnoty umiar-

⁶³⁰ D.J.M. Bradley, *op.cit.*, s. 319–322; G. Grisez, *The First Principle...*, s. 356–358; R.M. McNerny, *Aquinas on Human Action...*, s. 118–122; J. Boler, *op.cit.*, s. 163–171. Kolejność, w jakiej wymieniane są poszczególne grupy nakazów, nie jest oczywiście wyrazem ich znaczenia dla pełnej aktualizacji natury ludzkiej. Najważniejsze są tu bowiem nakazy wynikające z racjonalnego aspektu natury człowieka.

⁶³¹ Zasada ta wzmiankowana jest też w *ST I-II* q 95, a 2, c oraz *ST I-II* q 100, a 3, c.

⁶³² *ST I-II* q 94, a 3, c; q 92, a 4, c.

⁶³³ *ST I-II* q 94, a 3, c: „Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem”.

⁶³⁴ *ST I-II* q 100, a 11, c.

⁶³⁵ *ST II-II* q 47, a 6, c. Podobną, choć wyrażoną mniej szczegółowo myśl można znaleźć w *ST I-II* q 94, a 3, c.

⁶³⁶ *ST II-II* q 75, a 1, c; q 58, a 1, c.

kowania jest odpowiednie użycie rzeczy zaspokajających potrzeby życiowe człowieka, z których użyciem wiąże się przyjemność. Odpowiednie zaś użycie to takie, które prowadzi do zaspokojenia tychże potrzeb naturalnych⁶³⁷. Celem męstwa jest zaś panowanie nad uczuciami należącymi do grupy uczuć gniewliwych, jak lęk i odwaga, dzięki czemu człowiek jest w stanie radzić sobie z rzeczami utrudniającymi działanie zgodne z rozumem⁶³⁸. Dwa ostatnie cele należy więc zaliczyć do grupy pierwszych zasad prawa naturalnego regulujących zwierzęcy aspekt natury ludzkiej⁶³⁹.

Należy zauważyć, że zasady prawa naturalnego nie tylko nakazują dążenie do określonych celów, ale również określają sposób, w jaki cele te należy osiągać. Jak podkreśla Tomasz:

wszystkie skłonności jakichkolwiek bądź części natury ludzkiej, np. siły pożądlivej i gniewlivej, o ile podlegają kierownictwu rozumu, należą do prawa naturalnego i (...) sprowadzają się do jednej pierwszej zasady⁶⁴⁰.

Pierwsza zasada praktyczna nakazuje dążenie do szczęścia. Należy więc przyjąć, że zgodność treści konkretnej zasady prawa naturalnego z rozumem polega na tym, że to, co ona nakazuje, prowadzi do osiągnięcia szczęścia, a przynajmniej nie jest z tym sprzeczne. Dążenie do danego celu nie może więc podważać dążenia do szczęścia oraz do tego, bez czego osiągnięcie szczęścia nie jest możliwe. Na tym polega racjonalny porządek działań. Dobrym przykładem jest nakaz prawa naturalnego wyrażający powinność umiarkowania w zaspokajaniu potrzeb cielesnych. Nie mówi on tylko o powinności ich zaspokajania, lecz przede wszystkim o takim sposobie czynienia tego, który nie zagraża całościowo pojętemu dobru człowieka⁶⁴¹.

Zasada nakazująca działać zgodnie z rozumem okazuje się więc mieć bardzo ważne znaczenie. Jej rola jest żywo dyskutowana przez komentatorów. Jak już wspomniano, u podstaw tej zasady leży racjonalny aspekt natury ludzkiej i płynąca stąd skłonność naturalna człowieka do działania zgodnego z rozumem, czyli racjonalnego⁶⁴². Zwrot „działać racjonalnie” nie oznacza tu jednak tego, aby w działaniach posługiwać się poznaniem praktycznym. Oznacza on raczej stosowanie się do „rozumu” w sensie tego, co jest jego naturalnym wyposażeniem intelektu jako władzy pozna-

⁶³⁷ *ST II-II* q 141, a 6, c; *ST I-II* q 94, a 3, ad 1.

⁶³⁸ *ST II-II* q 123, a 1, c; q 123, a 2, c.

⁶³⁹ R.M. McInerney, *Aquinas on Human Action...*, s. 122. Należy oczywiście pamiętać, że chodzi tutaj o ogólne cele tych cnót. Poszczególne odmiany wspomnianych dyspozycji skierowane są ku bardziej szczegółowym celom, które są determinacją celu ogólnego. Dlatego nakazy dążenia do tych bardziej konkretnych celów nie należą już do pierwszych zasad prawa naturalnego, lecz raczej do zasad drugiego lub trzeciego rzędu. Z kolei cele poszczególnych cnót intelektualnych, zarówno teoretycznych, jak i praktycznych, nie są uwzględniane przez pierwsze zasady działania, ponieważ mieszczą się one w ramach dwóch zasad prawa naturalnego związanych z racjonalnym aspektem natury ludzkiej. Pierwszą z nich jest nakaz dążenia do prawdy i unikania niewiedzy, drugą zaś nakaz działania zgodnego z rozumem (*ST I-II* q 94, a 3, c).

⁶⁴⁰ *ST I-II* q 94, a 2, ad 2 (tłum. lekko zmodyfikowane): „omnes inclinationes quarumcumque partium humane naturae, puta concupiscibilis et irascibilis, secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem, et reducuntur ad unum praeceptum”.

⁶⁴¹ R.M. McInerney, *Aquinas on Human Action...*, s. 122, 136.

⁶⁴² *ST I-II* q 94, a 3, c.

nia niematerialnego. Chodzi więc o zgodność działania z podstawowymi zasadami praktycznymi. To właśnie stanowi kryterium racjonalności. W konsekwencji zasada ta mówi o tym, że wszystkie działania człowieka powinny mieć taki charakter, aby przykładały się do osiągnięcia szczęścia. Ponieważ zaś Tomasz definiuje moralność jako zgodność z rozumem, tak więc zasada ta jest nakazem zachowania się w sposób moralny⁶⁴³. Co do tego wśród komentatorów panuje zgoda. Konsekwencje takiego rozumienia omawianej zasady bywają już jednak pojmowane na różne sposoby.

Niektórzy przyjmują, że skoro nakaz działania zgodnego z rozumem jest jedną z wielu zasad prawa naturalnego, to dobro moralne jest tylko jednym z wielu dóbr ludzkich, zaś wszystkie inne podstawowe dobra ludzkie wynikające z istoty człowieka mają charakter pozamoralny. Omawiana zasada nakazuje więc po prostu, aby poszczególne pozamoralne dobra człowieka osiągnane były w sposób moralny, to jest zgodny z rozumem. Przy tej interpretacji więc dobro *simpliciter* człowieka ma szerszy zakres niż dobro moralne. To ostatnie jest tylko jednym z wielu szczegółowych dóbr *simpliciter* charakterystycznych dla człowieka. Z kolei szczęście, będąc przecież ostatecznym dobrem *simpliciter* człowieka, nie tylko wykracza poza moralność, ale i jest jej pozamoralnym fundamentem⁶⁴⁴. Inni autorzy jednak odrzucają taką interpretację. Przyjmują oni, że niejako z samej definicji dobra ludzkiego wynika, że osiąganie każdego konkretnego dobra uchwyconego przez pierwsze zasady jest czymś zgodnym z rozumem. Ich zdaniem więc wszystko to, co jest dobrem *simpliciter* człowieka, jest też dobre moralnie. W konsekwencji działać moralnie to działać zgodnie z pierwszymi zasadami prawa naturalnego⁶⁴⁵. W wypadku takiej interpretacji omawiana zasada staje się wręcz metazasadą o statusie porównywalnym ze statusem pierwszej zasady praktycznej i bardzo zbliżoną do niej pod względem treści.

Na zakończenie warto raz jeszcze poruszyć kwestię relacji między szczęściem a pierwszymi zasadami. Tomasz zauważa, że „jest wiele zasad prawa naturalnego, jednak mają jedną wspólną podstawę”⁶⁴⁶. Jak pisze tuż obok, „wszystkie te zasady prawa naturalnego, o ile odnoszą się do jednej pierwszej zasady, są jednym prawem naturalnym”⁶⁴⁷. Pierwsza zasada praktyczna nakazuje zaś w pierwszym rzędzie dążenie do szczęścia w sensie formalnym⁶⁴⁸. Cele nakazywane przez pierwsze zasady są więc z pewnością przyporządkowane do szczęścia w sensie formalnym. Pozostaje jednak jeszcze do omówienia kwestia szczęścia w sensie materialnym, czyli tego, w czym pojęcie szczęścia znajduje swą pełną realizację. Jak nietrudno zauważyć,

⁶⁴³ G. Grisez, *The First Principle...*, s. 364; D.J.M. Bradley, *op.cit.*, s. 277.

⁶⁴⁴ G. Grisez, *The First Principle...*, s. 358–365.

⁶⁴⁵ D.J.M. Bradley, *op.cit.*, s. 276–286. Podobne stanowisko przyjmuje Gilson (*Tomizm...*, s. 321–322).

⁶⁴⁶ *ST I-II* q 94, a 2, ad 2 (tłum. M.P.): „sunt multa praecepta legis naturae in seipsis, quae tamen communicant in una radice”.

⁶⁴⁷ *ST I-II* q 94, a 2, ad 1 (tłum. M.P.): „omnia ista praecepta legis naturae, in quantum referuntur ad unum primum praeceptum, habent rationem unius legis naturalis”.

⁶⁴⁸ Zasada ta wyraża przede wszystkim powinność dążenia do ludzkiego dobra doskonałego. Zgodnie bowiem z przyjętą powyżej interpretacją, pojęcie dobra odnosi się w pierwszym rzędzie do dóbr godnych. Wśród nich zaś przede wszystkim odnosi się do dobra godnego, które jest doskonałe i ma charakter celu ostatecznego człowieka. Wtórnie odnosi się również do tych dóbr godnych, które są przyporządkowane osiągnięciu celu ostatecznego.

tak pojmowanego szczęścia należy szukać tylko wśród najwyższych dóbr ludzkich. W podobnym kierunku zmiierają rozważania Akwinaty.

Tomasz odróżnia dwa sposoby rozumienia celu. Celem można nazywać zarówno rzecz, która jest przedmiotem pragnienia, jak również sam fakt posiadania tej rzeczy. Podobnego rozróżnienia należy więc dokonać w przypadku szczęścia. Słowo to może oznaczać zarówno samo dobro doskonałe, jak i fakt posiadania tego dobra. W pierwszym przypadku chodzi o przyczynę szczęścia, zaś w drugim o jego istotę⁶⁴⁹. Mówiąc o ludzkim szczęściu, Akwinata ma na myśli przede wszystkim drugie z omówionych znaczeń tego słowa. Następnie zauważa, że szczęście musi polegać na działaniu. Skoro bowiem szczęście jest ostateczną doskonałością człowieka, a każda doskonałość jest aktem, to musi ono być ostatecznym aktem człowieka. Aktem tego rodzaju jest zaś działanie, bowiem to właśnie dzięki działaniu zostają zaktualizowane możliwości określone przez formę substancjalną człowieka⁶⁵⁰. Następnie Tomasz precyzuje, że szczęście musi być związane z działaniem o charakterze wewnętrznym, to znaczy takim działaniem, którego efekt pozostaje w działającym. Tylko bowiem takie działanie prowadzi do aktualności i doskonałości samego działającego⁶⁵¹. Spośród działań wewnętrznych może ono zaś wiązać się tylko z aktami władz umysłowych. Prawdziwe szczęście człowieka opiera się więc na specyficznym ludzkich elementach istoty człowieka, to znaczy na władzach racjonalnych, którymi są intelekt i wola.

Gdy chodzi o władze umysłowe, to szczęście może polegać tylko na działaniu intelektu⁶⁵². Jeśli zaś chodzi o sam intelekt, to w większym stopniu należy wiązać je z działaniem intelektu teoretycznego. Dwa z trzech argumentów Akwinaty na rzecz tej tezy zasługują na szczególną uwagę. Po pierwsze, skoro szczęście polega na działaniu, to musi to być najdoskonalsze działanie. Działanie najdoskonalsze jest to działanie najdoskonalszej władzy względem najdoskonalszego przedmiotu. Najwyższą operacją jest operacja intelektu, zaś najdoskonalszym przedmiotem jest Bóg. Bóg tymczasem, jako *speculabile*, jest przedmiotem poznania teoretycznego. Po drugie, do celu ostatecznego dąży się ze względu na niego samego. Działania intelektu praktycznego dokonują się zaś ze względu na coś innego niż one same. Działania kierowane przez intelekt praktyczny są z kolei zawsze przyporządkowane osiągnięciu jakiegoś celu. Cel ostateczny nie może więc polegać na działaniu intelektu praktycznego, a tylko na poznaniu teoretycznym⁶⁵³.

Mimo że Tomasz widzi szczęście w działaniu intelektu teoretycznego, przypisuje on też pewną rolę intelektowi praktycznemu. Widać to wyraźnie, gdy przeprowadza rozróżnienie na szczęście doskonałe oraz szczęście niedoskonałe. Szczęście doskonałe jest urzeczywistnieniem tego, co jest istotą szczęścia, zaś szczęście niedoskonałe jest tylko pewnym podobieństwem szczęścia doskonałego⁶⁵⁴. Szczęście doskonałe opiera

⁶⁴⁹ ST I-II q 3, a 1, c.

⁶⁵⁰ ST I-II q 3, a 2, c.

⁶⁵¹ ST I-II q 3, a 2, ad 3.

⁶⁵² ST I-II q 3, a 4, c. Jak uzasadnia, istota szczęścia nie może polegać na działaniu woli, ponieważ akty tej władzy dotyczą albo celu jeszcze nieosiągniętego, albo też celu, który już został osiągnięty. Pierwsze jest tylko warunkiem osiągnięcia celu, zaś drugie jego skutkiem. Żadne z nich nie może się więc składać na to, co jest istotą szczęścia, czyli na samo osiągnięcie celu ostatecznego.

⁶⁵³ ST I-II q 3, a 5, c.

⁶⁵⁴ ST I-II q 3, a 6, c

się wyłącznie na działaniu intelektu teoretycznego. Nie każdy rodzaj poznania teoretycznego może jednak stanowić szczęście doskonałe. Nie może ono polegać na poznaniu pierwszych zasad teoretycznych, poznanie to opiera się bowiem ostatecznie na poznaniu zmysłowym. Z podobnego powodu szczęście doskonałe nie może polegać także na innych rodzajach poznania teoretycznego, to znaczy na wiedzy i mądrości⁶⁵⁵. Nie ma przecież niczego w intelekcie, czego nie byłoby w zmysłach. Poznanie teoretyczne charakterystyczne dla szczęścia doskonałego może więc być tylko poznaniem istoty Boga dokonującym się w akcie kontemplacji intelektualnej, osiągalnym po śmierci⁶⁵⁶.

Szczęście niedoskonałe również wiąże się z działaniem intelektu teoretycznego, ale wtórnie polega na odpowiednich działaniach intelektu praktycznego, kierujących we właściwy sposób działaniami i uczuciami człowieka⁶⁵⁷. W pierwszym rzędzie polega więc ono na aktywności intelektu teoretycznego, skierowanej ku przedmiotom najdoskonalszym. Wiąże się więc z mądrością. Mądrość zaś zakłada zarówno poznanie pierwszych zasad, jak i posiadanie wiedzy. Szczęście niedoskonałe wtórnie polega też na posiadaniu cnót moralnych. Posiadanie cnót moralnych wiąże się zaś z pojmowaniem pierwszych zasad praktycznych oraz z posiadaniem kolejnej cnoty intelektu praktycznego, czyli roztropności. Jak więc widać, szczęście niedoskonałe ma charakter inkluzywistyczny, to znaczy polega na posiadaniu kilku dóbr ludzkich. Każda ze składowych jest środkiem wewnątrznie związanym z celem. Z kolei te dobra ludzkie, które nie są elementami składowymi szczęścia niedoskonałego, stanowią środki konieczne, ale zewnętrzne względem celu ostatecznego. Należy jednak zdecydowanie podkreślić, że zdaniem Tomasza człowiek posiada tylko jeden cel ostateczny. Jest nim szczęście doskonałe. Tylko ono bowiem jest dobrem doskonałym. Względem niego szczęście niedoskonałe jest tylko środkiem⁶⁵⁸.

⁶⁵⁵ *ST I-II* q 3, a 6, c.

⁶⁵⁶ *ST I-II* q 3, a 8, c.

⁶⁵⁷ *ST I-II* q 3, a 5, c.

⁶⁵⁸ D.J.M. Bradley, *op.cit.*, s. 394–404.

SPÓR O PODSTAWY POZNANIA PRAKTYCZNEGO W KONCEPCJI TOMASZA

Poszukiwania właściwej interpretacji poglądów Tomasza dotyczących poznania praktycznego prowadzą nieuchronnie do zagadnienia relacji pomiędzy podstawami poznania praktycznego a poznaniem teoretycznym. Zagadnienie to sprowadza się w dużej mierze do pytania, czy według Akwinaty podstawy poznania praktycznego są w jakiś istotny sposób uzależnione od poznania teoretycznego. Celem tej części jest przedstawienie różnych odpowiedzi udzielanych na to pytanie. Ponieważ odpowiedzi te odwołują się do sporów toczonych w ramach metaetyki, tak więc na samym początku warto przedstawić kilka zagadnień diskutowanych w ramach tej dziedziny filozofii i ważnych dla właściwego zrozumienia niektórych sporów interpretacyjnych dotyczących poglądów Akwinaty.

1. Elementy metaetyki

1.1. Zasada Hume'a. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na zagadnienie relacji pomiędzy zdaniami o faktach i zdaniami wyrażającymi powinność. Jak podkreślał David Hume, w przypadku rozumowania, którego przesłankami są tylko i wyłącznie sądy dotyczące faktów, nie jest możliwe, aby wniosek miał charakter sądu normatywnego wyrażającego powinność⁶⁵⁹. Aby rozumowania, których wnioski mają charakter normatywny, były poprawne, do treści co najmniej jednej przesłanki musi należeć, w sposób jawny lub ukryty, element normatywny. Istotne znaczenie mają dwie interpretacje tego spostrzeżenia. Zdaniem niektórych obserwacja Hume'a pokazuje, że znaczenie sądów normatywnych nie sprowadza się do sądów o faktach. Przyjmują oni więc, że pojęcia wchodzące w skład sądów normatywnych nie mogą zostać zdefiniowane w taki sposób, aby nie zawierały elementu wartościującego⁶⁶⁰.

⁶⁵⁹ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. II, tłum. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1963, s. 259–260.

⁶⁶⁰ R.M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford University Press 1964, s. 28–29, 46–55; A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do etyki*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 275–277; W.K. Frankena, *The Naturalistic Fallacy*, „Mind” 48, 1939, 192, s. 466–467.

Zdaniem innych uwagi Hume'a wskazują raczej na pewną cechę charakteryzującą wszystkie rozumowania, nie tylko te, których wnioski są normatywne. Polega ona na tym, że treść wniosku nigdy nie wykracza poza to, co jest *implicite* lub *explicite* zawarte w przesłankach⁶⁶¹. Zwolennicy takiego podejścia przyjmują też, że istnieje prosty sposób, aby wartość zawarta była w przesłankach. Wystarczy zdefiniować terminy normatywne przez odwołanie do wyrażen, których znaczenie nie zawiera elementu normatywnego, a w rezultacie zarówno przesłanki, jak i wnioski będą sądami o faktach⁶⁶².

1.2. *Problem znaczenia sądów etycznych: deskryptywizm*. Kolejną kwestią wartą przynajmniej pobieżnego omówienia jest podział stanowisk w sprawie znaczenia sądów etycznych. Na początku trzeba wyróżnić dwie grupy: stanowiska deskryptywistyczne oraz stanowiska preskryptywistyczne. Zdaniem zwolenników deskryptywizmu znaczenie słów i wyrażen o charakterze moralno-etycznym ma charakter czysto opisowy. W konsekwencji znaczenie sądów etycznych jest całkowicie wyznaczane poprzez warunki ich prawdziwości. Element normatywny zawarty w treści pojęć i sądów moralno-etycznych całkowicie sprowadza się więc do różnych aspektów rzeczywistości pozajęzykowej ujmowanej poprzez wspomniane pojęcia i sądy. Do scharakteryzowanej w ten sposób grupy stanowisk zaliczają się jednak poglądy tak bardzo odległe od siebie, jak naturalizm etyczny oraz intuicjonizm⁶⁶³.

1.2.1. *Naturalizm*. Przez naturalizm etyczny należy rozumieć taką odmianę stanowiska deskryptywistycznego, zgodnie z którą do treści pojęć i wyrażen składających się na język etyki nie należy nic, co ostatecznie miało by ściśle „etyczny” charakter. Warunki prawdziwości sądów etycznych mogą więc zostać wyrażone przez sądy nie należące do etyki. Również treść pojęć etycznych można wyjaśnić bez odwołania do etyki. Inaczej mówiąc, język etyki całkowicie sprowadza się do języka jakiejś innej dziedziny. W rezultacie doktryna ta przeczy też istnieniu specyficzne moralnych własności i stanów rzeczy. Podejście to występuje w wielu odmianach różniących się przede wszystkim pod względem tego, do jakiego rodzaju „faktów pozamoralnych” sprowadza się w nich znaczenie sądów i pojęć etycznych⁶⁶⁴.

⁶⁶¹ Ch.S. Pigden, *Naturalizm*, [w:] *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, tłum. W.J. Bober et al., Książka i Wiedza, Warszawa 2002, s. 470–473; F. Ricken, *Etyka ogólna*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 41. Ricken nazywa to analitycznością rozumowań, zaś Pigden konserwatyżmem logiki.

⁶⁶² W.K. Frankena, *op.cit.*, s. 467; F. Ricken, *op.cit.*, s. 41.

⁶⁶³ R.M. Hare, *Myslenie moralne: jego płaszczyzny, metody i istota*, tłum. J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 87–111; *idem*, *Uniwersalny preskrytywizm*, [w:] *Przewodnik po etyce*, s. 499–501; F. Ricken, *op.cit.*, s. 40–54.

⁶⁶⁴ Ch.S. Pigden, *Naturalizm*, s. 468–469. Moore przyjmował, że własności naturalne to własności będące przedmiotem nauk przyrodniczych oraz psychologii. Jednak przedmioty pozaetyczne, do których sprowadza się cechy i przedmioty etyczne, są w różnych wersjach naturalizmu bardzo odległe od siebie. Niekiedy są to przedmioty nauk przyrodniczych czy społecznych, niekiedy zaś przedmioty „metafizyczne”, np. natura ludzka czy Bóg. Kiedy więc Brandt pisze, że „naturalista utrzymuje, iż twierdzenie etyczne (...) jest pod względem znaczenia dokładnie identyczne z pewnym innym zdaniem, w którym słowa etyczne już nie występują, a który każdy rozpozna jako zdanie dające się potwierdzić lub sprawdzić metodami nauki, przez odwołanie się do doświadczenia” (R.B. Brandt, *Etyka. Zagadnienia*

1.2.2. *Intuicjonizm*. Szczególną wersją deskrytywizmu jest intuicjonizm. Stanowisko to można ująć za pomocą trzech tez. Po pierwsze, znaczenie sądów etycznych nie sprowadza się do sądów pozaetycznych. Po drugie, terminy etyczne nie są definiovalne poprzez odwołanie do terminów pozaetycznych. Po trzecie, istnieją własności etyczne, które różnią się od własności niemających charakteru etycznego. Najważniejszą rolę odgrywa tutaj twierdzenie trzecie, ponieważ to z niego wynika twierdzenie pierwsze oraz drugie⁶⁶⁵. Kolejnym ważnym elementem intuicjonizmu jest to, że niektóre ze wspomnianych własności o charakterze etycznym, np. własność bycia dobrym, uznawane są za coś, co jest ontologicznie proste⁶⁶⁶. W związku z tym znaczenie słów, za pomocą których takie proste własności są ujmowane, np. znaczenie przymiotnika „dobry”, nie może zostać wyrażone poprzez definicje. Uchwytywane jest intuicyjnie. W konsekwencji wszystkie sądy dotyczące takich cech są sądami syntetycznymi⁶⁶⁷. George E. Moore zauważa także, że fundamentalnym pojęciem etyki jest pojęcie dobra. Posiadanie przez rzecz cechy wyrażanej przez przymiotnik „dobry” powoduje, że rzecz ta posiada wewnętrzną wartość. Do treści tego pojęcia należy więc element normatywny⁶⁶⁸.

Ważnym elementem intuicjonizmu Moore’a jest zagadnienie błędu naturalistycznego. Błąd ten polega na tym, że znaczenie przymiotnika „dobry” próbuje się sprowadzić do cech naturalnych przysługujących danej rzeczy dobrej. Moore odróżnia od siebie dwa słowa: rzeczownik „dobro” oraz przymiotnik „dobry”. Pierwszemu z nich odpowiada pojęcie dobra, zaś drugiemu pojęcie czegoś dobrego. Pojęcie dobra ma charakter złożony i może zostać wyrażone poprzez definicję. Definicja taka mówi, że dobro jest czymś, co jest dobre. Są w niej więc zawarte dwa elementy: ogólne określenie dowolnej rzeczy wyrażone poprzez słowo „coś” oraz przymiotnik „dobry”. Znaczenie przymiotnika „dobry” nie może jednak zostać wyrażone przez definicję, ponieważ przymiotnik ten wyraża prostą cechę etyczną przysługującą rzeczom dobrym⁶⁶⁹. Błąd naturalistyczny polega na utożsamianiu innych własności przysługujących danej rzeczy z przysługującą jej cechą ujmowaną przez przymiotnik „dobry”⁶⁷⁰. Wykazaniu tego, że próbując zdefiniować dobro, popełnia się błąd naturalistyczny, służy argument pytania otwartego. Kiedy znaczenie przymiotnika „dobry” próbuje

etyki normatywnej i metaetyki, tłum. B. Stanosz, PWN, Warszawa 1996, s. 268–269), to z jednej strony pozostaje on w zgodzie z Moorem, jednak z drugiej w sposób nieusprawiedliwiony zawęża zakres naturalizmu. Wykluczone zostają bowiem teorie nieoparte na naukach empirycznych. Wykluczone zostają też koncepcje nieodwołujące się do usystematyzowanego poznania teoretycznego. Ten drugi błąd bywa używany jako argument przeciwko naturalistycznej interpretacji poglądów Tomasza. Pewni autorzy twierdzą bowiem, że naturalizm jest propozycją, aby sądy etyczne sprowadzać do metafizyki. Jak słusznie odpowiadają zwolennicy naturalizmu, znaczenie sądów praktycznych nie opiera się na usystematyzowanym poznaniu rzeczywistości, jakim jest metafizyka (R.M. McInerney, *Aquinas on Human Action...*, s. 197–198).

⁶⁶⁵ W.K. Frankena, *op.cit.*, s. 467.

⁶⁶⁶ R.B. Brandt, *op.cit.*, s. 316.

⁶⁶⁷ G.E. Moore, *Zasady etyki*, tłum. Cz. Znamierowski, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1919, par. 6 i 7.

⁶⁶⁸ *Ibidem*, par. 15, 16, 17.

⁶⁶⁹ *Ibidem*, par. 9.

⁶⁷⁰ *Ibidem*, par. 10–13.

się wyrazić przez cechy niemające charakteru etycznego, to zawsze okazuje się, że nie ujmują one treści słowa „dobry”. Objawia się to tym, że pomimo przyjęcia danej definicji można dalej sensownie pytać, czy *definiens* jest synonimem *definiendum*, co jest oczywistym nonsensem w przypadku prawdziwej definicji. Naturalistyczne „definicje” dobra nie są więc sądami analitycznymi, lecz syntetycznymi⁶⁷¹. Dlatego trzeba przyjąć, że żadna cecha „naturalna” przysługująca rzeczy dobrej nie może być tym, na czym polega fakt, że rzecz ta jest dobra, a przymiotnik „dobry” oznacza własność specyficznie etyczną.

Na koniec warto dodać, że w swej koncepcji Moore przyjmuje jednocześnie dwie tezy: (a) przymiotnik „dobry” oznacza własność prostą; (b) własność oznaczana przez przymiotnik „dobry” nie jest własnością naturalną. Mogłoby się wydawać, że to właśnie teza (a) jest kluczowym elementem argumentu otwartego pytania. Wynika z niej bowiem, że żadna definicja przymiotnika „dobry” – zarówno naturalistyczna, jak i „etyczna” – nie jest możliwa i każda próba jej podania prowadzi zawsze do sądu syntetycznego. Trzeba jednak zauważyć, że argument ten można sformułować, nawet jeśli przyjmie się, że przymiotnik „dobry” oznacza własność o charakterze złożonym i możliwa jest jego definicja. Również przy takim założeniu każda naturalistyczna próba definicji przymiotnika „dobry” poddana testowi otwartego pytania zostanie bowiem w opisany powyżej sposób zakwestionowana i uznana za sąd syntetyczny. Nie wydaje się więc konieczne interpretowanie argumentu otwartego pytania jako opierającego się na tezie o prostocie własności oznaczanej przez przymiotnik „dobry”. Jego założenia zostaną omówione w dalszych rozdziałach.

1.3. Problem znaczenia sądów etycznych: preskrytywizm. Na przeciwnym biegunie należy umieścić podejście preskrytywne. Jego wybitnym przedstawicielem jest Richard M. Hare. Przyjmuje on, że istnieją dwa rodzaje słów oraz wyrażeń: deskryptywne, np. „czerwony”, oraz preskrytywne, np. „dobro”. W ramach znaczenia słów i wyrażeń preskryptywnych należy wyróżnić dwa aspekty: deskryptywny i preskryptywny. Deskryptywny element znaczenia słowa ujmuje te cechy, które muszą realnie przysługiwać rzeczy, aby mogła ona zostać scharakteryzowana za pomocą danego słowa. Posiadanie takich cech przez rzecz jest więc kryterium przesądającym o poprawności użycia tego słowa względem tej rzeczy. Z kolei preskryptywny element znaczenia słowa ma charakter wartościujący. Wyraża rekomendację oraz akceptację rzeczy spełniającej kryteria wyrażone przez deskryptywny element znaczenia słowa. Element ten mówi więc, że dana rzecz jest godna wyboru. Nie oznacza on jednak żadnej cechy realnie przysługującej rzeczom.

Ważna jest relacja pomiędzy oboma elementami znaczeniowymi. Z jednej strony, element preskryptywny znaczenia nie sprowadza się do elementu deskryptywne-

⁶⁷¹ *Ibidem*, par. 13; Ch.S. Pigden, *Naturalizm*, s. 473–474; R.B. Brandt, *op.cit.*, s. 280–281; A. Lisska, *op.cit.*, s. 58–62. Inna wersja tego argumentu głosi, że jeśli przymiotnik „dobry” zostałby użyty w sądzie analitycznym, to nie dostarczałby dodatkowego motywu do działania. Tymczasem użycie słowa „dobry” w sądzie typu „x jest dobre”, w którym x oznacza własność „naturalną”, np. w sądzie „przyjemność jest dobra”, zawsze dostarcza dodatkowego motywu do działania. Tak więc „dobry” nie może być synonimem żadnego słowa tego typu (Ch.S. Pigden, *Naturalizm*, s. 474).

go. Cechy realnie posiadane przez rzeczy nie są bowiem ostatecznym wyjaśnieniem tego, że rzeczy te nazywane są np. „dobrymi”. Element deskryptywny określa tylko kryteria poprawnego użycia danego słowa. Kryteria te zmieniają się jednak w zależności od tego, o jakim rodzaju rzeczy się mówi. Różne rzeczy nazywane są bowiem „dobrymi” z różnych powodów. Tymczasem preskryptywny element znaczenia pozostaje niezmienny. Nie sprowadza się więc do cech przysługujących wszystkim jego desygnatom. Jak niekiedy zauważa Hare, można znać znaczenie wyrażen typu „dobry x”, nie wiedząc, na podstawie jakich deskryptywnych kryteriów rzeczy danego rodzaju nazywane są dobrymi. Z drugiej jednak strony, zwolennicy omawianego stanowiska podkreślają też, że deskryptywny element znaczenia jest konieczny dla istnienia aspektu preskryptywnego. Nie można rekomendować danej rzeczy, jeśli nie spełnia ona pewnych kryteriów. Inaczej mówiąc, trudno posługiwać się słowami, nie wiedząc, kiedy ich użycie wobec rzeczy danego rodzaju jest poprawne⁶⁷².

Również w przypadku sądów zawierających pojęcia preskryptywne trzeba wyróżnić deskryptywny i preskryptywny składnik znaczenia. Element deskryptywny jest ujęciem warunków, których spełnienie powoduje, że sąd praktyczny jest uzasadniony. Dzięki niemu też sąd pełni funkcję informacyjną. Aspekt ten jest zmienny: dla każdej klasy rzeczy bycie dobrym lub też bycie przedmiotem powinności opiera się na posiadaniu innych cech. Aspekt preskryptywny sądu to wartościujący element jego treści. Wyraża on zalecenie dotyczące dokonania określonego aktu wyboru oraz zobowiązanie do działania zgodnego z treścią sądu praktycznego. Preskryptywny aspekt znaczenia sądu nie sprowadza się więc do jego warunków prawdziwości i jest dla wszystkich sądów czymś niezmiennym. Z punktu widzenia tego elementu sąd praktyczny nie może być prawdziwy lub fałszywy. Jednocześnie jednak aspekt preskryptywny znaczenia sądu jest w sposób istotny związany z jego aspektem deskryptywnym. Deskryptywny aspekt znaczenia sądu wyraża bowiem kryteria, jakie powinna spełniać rzecz danego rodzaju, aby mogła zostać pozytywnie oceniona⁶⁷³. Choć więc omawiana koncepcja wiąże się z odrzuceniem kognitywizmu, to jednak pozwala w pewien sposób mówić o warunkach prawdziwości sądu etycznego. Trzeba tylko pamiętać, że warunki te nie oddają całości znaczenia sądu etycznego. Rzecz nazywana jest bowiem czymś dobrym lub też przedmiotem powinności zawsze z powodu posiadania pewnych realnych, pozaetycznych cech, ale jednocześnie element preskryptywny znaczenia sądu nie wyraża żadnej przysługującej im realnej własności⁶⁷⁴.

Hare formułuje własną wersję argumentu otwartego pytania. Jak zauważa, naturalistyczna definicja dobra polega na stwierdzeniu, że „każda rzecz rodzaju A jest dobra wtedy i tylko wtedy, gdy posiada własność C”, gdzie C rozumiane jest jako koniunk-

⁶⁷² R.M. Hare, *The Language of Morals*, s. 111–126. Warto dodać, że słowa preskryptywne pełnią w języku dwojaką funkcję: opisową oraz preskryptywną. W przypadku niektórych słów, np. przymiotnika „dobry”, podstawowa jest funkcja preskryptywna. W przypadku innych słów tego typu, np. „schludny” lub „pilny”, funkcja wartościująca jest wtórna względem opisowej (*ibidem*, s. 121–122).

⁶⁷³ Hare zauważa, że dzięki aspektowi deskryptywnemu sądy można uniwersalizować i mówić o ich prawdziwie lub fałszu. Jest tak, ponieważ aspekt deskryptywny mówi, kiedy sąd jest uzasadniony. Jak w związku z tym Hare podkreśla, jego teoria nie może zostać zakwalifikowana po prostu jako non-kognitywistyczna (R.M. Hare, *Uniwersalny preskryptywizm*, s. 499–500).

⁶⁷⁴ *Ibidem*, s. 504–508.

cja predykatów deskryptywnych. Test poprawności dowolnej takiej definicji polega na odpowiedzi na pytanie, czy własność C może zostać użyta do zarekomendowania danej rzeczy. Jeśli nie, to własność C nie jest tym, do czego sprowadza się znaczenie przymiotnika „dobry”. Skoro bowiem koniecznym i niezmiennym elementem znaczenia słowa „dobry” jest element preskryptywny, to naturalistyczna charakterystyka dobra musi stanowić wyjaśnienie także dla niego. Oczywiście, zdaniem Hare’a żadna naturalistyczna definicja nie jest w stanie spełnić tego testu. To zaś dowodzi, że „definicje” tego rodzaju nie są sędami analitycznymi. Są one raczej „zwykłymi” sędami syntetycznymi mówiącymi, że dobre rzeczy danego rodzaju mają określone własności deskryptywne. Błąd naturalistyczny polega więc na uznawaniu deskryptywnych ujęć dobra za sądy analityczne. Jest nieuprawnionym sprowadzaniem aspektu preskryptywnego znaczenia przymiotnika „dobry” do aspektu deskryptywnego jego znaczenia. Niezależnie od tego Hare dowodzi również, że żaden sąd analityczny nie może zostać użyty do dokonania preskrypcji moralnej. Tutaj powodem jest fakt, że uznaje on sądy analityczne za czysto deskryptywne⁶⁷⁵.

1.4. Relacja pomiędzy stanowiskami non-naturalistycznymi. Jak się słusznie podkreśla, pomiędzy intuicjonizmem Moore’a a preskryptywizmem Hare’a istnieją fundamentalne różnice. Pierwsza z tych koncepcji ma charakter deskryptywistyczny oraz kognitywistyczny, gdy tymczasem druga jest preskryptywistyczna oraz non-kognitywistyczna. Różnica ta ma charakter nie tylko semantyczny, ale i ontologiczny. Szczególnie widoczna jest w odniesieniu do ataku na naturalistyczne pojmowanie dobra. Intuicjonizm przyjmuje, że żaden z sądów proponowanych jako naturalistyczna definicja dobra, np. dobro jest przyjemnością, nie jest sądem analitycznym, czyli prawdziwą definicją, lecz raczej sądem syntetycznym. To właśnie ma wykazać argument otwartego pytania. Samo w sobie nie oznacza to jednak jeszcze, że żadna definicja dobra nie jest możliwa. Nie wyklucza bowiem definicji odwołującej się do innych własności etycznych. Intuicjonizm dowodzi więc dodatkowo, że żaden sąd analityczny dotyczący dobra nie jest możliwy, bowiem jest ono niedefiniowalną, ontologicznie prostą własnością. Zwolennicy preskryptywizmu tymczasem przyjmują, że definicja naturalistyczna dobra nie jest możliwa, ponieważ nie ujmuje ona preskryptywnego aspektu tego pojęcia. Dlatego jest co najwyżej sądem syntetycznym na temat cech naturalnych posiadanych przez rzeczy nazywane dobrymi. Dodatkowo filozofowie ci przyjmują, że nie istnieje żadna, nawet prosta i specyficznie „etyczna” własność czyniąca rzeczy dobrymi. Obie koncepcje różnią się więc w sposób istotny co do swoich założeń ontologicznych⁶⁷⁶.

⁶⁷⁵ *Idem*, *The Language of Morals*, s. 92–93; J.F. Lange, *R.M. Hare’s Reformulation of the Open Question*, „Mind”, New Series 75, 1966, 298, s. 244–245; L. Sumner, *Hare’s Arguments Against Ethical Naturalism*, „The Journal of Philosophy” LXIV, 1967, 23, s. 779–791. Jak zauważa Sumner, omawiany argument przedstawiany jest przez Hare’a w kilku różniących się postaciach. Tutaj z konieczności trzeba było się ograniczyć do najkrótszej wersji. Inna jego wersja wygląda następująco: (1) jeśli „dobre A” znaczy „A, które jest C”, to sąd „A, które jest C, jest dobre” oznacza „A, które jest C, jest C”; (2) sąd „A, które jest C, jest dobre” używany jest do polecenia A z racji tego, że jest C; (3) sąd „A, które jest C, jest C” nie może zostać użyty w taki sposób; (4) sąd „A, które jest C, jest dobre” nie oznacza „A, które jest C, jest C”; (5) zwrot „dobre A” nie oznacza tego samego, co zwrot „A, które jest C” (*ibidem*, s. 785).

⁶⁷⁶ R.M. Hare, *Objective Prescriptions*, „Philosophical Issues” 4, 1993, s. 15–25.

Pomimo tych fundamentalnych różnic obie koncepcje posiadają też interesujące cechy wspólne. Przyjmuje się w nich, że znaczenie pojęć i sądów etycznych nie sprowadza się do cech naturalnych przysługujących rzeczom. W obu przypadkach przyjmuje się też, że tym, czego nie da się w ten sposób ująć, jest aspekt normatywno-ewaluacyjny treści pojęć i sądów etycznych. Oba te stanowiska przeciwstawiają się więc naturalizmowi. Pod tym względem Hare otwarcie uznawał się za kontynuatora Moore'a⁶⁷⁷. Inną interesującą cechą wspólną jest przyjmowanie w obu koncepcjach, że zasady moralne mają zawsze charakter sądów syntetycznych. Powody są oczywiście inne. Dla intuicjonisty „dobry” jest predykatem niedefiniowalnym. Z kolei dla preskrytywisty wszystkie sądy analityczne są tylko deskryptywnym wyrazem reguł językowych. Nie mówią więc, co faktycznie jest dobre i co jest przedmiotem powinności. Nie są zasadami moralnymi⁶⁷⁸.

1.5. Niektóre sposoby obrony naturalizmu. Jednym ze sposobów obrony naturalizmu jest kwestionowanie możliwości użycia zarzutu popełniania błędu naturalistycznego jako argumentu w toczonym sporze. Warto tutaj przede wszystkim zwrócić uwagę na krytyczne obserwacje poczynione przez Williama K. Frankena.

Po pierwsze, zauważa on, że definiowanie pojęć etycznych przez odwołanie do własności naturalnych nie prowadzi do błędów logicznych w rozumowaniach etycznych. Jak argumentuje, rozumowania, w których jedna przesłanka jest sądem o faktach, druga przesłanka jest sądem etycznym, a wniosek jest sądem etycznym, są rozumowaniami logicznie poprawnymi. Przykładem jest następujące rozumowanie: (a) „wszyscy ludzie dążą do przyjemności”; (b) „dobro jest tym, do czego dążą wszyscy ludzie”; więc: (c) „przyjemność jest dobrem”. Co więcej, rozumowanie to pozostaje poprawne nawet wtedy, gdy jego przesłanka etyczna, w tym przypadku przesłanka (b), zawiera „błąd naturalistyczny”. Jak precyzuje, przesłanka etyczna może być albo sądem syntetycznym, albo analitycznym. Jeśli jest sądem syntetycznym, to błąd naturalistyczny nie zachodzi. Błąd naturalistyczny powstaje dopiero, jeśli przesłanka etyczna jest sądem analitycznym. Skądinąd wiadomo, że użycie definicji w dowolnym rozumowaniu nie powoduje, że wniosek przestaje wynikać z przyjętych przesłanek. Rozumowanie pozostaje więc logicznie poprawne⁶⁷⁹. Fakt, iż sądy zawierające „błąd naturalistyczny” są przesłankami rozumowań etycznych, nie powoduje, że rozumowania te stają się logicznie niepoprawne. Dlatego błąd naturalistyczny nie jest błędem logicznym.

Po drugie, Frankena zauważa, że naturalistyczny sposób pojmowania treści pojęć etycznych występujących w przesłankach rozumowań etycznych nie powoduje, iż rozumowania te łamią zasadę Hume'a. Stanowisko, z którym polemizuje, głosi, że

⁶⁷⁷ L. Sumner, *op.cit.*, s. 779.

⁶⁷⁸ R.M. Hare, *The Language of Morals*, s. 41–44. Należy jednak pamiętać, że sposób uzasadnienia tego twierdzenia różni się w obu nurtach. Zdaniem Moore'a dobro oznacza prostą własność i dlatego nie może być przedmiotem definicji. Zdaniem Hare'a natomiast nie można odkrywać tego, co powinno się robić, opierając się jedynie na analizie znaczenia słów. Taki sąd jest bowiem czysto deskryptywny, tymczasem prawdziwy sąd moralny zawiera jeszcze element preskryptywny, który wykracza poza kryteria poprawnego użycia słowa.

⁶⁷⁹ W.K. Frankena, *op.cit.*, s. 468–469.

w podanym powyżej przykładzie rozumowania etycznego popełnienie „błędu” naturalistycznego w przesłance (b) – czyli uznanie jej za naturalistyczną definicję dobra – powoduje, że staje się ona sądem o faktach. Wtedy zaś obie przesłanki są sądami o faktach, gdy tymczasem wniosek jest sądem etycznym. Jak więc się wydaje, następuje złamanie zasady Hume’a, co bez wątpienia jest błędem logicznym. Frankena jednak ponownie zauważa, że przesłanka (b) rozumowania może być albo sądem syntetycznym, albo sądem analitycznym. Jeśli jest sądem syntetycznym, to rozumowanie nie łamie zasady Hume’a. Jeśli jednak przesłanka (b) jest sądem analitycznym, to wtedy trzeba rozważyć dwie możliwości. Jeśli uznać, że przesłanka analityczna pozostaje sądem etycznym, wtedy nie ma miejsca naruszenie zasady Hume’a. Jeśli zaś – zgodnie z intuicjonizmem – uznać, że przesłanka analityczna nie jest sądem etycznym, to wtedy rozumowanie jako całość jest naruszeniem zasady Hume’a. Dlaczego jednak przyjmować, że intuicjonizm jest stanowiskiem prawdziwym? Na pewno nie na podstawie domniemanego łamania zasady Hume’a przez naturalistów, bowiem czyniąc tak popełnia się błąd *petitio principii*⁶⁸⁰.

Po trzecie, nazywanie naturalistycznych definicji pojęć etycznych „błędem” nie jest uzasadnione, dopóki uprzednio nie wykaże się, że intuicjonizm jest stanowiskiem prawdziwym. Frankena rozważa cztery powody, dla których definicje naturalistyczne można nazywać „błędem”. Błąd naturalistyczny bywa przedstawiany jako błąd polegający na tym, że utożsamia się z sobą dwie własności, które w rzeczywistości się od siebie różnią⁶⁸¹. Zwolennicy naturalizmu popełnialiby więc błąd, ponieważ utożsamiają własność bycia dobrym z własnością, która w rzeczywistości się od niej różni. Nie można jednak uznać tego za argument przeciwko naturalizmowi, ponieważ rozumując w ten sposób, zakłada się to, co trzeba wykazać. Przyjmuje się bowiem intuicjonistyczną odpowiedź na pytanie, które własności różnią się od własności bycia dobrym, a które są z nią tożsame⁶⁸². Inną możliwą interpretacją „błędności” definicji naturalistycznej dobra jest pojmowanie jej jako próby definiowania tego, co nie może zostać zdefiniowane ze względu na swą ontologiczną prostotę. W przypadku intuicjonizmu Moore’a chodzi o to, że dobro nie podlega definiowaniu, ponieważ oznacza cechę, która ma charakter niezłożony. Taka obserwacja jednak nie może sama w sobie stanowić zarzutu podważającego naturalistyczne pojmowanie dobra, ponieważ czyniąc ją, zakłada się już, że dobro jest własnością prostą i niedefiniowalną. A właśnie tego trzeba dowieść⁶⁸³.

Można również przedstawiać „błąd naturalistyczny” w ten sposób, że będzie on zawierał odniesienie do podziału na fakty i wartości. Polegałoby to na uznaniu, że

⁶⁸⁰ *Ibidem*, s. 469–470.

⁶⁸¹ Wskazują na to uwagi Moore’a, że błąd naturalisty jest identyczny z błędem kogoś, kto utożsamia dwie dowolne różniące się od siebie cechy. Nie musi to być para składająca się z cechy etycznej oraz cechy naturalnej. Może to również być para składająca się z dwóch różnych cech etycznych lub dwóch różnych cech naturalnych. Takie rozumienie błędu sprawia więc też, że nie ma on nic wspólnego z nieuprawnionym przechodzeniem od faktów do wartości (*ibidem*, s. 471).

⁶⁸² *Ibidem*, s. 472.

⁶⁸³ Ponownie trzeba zauważyć, że nie ma znaczenia, czy chodzi o definiowanie cech normatywnych, jak dobro, czy też cech innego rodzaju. Również więc takie rozumienie błędu naturalistycznego niewiele ma wspólnego z nieuprawnionym przekraczaniem podziału na fakty i wartości (*ibidem*, s. 473).

błąd naturalisty polega na tym, że definiuje cechę normatywną przez odwołanie do cech niemających charakteru normatywnego. Ponownie jednak trzeba zauważyć, że z góry zakłada się tutaj to, co ma być dowiedzione. Przyjmuje się bowiem, że z góry wiadomo, na czym polega własność, do której sprowadza się fakt bycia dobrym. Przyjmuje się przecież, że ma ona charakter normatywny⁶⁸⁴. Ostatnim sposobem rozumienia błędu naturalistycznego jest przyjęcie, że polega on na nieuprawnionym utożsamieniu sądów sądów syntetycznych, np. pewnego twierdzenia o dobru, z sądami analitycznymi, np. z definicją dobra. Inaczej mówiąc, polega na błędnym utożsamieniu zasad moralnych z regułami semantycznymi. Takie utożsamianie byłoby faktycznie błędem logicznym. Trzeba jednak też zauważyć, że nie można przyjmować, że zachodzi takie utożsamienie, o ile nie założy się z góry, że dany sąd jest syntetyczny, a nie analityczny. W przypadku sądu zawierającego słowo „dobry” nie można powiedzieć, że jest to sąd syntetyczny, o ile się wcześniej nie założy, że przymiotnik „dobry” ma znaczenie niezależnie od tego zdania⁶⁸⁵.

W przypadku każdego sposobu pojmowania istoty błędu naturalistycznego okazuje się więc, że błąd ten może być użyty jako zarzut względem stanowiska naturalistycznego pod warunkiem, że uprzednio i nie odwołując się do niego, wykazano już słuszność stanowiska intuicjonistycznego. Trudno więc zarzut ten uznać za coś, co rozstrzyga spór między naturalizmem a intuicjonizmem. Co więcej, nawet w przypadku prawdziwości stanowiska intuicjonistycznego „błąd naturalistyczny” jest nie tyle błędem logicznym, lecz raczej niezajomością prawdziwego charakteru orzeczników etycznych⁶⁸⁶.

Również argument otwartego pytania spotkał się z zarzutami. Przyjmuje się w nim, że skoro sąd analityczny wyraża tylko znaczenie słów wchodzących w jego skład, to jego negacja jest zakwestionowaniem tego znaczenia. Tymczasem wszystkie proponowane „naturalistyczne” definicje dobra mogą zostać sensownie zakwestionowane bez konieczności uznania słowa „dobry” za bezsensowne. Dlatego są one w rzeczywistości sądami syntetycznymi.

Jak zauważają krytycy omawianego argumentu, błędnie zakłada się w nim, że nie można jednocześnie znać znaczenia danego słowa i negować sąd analityczny poprawnie wyrażający to znaczenie. Ich zdaniem bowiem sąd analityczny może dostarczać danej osobie nieznaną jej wcześniej informacji na temat znaczenia jakiegoś występującego w nim słowa. Niektórzy autorzy wyjaśniają to, zauważając, że posiadaniu wiedzy o tym, jak poprawnie używać danego słowa, nie musi towarzyszyć pełna znajomość treści związanego z nim pojęcia⁶⁸⁷. Inni wskazują, że możliwa jest niejawną synonimiczność dwóch wyrażań. Osoba, która zna znaczenia dwóch różnych wyrażań, może jednocześnie nie zdawać sobie sprawy z tego, że są one synonimami. W takim wypadku sąd analityczny wyrażający ich związek nie będzie dla tej osoby sądem pozbawionym treści. Dlatego możliwe jest, że dwa słowa będące tak naprawdę synonimami zostałyby poprzez argument otwartego pytania zaklasyfi-

⁶⁸⁴ *Ibidem*, s. 474.

⁶⁸⁵ *Ibidem*, s. 474–475.

⁶⁸⁶ *Ibidem*, s. 476–477.

⁶⁸⁷ A. Miller, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Polity Press, Cambridge 2003, s. 16–17.

kowane jako mające różne znaczenie, a sąd wyrażający to znaczenie uznany za sąd syntetyczny⁶⁸⁸. Naturalizm, którego broni się w ten sposób, należy nazywać naturalizmem analitycznym.

Trafność argumentu otwartego pytania podważana jest także poprzez zwrócenie uwagi na fakt, że dwa słowa oznaczające tę samą rzecz mogą nie być synonimami. Istnieją bowiem sądy typu „A jest B”, w których słowa „A” oraz „B” odnoszą się do jednej i tej samej rzeczy, ale nie mają takiego samego znaczenia. Za przykład mogą posłużyć terminy „woda” i „tlenek wodoru” w sądzie „woda jest tlenkiem wodoru”. Choć więc sądy tego typu stwierdzają tożsamość rzeczy ujmowanych za pomocą słów A i B, to jednak nie są sądami analitycznymi, a pytanie „Czy A jest B?” pozostaje pytaniem otwartym. Naturalizm, którego broni się w taki sposób, nazywany jest naturalizmem syntetycznym⁶⁸⁹.

Krytykowana jest również interpretacja argumentu otwartego pytania i błędu naturalistycznego proponowana przez Hare’a. Jego zdaniem słowo „dobry” nie jest synonimem żadnego predykatu oznaczającego własność naturalną, ponieważ predykaty tego rodzaju nie mogą zostać użyte do dokonania preskrypcji. Jak zauważa jeden z autorów, ukrytą przesłanką tego rozumowania jest twierdzenie, że „dla dowolnych dwóch słów A i B, słowo A znaczy to samo, co słowo B, wtedy i tylko wtedy, gdy dowolna funkcja językowa, którą można spełnić za pomocą słowa A, może też zostać spełniona za pomocą słowa B”. Funkcją spełnianą przez przymiotnik „dobry” jest rekomendowanie tego, co jest dobre. Jeśli funkcję taką rozumieć w zwykły sposób, jako coś w rodzaju wyrażania pochwały lub aprobaty, to nie jest prawdą, że przymiotników naturalistycznych nie można używać w ten sposób. Jednak funkcję dokonywania preskrypcji Hare rozumie w szczególny sposób, to znaczy jako zobowiązanie dotyczące podejmowania wyborów i działania. Jego zdaniem funkcji tej nie mogą pełnić przymiotniki o charakterze deskryptywnym i naturalistycznym. Skoro jednak uzasadnia to, mówiąc, że przymiotnikom czysto deskryptywnym brakuje preskryptywnego elementu znaczenia, to okazuje się, że w całym argumencie stanowisko preskryptywistyczne z góry uznaje się za prawdziwe. Dlatego mówić, że argument ten dowodzi słuszności preskryptywizmu, to popełniać błąd *petitio principii*. Podejście preskryptywistyczne musi zostać wykazane niezależnie od argumentu otwartego pytania⁶⁹⁰.

Innym sposobem obrony naturalizmu są uwagi Petera Geacha na temat dobra. Zauważa on, że w ramach intuicjonizmu i preskryptywizmu przymiotnik „dobry” pojmowany jest w niewłaściwy sposób. Przymiotniki dzielą się bowiem na predykatywne i atrybutywne. Przymiotnik ma charakter predykatywny, jeśli może zostać przypisany podmiotowi zdania niezależnie od przypisania temu podmiotowi innych

⁶⁸⁸ R.B. Brandt, *op.cit.*, s. 280–283.

⁶⁸⁹ A. Miller, *op.cit.*, s. 17–18; Ch.S. Pigden, *Naturalizm*, s. 473–474.

⁶⁹⁰ L. Sumner, *op.cit.*, s. 788–791. Autor ten zauważa też, że w podobny sposób podważyć można również wspomnianą ukrytą przesłankę rozumowania Hare’a. Jest ona bowiem konsekwencją koncepcji znaczenia przyjmowanej przez preskryptywizm. Jednak zgodnie z innymi podejściami, funkcja pełniona przez słowa lub wyrażenie jest czymś innym niż jego znaczenie. Jeżeli więc z góry nie założymy słuszności preskryptywizmu, to omawiany argument nie podważa słuszności deskryptywizmu.

predykatów⁶⁹¹. Przykładem jest przymiotnik „czerwony” w zdaniu „To jest czerwony samochód”. Zdanie to można rozbić na dwa niezależne od siebie zdania elementarne: „To jest czerwone” oraz „To jest samochód”. Przymiotnik ma charakter atrybutywny, jeśli nie może zostać przypisany podmiotowi zdania w sposób niezależny od przypisania temu podmiotowi innego predykatu. Przykładami są przymiotniki „duży” oraz „mały”⁶⁹². Przymiotniki atrybutywne i predykatywne różnią się więc pod względem możliwości występowania w sposób niezależny od innych predykatów. Różnica ta wynika stąd, że przymiotniki atrybutywne nie mają znaczenia całkowicie niezależnego od znaczenia predykatu, z którym współwystępują. Na przykład „mały” nie oznacza tego samego rzędu wielkości w zdaniach „To jest mały słoń” i „To jest mała pchła”, podczas gdy „czerwony” oznacza ten sam kolor niezależnie od tego, czy chodzi o samochód, czy o kwiat. Nie oznacza to, że znaczenie przymiotników atrybutywnych całkowicie sprowadza się do znaczenia rzeczownika, któremu one towarzyszą. W takim wypadku bowiem nie byłoby możliwe przeprowadzenie uniwersalizacji, a tymczasem każdy przymiotnik atrybutywny wnosi do wyrażen, w których występuje, pewien stały element znaczeniowy. Wobec różnych rzeczowników pełni on przecież tę samą funkcję. Co najważniejsze, ten wspólny element znaczeniowy ma charakter czysto deskryptywny⁶⁹³.

Geach twierdzi, że przymiotniki „dobry” i „zły” mają zawsze charakter przymiotników atrybutywnych⁶⁹⁴. Na przykład zdanie „X jest dobrym człowiekiem” nie może zostać rozbite na „X jest człowiekiem” oraz „X jest dobry”. Przymiotniki te muszą więc zawsze występować razem z jakimś predykatem, a ich znaczenie nie jest niezależne od znaczenia tego predykatu. Na przykład w zdaniu „Jan jest dobrym człowiekiem” przymiotnik „dobry” nie oznacza cechy Jana, która byłaby niezależna od tych jego własności, które są wyrażane przez predykat „jest człowiekiem”. Z tego

⁶⁹¹ P. Geach, *Good and Evil*, „Analysis” 17, 1956, 2, s. 33. Jak wyjaśnia Geach, „w wyrażeniu typu *AB* (w którym *A* jest przymiotnikiem, zaś *B* jest rzeczownikiem) *A* jest (logicznie) predykatywnym przymiotnikiem, jeśli orzekanie o czymś «...*jest AB*» logicznie rozkłada się na parę orzeczeń «...*jest B*» oraz «...*jest A*». W przeciwnym wypadku przymiotnik *A* będę nazywał przymiotnikiem (logicznie) atrybutywnym” (*ibidem*; tłum. M.P.).

⁶⁹² *Ibidem*. Jak można przeczytać, „zdanie «*x jest dużą pchłą*» nie dzieli się na «*x jest pchłą*» oraz «*x jest dużym*». W podobny sposób zdanie «*x jest małym słoniem*» nie dzieli się na «*x jest słoniem*» oraz «*x jest małym*». Gdyby bowiem tego rodzaju analizy były uprawnione, to prosty argument wykazywałby, że duża pchła jest dużym zwierzęciem, zaś mały słoń jest małym zwierzęciem” (tłum. M.P.).

⁶⁹³ Wskazują na to argumenty Geacha skierowane przeciwko preskryptywistom. Z tego, że przymiotnik „dobry” orzekany jest o *x* na podstawie różnych kryteriów deskryptywnych w zależności od rodzaju, do którego należy *x*, nie oznacza, że nie istnieją cechy deskryptywne, które przysługują każdemu dobremu *x*. Taką abstrakcyjną cechą jest spełnianie swej funkcji lub roli (*ibidem*, s. 37–38).

⁶⁹⁴ Na poparcie swojej tezy Geach podaje kilka argumentów. Jeden z nich odwołuje się do opisanego powyżej faktu, że przymiotniki „dobry” i „zły” nie mogą nigdy być używane niezależnie od innych predykatów. Nie można bowiem powiedzieć, czy coś jest dobre lub złe, dopóki nie określi się, czym dana rzecz jest. Inny zaś argument mówi, że gdyby przymiotnik „dobry” był niekiedy atrybutywny, a niekiedy predykatywny, to w obu przypadkach miałby różne znaczenia. A to jest nie do przyjęcia. Zdaniem Pigdena argumenty te nie są przekonujące. Przymiotniki „dobry” i „zły” funkcjonują zarówno w sposób predykatywny, jak i atrybutywny. Twierdzi on, że także predykatywne użycie zawiera odniesienie do rodzaju, do którego należy rzecz dobra (Ch.S. Pigden, *Geach on Good*, „Philosophical Quarterly” 40, 1990, s. 6–9).

powodu przymiotnik „dobry” w wyrażeniu „dobry człowiek” znaczy coś innego niż w wyrażeniu „dobra książka”. Inaczej mówiąc, to, na czym polega fakt, że dana rzecz jest dobra, zależy od tego, czym ona jest. Nie jest więc możliwe, aby coś było po prostu dobre lub po prostu złe. Rzecz może być tylko dobrą lub złą rzeczą określonego rodzaju⁶⁹⁵.

Trzeba jednak pamiętać, że istnieje pewien bardzo ogólny element znaczeniowy, który jest wspólny różnym przypadkom użycia danego przymiotnika atrybutywnego. Element ten ma charakter deskryptywny. W przypadku przymiotnika „dobry” wygląda on następująco: coś jest dobrą rzeczą określonego rodzaju wtedy i tylko wtedy, gdy posiada w wystarczającym stopniu wszystkie te cechy, których posiadania oczekuje się lub wymaga od rzeczy danego rodzaju⁶⁹⁶. Przymiotnik „dobry” dodany do rzeczownika oznacza więc spełnianie przez konkretną rzecz wymagań, które są charakterystyczne dla rodzaju, do którego rzecz ta należy. Wymagania te wynikają z tego, czym ta rzecz jest. Polegają albo na spełnianiu przez nią jej funkcji, albo na osiągnięciu celu, który wynika z jej natury⁶⁹⁷.

Zdaniem Geacha wszystkie wersje naturalizmu, które opierają się na predykatywnym pojmowaniu przymiotnika „dobry”, słusznie są obciążane zarzutem błędu naturalistycznego. Przyjmują one bowiem, że przymiotnik „dobry” odnosi się do autonomicznie istniejącej własności naturalnej lub grupy takich własności⁶⁹⁸. Błędne przypisanie mu charakteru predykatywnego każe więc poszukiwać nieistniejącego zbioru własności naturalnych cechujących każdą rzecz dobrą. To właśnie dlatego argument otwartego pytania zastosowany do predykatywnych wersji naturalizmu jest przekonujący. Gdy jednak przymiotnik „dobry” pojmowany jest atrybutywnie, wtedy żadna konkretna własność naturalna nie jest tożsama z dobrem. Przymiotnik ten oznacza przecież różne własności naturalne w zależności od rodzaju rzeczy, o której jest orzekany. Co więcej, postulowany przez Geacha element znaczeniowy wspólny dla różnych zastosowań przymiotnika „dobry” jest deskryptywny, ale sam w sobie nie wiąże się z żadną określoną własnością naturalną. Dopiero połączenie go z rzeczownikiem oznaczającym jakiś rodzaj powoduje, że wskazuje on na pewien określony standard doskonałości rzeczy należących do tego rodzaju. Tak więc znaczenie przymiotnika „dobry” ujmowanego samodzielnie nie sprowadza się do takiego czy innego zestawu własności naturalnych rzeczy. Naturalizm atrybutywny nie jest więc narażony na zarzut błędu naturalistycznego⁶⁹⁹.

⁶⁹⁵ P. Geach, *op.cit.*, s. 33–34.

⁶⁹⁶ Warto tu odnotować podobieństwo do poglądów Tomasza. Jego zdaniem przecież dobro jest doskonałością będącą celem dążenia wyznaczonym zawsze przez to, czym jest dana rzecz.

⁶⁹⁷ Ch.S. Pigden, *Geach on Good*, s. 20–25; P. Geach, *op.cit.*, s. 37–38.

⁶⁹⁸ *Ibidem*, s. 35–38. Z kolei intuicjonizmowi zarzuca on powoływanie się na własność, której charakter pozostaje dosyć tajemniczy. Jego zdaniem powoduje to, że intuicjonizmu nie można uznać za wiarygodne rozwiązanie.

⁶⁹⁹ Ch.S. Pigden, *Geach on Good*, s. 9–10; C. Paterson, *Finnis, Aquinas and Non-Naturalism*, [w:] *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue*, ed. C. Paterson, M.S. Pugh, Ashgate, Farnham 2006, s. 184–186. Preskrytywistyczna wersja zarzutu naturalistycznego również nie jest tu zagrożeniem. Według Geacha znaczenie przymiotnika „dobry” nie sprowadza się do określonych własności naturalnych, ale nie wynika to z faktu, że do jego znaczenia należy jakiś element preskryptywny.

2. Metaetyka a Tomasz

Jeśli pamięta się, że nie każdy sąd praktyczny ma według Tomasza charakter etyczny, rozróżnienie na sądy etyczne oraz sądy poza-etyczne można traktować jako analogiczne względem rozróżnienia na poznanie praktyczne i teoretyczne⁷⁰⁰. Deskryptywne podejście do sądów praktycznych oznacza, że ich znaczenie całkowicie sprowadza się do warunków prawdziwości. Interpretacja naturalistyczna przyjmuje, że takie warunki prawdziwości wyrażają się poprzez odpowiednie sądy teoretyczne ujmujące nie-normatywne, naturalne własności przedmiotu danego sądu praktycznego⁷⁰¹. Interpretacja intuicjonistyczna kazałaby zaś przyjmować, że warunkami prawdziwości sądów praktycznych są pewne nie-naturalne, normatywne własności przedmiotu poznania, które nie mogą zostać wyrażone poprzez sądy teoretyczne. Preskryptywne podejście do znaczenia sądów praktycznych oznacza z kolei, że znaczenie sądu praktycznego posiada dwa składniki. Element deskryptywny znaczenia sprowadza się do odpowiednich sądów teoretycznych ujmujących własności naturalne przedmiotu poznania. Element preskryptywny znaczenia wyraża z kolei treść normatywną, właściwą poznaniu praktycznemu, która nie reprezentuje żadnej realnej własności przedmiotu poznania⁷⁰². Wszystkie interpretacje poglądów Akwinaty, które będą tutaj przedmiotem rozważań, mieszczą się w tak określonych ramach.

Warto dodać, że w toczonej dyskusjach przeplatają się dwa wątki. Pierwszym jest spór o właściwą interpretację poglądów Tomasza. Jest to wątek historyczny. Drugim jest spór o to, czy jego poglądy łamią zasadę Hume'a oraz czy obarczone są błędem naturalistycznym. Jest to wątek metaetyczny. Są one blisko związane, ponieważ ważnym motywem dla przyjmowania antynaturalistycznej interpretacji poglądów Akwinaty jest przekonanie o niepoprawności redukcji tego, co praktyczne i normatywne, do tego, co teoretyczne i oparte na faktach. Z kolei zwolennicy interpretacji naturalistycznej główne znaczenie przypisują dosłownemu odczytywaniu tekstów Tomasza. Niektórzy z nich dodają przy tym, że Akwinata faktycznie popełnił oba błędy przypisywane naturalizmowi, zaś inni starają się wykazać, że udało mu się te problemy ominąć.

Rozbieżności interpretacyjne dotyczą kilku związanych z sobą problemów. Po pierwsze, chodzi o charakter pojęcia dobra będącego podstawą poznania praktycznego. Po drugie, chodzi o relację pomiędzy pojęciem dobra a pierwszą zasadą praktyczną. Przedmiotem sporu jest tutaj źródło normatywnego charakteru tej zasady. Po trzecie, chodzi o relację pomiędzy pierwszymi zasadami praktycznymi a przedmio-

⁷⁰⁰ Poznanie praktyczne dzieli się oczywiście na poznanie charakterystyczne dla sztuk oraz poznanie dotyczące tego, co należy czynić, czyli moralne.

⁷⁰¹ Na przykład „dobro” znaczy tyle, co „akt i doskonałość będąca celem działania i doskonaląca działającego”, sąd „należy dążyć do dobra” znaczy tyle, co „konieczne jest, aby dążyć do dobra”, zaś sąd „należy działać zgodnie z rozumem” znaczyłoby tylko to, że działanie zgodne z rozumem jest dla człowieka czymś koniecznym ze względu na cel ostateczny.

⁷⁰² Na przykład sąd „należy działać w sposób zgodny z rozumem” w swym aspekcie deskryptywnym mówi, że cel ten jest konieczny, zaś w aspekcie preskryptywnym wyraża rekomendację danego działania jako godnego wyboru oraz zobowiązanie do zgodnego z nim działania.

tami skłonności naturalnych człowieka. Po czwarte, spór dotyczy relacji pomiędzy pierwszą zasadą teoretyczną a pierwszą zasadą praktyczną. Piąta rozbieżność dotyczy relacji pomiędzy pierwszą zasadą praktyczną a innymi bezpośrednimi zasadami praktycznymi. Szczegółowe omówienie proponowanych interpretacji najlepiej rozpocząć od przeciwników naturalistycznego odczytywania poglądów Tomasza.

2.1. Interpretacja non-naturalistyczna. Zdaniem przeciwników interpretacji naturalistycznej Tomasz w pełni respektuje zasadę Hume'a oraz nie popełnia błędu naturalistycznego. Jak zauważa jeden z nich:

przyjęte przez Tomasza arystotelesowskie rozróżnienie rozumu spekulatywnego i praktycznego (...) dobrze odpowiada współczesnemu (...) podziałowi, który (...) ukazujemy przez przeciwstawienie *faktów* i *norm* lub *jest* i *powinien*⁷⁰³.

Poznanie praktyczne jest niezależne od poznania teoretycznego i nie sprowadza się do żadnej jego formy. Dlatego podstawą poznania praktycznego nie jest transcendentalne pojęcie dobra. Należy ono przecież do sfery poznania teoretycznego. Taką podstawę stanowi natomiast praktyczne pojęcie dobra zawierające w swej treści element normatywny. Jest to pojęcie dobra jako wartości, do której należy dążyć. Jak zauważa jeden ze zwolenników tego podejścia, „Kiedy mówię o ujmowaniu czegoś *ut bonum*, rozumiem przez to uchwytowanie wartości moralnej, a nie uchwytowanie *bonum* (*quod*) *addit rationem appetibilis supra ens*”⁷⁰⁴.

Zdaniem zwolenników omawianej interpretacji Akwinata przyjmuje więc istnienie dwóch podstawowych pojęć dobra. Pierwszym jest teoretyczne, deskryptywne, transcendentalne pojęcie dobra, zaś drugim praktyczne, normatywne pojęcie dobra jako wartości, do której należy dążyć. To właśnie praktyczne pojęcie dobra musi zostać uznane za podstawę poznania praktycznego oraz przedmiot formalny woli⁷⁰⁵. Pojęcia te uznawane są za niezależne od siebie. Z reguły oznacza to dwie rzeczy. Po pierwsze, normatywna treść praktycznego pojęcia dobra nie sprowadza się do treści teoretycznego pojęcia dobra. Teoretyczne pojęcie dobra nie może więc służyć jako wyjaśnienie dla wartości wyrażanej przez praktyczne pojęcie dobra. Po drugie, praktyczne pojęcie dobra nie podlega transcendentalnemu pojęciu dobra. Nie jest więc mniej ogólną, zawierającą dodatkowe elementy normatywne determinacją transcendentalnego pojęcia dobra. Należy po prostu do innego, niezależnego porządku pojęciowego.

Bardzo ciekawą kwestią jest to, w jaki sposób należy rozumieć praktyczne pojęcie dobra: intuicjonistycznie czy też raczej preskrytywistycznie. Przy pierwszym

⁷⁰³ J. Finnis, *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, tłum. K. Lossman, ABC, Warszawa 2001, s. 45.

⁷⁰⁴ T.G. Belmans, *Le « jugement prudentiel » chez saint Thomas. Reponse à R. McInerney*, „Revue Thomiste” XCI, 1991, 3, s. 417, przyp. 18 (tłum. M.P.).

⁷⁰⁵ J. Jenkins, *op.cit.*, s. 64–67. Zwolennicy tego podejścia spierają się jednak o to, jaka jest treść praktycznego pojęcia dobra. Niektórzy przyjmują, że nie ma ona charakteru moralnego, a dobro moralne jest tylko jednym z wielu dóbr ludzkich. Przykładem jest Grisez, dla którego pierwszym sądem praktycznym, który ma charakter moralny, jest zasada nakazująca działanie zgodne z rozumem. Inni zaś argumentują, że treść praktycznego pojęcia dobra ma charakter moralny, ponieważ osiągnięcie dobra ludzkiego jest celem zgodnym z rozumem. Przykładem jest przytoczony powyżej artykuł Belmansa.

podejściu „praktyczna” dobroć rzeczy jest pewną realnie istniejącą ich cechą, która sprawia, że mają one wartość. Cecha ta nie może zostać ujęta poprzez predykaty „teoretyczne”, niemające normatywnego charakteru. Podejście odwołujące się do preskrytywizmu przyjmuje zaś, że aspekt normatywny praktycznego pojęcia dobra nie oznacza realnej cechy rzeczy, lecz raczej wyraża rekomendację czegoś jako godnego wyboru oraz zobowiązanie do działania⁷⁰⁶.

Niezależność teoretycznego i praktycznego pojęcia dobra uzasadniana jest na dwa sposoby. Mniej przekonujące wyjaśnienie odwołuje się do faktu, że dobro ontologiczne nie jest tym samym, co dobro moralne. Opiera się ono jednak na wyraźnym nieporozumieniu⁷⁰⁷. Inne wyjaśnienie nie tylko przyjmuje, że istnieją dwa pojęcia dobra, teoretyczne oraz praktyczne, ale również dodaje, że samo praktyczne pojęcie dobra może być pojmowane na dwa sposoby: teoretyczny i praktyczny. Teoretyczne pojmowanie dobra praktycznego polega na ujmowaniu go jako prawdy, czyli na szukaniu odpowiedzi na pytanie, czym ono jest. Jest to ujmowanie wartości jako pewnego faktu. Z kolei praktyczne pojmowanie dobra praktycznego polega na ujmowaniu go jako kresu, do którego należy dążyć. Jest to ujmowanie wartości jako wartości czy też dobra jako dobra. Aby normatywne w swej treści praktyczne pojęcie dobra mogło być podstawą poznania praktycznego, musi ono być pojmowane w sposób praktyczny. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby przedmiot tego pojęcia był też ujmowany przez poznanie teoretyczne. Otrzymujemy wtedy sądy teoretyczne tworzące pewną teorię wartości. Jednak tylko praktyczne pojmowanie normatywnego pojęcia dobra sprawia, że pojęcie to może kierować działaniem. Tak więc fundamentem poznania praktycznego jest praktyczne pojęcie dobra ujmowane praktycznie⁷⁰⁸.

Trzeba jednak odnotować bardzo poważną słabość takiej interpretacji poglądów Akwinaty. W jej świetle trudne do wyjaśnienia stają się słowa Tomasza z artykułu 2 kwestii 94 *Traktatu o prawie*, gdzie wyraźnie mówi on, że do treści pojęcia dobra, na którym opiera się poznanie praktyczne, należy to, że dobro jest tym, ku czemu dąży każda rzecz. Jest to jeden ze sposobów, w jaki charakteryzuje on transcendentálne pojęcie dobra⁷⁰⁹. Jak przyznaje sam John Finnis, praktyczne pojęcie dobra jako wartości nie zostało przez Akwinatę wyodrębnione wystarczająco wyraźnie:

W etyce św. Tomasza wyraźnie brakuje terminu, który oznaczałby wartość. Filozof ten musi sobie radzić za pomocą takich kategorii, jak *bonum commune*, (...) *bonum generale*, *bonum*

⁷⁰⁶ Obie interpretacje są proponowane jako uzupełnienie i wyjaśnienie antynaturalistycznego stanowiska Finnis'a. Pierwsza interpretacja przypisywana jest mu przez Patersona (*op.cit.*, s. 174–175), zaś druga przez Simpsona (*Practical Knowing. Some Comments on Finnis and Aquinas*, „The Modern Schoolman” 67, 1990, 2, s. 114–115). Przeciwnikiem intuicjonistycznego odczytania poglądów Tomasza na pewno jest Grisez (*The First Principle...*, s. 374–375).

⁷⁰⁷ Zwolennikiem tego wyjaśnienia jest Belmans (*op.cit.*, s. 417). Jednak fragmenty pism Tomasza, na które powołuje się ten autor, mówią tylko tyle, że przedmiotem cnót moralnych nie jest dobro transcendentálne, lecz dobro moralne. Poza tym Belmans wydaje się błędnie utożsamiać transcendentálne pojęcie dobra z pojęciem dobra *secundum quid*. Oba te pojęcia są równozakresowe z bytem, ale transcendentálne pojęcie dobra obejmuje zarówno to, co jest dobre *secundum quid* (czyli to, co istnieje), jak i to, co dobre *simpliciter*.

⁷⁰⁸ D.J.M. Bradley, *op.cit.*, s. 291–294.

⁷⁰⁹ J. Jenkins, *op.cit.*, s. 65.

uniwersale lub samo *bonum*. Wprowadziło to wiele zamieszania, mimo że sam św. Tomasz mówił wyraźnie, że chociaż obiekt rozumowego pragnienia jest zawsze jakimś konkretem (...), ów konkret jest zawsze pożądanym *secundum aliquam rationem universalem* lub *sub communem ratione boni*⁷¹⁰.

Kolejnym zagadnieniem jest relacja między pojęciem dobra a pierwszą zasadą praktyczną. Zasada ta jest sądem koniecznym *per se nota*, więc wyrażana przez nią powinność dążenia do dobra musi opierać się na treści pojęć wchodzących w jej skład. Ponieważ treść praktycznego pojęcia dobra zawiera odwołanie do powinności, tak więc normatywny charakter pierwszej zasady praktycznej może zostać uzasadniony bez większych kłopotów⁷¹¹. Na tym opiera się też ważny argument przeciwko interpretacji naturalistycznej. Teoretyczne pojęcie dobra, ujmujące je jako doskonałość i cel dążenia człowieka, może co najwyżej być podstawą dla sądu koniecznego, prawdziwego *per se* mówiącego, że „człowiek ze swej natury dąży do dobra i unika zła”. Kiedy jednak na podstawie tego pojęcia próbuje się mówić o powinności dążenia do dobra, to otrzymujemy dylemat: albo powinność pojmuje się w niewłaściwy, pozanormatywny sposób, albo popełnia się błąd przechodzenia od faktów do powinności.

Przykładem pierwszego błędu jest naturalistyczna interpretacja powinności, która sprowadza ją do konieczności. Jak zauważa Germain Grisez:

Jeśli każda zasada czynna działa ze względu na cel, to w pewnym momencie na wiosnę, na podstawie pogody oraz naszej znajomości natury, możemy dojść do wniosku, że róże powinny wkrótce zakwitnąć. (...) Jednak przechodzenie od naturalnego „jest” do naturalnego „powinien” nie jest sposobem, w jaki trzeba postępować, aby uzyskać zasady moralne z metafizyki⁷¹².

Przykładem drugiego błędu jest przyjęcie, że w podanym właśnie przykładzie rozumowania powinność wyrażana przez wniosek „róże powinny wkrótce zakwitnąć” ma charakter normatywny pomimo tego, że przesłankami są sądy mówiące tylko o faktach. Kiedy więc powinność pojmuje się we właściwy, normatywny sposób, to „ze zgodności działań z ludzką naturą (...) nie można wyprowadzać nakazu «działania te powinny być dokonywane»”⁷¹³.

Przedstawiony właśnie argument prowadzi też do wniosku, że słowa Tomasza, w których łączy on powinność z koniecznością, nie mogą być interpretowane jako twierdzenie, że powinność sprowadza się do konieczności. Należy raczej przyjąć, że Akwinata wskazuje jedynie na istnienie korelacji między przedmiotami powinności obowiązujących człowieka a koniecznymi celami jego dążenia. Jak konkluduje Grisez:

⁷¹⁰ J. Finnis, *Prawo naturalne...*, s. 85.

⁷¹¹ Przykładem próby takiego uzasadnienia jest wywód Bradleya, w którym normatywną treść wyrażaną przez pierwszą zasadę praktyczną wyprowadza on z tego, że do pojęcia dobra należy to, iż jest ono celem. Jak zauważa, negacja pierwszej zasady praktycznej prowadzi do sprzeczności, ponieważ oznacza ona, że dobro nie jest celem. Co więcej, sąd „należy dążyć do celu” jest prawdą semantyczną. Jak można się domyślać, chodzi tutaj o cel pojmowany w sposób praktyczny, to znaczy ujmowany jako przedmiot dążenia (D.J.M. Bradley, *op.cit.*, s. 311–312)

⁷¹² G. Grisez, *The First Principle...*, s. 380 (tłum. M.P.).

⁷¹³ *Ibidem* (tłum. M.P.).

Akwinata wiedział to, i było to założeniem jego teorii prawa naturalnego. *Dobro należy czynić i dążyć do niego, a zła należy unikać* oraz inne bezpośrednie zasady praktyczne nie są wywiedzione z żadnego stwierdzenia faktu⁷¹⁴.

Nie tylko dobro nie sprowadza się więc do własności naturalnych, ale i podstawowy sąd praktyczny nie opiera się na poznaniu teoretycznym.

Trzecie zagadnienie dotyczy relacji pomiędzy pierwszymi zasadami praktycznymi a naturą ludzką. Relację tę można ująć jako relację pomiędzy pierwszymi zasadami praktycznymi a sędami teoretycznymi ujmującymi naturalne cele wynikające z natury ludzkiej. Zgodnie z omawianą interpretacją, również i w tym przypadku Tomasz nie wywodzi powinności z faktów. Jak podkreśla jeden ze zwolenników tej interpretacji, pierwsze zasady prawa naturalnego

są *per se nota* (oczywiste) i niedowodliwe. Nie zostały wyprowadzone z zasad spekulatywnych. Nie zostały wyprowadzone z faktów. Nie zostały wywiedzione z żadnych metafizycznych twierdzeń na temat natury człowieka, natury dobra i zła lub przeznaczenia natury ludzkiej. Nie są też wyprowadzane z teologicznej czy jakiegokolwiek innej koncepcji natury. W ogóle nie zostały z niczego wywnioskowane ani wywiedzione⁷¹⁵.

Pierwsze zasady praktyczne są sędami bezpośrednimi. Bez względu więc na to, jak rozumie się ten ich status – dosłownie czy analogicznie – Akwinata wyraźnie pokazuje, że ich uzasadnieniem nie są inne sądy oraz termin średni. Tym bardziej więc uzasadnieniem treści oraz normatywnego charakteru tych sądów nie mogą być sądy teoretyczne uchwytyjące różne aspekty natury ludzkiej. Ich uzasadnieniem może być tylko znaczenie pojęć wchodzących w ich skład.

Wszystko to prowadzi do pytania o charakter relacji między pierwszymi zasadami praktycznymi a naturą ludzką. Jak pisze Finnis:

Podstawowe formy dobra uchwycone przez rozum określają, co jest dobre dla istot ludzkich z uwzględnieniem ich natury. Św. Tomasz uważa, że rozumowanie praktyczne ma swój początek nie w zrozumieniu ludzkiej natury z zewnątrz, taką, jaka ona jest, przez psychologiczne, antropologiczne bądź metafizyczne obserwacje czy sądy, ale przez doświadczenie własnej natury, że się tak wyrażę, od wewnątrz. (...) Poprzez prosty akt niewnioskującego rozumienia pojmujemy, że przedmiot doświadczanej przez nas skłonności jest (...) przypadkiem ogólnej formy dobra⁷¹⁶.

Pierwsze zasady praktyczne powstają poprzez działanie podobne do działania, które ma miejsce, gdy intelekt czynny abstrahuje pojęcia i pierwsze zasady teoretyczne z wyobrażeń⁷¹⁷. Jest to coś w rodzaju abstrahowania formy poznawczej dobra z wyobrażeń, ujmowania pewnych konkretnych rzeczy jako dobrych w sensie praktycznym. Pomiędzy podstawami poznania teoretycznego i praktycznego rysuje się więc

⁷¹⁴ *Ibidem*, s. 380–381 (tłum. M.P.).

⁷¹⁵ J. Finnis, *Prawo naturalne...*, s. 42. Podobne stanowisko przyjmuje Grisez (*The First Principle...*, s. 380–381). Jak zauważają niektórzy interpretatorzy, z twierdzenia, że poznanie praktyczne oparte jest na poznaniu teoretycznym, nie wynika, że zasady prawa naturalnego oparte są na metafizyce czy na dowolnym usystematyzowanym poznaniu teoretycznym. Może bowiem chodzić o potoczne i nieusystematyzowane ludzkie poznanie faktów.

⁷¹⁶ J. Finnis, *Prawo naturalne...*, s. 42–43.

⁷¹⁷ D.J.M. Bradley, *op.cit.*, s. 299–303.

interesująca analogia. Pierwsze zasady porządku teoretycznego powstają wskutek działania intelektu czynnego na poznanie zmysłowe. Nie opierają się więc na bardziej podstawowych sądach teoretycznych. Ich uzasadnieniem epistemicznym jest relacja między pojęciami. Podobnie należy pojmować pierwsze zasady poznania praktycznego. Powstają one w rezultacie działania intelektu czynnego na doświadczenie zmysłowe związane z przejawianiem się skłonności naturalnych. Zasady te nie są więc konsekwencją bardziej podstawowych teoretycznych sądów na temat natury ludzkiej. Jednocześnie ich uzasadnieniem epistemicznym jest treść pojęć utworzonych na podstawie doświadczenia zmysłowego. W rezultacie treść pierwszych zasad praktycznych skorelowana jest ze skłonnościami naturalnymi człowieka, zaś podstawowe dobra ludzkie ujmowane przez rozum praktyczny odpowiadają dobrom naturalnym człowieka.

Pomiędzy dobrami naturalnymi człowieka a dobrami ludzkimi ujmowanym przez intelekt praktyczny istnieje jednak kluczowa różnica. Dobra naturalne to faktyczny przedmiot skłonności naturalnych, zaś dobra ludzkie ujęte przez intelekt praktyczny w pierwszych zasadach są czymś, co powinno być przedmiotem działania. Wynika to z faktu, że tworzenie pierwszych zasad praktycznych zakłada użycie praktycznego, normatywnego pojęcia dobra. Pojęcie to stanowi więc kryterium racjonalnej oceny przedmiotów skłonności naturalnych człowieka. W konsekwencji to pierwsze zasady powodują, że skłonności naturalne nazywane są słusznymi, a nie na odwrót⁷¹⁸.

Korelacja między dobrami naturalnymi a dobrami ludzkimi sprawia więc, że pierwsze zasady mówią coś o naturze ludzkiej i w tym sensie omawiana interpretacja jest jakąś formą kognitywizmu. Specyfika omawianego stanowiska polega jednak na tym, że pierwsze zasady praktyczne powstają nie tylko poprzez abstrahujące ujęcie doświadczanych skłonności naturalnych, ale również poprzez odwołanie do pojęcia dobra jako wartości. Z tego punktu widzenia ich treść wykracza poza samo doświadczenie skłonności naturalnych. Interpretacja non-naturalistyczna czyni więc intelekt praktyczny twórcą pierwszych zasad mocno autonomicznym wobec poznania teoretycznego.

Czwarty problem dotyczy relacji pomiędzy pierwszą zasadą praktyczną a pierwszymi zasadami praktycznymi. Z jednej strony, wszystkie te zasady są sądami bezpośrednimi i dlatego ich związek nie może opierać się na istnieniu terminu średniego. Z drugiej jednak strony, Tomasz wyraźnie pisze, że pierwsze zasady praktyczne opierają się na pierwszej zasadzie i pojęciu dobra⁷¹⁹. Rozwiązanie staje się widoczne, kiedy zwróci się uwagę na analogię pomiędzy poznaniem teoretycznym i poznaniem praktycznym.

Pierwsze zasady teoretyczne mają charakter bezpośredni, a ich związek z zasadą sprzeczności również nie opiera się na istnieniu terminu średniego. Relacja między nimi polega raczej na tym, że wszystkie sądy teoretyczne stosują się do zasady sprzeczności. Jest ona swoistym kryterium sensowności wypowiedzi teoretycznej. Podobnie więc musi być w przypadku poznania praktycznego. Pierwsza zasada prak-

⁷¹⁸ G. Grisez, *The First Principle...*, s. 355–356.

⁷¹⁹ *ST I-II* q 94, a 2, c.

tyczna jest analogicznym wymaganiem dotyczącym każdego sądu praktycznego. Mówi ona, że każdy sensowny sąd rozumu praktycznego musi kierować człowieka ku jakiemuś dobru praktycznemu. Związek pierwszych zasad praktycznych z pierwszą zasadą tego porządku polega więc tylko na tym, że stosują się one do tego wymagania i nakazują dążenie do podstawowych dóbr ludzkich⁷²⁰. Dzięki właśnie temu związkowi praktyczne pojęcie dobra kształtuje nie tylko normatywny aspekt pierwszej zasady praktycznej, ale również normatywny aspekt treści pierwszych zasad⁷²¹.

Piąte zagadnienie dotyczy relacji pomiędzy pierwszą zasadą praktyczną a pierwszą zasadą teoretyczną. W ramach omawianej interpretacji przyjmuje się, że zasada sprzeczności jest pierwszą zasadą tylko dla poznania teoretycznego. Pierwsza zasada praktyczna jest zaś jedynym i ostatecznym fundamentem poznania praktycznego. Przeciwnicy naturalizmu proponują tutaj następujący argument. Związek między sądami może zachodzić albo poprzez termin średni, albo w inny sposób. Pierwsze jest wykluczone, gdyż pierwsza zasada praktyczna ma charakter bezpośredni. Gdyby zaś zależność była innego rodzaju, to pierwsza zasada praktyczna byłaby w jakiś sposób wtórna względem pierwszej zasady teoretycznej. W takim wypadku mielibyśmy jednak do czynienia z pewną formą wywodzenia sądów praktycznych z sądów teoretycznych. To zaś byłoby wywodzeniem powinności z faktów⁷²². Pierwsze zasady obu porządków są więc od siebie niezależne. Zasada sprzeczności jest pierwszą zasadą tylko dla poznania teoretycznego, a kiedy Tomasz mówi, że opierają się na niej wszystkie inne zasady, ma na myśli tylko zasady teoretyczne.

2.2. Krytyka interpretacji non-naturalistycznej. Najważniejszy nurt krytyki interpretacji non-naturalistycznej polega na kwestionowaniu jej zgodności z poglądami Akwinaty. Choć niektóre z tych uwag krytycznych zostaną omówione szczegółowo przy prezentacji interpretacji naturalistycznej, już tutaj warto sporządzić ich katalog.

Pierwsza grupa zarzutów polega na wykazywaniu, że w pracach Tomasza nie można znaleźć pewnych twierdzeń przypisywanych mu przez non-naturalistów. Kluczowym przykładem jest tu twierdzenie o istnieniu praktycznego pojęcia dobra jako wartości nieredukowalnej do własności naturalnych. Jak zauważają zwolennicy interpretacji naturalistycznej, trudno znaleźć u Akwinaty jakikolwiek fragment, który mówiłby o tym otwarciu. Zamiast tego powtarzają się naturalistyczne sposoby charakteryzowania treści pojęcia dobra⁷²³. Niektórzy autorzy łagodzą ten zarzut, zauważając, że być może teoretyczny sposób charakteryzowania dobra jest niedoskonałym sposobem wskazywania na pewne bardziej podstawowe, normatywne jego aspekty⁷²⁴. Trudno jednak o przekonujące argumenty oparte na tekstach źródłowych, że taki właśnie był zamysł Tomasza. Skoro zaś na praktycznym pojęciu dobra opiera się całe uzasadnienie normatywnego charakteru pierwszej zasady oraz uzasadnienie

⁷²⁰ G. Grisez, *op.cit.*, s. 350, 353–355.

⁷²¹ S.L. Brock, *op.cit.*, s. 59–60.

⁷²² G. Grisez, *The First Principle...*, s. 380.

⁷²³ J. Jenkins, *op.cit.*, s. 86–95; C. Paterson, *op.cit.*, s. 177–182. Przyznają to również przeciwnicy naturalizmu, np. J. Finnis (*Prawo naturalne...*, s. 85).

⁷²⁴ J. Jenkins, *op.cit.*, s. 89.

twierdzenia, że pierwsze zasady nie są poznaniem natury ludzkiej, więc niemożność odnalezienia najmniejszych śladów takiego pojęcia w pracach Akwinaty skutecznie podważa trafność całej interpretacji non-naturalistycznej.

Inny rodzaj zarzutów polega na wykazywaniu, że wnioski, jakie płyną z non-naturalistycznej interpretacji wieloznacznych fragmentów pism Akwinaty, nie są możliwe do pogodzenia z niektórymi twierdzeniami *explicite* przez niego przyjmowanymi. Przede wszystkim chodzi tu o konsekwencje płynące z przyjęcia bardzo dużego poziomu autonomii poznania praktycznego względem poznania teoretycznego.

Po pierwsze, duży poziom autonomii poznania praktycznego implikuje, że dokonuje się ono w inny sposób niż poznanie teoretyczne. Ale to z kolei implikuje inny przedmiot poznania. Różnice epistemologiczne opierają się bowiem u Tomasza na różnicach ontologicznych. Różnica przedmiotów prowadziłaby zaś do wniosku, że oba intelekty są odrębnymi władzami. Tymczasem Tomasz odrzuca istnienie istotnej różnicy między przedmiotami obu intelektów i przeczy temu, że intelekty te są różnymi władzami⁷²⁵.

Po drugie, pogląd, że istnieje praktyczne pojęcie dobra jako wartości, które ujmuje coś co nie wchodzi w zakres teoretycznego pojęcia dobra, sprzeczny jest z podstawami metafizyki przyjmowanej przez Tomasza. Teoretyczne pojęcie dobra jest bowiem tym samym, co transcendentalne pojęcie dobra. To ostatnie zaś jest równozakresowe z pojęciem bytu. W związku z tym, jeśli dobro jako wartość nie mieści się w zakresie transcendentalnego pojęcia dobra, to nie może też istnieć⁷²⁶.

Po trzecie, konsekwencją dużej autonomii poznania praktycznego jest to, że przebiega ono niezależnie od poznania teoretycznego. Tymczasem według koncepcji Tomasza poznanie praktyczne zakłada zachodzenie poznania teoretycznego. Przejawia się to na kilka sposobów.

Przede wszystkim trzeba zauważyć, że każdy rodzaj sądu praktycznego zakłada teoretyczną znajomość tego, czym jest rzecz, której sąd ten dotyczy, oraz kim jest ten, kto dokonuje sądu. Na przykład sąd praktyczny stwierdzający, że „dana osoba w danej sytuacji nie powinna kłamać” zakłada przynajmniej elementarną wiedzę teoretyczną na temat tego, czym jest kłamstwo, teoretyczne poznanie tego, kogo nakaz ten dotyczy, oraz okoliczności, w jakiej się znajduje⁷²⁷. Inaczej mówiąc, aby rozumowanie wychodzące od ogólnej przesłanki praktycznej doprowadziło do szczegółowego sądu praktycznego ujmującego konkretne działanie, które należy podjąć tu i teraz, niezbędna jest przesłanka szczegółowa, będąca sądem teoretycznym⁷²⁸. Inny rodzaj zależności poznania praktycznego od poznania teoretycznego wyraża się w obserwacji, że powinność zakłada możliwość. Poznanie tego, co możliwe, należy zaś do sfery poznania teoretycznego⁷²⁹. Trzeba też pamiętać, że warunkiem dokonania dowolnego

⁷²⁵ R.M. McInerney, *Aquinas on Human Action...*, s. 191.

⁷²⁶ K. Stachiewicz, *W poszukiwaniu podstaw moralności*, Universitas, Kraków 2002, s. 173–174.

⁷²⁷ Istnienie opisanego tutaj aspektu zależności poznania praktycznego od poznania teoretycznego jest szczególnie wyraźnie podkreślane przez McInerney'ego (*Aquinas on Human Action...*, s. 191–192, 235–237).

⁷²⁸ C. Paterson, *op.cit.*, s. 183.

⁷²⁹ *Ibidem*.

sądu praktycznego jest znajomość reguł rządzących językiem. Tymczasem dla Akwinaty znajomość reguł językowych ma charakter poznania teoretycznego.

W odpowiedzi zauważa się jednak, że zwolennicy interpretacji non-naturalistycznej nie odrzucają wskazanych właśnie form zależności poznania praktycznego od poznania teoretycznego. Tego rodzaju związki pomiędzy normami i faktami nie są bowiem w żaden sposób sprzeczne z kluczowym elementem ich stanowiska, czyli tezą, że pierwsze zasady praktyczne nie sprowadzają się do sądów teoretycznych oraz nie są stwierdzeniem faktów⁷³⁰. Wymienione formy zależności mają więc o wiele mniej radykalny charakter, niż sugerują zwolennicy interpretacji naturalistycznej, i ich istnienie nie może być argumentem w toczonym sporze.

Inną dyskutowaną kwestią jest to, w jaki sposób w ramach interpretacji non-naturalistycznej należy podchodzić do znaczenia wyrażeni i sądów praktycznych, oraz wynikające z tego konsekwencje ontologiczne. Można napotkać dwie interpretacje. Zgodnie z pierwszą z nich praktyczne pojęcie dobra ujmuje pewną realnie istniejącą prostą własność rzeczy, która jest jedyna w swym rodzaju i nie sprowadza się do własności naturalnych. Własność ta stanowi źródło powinności obowiązujących człowieka i to właśnie ona ujmowana jest przez prawdziwe sądy praktyczne. Podejście to więc ontologicznie oraz semantycznie podobne jest do poglądów Moore'a⁷³¹. Spotkało się ono też z bardzo podobną krytyką koncentrującą się głównie na niejasnym statusie ontologicznym nie-naturalnej własności rzeczy wyrażanej przez przymiotnik „dobry” oraz na relacji takiej własności do własności naturalnych przysługujących rzeczy. Jak już powiedziano, trudno znaleźć miejsce, gdzie Tomasz jasno mówi o takiej własności⁷³². Inni autorzy dostrzegają podobieństwo interpretacji non-naturalistycznej do preskryptywizmu proponowanego przez Hare'a. Przy takim podejściu znaczenia sądów praktycznych posiadałyby stały nieredukowany element preskryptywny oraz zmienny aspekt deskryptywny. Nie ma więc konieczności przyjmowania, że istnieje prosta i nieredukowalna własność dobra⁷³³. Podejście takie nie wiąże się też z całkowitym odrzuceniem twierdzenia, że sądy praktyczne mają wartość deskryptywną i mówią coś o rzeczywistości⁷³⁴. Konsekwencją takiej interpreta-

⁷³⁰ Nie przecząc opisanym tu rodzajom zależności, zwolennicy non-naturalizmu podkreślają, że pierwsze zasady praktyczne są sądami bezpośrednimi i dlatego nie mogą sprowadzać się do żadnego innego sądu, także teoretycznego (J. Finnis, *Prawo naturalne...*, s. 42). Niektórzy zauważają też, że w znaczeniu pojęć i sądów praktycznych pozostaje pewien element charakterystyczny tylko dla poznania praktycznego. W tym duchu utrzymana jest odpowiedź Belmansa na zarzuty McLnery'ego. Pisze on, że dobro ontologiczne nie jest uchwyceniem wszystkich aspektów charakterystycznych dla dobra moralnego. Chodzi mu głównie o aspekt normatywny. Należy po raz kolejny zauważyć, że autor ten nie dość starannie odróżnia od siebie transcendentne pojęcie dobra, pojęcie dobra *secundum quid* oraz pojęcie dobra *simpliciter*.

⁷³¹ Taki sposób rozumienia poglądów Finnis'a rozważany jest przez Patersona (*op.cit.*, s. 184) oraz Lisskę (*op.cit.*, s. 157–158). Trzeba jednak oczywiście pamiętać także o wielu różnicach dzielących poglądy obu filozofów (C. Paterson, *op.cit.*, s. 184, przyp. 48).

⁷³² *Ibidem*, s. 180–182; A. Lisska, *op.cit.*, s. 148.

⁷³³ P. Simpson, *op.cit.*, s. 114–115.

⁷³⁴ Należy jednak zaznaczyć, że Simpson błędnie przyjmuje, iż preskrytywizm Hare'a wiąże się z całkowitą negacją deskryptywnego i kognitywistycznego aspektu sądu. Jego zdaniem bowiem sąd praktyczny nie może jednocześnie być opisem rzeczywistości oraz wyrażać powinność. Finnisowi przypisuje błąd polegający na ignorowaniu tego faktu.

cji jest jednak to, że powinność nie opiera się na bycie. Z tego właśnie powodu jest ona trudna do pogodzenia z realistycznym charakterem filozofii Akwinaty.

2.3. *Interpretacja naturalistyczna.* Zwolennicy interpretacji naturalistycznej wykazują, że poprawna interpretacja poglądów Akwinaty to ta, zgodnie z którą ostatecznym źródłem poznania praktycznego jest poznanie teoretyczne. W konsekwencji zgadzają się oni też, że do koncepcji Tomasza zastosowanie mają dwa argumenty stanowiące główny motyw odrzucania naturalizmu. Chodzi o argument z błędu naturalistycznego oraz z łamania zasady Hume'a. Starają się jednak też dowieść, że naturalizm Tomasza jest na tyle specyficzny, że skutecznie radzi sobie z oboma zarzutami. Interpretacje naturalistyczne występują w dwóch odmianach: umiarkowanej oraz skrajnej. Chociaż w podobny sposób radzą sobie one ze wspomnianymi zarzutami, to jednak tylko naturalizm umiarkowany jest poprawną interpretacją poglądów Akwinaty.

2.3.1. *Naturalizm umiarkowany.* Zwolennicy interpretacji umiarkowanie naturalistycznej zauważają, że podstawowym pojęciem intelektu praktycznego jest transcendentale pojęcie dobra należące do sfery poznania teoretycznego. Jak argumentują, kiedy w artykule 2 kwestii 94 *Traktatu o prawie* Tomasz mówi, że dobro jest pierwszym pojęciem intelektu praktycznego, to ujmuje je jako „to, czego pragnie każda rzecz”. Bez wątplenia więc chodzi mu o „dobro” w jego najogólniejszym znaczeniu, w którym ma taki sam zakres jak pojęcie bytu⁷³⁵. Wykazują oni też, że w koncepcji Tomasza transcendentale pojęcie dobra jest podstawą dla wszystkich innych sposobów pojmowania dobra. Dotyczy to również i tych, których treść zawiera element normatywny. Przyjmują więc, że nie ma dwóch, niezależnych od siebie i równie pierwotnych pojęć dobra. Ich zdaniem teoretyczne pojęcie dobra ma w swej treści zarówno element deskryptywny, jak i normatywny, ale element normatywny całkowicie sprowadza się do deskryptywnego. Inaczej mówiąc, używając teoretycznego pojęcia dobra, można bez żadnego problemu mówić nie tylko o faktach dotyczących człowieka, ale również o jego powinnościach⁷³⁶.

Kluczowym elementem omawianej interpretacji jest sposób, w jaki ujmuje ona drugie z pięciu wymienionych powyżej zagadnień, czyli relację między transcendentalem pojęciem dobra a pierwszą zasadą praktyczną. Pojęcie to ma charakter teoretyczny, zaś pierwsza zasada poznania praktycznego ma charakter normatywny. Skoro zasada ta jest sądem bezpośrednim, to obecny w niej element normatywny opierać się musi wyłącznie na treści teoretycznego, transcendentalego pojęcia dobra. Jak wyjaśniono powyżej, Tomasz sprowadza powinność do konieczności dążenia do jakiegoś celu. To pozwala przyjąć, że normatywny aspekt treści sądów praktycznych całkowicie sprowadza się do tego, co może zostać wyrażone za pomocą sądów teoretycznych stwierdzających konieczność dążenia do pewnych celów⁷³⁷. Aby teraz pokazać, w jaki sposób pierwsza zasada praktyczna opiera się na pojęciu dobra, trzeba

⁷³⁵ To, że taka jest właściwa interpretacja omawianego artykułu, przyznaje nawet G. Grisez (*The First Principle...*, s. 350–353).

⁷³⁶ R.M. McInerney, *Aquinas on Human Action...*, s. 131–132, 237.

⁷³⁷ *Ibidem*, s. 134–135; A. Lisska, *op.cit.*, s. 201–205.

przypomnieć, że do treści tego pojęcia należy to, iż dobro jest tym, do czego dąży każda rzecz. To pozwala zauważyć, że również człowiek dąży do dobra. Wiadomo też, że do swego dobra najwyższego, czyli celu ostatecznego, dąży on w sposób naturalny i konieczny. Przyjmowany przez Tomasza związek konieczności i powinności pozwala więc powiedzieć, że człowiek powinien dążyć do dobra najwyższego. Ponieważ zaś dobro najwyższe jest tym, co przede wszystkim nazywane jest dobrem, a inne rzeczy są dobrami w sposób wtórny, więc przytoczoną zasadę można skrócić, mówiąc po prostu, że należy dążyć do dobra.

Przyjęcie interpretacji naturalistycznej naraża koncepcję Tomasza na zarzut „błędu naturalistycznego” oraz nieuzasadnionego przechodzenia od faktów do norm. Przykładem pierwszego błędu byłoby pojmowanie powinności jako konieczności i wynikające z tego sprowadzenie znaczenia sądów praktycznych wyrażających powinność do sądów teoretycznych wyrażających konieczność dążenia ku pewnym celom. Przykładem drugiego błędu byłoby przechodzenie od konstatacji naturalnego faktu koniecznego dążenia ku dobru do zasady praktycznej mówiącej, że należy dążyć do dobra. Zwolennicy interpretacji naturalistycznej starają się więc na różne sposoby bronić poglądów Akwinaty.

Pierwszy argument, na który warto zwrócić uwagę, jest nieco podobny do sposobu, w jaki Frankena atakuje stanowisko Moore’a. Jest on więc próbą pokazania, że zarzut błędu naturalistycznego w odniesieniu do koncepcji Tomasza opiera się na nieuzasadnionym przyjmowaniu pewnej koncepcji ontologicznej, która diametralnie różni się od ontologii przyjmowanej przez Akwinatę. Podstawą koncepcji Moore’a jest ontologia atomistyczna, zgodnie z którą to, co złożone, ostatecznie sprowadza się do bytów ontycznie prostych i nieredukowalnych. Dotyczy to również własności: własności złożone sprowadzają się do własności prostych. Jest tak zarówno, jeśli chodzi o własności etyczne, jak też i pozaetyczne. Na poziomie językowym odbiciem tego jest istnienie pojęć złożonych, które podlegają definiowaniu, oraz pojęć prostych, których znaczenie uchwytywane jest w sposób intuicyjny. Predykat „jest dobry” ujmuje taką właśnie ontycznie prostą własność etyczną. Ponieważ to, co złożone, sprowadza się do tego, co proste, tak więc podział na „wartości” i „fakty” musi wynikać z relacji między własnościami prostymi. Proste własności naturalne należące do sfery „faktów” diametralnie różnią się od prostych własności „etycznych” należących do sfery „wartości”. Wykluczone jest więc zarówno definiowanie własności prawdziwie etycznych przez odwołanie do własności naturalnych, jak również wnioskowanie na podstawie istnienia jednych o istnieniu drugich. Każda z dziedzin sprowadza się do swoistego dla niej zbioru elementarnych atomów ontycznych. Teza o nieredukowalności pojęć i sądów etycznych do pojęć i sądów pozaetycznych jest konsekwencją tych założeń ontologicznych. Zarzuty mówiące, że koncepcja Tomasza wiąże się z nieuprawnionym przechodzeniem od faktów do powinności oraz że wiąże się ona z błędem naturalistycznym, mają więc tę słabą stronę, iż zakładają obcą jej ontologię⁷³⁸.

⁷³⁸ A. Lisska, *op.cit.*, s. 195–200.

Zwolennicy tej linii obrony dodają, że koncepcja ontologiczna przyjmowana przez Akwinata ma taki charakter, że uniemożliwia postawienie obu zarzutów. W jej ramach bowiem nie powstaje podział na dwie niezależne sfery „faktów” i „wartości” oraz problem przechodzenia z jednej do drugiej. Zdaniem Tomasza własności składające się na naturę ludzką mają charakter dynamiczny, to znaczy podlegają procesowi aktualizacji. Proces ten wychodzi od własności rozumianej jako pewna możliwość i zmierza do osiągnięcia pewnego naturalnego kresu, który jest pełną aktualizacją tej możliwości. Własność w możliwości jest tu przyczyną formalną, zaś kres, ku któremu zmierza proces jej aktualizacji, jest przyczyną celową. Co więcej, zdaniem Tomasza dobro jest aktem danego bytu i jego przyczyną celową. Można więc zauważyć, że przy takiej koncepcji sfera „faktów” obejmuje możliwość oraz przyczynę formalną. Z kolei sfera „wartości” obejmuje akt oraz przyczynę celową. Obie te sfery są z sobą wewnętrznie związane. „Wartości” nie można pomyśleć niezależnie od „faktów”, a „faktów” bez odniesienia do „wartości”. Własności „naturalne” i „etyczne” nie tworzą więc dwóch niezwiązanych z sobą światów, między którymi nie ma przejścia. Z perspektywy takiej koncepcji ontologicznej nie ma więc niczego niepoprawnego w tym, że powinność sprowadzana jest do pewnych faktów dotyczących natury ludzkiej, to znaczy do związanych z nią możliwości oraz ich aktualizacji. Nie ma też niczego niewłaściwego w rozumowaniach przechodzących od przesłanek „faktualnych” do wniosku będącego sądem o „wartościach”⁷³⁹.

Gdy chodzi o zarzut błędu naturalistycznego, trzeba też dodać, że w świetle ontologii proponowanej przez Tomasza pojęcie dobra z jednej strony należy do pojęć podstawowych, a więc niedefiniowalnych, jednak z drugiej strony jego treść może być na różny sposób charakteryzowana, np. przez zdanie „Dobro jest aktem”. Status tego rodzaju charakterystyk jest podobny do statusu zdania „Byt jest dobry”, w którym słowa „byt” i „dobro” nie są synonimami, ale mają równy zakres przedmiotowy. Tak więc również i słowa „dobro”, „akt”, „doskonałość” nie są co prawda synonimami, ale odnoszą się do tego samego. W związku z tym sąd „Dobro jest aktem” nie może zostać odrzucony jako niewyczerpująca charakterystyka dobra, ponieważ nie jest definicją w ścisłym słowa tego znaczeniu⁷⁴⁰.

⁷³⁹ *Ibidem*; M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 44; K. Stachiewicz, *op.cit.*, s. 173–177. Jak pisze Krąpiec, „dynamiczna, potencjalna rzeczywistość jest niczym innym, jak (...) stanem mającym nastać. Ów mający w odpowiednich warunkach nastać stan rzeczy jest już intelektualnie dostrzeganą wartością, którą możemy wyrazić w zdaniu normatywnym, dotyczącym także rzeczywistości w jej dynamicznym aspekcie” (M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 44). Powinność w ujęciu zwolenników interpretacji naturalistycznej dokładnie odpowiada więc odrzuconej przez Griseza powinności w sensie naturalnym (G. Grisez, *The First Principle...*, s. 380).

⁷⁴⁰ Jak podkreśla Paterson (*op.cit.*, s. 187–190), obrona koncepcji Tomasza przed zarzutem błędu naturalistycznego jest skuteczna tylko pod warunkiem, że sąd „dobro jest aktem” uzna się za sąd syntetyczny, czyli właśnie wtedy, gdy przyjmie się, że słowa „dobro” i „akt” odnoszą się do tego samego, ale nie są synonimami. Możliwe jest bowiem takie przeformułowanie argumentu otwartego pytania, że zakłada on nie tyle ontologię intuicjonistyczną, ile raczej niekontrowersyjny fakt, że słowo „dobry” w potocznym użyciu ma tak wiele znaczeń, iż wymyka się ono próbom definicji naturalistycznej. Wtedy zaś każda analityczna wersja redukcjonizmu naturalistycznego nieuchronnie popełnia błąd niewyczerpującego ujmowania dobra. Nie znaczy to jednak, że naturalizm syntetyczny jest bezpiecznym

Inny sposób obrony naturalistycznej interpretacji Tomasza odwołuje się do poglądów Geacha. W jego ramach zauważa się, że przeciwnicy naturalizmu popełniają błąd polegający na pojmowaniu przymiotnika „dobry” w sposób predykatywny. Przymiotnik ten jest tymczasem przymiotnikiem atrybutywnym, a jego znaczenie ulega modyfikacji w zależności od znaczenia rzeczownika, z którym współwystępuje. Jeśli zauważy się ten prosty fakt, to staje się oczywiste, że aby wiedzieć, na czym polega to, że dana rzecz jest dobra, trzeba uprzednio wiedzieć, czym ona jest. Na przykład aby wiedzieć, co znaczy wyrażenie „dobry człowiek”, należy wiedzieć, czym jest człowiek. Nie istnieje więc jeden, niezmienny, wspólny dla wszystkich rzeczy zbiór własności naturalnych, do którego sprowadza się to, że dana rzecz jest dobra. Takie własności naturalne istnieją dopiero na poziomie poszczególnych gatunków. W ramach każdego gatunku relacja pomiędzy posiadaniem określonych własności naturalnych a tym, że rzecz należąca do tego gatunku jest dobra, ma więc charakter relacji koniecznej. Charakteryzowanie dobra przez odwołanie do cech naturalnych jest więc błędem tylko wtedy, gdy przymiotnik „dobry” błędnie uznaje się za przymiotnik predykatywny. W takim przypadku argument otwartego pytania słusznie bowiem pokazuje, że żaden zestaw cech naturalnych nigdy nie ujmuje dobra w sposób wyczerpujący. Argument ten traci jednak skuteczność, gdy dostrzeże się atrybutywny charakter przymiotnika „dobry”. W takiej sytuacji bowiem jest czymś normalnym, że dobro nie sprowadza się do jednego zestawu cech naturalnych. Skoro zaś wspomniany argument nie ma tu zastosowania, rozbrojony zostaje ważny argument przeciwko sprowadzaniu dobra do własności naturalnych⁷⁴¹.

Należy zauważyć, że Tomasz pojmował przymiotnik „dobry” właśnie jako atrybutywny. Orzekany jest on przecież w sposób analogiczny, a jego znaczenie różni się w zależności od kategorii. Co więcej, w ramach każdej kategorii różni się następnie stosownie do rodzajów i gatunków należących do niej rzeczy. Nie ma więc czegoś, co byłoby dobre, nie będąc dobrym x lub dobrym y. Nie ma dobra, które byłoby orzekane o rzeczy niezależnie od *quod quid est* tej rzeczy. Oczywiście, istnieje pewien element znaczeniowy wspólny dla wszystkich sposobów użycia słowa „dobry”. Przymiotnik ten zawsze oznacza doskonałość, akt oraz cel dążenia. Ten element znaczenia ma jednak charakter czysto formalny, gdyż określenia te nie mówią, na czym konkretnie polega doskonałość i pełna aktualizacja rzeczy danego rodzaju. To bowiem zawsze sprowadza się do posiadania określonych cech naturalnych wyznaczonych przez to, czym dana rzecz jest. Na przykład człowiek jako istota należąca do określonego gatunku ma wynikającą z tego swoją funkcję, której spełnianie jest jego celem i ostatecznym dobrem. Jego dobro nie polega więc na posiadaniu jakiejś cechy wykraczającej poza to, co wynika z jego cech gatunkowych. Jeśli więc zgodzić się, że Akwinata pojmuje dobro atrybutywnie, to proponowane przez niego naturalistyczne pojmowanie dobra nie jest obarczone błędem naturalistycznym⁷⁴².

stanowiskiem, ponieważ stosuje się do niego argument Horgana i Thomsona o moralnej ziemi bliźniaczej. Kwestie te wykraczają jednak poza temat, będący przedmiotem tej pracy.

⁷⁴¹ R.M. McInerney, *Ethica Thomistica...*, s. 50–52.

⁷⁴² *Ibidem*; C. Paterson, *op.cit.*, s. 184–186.

Jeszcze inny rodzaj argumentacji zwolenników interpretacji naturalistycznej ma na celu pokazanie, że fakty stanowią wystarczającą podstawę dla mówienia o powinności. Rozumowanie wychodzi tu od rozróżnienia między dwoma sposobami użycia przymiotnika „dobry”. Kiedy używany jest on deskryptywnie, to oznacza wszystko, co może stać się przedmiotem pragnienia. Kiedy zaś używany jest normatywnie, to oznacza wszystko, co powinno być przedmiotem pragnienia. Problem dotyczy przechodzenia od tego, że coś jest dobre w sensie deskryptywnym, do tego, że jest dobre w sensie normatywnym. Kiedy rozróżnienie to odniesie się do poznania praktycznego, to kategoria „dobro w sensie faktualnym” obejmuje wszystko to, co człowiek uznał za dobre w swych sądach praktycznych. Na pierwszy rzut oka nie ma tu żadnego odniesienia do powinności w sensie normatywnym. Należy jednak zwrócić uwagę na rozróżnienie między dobrem prawdziwym i dobrem pozornym, czyli między prawdziwym i fałszywym poznaniem dobra. Dzięki niemu w ramach zbioru rzeczy uznanych za dobre, czyli rzeczy dobrych w sensie faktualnym, pojawia się podział na te rzeczy, które faktycznie spełniają pojęcie dobra, oraz te, które go nie spełniają. To zaś pozwala powiedzieć, że jeśli dana rzecz nie tylko została uznana za dobrą, ale również jest dobrem prawdziwym, to powinna być przedmiotem dążenia. Zalicza się do kategorii „dobro w sensie normatywnym”. Jeśli zaś dana rzecz nie jest prawdziwym dobrem, nie należy do tej kategorii⁷⁴³. Jak konkluduje Ralph McInerney, przyjęcie, że człowiek powinien dążyć do prawdziwego dobra,

nie oznacza wprowadzenia czegoś, co nie jest już obecne w dowolnym pragnieniu, jakiegoś nowego motywu, jakiegoś nowego czynnika, który bierze się nie wiadomo skąd. (...) Rzekoma kłopotliwość przejścia od *Jest* do *Powinien* wynika z założenia, że w pragnieniu nie jest z góry zawarte pojęcie dobra, czyli pojęcie tego, co jest doskonalące i spełniające⁷⁴⁴.

Przy tej interpretacji pierwsza zasada praktyczna tak naprawdę więc mówi, że należy dążyć do dobra prawdziwego.

Trzeba jednak zauważyć, że wywód ten ma dwa słabe punkty. Po pierwsze, przedmiotem powinności jest tu każde prawdziwe dobro. Zakres powinności jest więc szerszy niż konieczne dobra ludzkie oraz to, co jest koniecznym środkiem do nich. Obejmuje bowiem nawet przygodne dobra użyteczne, byle tylko były one prawdziwymi dobrami użytecznymi. Po drugie, cały wywód opiera się na założeniu, że powinno się dążyć do prawdy. To właśnie ta zasada staje się ostateczną podstawą poznania praktycznego. Co więcej, źródło tej powinności nie zostaje wyjaśnione. Jeśli przyjąć, że prawda jest przedmiotem powinności, ponieważ jest koniecznym celem dążenia ludzkiego lub też koniecznym środkiem do innego celu koniecznego, to cały wywód staje się zbędny. Zamiast niego wystarczy bowiem poprzestać na konstatacji, że powinność sprowadza się do konieczności.

Trzecie zagadnienie dotyczy relacji pomiędzy pierwszymi zasadami praktycznymi a przedmiotami skłonności naturalnych człowieka. Jak już wyjaśniono, zgodnie z interpretacją naturalistyczną znaczenie sądów praktycznych sprowadza się do tego, co można wyrazić za pomocą sądów teoretycznych. Każda z pierwszych zasad prak-

⁷⁴³ R.M. McInerney, *Ethica Thomistica...*, s. 43.

⁷⁴⁴ *Ibidem* (tłum. M.P.), s. 37–38.

tycznych sprowadza się więc do sądu teoretycznego mówiącego, że pewne rzeczy są naturalnym i koniecznym przedmiotem dążenia ludzkiego. Skłonności naturalne mają się do tych sądów tak, jak miara ma się do tego, co mierzone. Ponownie pojawia się więc problem relacji między normami i faktami.

Zarzut przeciwników naturalizmu wobec zarysowanej powyżej interpretacji można przedstawić w następujący sposób: aby od twierdzenia typu „x jest naturalnym i koniecznym przedmiotem dążenia” przejść do wniosku „należy dążyć do x”, trzeba przyjąć dodatkową przesłankę mówiącą, że „jeśli x jest koniecznym przedmiotem dążenia, to należy dążyć do x”. Przesłanka taka nie jest jednak sądem normatywnym. Powstaje więc dylemat: albo wniosek nie jest sądem normatywnym, ale wtedy nie jest też zasadą etyczną, albo też wniosek uznaje się za sąd normatywny, ale wtedy rozumowanie łamie zasadę Hume’a⁷⁴⁵.

Obrońcy naturalizmu podkreślają w odpowiedzi dwie rzeczy. Po pierwsze, zauważają oni, że w świetle ontologii przyjmowanej przez Tomasza nie można wydziełać niezależnej w swym istnieniu sfery wartości. Przeciwnicy naturalizmu przypisują więc Akwinacie całkowicie obce mu rozumienie normatywności. Tymczasem jego zdaniem sfera „wartości” całkowicie sprowadza się do sfery „faktów”, czego wyrazem jest to, że powinność sprowadza się do konieczności dążenia do pewnego przedmiotu. Gdy poprzestanie się na takim właściwym Tomaszowi rozumieniu powinności, wtedy od sądu typu „x jest naturalnym i koniecznym przedmiotem dążenia” można przejść do wniosku „należy dążyć do x”. Wniosek ten jest sądem normatywnym w rozumieniu Akwinaty, a całe rozumowanie trzeba uznać za logicznie poprawne.

Po drugie, podkreśla się, że pierwsze zasady praktyczne są sądami bezpośrednimi. Nie można więc traktować ich w ten sposób, jak gdyby były wnioskami z rozumowań. Zauważa się też, że relacja przesłanka–wniosek nie jest jedynym możliwym rodzajem związku między sądem teoretycznym dotyczącym natury a sądem praktycznym⁷⁴⁶. Aby to pokazać, należy wyjść od niekontrowersyjnego faktu, że zawartość pojęć decyduje o znaczeniu każdego sądu, w tym sądów praktycznych. Otóż jeśli właściwie rozumie się Tomasza, to okazuje się, że zawartość pojęć „praktycznych”, np. „powinność”, „dobro” itp., wchodzących w skład takich sądów, ma charakter teoretyczny, to jest nie zawiera niczego, czego nie można uchwycić za pomocą pojęć teoretycznych. W konsekwencji znaczenie takich sądów całkowicie wyraża się poprzez sądy teoretyczne. Na przykład treść pojęć składających się na sąd „człowiek powinien dążyć do prawdy”, czyli takich pojęć, jak „człowiek” „powinność” „prawda”, decyduje o tym, że znaczenie takiego sądu wyraża się w sądzie teoretycznym „prawda jest koniecznym przedmiotem dążenia ludzkiego”. Dlatego można mówić, że sąd „należy dążyć do x” opiera się na sądzie „x jest koniecznym przedmiotem dążenia”, nie przyjmując jednocześnie, że jest on wnioskiem z jakiegoś rozumowania.

Czwarte zagadnienie dotyczy relacji między pierwszą zasadą praktyczną a pierwszymi zasadami praktycznymi. Skoro pierwsze zasady są sądami bezpośrednimi, to nie mogą one być wnioskami z jakichkolwiek rozumowań, a ich prawdziwość nie

⁷⁴⁵ Podobny wywód można znaleźć w: C. Paterson, *op.cit.*, s. 174.

⁷⁴⁶ J. Jenkins, *op.cit.*, s. 74–75.

opiera się na istnieniu terminu średniego wiążącego podmiot z predykatem. Większość komentatorów, bez względu na swój stosunek do interpretacji naturalistycznej, zgadza się z tą konstatacją. Skoro jednak w *Traktacie o prawie* Tomasz wyraźnie zaznacza, że pierwsze zasady praktyczne opierają się na pierwszej zasadzie praktycznej, to przyjmuje się, że chodzi tutaj o jakiś rodzaj zależności niedyskursywnej. Niektórzy autorzy są zdania, że pierwsza zasada praktyczna jest czymś w rodzaju ogólnej metareguly myślenia praktycznego, która przejawia się w każdym przypadku poznania praktycznego. Zgodnie z nią dowolny sąd praktyczny musi w jakiś sposób dotyczyć dążenia do prawdziwego dobra⁷⁴⁷.

Piąte zagadnienie dotyczy charakteru relacji między pierwszą zasadą poznania teoretycznego i pierwszą zasadą praktyczną. Zwolennicy interpretacji naturalistycznej przyjmują oczywiście, że zasada sprzeczności jest bezwzględnie pierwszą zasadą myślenia w ogóle, zarówno teoretycznego, jak i praktycznego. Jak podkreślają, w *Traktacie o prawie* Tomasz wyraźnie pisze, że zasada sprzeczności opiera się na pojęciu bytu, które jest absolutnie pierwszą rzeczą pojmowaną człowieka. Zauważa on też, że zasada sprzeczności jest podstawą dla wszystkich innych zasad i nie uściśla przy tym, że chodzi mu tylko o zasady teoretyczne⁷⁴⁸. W innym miejscu Tomasz zauważa, że w przypadku pierwszej i drugiej operacji intelektu trzeba wyróżniać coś pierwszego. Gdy chodzi o pierwszą operację, jest to pojmowanie bytu. Jeśli zaś chodzi o drugą operację intelektu, jest to zasada sprzeczności oparta na pojęciu bytu. Jak dodaje, zasada ta

jest z natury swej pierwsza w drugiej operacji intelektu, to znaczy w łączeniu i dzieleniu. Nikt nie może poznać czegoś intelektualnie dzięki tej operacji intelektu, jeśli ta zasada nie została pojęta przez intelekt. Bowiem tak, jak część i całość nie są pojmowane przez intelekt, jeśli nie został pojęty byt, tak samo i zasada mówiąca, że każda całość jest większa niż jej część, nie może zostać poznana, jeśli nie została już poznana wspomniana wcześniej najpewniejsza zasada⁷⁴⁹.

Skoro zasada sprzeczności jest absolutnie podstawową, najpewniejszą zasadą drugiej operacji intelektu, to stanowi ona również fundament poznania praktycznego. Pierwsza zasada praktyczna musi więc być względem niej logicznie wtórna. Ze względu na bezpośredni charakter obu zasad należy też jednak przyjąć, że związek ten nie może opierać się na istnieniu terminu średniego. Zależność logiczna między pierwszymi zasadami ma więc charakter podobny do relacji między zasadą sprzeczności a innymi sędami teoretycznymi, w tym sędami bezpośrednimi. Relacja ta polega na tym, że zasada sprzeczności jest pewnym ogólnym wymaganiem, które musi być spełnione przez każdy sensowny sąd, zarówno teoretyczny, jak i praktyczny. Taki sposób poj-

⁷⁴⁷ R.M. McInerny, *Aquinas on Human Action...*, s. 117, 204; *idem*, *Ethica Thomistica...*, s. 43–45; J. Jenkins, *op.cit.*, s. 74–75; M.A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 198.

⁷⁴⁸ *ST I-II* q 94, a 2, c.

⁷⁴⁹ *Sententia Metaphysicae*, lib. 4, l. 6, n. 10 (tłum. M.P.): „hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividendis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium omne totum est maius sua parte, nisi intellecto praedicto principio firmissimo”.

owania zależności między obiema zasadami w żaden sposób nie może być uznany za wyprowadzenie powinności z faktów⁷⁵⁰.

2.3.2. *Naturalizm skrajny*. Istnieje również skrajnie naturalistyczna interpretacja poglądów Tomasza. Wyraża się ona w trzech tezach. Po pierwsze, warunkiem koniecznym tego, aby dany sąd stał się sądem praktycznym, jest uprzednie zaistnienie aktu woli, którego przedmiot określany jest przez odpowiedni sąd teoretyczny. Na przykład aby sąd „należy dążyć do x” był możliwy, konieczny jest akt woli skierowany ku przedmiotowi x, zaś przedmiot tego aktu woli musi być określany przez sąd teoretyczny „x jest dobrem koniecznym”. Inaczej mówiąc, poznanie praktyczne jest to poznanie teoretyczne oraz akt woli⁷⁵¹. Pogląd ten opiera się jednak na błędnej interpretacji stanowiska Tomasza na temat granicy pomiędzy poznaniem praktycznym i teoretycznym. Błąd polega na przyjęciu, że o praktycznym charakterze poznania decyduje cel poznającego, a nie cel poznania.

Druga teza skrajnego naturalizmu jest rozwinięciem i uszczegółowieniem tezy pierwszej. Mówi ona, że żaden sąd rozważany niezależnie od aktów woli nie może być jednocześnie deskryptywny i preskryptywny. Przyjmuje się tu więc, że preskryptywny aspekt sądu wprowadzany przez akt woli nie jest czymś trwałym. Sądy ujmujące daną rzecz jako pewne dobro mają więc zawsze charakter czysto deskryptywny. Opisują one tylko pewne cechy naturalne faktycznie przysługujące przedmiotowi poznania i nie mogą zostać użyte do nakazywania. Tylko aktualna obecność aktu zamiaru działania zgodnego z takim sądem powoduje, że pojawia się w nim dodatkowo treść preskryptywna. Treść preskryptywna poznania istnieje jednak tylko tak długo, jak długo trwa wolicjonalny akt użycia sądu deskryptywnego w działaniu⁷⁵². W konsekwencji praktyczny charakter poznania jest czymś przygodnym i nietrwałym. Również i ta teza opiera się na błędnym rozumieniu przyjmowanego przez Tomasza podziału poznania na praktyczne i teoretyczne. Cel poznającego, czyli zamiar działania, nie decyduje bowiem o tym, że sąd wyraża nakaz, czyli posiada element preskryptywny. Tego rodzaju aspekt treści sądu praktycznego nie zależy od żadnego aktu woli.

Trzecia teza skrajnego naturalizmu głosi, że podstawowe zasady poznania praktycznego ujmujące naturalne cele człowieka są zawsze sądami teoretycznymi. Przedstawiane są dwa argumenty mające wesprzeć tę tezę. Po pierwsze, naturalne cele człowieka są czymś, co nie podlega jego działaniu, i dlatego nie mogą być przedmiotem poznania praktycznego⁷⁵³. Po drugie, skoro Tomasz wyraźnie mówi, że pierwsze zasady poznania praktycznego są warunkiem zaistnienia dowolnego aktu woli, a jednocześnie przyjmuje się, że każdy sąd praktyczny zakłada akt woli, to wynika z tego, że pierwsze zasady poznania praktycznego muszą zawsze mieć charakter sądów teoretycznych. Oba argumenty oparte są jednak na błędnym odczytaniu poglądów To-

⁷⁵⁰ R.M. McNerny, *Aquinas on Human Action...*, s. 193–206; J. Jenkins, *op.cit.*, s. 74–75.

⁷⁵¹ P. Simpson, *op.cit.*, s. 116–117; D. Flippen, *Natural Law and Natural Inclinations*, „The New Scholasticism” 60, 1986, 3, s. 307; *idem*, *On Two Meanings of Good...*, s. 60–62.

⁷⁵² P. Simpson, *op.cit.*, s. 117–118.

⁷⁵³ D. Flippen, *Natural Law and Natural Inclinations*, s. 311.

masza. Pierwszy z nich opiera się na błędnym rozumieniu twierdzenia, że naturalne cele człowieka nie podlegają jego działaniu. Twierdzenie to oznacza bowiem tylko tyle, że działaniu człowieka nie podlega natura ludzka, i to, jakie cele są z nią zgodne. Nie oznacza ono natomiast tego, że naturalne cele człowieka nie mogą być zrealizowane przez ludzkie działanie⁷⁵⁴. Drugi argument ignoruje natomiast to, że zdaniem Tomasza podstawą poznania praktycznego są bezpośrednie sądy praktyczne⁷⁵⁵.

2.3.3. Autonomia poznania praktycznego z perspektywy interpretacji umiarkowanie naturalistycznej. Na zakończenie dyskusji dotyczącej podstaw poznania praktycznego warto jeszcze poruszyć kwestię jego autonomii. Pamiętając, że dla Tomasza poznanie praktyczne obejmuje nie tylko poznanie etyczne, warto odwołać się do współczesnej, metaetycznej klasyfikacji różnych rodzajów autonomii poznania etycznego. Odróżnia się w niej trzy rodzaje autonomii: logiczną, semantyczną i ontologiczną. Autonomia logiczna polega na tym, że sądy etyczne nie mogą być wyprowadzane z przesłanek czysto faktualnych. Autonomia semantyczna polega na tym, że znaczenie słów, wyrażeń i sądów etycznych nie sprowadza się do znaczenia słów, wyrażeń i sądów nienależących do tej sfery poznania. Autonomia ontologiczna polega zaś na przyjęciu, że istnieją specyficzne własności i stany rzeczy mające charakter etyczny⁷⁵⁶.

Jak można zauważyć, interpretacja umiarkowanie naturalistyczna nie pozwala przypisać poznaniu praktycznemu żadnego z trzech wymienionych typów autonomii. Skoro normatywny element treści pojęć i sądów praktycznych sprowadza się całkowicie do tego, co można wyrazić poprzez odpowiednie sądy teoretyczne, to wykluczona jest autonomia semantyczna. Przy braku autonomii semantycznej logicznie poprawne są też rozumowania, w których od przesłanek będących sądami teoretycznymi przechodzi się do wniosku będącego sądem praktycznym. Wykluczona jest więc autonomia logiczna. Nie istnieje też autonomiczna względem bytu sfera wartości. Poznaniu praktycznemu nie przysługuje więc też autonomia ontologiczna. Wnioski te znajdują pełne potwierdzenie w innych elementach przyjmowanej przez Tomasza koncepcji poznania. Jego zdaniem przecież intelekt teoretyczny i intelekt praktyczny nie są różnymi władzami, lecz raczej dwoma sposobami poznania występującymi w ramach jednej władzy poznania niematerialnego. Co więcej, poznanie praktyczne pod pewnymi względami jawi się jako wtórne względem poznania teoretycznego. Pojęcie dobra będące jego podstawą nie tylko ma charakter teoretyczny, ale również jest logicznie wtórne względem pojęcia bytu. Należy też pamiętać, że pierwsza zasada poznania praktycznego podlega pierwszej zasadzie poznania teoretycznego.

Pomimo tego interpretacja umiarkowanie naturalistyczna pozwala bronić pewniej formy autonomii poznania praktycznego. Kluczowe znaczenie ma tutaj ponownie transcendentalne pojęcie dobra. Po pierwsze, co prawda pojęcie dobra jest logicz-

⁷⁵⁴ G. Grisez, *Natural Law and Natural Inclinations: Some Comments and Clarifications*, „The New Scholasticism” 61, 1987, 3, s. 310.

⁷⁵⁵ *Ibidem*, s. 314.

⁷⁵⁶ Ch.S. Pigden, *Naturalism*, s. 472.

nie wtórne względem pojęcia bytu, ale jednocześnie dodaje ono do treści pojęcia bytu rozmaicie przez Akwinatę ujmowaną relację między bytami. Dobro i byt nie są synonimami. Po drugie, w ramach poznania praktycznego dobro pojmowane jest w sposób praktyczny, to znaczy jako cel działania. W ten sposób poznanie praktyczne staje się regułą kierującą działaniem. Nawet jeśli całkowicie sprowadza się to do tego, co może zostać wyrażone w poznaniu teoretycznym, to tego rodzaju element nie jest obecny w ramach poznania teoretycznego. Funkcją poznania teoretycznego nie jest przecież kierowanie działaniem. Tak zarysowana autonomia jest co prawda zbyt słaba, aby sprostać współczesnym kryteriom metaetycznym, ale nawet tak wąła jej forma wystarczy, aby trzeba było wyróżniać dwa rodzaje poznania ludzkiego.

ROZUM PRAKTYCZNY

Ostatnim ważnym zagadnieniem związanym z poznaniem praktycznym, które należy poruszyć, jest jego aspekt dyskursywny. Ponieważ różnica pomiędzy intelektem w sensie ścisłym a rozumem w sensie ścisłym oraz ogólne cechy rozumu zostały już przedstawione w pierwszej części pracy, teraz należy skupić się przede wszystkim na rozumie praktycznym. Na początku omówione zostaną cechy charakterystyczne działań rozumu praktycznego, potem zaś wyjaśni się, na czym polega dobro w dziedzinie działania. Kolejnymi tematami będą operacje rozumu praktycznego na poziomie ogólnych zasad poznania praktycznego oraz rozumowania praktyczne związane z działaniem. Na końcu omówione zostanie zagadnienie niezdeterminowania poznania praktycznego.

1. Charakterystyka ogólna rozumu praktycznego

W swoich pracach Tomasz wskazuje na kilka kluczowych różnic między rozumowaniami praktycznymi i teoretycznymi. Dotyczą one zasady rozumowania, związku zasady z wnioskiem, relacji między poznaniem ogólnym i szczegółowym oraz relacji między poznaniem koniecznym i przygodnym. Jak można przeczytać:

rozum praktyczny i rozum spekulatywny częściowo są do siebie podobne, a częściowo różne. Podobne są w tym, że jak rozum spekulatywny rozpoczyna od jakiegoś początku i przez etapy pośrednie dochodzi do zamierzonego wniosku, tak i rozum praktyczny rozpoczyna od czegoś pierwszego i przez etapy pośrednie dochodzi do zamierzonego działania lub wyniku działania. W spekulacji początkiem jest forma i to, czym coś jest, w działaniu praktycznym zaś cel, którym czasem jest forma, a czasem coś innego. Następnie, w spekulacji początek musi być zawsze konieczny, w działaniu praktycznym zaś czasami jest konieczny, czasami nie; konieczne jest bowiem to, że człowiek chce szczęścia jako celu, a niekonieczne, by chciał wybudować dom⁷⁵⁷.

Pierwsza istotna różnica pomiędzy rozumem teoretycznym a rozumem praktycznym dotyczy zasad rozumowania. W przypadku rozumu teoretycznego punktem wyjścia dla dyskursu jest zawsze „forma i to, czym coś jest”. Oznacza to, że

⁷⁵⁷ SCG III r. 97.

rozumowania teoretyczne wychodzą od sądów ujmujących formę lub istotę rzeczy. Jeśli rozumieć to szerzej, trzeba przyjąć, że zasadami są sądy wyrażające jakiś rodzaj faktów. Kresem rozumowania teoretycznego jest z kolei sąd ujmujący albo nieznanne wcześniej elementy istoty rzeczy, albo to, co jest skutkiem wynikającym z istoty rzeczy. Tymczasem w przypadku rozumu praktycznego zasadą dyskursu jest cel. Oznacza to, że rozumowania praktyczne wychodzą od sądów wyrażających przyjęte cele dążenia. Z kolei kresem rozumowania praktycznego jest sąd ujmujący sposób osiągnięcia przyjętego celu oraz oparte na tym poznaniu realne działanie. Pojawiające się tuż obok słowa Akwinaty, że zasadą rozumowań praktycznych jest cel, którym „czasem jest forma, a czasem coś innego”, należy, jak się zdaje, rozumieć w ten sposób, że pewna część celów ludzkiego działania wynika z tego, czym jest człowiek, ale jednocześnie człowiek jest w stanie dążyć do celów, które nie są bezpośrednio związane z naturą ludzką.

Z zasadami dyskursu wiąże się również inna ważna różnica między rozumem teoretycznym i praktycznym. Polega ona na tym, że w przypadku rozumowania teoretycznego zasada jest zawsze sądem koniecznym. Doskonałością, do której zmierza proces rozumowania teoretycznego, jest bowiem adekwatne uchwycenie istoty rzeczy. Poznanie istoty jest zaś poznaniem tego, co konieczne, i dlatego musi rozpoczynać się od zasad koniecznych. Oczywiście, rozumowanie teoretyczne często wychodzi od sądów prawdziwych w większości przypadków, jednak należy to traktować jako niedoskonałość, którą powinno się stopniowo, w miarę przyrostu wiedzy, eliminować. Tymczasem w przypadku rozumowań praktycznych zasady dyskursu niekiedy są sądami koniecznymi, a niekiedy sądami przygodnymi. Ponieważ tylko niektóre cele człowieka są koniecznymi przedmiotami jego dążenia, należy przyjąć, że słowa Tomasza ujmują cechę nierozzerwalnie związaną z działaniem rozumu praktycznego, której nigdy nie można wyeliminować.

Całkiem spora grupa cech charakterystycznych dla rozumu praktycznego dotyczy relacji między zasadą rozumowania a wnioskiem. Przede wszystkim chodzi o charakter związku między nimi. Jak zauważa Tomasz:

Podobnie też w dowodzeniu to, co następuje, zawsze wynika z konieczności z tego, co poprzedza, a w działaniach praktycznych nie zawsze tak jest, lecz tylko wówczas, gdy do celu można dojść jedynie tą a tą drogą. Tak na przykład jest konieczne, by ten, kto chce wybudować dom, nabył drewno, ale to, że nabywa drewno jodłowe, zależy wyłącznie od jego woli, a nie jest tego powodem budowa domu⁷⁵⁸.

W przypadku dyskursu teoretycznego związek zasad i wniosku ma charakter konieczny. Ten sam zbiór przesłanek zawsze doprowadzi więc do tego samego wniosku, a negacja wniosku prowadzi do odrzucenia zasad. Ponownie trzeba zauważyć, że choć twierdzenie to jest tylko pewną idealizacją, to jednak wszelkie odstępstwa od niego są wyrazem niedoskonałości, która powinna być stopniowo usuwana z ludzkiego poznania⁷⁵⁹. Tymczasem w przypadku rozumowań praktycznych związek zasady i wniosku może być zarówno konieczny, jak i przygodny. Co więcej, brak ko-

⁷⁵⁸ SCG III r. 97.

⁷⁵⁹ Jak zostało już wspomniane, paradygmatem poznania teoretycznego jest dowodzenie wychodzące od zasad koniecznych i prowadzące do wniosków koniecznych. Wnioski te stanowią wiedzę w sensie

niecznego związku jest sytuacją bardzo częstą i normalną. Fakt, że z tych samych przesłanek praktycznych można niekiedy wyprowadzać w sposób uprawniony różne wnioski, jest więc wpisany w naturę rozumu praktycznego. Należy też zauważyć, że konieczny lub przygodny charakter związku między zasadą a wnioskiem rozumowania praktycznego przekłada się na to, czy wniosek ujmuje coś, co jest konieczne dla osiągnięcia celu, czy też raczej coś, bez czego jego osiągnięcie pozostaje możliwe⁷⁶⁰.

Kolejna kwestia, o której trzeba tu wspomnieć, dotyczy właściwie relacji między celem a tym, co umożliwi jego osiągnięcie. Jak bowiem już wyjaśniono, zasadą rozumowania praktycznego jest sąd ujmujący cel, zaś wniosek należy pojmować jako poznanie tego, co prowadzi do celu. Należy podkreślić, że w tym kontekście Tomasz bardzo często mówi nie tyle o środkach, ile raczej o rzeczach, „które prowadzą do celu” (*quae sunt ad finem*). Określenie to ma dużo szerszy zakres niż słowo „środek”, ponieważ oznacza aż cztery różne relacje między celem a tym, co pozwala go osiągnąć. Przede wszystkim może chodzić o sytuację, w której coś, co prowadzi do celu, jest elementem składowym tego celu. W takim przypadku trzeba jeszcze odróżniać dwa warianty: (1) gdy element składowy celu ma wartość niezależnie od tego, że pozwala osiągnąć cel; (2) gdy element składowy celu ma wartość czysto instrumentalną, o ile pozwala osiągnąć cel. Kolejny rodzaj relacji względem celu stanowi sytuacja, w której (3) rzecz prowadząca do celu jest konkretyzacją tego celu. Na przykład ogólny cel, jakim jest uprawianie sportu, może zostać skonkretyzowany jako pływanie. We wszystkich opisanych dotychczas przypadkach relacja między celem a tym, co do niego prowadzi, jest relacją wewnętrzną. W kolejnym przypadku chodzi zaś o sytuację, gdy (4) rzecz, która pozwala osiągnąć cel, nie jest ani jego składową, ani konkretyzacją. W takim przypadku między celem a tym, co do niego prowadzi, zachodzi relacja zewnętrzna. W tym właśnie sensie samochód jest środkiem pozwalającym osiągnąć cel podróży. Tylko w tym ostatnim przypadku Tomasz używa słowa „środek”⁷⁶¹.

Następną ważną obserwacją Akwinaty dotyczącą zasady i wniosku w rozumowaniach praktycznych jest jego konstatacja, że:

intelekt praktyczny ma swoją zasadę w poznaniu ogólnym i pod tym względem ma ten sam podmiot, co intelekt teoretyczny, lecz jego rozważania kończą się na konkretnym działaniu⁷⁶².

Działanie rozumu zawsze polega na przechodzeniu od sądów ogólnych do sądów bardziej szczegółowych. Jednak w przypadku rozumu praktycznego ostatecznym kresem dyskursu są sądy ujmujące jednostkowe i konkretne działania, które powinny

właściwym. Jednak w ramach nauk teoretycznych Akwinata dopuszczał odstępstwa od tego wzorca wymuszone faktyczną niedoskonałością wiedzy ludzkiej.

⁷⁶⁰ Jak wyjaśniono już wcześniej, sam fakt, że między zasadą a wnioskiem istnieje związek konieczny, nie oznacza, że zasada jest sądem koniecznie prawdziwym.

⁷⁶¹ S. MacDonald, *Ultimate Ends in Practical Reasoning: Aquinas's Aristotelian Moral Psychology and Anscombe's Fallacy*, „The Philosophical Review” 100, 1991, 1, s. 52–53, 59–60.

⁷⁶² *Sententia Ethic.*, lib. 6, l. 2, n. 9 (tłum. M.P.): „intellectus practicus principium quidem habet in universali consideratione, et secundum hoc est idem subiecto cum speculativo, sed terminatur eius consideratio in particulari operabili”.

być zrealizowane tu i teraz. Jest tak, ponieważ działanie może płynąć tylko z sądów wystarczająco szczegółowych i skonkretyzowanych⁷⁶³.

Przejsięcie od ogólnych sądów praktycznych do poznania tego, co należy zrobić w konkretnej sytuacji, polega więc na coraz większym uwzględnianiu szczegółowych okoliczności działania. Ma to istotne znaczenie dla wyjaśnienia tego, dlaczego tak wiele sądów praktycznych ma charakter prawd przygodnych, oraz tego, dlaczego związek między zasadami i wnioskami praktycznymi tak często jest przygodny. Tomasz zauważa, że:

Do rozumu należy przechodzić od tego, co powszechne, do tego, co szczegółowe (...). Inaczej jednak dzieje się to w przypadku rozumu teoretycznego, a inaczej w przypadku rozumu praktycznego. Rozum teoretyczny zajmuje się przede wszystkim rzeczami koniecznymi, które są tego rodzaju, że nie mogą być inne niż są, więc w poszczególnych wnioskach prawda znajduje się bez żadnego wyjątku, tak samo jak w zasadach powszechnych. Lecz rozum praktyczny zajmuje się rzeczami przygodnymi, do których zaliczają się ludzkie działania. Dlatego, pomimo że w zasadach powszechnych jest pewna konieczność, im bardziej schodzi się ku szczegółowym wnioskom, tym więcej pojawia się błędów (*defectus*)⁷⁶⁴.

Zanim przystąpi się do analizy przytoczonego tekstu, warto odnotować dwie istotne rzeczy. Łacińskie słowo *defectus* nie oznacza tutaj pomyłki przy tworzeniu sądów praktycznych, np. błędnego wnioskowania. Tomasz ma tu na myśli raczej to, że nawet w pełni uzasadnione sądy praktyczne mogą w pewnych warunkach okazać się sądami fałszywymi. Należy także zauważyć, że kiedy Tomasz wiąże tutaj poziom ogólności sądu z jego koniecznością, chodzi mu tylko o konieczność absolutną. Jak bowiem zostanie jeszcze wyjaśnione, konieczność ze względu na cel może występować nawet na poziomie sądów szczegółowych.

Pamiętając o dwóch powyższych zastrzeżeniach, należy zauważyć, że w ramach poznania praktycznego sądy konieczne występują tylko wśród sądów ogólnych. Skoro zaś funkcją poznania praktycznego jest kierowanie działaniem, a bezpośredni wpływ na działanie mają tylko sądy szczegółowe, można przyjąć, że większość sądów praktycznych to sądy przygodne. Co więcej, łącząc rozróżnienie na poznanie ogólne i szczegółowe z rozróżnieniem na poznanie konieczne i przygodne, można wyróżnić trzy rodzaje sądów praktycznych: (a) sądy ogólne i konieczne; (b) sądy ogólne i przygodne; (c) sądy szczegółowe i przygodne. O absolutnej konieczności poznania praktycznego można mówić tylko w przypadku pierwszej zasady praktycznej oraz niektórych zasad prawa naturalnego. Fakt, że sądy konieczne występują jedynie na poziomie ogólnym, pokazuje, że o koniecznym lub przygodnym charakterze sądu praktycznego decyduje stopień, w jakim jego treść uwzględnia materialny, czyli zmienny, aspekt rzeczywistości. Wspomniana przez Tomasza zawodność poznania

⁷⁶³ ST I-II q 14, a 6, c.

⁷⁶⁴ ST I-II q 94, a 4, c (tłum. M.P.): „Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere, (...). Aliter tamen circa hoc se habet ratio speculativa, et aliter ratio practica. Quia enim ratio speculativa praecipue negotiatur circa necessaria, quae impossibile est aliter se habere, absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus propriis, sicut et in principiis communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae, et ideo, etsi in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus”.

praktycznego pojawia się tym częściej, im mniej sądy praktyczne są ogólne. Z jednej strony więc mamy poznanie pierwszych zasad i ich koniecznych konsekwencji, w przypadku których konkretne okoliczności nie mają znaczenia. Na drugim krańcu tego *continuum* występują zaś przygodne sądy jednostkowe dotyczące konkretnych działań, jakie należy podjąć w określonej sytuacji.

Sądy praktyczne mogą też wyrażać konieczność ze względu na cel. Tego rodzaju sądy mogą jednak występować na każdym poziomie ogólności poznania, także na poziomie sądów szczegółowych dotyczących jednostkowych przypadków. Jak bowiem zauważa Akwinata,

Sąd, czyli postanowienie rozumu w sprawie działania, dotyczy rzeczy przygodnych, które możemy urzeczywistnić. Dlatego takie sądy (...) nie wynikają w sposób konieczny z zasad bezwzględnie koniecznych, ale wynikają z zasad warunkowo koniecznych, np. jeśli ktoś biegnie, to porusza się⁷⁶⁵.

Sąd jednostkowy dotyczący konkretnego działania jest sądem przygodnym w tym sensie, że nie wyraża konieczności absolutnej. Może on jednak być konieczny warunkowo, to znaczy ujmować coś, co jest konieczne ze względu na cel. Tym bowiem, co sprawia, że wniosek jest konieczny warunkowo, jest konieczny związek zasady i wniosku, np. „Jeśli biegnie, to się porusza”⁷⁶⁶.

Jak nietrudno zauważyć, sądy praktyczne najczęściej są prawdami przygodnymi. Wyjaśnienie, jakie podaje Tomasz, ma charakter ontologiczny: przyczyną jest charakter przedmiotu poznania praktycznego. Przedmiotem tym są bowiem konkretne działania oraz to, co się z nimi wiąże, czyli jednostkowe i zmienne okoliczności. To właśnie okoliczności odgrywają szczególnie ważną rolę, gdy chodzi o ocenę konkretnego działania. W wyniku takiego stanu rzeczy nawet sądy praktyczne oparte na starannie przeprowadzonym, poprawnym rozumowaniu wychodzącym od słusznych zasad mogą okazać się fałszywe⁷⁶⁷.

Warto tutaj odnotować ciekawą różnicę pomiędzy sądami przygodnymi ogólnymi i szczegółowymi. W obu przypadkach sąd praktyczny dotyczy tego, co przygodne i zmienne. Sąd ujmujący to, co zmienne, może z racji tej zmienności swego przedmiotu stać się sądem fałszywym. Jednak trafność sądów ogólnych i sądów szczegółowych związana jest ze zmiennym aspektem rzeczywistości w inny sposób.

Sądy praktyczne ogólne pomijają to, co jednostkowe oraz zmienne, aby ujmować to, co w ich przedmiocie jest powszechne oraz stałe. Z kolei sądy praktyczne szczegółowe uwzględniają jednostkowe i zmienne okoliczności działania. Ta właś-

⁷⁶⁵ ST I-II q 13, a 6, ad 2.

⁷⁶⁶ Należy przy tym odróżnić od siebie dwa sposoby, na jakie można mówić o konieczności związku zasady i wniosku w kontekście rozumowania praktycznego. Istnieją bowiem dwa przypadki, w których dany cel może zostać osiągnięty w tylko jeden sposób. Niekiedy znaczy to, że tylko jeden sposób osiągnięcia celu jest dostępny, choć wiele możliwych. Niekiedy zaś oznacza to, że w ogóle jest tylko jeden możliwy środek.

⁷⁶⁷ Jest jeszcze inny sens, w jakim można mówić o przygodności ludzkich działań. Chodzi o to, że samo działanie człowieka z racji tego, że jego źródłem jest rozum i wola, jest zdarzeniem przygodnym, to znaczy może zająć lub nie zająć oraz być takie lub inne. Tego rodzaju przygodność działań ma wpływ na zawodność poznania praktycznego tylko wtedy, gdy jest przedmiotem tego poznania lub w jakiś sposób wywiera wpływ na przedmiot tego poznania.

nie różnica powoduje, że zmienność przedmiotu poznania praktycznego wpływa na prawdziwość tych dwóch rodzajów sądów w różny sposób. W przypadku sądów ogólnych źródłem błędów jest to, że z założenia abstrahują one od konkretnych okoliczności działania. Działania charakteryzowane ogólnie jako dobre mogą bowiem w niektórych konkretnych sytuacjach okazywać się złe. Tymczasem w przypadku sądów praktycznych szczegółowych źródłem zawodności jest to, że w sposób niedostateczny ujmują one to, co powinny ujmować, czyli jednostkowe i przygodne okoliczności. Jest to albo wynikiem błędu poznawczego w ujmowaniu okoliczności, albo też wynika z tego, że okoliczności zmieniają się w sposób trudny do przewidzenia.

Zupełnie innym rodzajem przygodności związanym z rozumem praktycznym jest niekonieczny związek pomiędzy zasadą a wnioskiem. Gdy tego rodzaju sytuacja ma miejsce, wtedy zamiast faktycznie przyjętego wniosku równie dobrze mogłaby zostać przyjęta jego negacja. To właśnie na tę cechę poznania praktycznego wskazuje Tomasz, kiedy pisze, że w dziedzinie praktycznej, jeśli chodzi o wnioski szczegółowe wyprowadzane z pierwszej zasad praktycznych, „nie ma takiej samej prawdy lub słuszności praktycznej dla wszystkich, zaś w przypadku tych, dla których jest ona taka sama, nie jest ona w równym stopniu znana”⁷⁶⁸.

Przygodność relacji pomiędzy zasadą a wnioskiem polega na tym, że przyjęcie wniosku nie jest zdeterminowane przez fakt przyjmowania zasady rozumowania. Niezdeterminowanie wniosku może mieć dwie formy: ontologiczną i epistemologiczną. Niezdeterminowanie ma charakter ontologiczny, gdy w rozważanej sytuacji istnieje wiele sposobów na osiągnięcie przyjmowanego celu. W takim przypadku można powiedzieć, że „nie ma takiej samej prawdy dla wszystkich”, ponieważ różni ludzie na podstawie tych samych przesłanek mogą w równie uprawniony sposób przyjmować różne wnioski. Choć więc przesłanki rozumowania są prawdziwe, a samo rozumowanie jest poprawne, to jednak zamiast przyjętego wniosku równie dobrze można przyjąć jego negację i nie implikuje to odrzucenia przesłanek całego rozumowania. Inaczej mówiąc, jest wiele wniosków spójnych z przyjętą zasadą. Niezdeterminowanie epistemiczne polega z kolei na tym, że relacja między wnioskiem a przesłankami jest *de facto* konieczna i to samo jest słuszne dla wszystkich, ale pomimo tego wniosek nie jest wszystkim znany. W rozważaniach Tomasza na temat rozumu praktycznego większą rolę odgrywa niezdeterminowanie ontologiczne⁷⁶⁹.

2. Dobro w dziedzinie działania

Ponieważ dyskurs rozumu praktycznego dotyczy ludzkiego postępowania, warto pokrótce wyjaśnić, jak należy rozumieć dobro w dziedzinie działania. Akwinata

⁷⁶⁸ ST I-II q 94, a 4, c (tłum. M.P.): „nec est eadem veritas seu rectitudo apud omnes; nec etiam apud quos est eadem, est aequaliter nota”.

⁷⁶⁹ S. MacDonald, *Practical Reasoning and Reasons Explanations: Aquinas's Account of Reason's Role in Action*, [w:] *Aquinas's Moral Theory...*, s. 148–158. W przypadku niezdeterminowania epistemicznego chodzi o sytuację nieco podobną do tej, jaka występuje w przypadku sądów bezpośrednich znanych tylko ludziom mądrym.

przyjmuje, że dobro orzekane jest o każdej z kategorii bytu w sposób analogiczny. Jedną z tych kategorii stanowi właśnie działanie⁷⁷⁰. Ponieważ dobro orzekane jest przede wszystkim o substancji, zaś o rzeczach należących do innych kategorii w sposób wtórny, więc dobro działania należy charakteryzować, biorąc pod uwagę relację, w jakiej działanie pozostaje względem substancji i jej dobra. Relacja między bytami należącymi do tych kategorii kształtuje się w ten sposób, że działanie jest przypadłością, czyli istnieje wtórnie względem substancji. Jednocześnie substancja staje się dobra *simpliciter* właśnie poprzez posiadanie odpowiednich przypadłości. Również i działanie przyczynia się więc do osiągnięcia przez substancję tego, co jest jej dobrem *simpliciter*. Na tym właśnie opiera się orzekanie dobra w odniesieniu do działań: dobre działanie jest działaniem, które pozwala substancji osiągnąć pełnię aktualizacji. Podsumowując, działanie jest bytowo zależne od substancji, osiągnięcie przez substancję jej dobra *simpliciter* zależne jest jednak, między innymi, od zachodzenia odpowiednich działań. W związku z tym to, jakie działanie substancji może zostać nazwane dobrym, wynika z tego, jak się ono ma do jej dobra *simpliciter*⁷⁷¹.

Nie można oczywiście poprzestać na tak ogólnych obserwacjach. Przede wszystkim należy do nich dodać, że kiedy mówi się o dobrym i złym działaniu w kontekście człowieka, chodzi przede wszystkim o czynności specyficznie ludzkie, czyli działania dobrowolne. Po drugie, aby powiedzieć, na czym polegają dobre i złe działania, trzeba rozróżnienia przeprowadzone w dziedzinie substancji odpowiednio zastosować do dziedziny działania. Przede wszystkim chodzi o rozróżnienie pomiędzy dobrem *secundum quid* oraz dobrem *simpliciter*⁷⁷². Jak pisze Tomasz, każde działanie, o ile istnieje, może zostać nazwane czymś dobrym *secundum quid*. Tego rodzaju niepełna doskonałość przysługuje każdemu działaniu i nie stanowi żadnej podstawy do jego oceny⁷⁷³. Ocena ta może opierać się dopiero na poznaniu stopnia, w jakim przysługuje mu dobro *simpliciter*. Na dobro *simpliciter* działania składają się zaś trzy elementy. Pierwszym i najważniejszym jest jego przedmiot. On bowiem, analogicznie do formy w przypadku substancji, określa, czym jest dany czyn⁷⁷⁴. W następnej kolejności należy wymienić okoliczności czynu, które pełnią tu funkcję analogiczną do funkcji spełnianej przez przypadłości w odniesieniu do substancji, czyli składają się na pełnię doskonałości danego czynu⁷⁷⁵. Ostatnim elementem wpływającym na dobro uczynku jest jego cel. Jego odpowiednikiem po stronie substancji jest jej przyczyna celowa, będąca konsekwencją jej formy substancjalnej⁷⁷⁶. Jak wspomniano powyżej, dobre działanie to działanie podporządkowane dobru substancji. W przy-

⁷⁷⁰ Jak pisze Tomasz, „ruch, o ile orzekany jest o tym, czego dotyczy, tworzy kategorię doznawania, zaś o ile orzekany jest o tym, co jest jego źródłem, tworzy kategorię działania” (*Sententia Metaphysicae*, lib. 11, l. 9, n. 25; tłum. M.P.): „motus, secundum quod praedicatur de subiecto in quo est, constituit praedicamentum passionis. Secundum autem quod praedicatur de eo a quo est, constituit praedicamentum actionis”.

⁷⁷¹ A. Andrzejuk, *Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu*, Navo, Warszawa 1998, s. 21–22.

⁷⁷² J. Aertsen, *Thomas Aquinas on the Good...*, s. 243–246.

⁷⁷³ *ST I-II* q 18, a 1, c.

⁷⁷⁴ *ST I-II* q 18, a 2, c.

⁷⁷⁵ *ST I-II* q 18, a 3, c. Pełną listę okoliczności czynu podaje Tomasz w *ST I-II* a 7, a 3, c.

⁷⁷⁶ *ST I-II* q 18, a 4, c.

padku działań ludzkich pełnia dobra polega na tym, że trzy opisane cechy działania, czyli przedmiot, okoliczności i cel, są zgodne z rozumem⁷⁷⁷. W takim wypadku są one bowiem zgodne z tym, co mówią zasady prawa naturalnego, i dzięki temu przykładają się do aktualizacji bytu ludzkiego⁷⁷⁸.

3. Rozumowania praktyczne niezwiązane z działaniem

Jak zostało wyjaśnione, udział dyskursu rozumu w poznaniu praktycznym zaznacza się już gdy chodzi o poznawanie zasad prawa naturalnego drugiego i trzeciego rzędu. Punktem wyjścia dla tego rodzaju rozumowań są, rzecz jasna, zasady pierwszego rzędu⁷⁷⁹. Akwinata mówi o dwóch sposobach, w jakie rozum przechodzi tu od zasady do wniosku: „coś może zostać wyprowadzone z prawa naturalnego na dwa sposoby. Po pierwsze, tak jak wnioski z zasad. Po drugie, jako pewna determinacja czegoś ogólnego”⁷⁸⁰.

Pierwszy sposób wyprowadzania wniosków

podobny jest do sposobu, w jaki w naukach wnioski dowodzone są na podstawie zasad. (...) Pewne rzeczy są więc wyprowadzane z zasad ogólnych prawa naturalnego na sposób wniosków, np. zasada mówiąca, że nie należy zabijać, może zostać wyprowadzona jako wniosek z zasady, że nikogo nie należy krzywdzić⁷⁸¹.

Tego rodzaju działanie rozumu praktycznego przypomina więc rozumowania dedukcyjne występujące w dziedzinie teoretycznej. Podobieństwo dotyczy przede wszystkim koniecznego związku między przesłankami a wnioskiem. Związek ten z kolei sprawia, że jeśli zasada rozumowania praktycznego jest sądem koniecznym, to jest nim również i wniosek.

⁷⁷⁷ ST I-II q 18, a 6, c; a 7, c; q 18, a 8, c; q 18, a 10, c.

⁷⁷⁸ ST I-II q 90, a 1, c; J. Aertsen J., *Thomas Aquinas on the Good...*, s. 247–249.

⁷⁷⁹ ST I-II q 94, a 6, c; q 100, a 1, c; D.J.M. Bradley, *op.cit.*, s. 295–296; R.M. McInerney, *Aquinas on Human Action...*, s. 126–129; M.W.F. Stone, *The Angelic Doctor and the Stagiryte: Thomas Aquinas and Contemporary 'Aristotelian' Ethics*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 2001, s. 111–114.

⁷⁸⁰ ST I-II q 95, a 2, c (tłum. M.P.): „a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari, uno modo, sicut conclusiones ex principiis; alio modo, sicut determinationes quaedam aliquorum communium”. W tłumaczeniu P. Belcha fragment ten brzmi w następujący sposób: „w dwojaki sposób może coś wywodzić się z prawa naturalnego: po pierwsze, tak jak wnioski z zasad; po drugie, tak jak jakieś uszczegółowienie z takich czy innych wytycznych”. T.S. Hibbs, *Principles and Prudence: The Aristotelianism of Thomas's Account of Moral Knowledge*, „The New Scholasticism” 61, 1987, 3, s. 276–277.

⁷⁸¹ ST I-II q 95, a 2, c (tłum. M.P.): „est similis ei quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativae producuntur. (...) Derivantur ergo quaedam a principiis communibus legis naturae per modum conclusionum, sicut hoc quod est non esse occidendum, ut conclusio quaedam derivari potest ab eo quod est nulli esse malum faciendum”.

W tłumaczeniu P. Belcha fragment ten brzmi w następujący sposób: „jest podobny do wyprowadzenia ściśle udowodnionych wniosków z zasad, co ma miejsce w naukach [spekulatywnych]. (...) Niektóre przeto [wytyczne] wywodzą się z ogólnych zasad prawa natury na sposób wniosków tak jak [przykazanie]: ‘nie należy zabijać’ może jako wniosek wywodzić się z zasady «nikomu nie należy czynić zła»”.

Drugi sposób wyprowadzania wniosków

podobny jest do sposobu, w jaki w sztukach formy ogólne determinowane są ku czemuś bardziej szczegółowemu, tak jak np. konieczne jest, aby rzemieślnik ogólną formę domu skonkretyzował do domu posiadającego tę lub inną postać. (...) Pewne rzeczy zaś [są wyprowadzane] poprzez determinację, np. do prawa natury należy zasada, że kto grzeszy, powinien zostać ukarany. Lecz to, że ma ponieść daną karę, jest pewną determinacją prawa natury⁷⁸².

W tym przypadku między zasadą a wnioskiem nie zachodzi związek konieczny, ponieważ jest wiele możliwych sposobów, w jakie zasada ogólna może zostać skonkretyzowana w przepis bardziej szczegółowy. W związku z tym, nawet jeśli przesłanką takiego rozumowania jest zasada koniecznie prawdziwa, to wniosek będzie prawdą przygodną.

Już na poziomie zasad prawa naturalnego drugiego rzędu poznanie praktyczne traci swój konieczny charakter. Zasady te są bowiem najczęściej sądami prawdziwymi w większości przypadków. Jak pisze Tomasz:

jeśli chodzi o pierwsze zasady powszechne, prawo naturalne jest takie samo dla wszystkich. Jest tak zarówno, gdy chodzi o to, co jest właściwe, jak i gdy chodzi o jego znajomość. Jednak w przypadku pewnych zasad szczegółowych, które są jak gdyby wnioskami z zasad powszechnych, [prawo naturalne] jest w większości przypadków takie samo dla wszystkich, zarówno jeśli chodzi o to, co jest słuszne, jak i jeśli chodzi o jego znajomość. Jednak w mniejszości przypadków zasady te mogą być zawodne. Jest tak zarówno, jeśli chodzi o to, co jest słuszne, (...) jak i gdy chodzi o znajomość tych zasad⁷⁸³.

Tomasz odwołuje się tutaj do dwóch z omówionych powyżej typów niezdeternowania: ontycznego i epistemicznego. Głównym przedmiotem zainteresowania powinien być ten pierwszy, ponieważ to właśnie on powoduje, że ogólne sądy praktyczne nie są koniecznie prawdziwe pomimo tego, że wyprowadzane są z zasad koniecz-

⁷⁸² ST I-II q 95, a 2, c (tłum. M.P.): „simile est quod in artibus formae communes determinantur ad aliquid speciale, sicut artifex formam communem domus necesse est quod determinet ad hanc vel illam domus figuram. (...) Quaedam vero per modum determinationis, sicut lex naturae habet quod ille qui peccat, puniatur; sed quod tali poena puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae”.

W przekładzie P. Belcha fragment ten brzmi następująco: „drugi sposób, występujący w sztukach i technice, jest podobny do ogólnych form uszczegółowionych w danym obiekcie: tak jak budowniczy musi ogólny plan techniczny domu uszczegółowić przez nadanie domowi takiego lub innego kształtu. (...) Niektóre natomiast wytyczne wywodzą się na sposób uszczegółowienia. Tak na przykład prawo natury wymaga, żeby ten, kto popełnił grzech, otrzymał karę; ale żeby otrzymał taką właśnie karę, jest to już jakieś uszczegółowienie prawa natury”.

⁷⁸³ ST I-II q 94, a 4, c (tłum. M.P.): „lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam. Sed quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem et secundum notitiam, sed ut in paucioribus potest deficere et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta (...), et etiam quantum ad notitiam”.

W przekładzie P. Belcha fragment ten brzmi następująco: „Jeśli chodzi o pierwsze ogólne zasady, to prawo natury jest to samo we wszystkich: tak co do poprawności, jak i co do znajomości. Natomiast jeśli chodzi o drobiazgowo rozwiązania, które są jakby wnioskami wyprowadzonymi z ogólnych zasad, to w większości wypadków prawo natury jest to samo we wszystkich: tak co do poprawności [działania], jak i co do znajomości. W mniejszości jednak wypadków może zawodzić: tak co do poprawności (...), jak również co do znajomości”. M.W.F. Stone, *The Angelic Doctor and the Stagiryte*..., s. 110–111.

nych. Sądy te są prawdziwe w większości przypadków, zaś w mniejszości przypadków prawdziwa jest ich negacja⁷⁸⁴.

Wyjaśnianie, dlaczego wśród zasad drugiego rzędu tak często zdarzają się sądy prawdziwe w większości przypadków, należy zacząć od spostrzeżenia, że są one sądami o charakterze ogólnym. Trzeba więc uznać je za sądy ujmujące rzeczy przygodne w sposób ogólny. Choć Akwinata niekiedy pisze, że poznanie ogólne ma charakter konieczny, to jednak często przyznaje też, że sądy ogólne są często prawdziwe w większości przypadków. W ramach poznania teoretycznego wyłącznie konieczny charakter mają tylko sądy ogólne przyjmowane w ramach nauk formalnych. Sądy ogólne dotyczące rzeczy naturalnych nie są już tak jednorodne i wiele wśród nich ma charakter sądów prawdziwych w większości przypadków. Powodem jest to, że choć przedmiotem formalnym poznania teoretycznego jest istota, to jednak nauki dotyczące natury dążą do poznania tejże istoty, wychodząc od badania rzeczy jednostkowych i zmiennych, w których forma istnieje w połączeniu z materią⁷⁸⁵. W przypadku szczegółowych zasad prawa naturalnego sytuacja wydaje się podobna: wiele z nich to sądy prawdziwe w większości przypadków. Podobieństwo to odnotowane jest zresztą także i przez Tomasza. Jak zauważa, niektóre zasady ogólne wyprowadzane z pierwszych zasad praktycznych w pewnych sytuacjach okazują się niesłuszne „z powodu jakichś konkretnych przeszkód (tak samo również natury podlegające powstawaniu i ginięciu, z powodu przeszkód, w mniejszości przypadków mają się inaczej niż zwykle)”⁷⁸⁶.

Analogia ta jest jednak nieco zwodnicza. W naukach teoretycznych dotyczących rzeczy naturalnych sądy prawdziwe w większości przypadków zdarzają się także wtedy, kiedy rozumowanie, które do nich prowadzi, ma charakter dowodzenia. Jednak w przypadku poznania praktycznego prawdziwe w większości przypadków są nakazy wyprowadzane z zasad na drodze determinacji. Co więcej, jak zauważają niektórzy autorzy, podobieństwo względem poznania teoretycznego jest zwodnicze również dlatego, że zasady poznania teoretycznego lub sądy logicznie im bliskie są prawdami koniecznymi, zaś charakter prawdopodobny mają dopiero sądy dotyczące kwestii bardziej szczegółowych. Tymczasem już nawet bardzo ogólne sądy praktyczne, logicznie bliskie pierwszym zasadom, tracą swój konieczny charakter⁷⁸⁷.

Jak widać, wyjaśnienia tego, że niektóre podstawowe zasady prawa naturalnego są prawdziwe tylko w większości przypadków, nie należy szukać w obrębie poznania teoretycznego. Wyjaśnieniem dla omawianego stanu rzeczy nie może być też fakt, iż przedmiotem poznania praktycznego jest to, co przygodne. Jak już wyjaśniono,

⁷⁸⁴ Niezeterminowanie epistemiczne powodujące, że nie wszyscy są w stanie poznać daną konkluzję praktyczną, występuje powszechnie w przypadku zasad prawa naturalnego trzeciego rzędu (*ST I-II* q 100, a 1, c).

⁷⁸⁵ *Super De Trinitate*, q 6, a 1, c 11.

⁷⁸⁶ *ST I-II* q 94, a 4, c (tłum. M.P.): „propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturae generabiles et corruptibiles deficiunt ut in paucioribus, propter impedimenta)”.

W przekładzie P. Bełcha fragment ten brzmi następująco: „z powodu jakichś osobliwych przeszkód (podobnie jak i natury, które podlegają prawu powstawania i zanikania, z powodu przeszkód, zawodzą w mniejszości wypadków)”.

⁷⁸⁷ J. Boler, *op.cit.*, s. 164–166; T.S. Hibbs, *op.cit.*, s. 278.

Tomasz nie wyklucza przecież możliwości sądów ogólnych i koniecznych dotyczących rzeczy przygodnych i jednostkowych. Takim wyjaśnieniem nie może być również fakt, że z powodu mniejszej ogólności omawiane zasady w większym stopniu uwzględniają konkretne i przygodne okoliczności. Nawet bowiem mniej ogólne zasady praktyczne uzyskane poprzez rozumowanie demonstratywne pozostają sądami koniecznymi. Warto też zauważyć, że problemu nie rozwiązuje również wprowadzenie do sądów dodatkowych kwalifikacji wykluczających warunki, w których stają się one fałszywe, bowiem i te kwalifikacje są czymś, czego mogą dotyczyć wyjątki⁷⁸⁸. Braku takich kwalifikacji nie można więc uznać za wyjaśnienie problemu⁷⁸⁹.

Właściwym wyjaśnieniem jest tu charakter relacji między zasadą a wnioskiem. Ogólne zasady praktyczne prawdziwe w większości przypadków wyprowadzane są na drodze determinacji. Jak zostało już wyjaśnione, w przypadku rozumowań praktycznych relacja zasada–wniosek wyraża relację pomiędzy celem a tym, co do niego prowadzi. Kiedy wyprowadzanie wniosku dokonuje się poprzez determinację, wtedy wniosek ten ujmuje coś, co jest konkretyzacją zasady. Jednak każdy cel ogólny może zostać skonkretyzowany na wiele różnych sposobów. Jeśli więc metodą określenia sposobu realizacji danego celu ogólnego była jego determinacja, to przyjmowanie tego celu ogólnego jest spójne z tym, że w pewnej konkretnej sytuacji odrzuca się przyjmowany dotychczas sposób jego osiągnięcia. Motywem, który w danej sytuacji skłania do odrzucenia przyjmowanego zazwyczaj sposobu osiągania celu, może być to, że w jakimś konkretnym przypadku doprowadziłby on do zachowania sprzecznego z przyjmowanym celem ogólnym. W takiej sytuacji to właśnie raczej wyjątkowy sposób postępowania pozwala osiągnąć przyjmowany cel ogólny, zaś zachowanie nakazywane przez regułę prawdziwą w większości przypadków nie prowadzi do niego. Przykładem podanym przez Tomasza jest zasada wtórna mówiąca, że należy zwracać rzeczy pożyczone⁷⁹⁰. Jest ona determinacją ogólniejszej zasady mówiącej, że należy działać zgodnie z rozumem. Kiedy jednak oddanie komuś danej rzeczy prowadzi do tego, że zostanie ona użyta do zrobienia czegoś złego, np. popełnienia zbrodni, kierowanie się regułą wtórną prowadzi do działania niezgodnego z rozumem. W takiej sytuacji należy więc kierować się wyższym celem i dopuścić odstępstwo od przyjmowanej zasady wtórnej⁷⁹¹.

Opisaną właśnie zawodność reguł praktycznych należy starannie odróżnić od innej, zdecydowanie częściej występującej cechy ogólnych sądów praktycznych polegającej na tym, że cele ujmowane w takich sądach w określonych okolicznościach przestają być godne pożądania. W tego rodzaju przypadkach dana reguła zostaje uchylona na skutek pojawienia się dodatkowych informacji, ale nie przez odwołanie do jakiegoś nadrzędnego, bardziej ogólnego celu. Zjawisko to ma bardzo szeroki zakres i dotyczy zarówno zasad wtórnych, jak i podstawowych. Bardzo wiele sądów praktycznych wiąże się bowiem z przyjmowanym *implicite* zastrzeżeniem, iż

⁷⁸⁸ ST I-II q 94, a 4, c.

⁷⁸⁹ J. Boler, *op.cit.*, s. 171–176; M.W.F. Stone, *The Angelic Doctor and the Stagiryte...*, s. 121–124.

⁷⁹⁰ ST I-II q 94, a 4, c; ST II-II q 51, a 4, c.

⁷⁹¹ Zdaniem Bolera (*op.cit.*, s. 186–187) to właśnie tego typu sytuację ma na myśli Tomasz, kiedy pisze, że prawo naturalne, jeśli chodzi o konkluzje, nie jest takie samo dla wszystkich (np. ST I-II q 94, a 4, c).

obowiązują w pewnych typowych sytuacjach. Klasycznym przykładem nietypowej sytuacji jest konflikt pomiędzy celami wyrażanymi przez dwie różne zasady prawa naturalnego pierwszego rzędu. Rozwiązanie problemu polega tu na tym, że mając na względzie osiągnięcie jednego z tych celów, na pewien czas zawiesza się dążenie do drugiego. Tak więc przez pewien czas słuszna reguła, która wyraża ten cel, nie obowiązuje⁷⁹². Innym przykładem jest sytuacja, w której pewna słuszna reguła nakazuje określone zachowanie, ale okoliczności lub cel, któremu jest ono podporządkowane, powodują, że zachowanie to staje się niewłaściwe. W takim przypadku dana reguła nie obowiązuje⁷⁹³. Opisane właśnie zjawisko różni się od dyskutowanej poprzednio zawodności reguł praktycznych, ponieważ dotyczy ono także pierwszych zasad prawa naturalnego, o których Tomasz pisze, że są takie same dla wszystkich⁷⁹⁴.

4. Rozumowanie praktyczne prowadzące do działania

Aby poznanie praktyczne było w stanie kierować działaniem, rozum praktyczny musi odnieść ogólne zasady praktyczne do konkretnych sytuacji. Bezpośredni wpływ na działanie mają bowiem tylko szczegółowe sądy praktyczne. Jak zauważa Akwinata:

rozum kieruje postępowaniem ludzkim podług dwojakiej wiedzy: głównej i szczegółowej. Myśląc bowiem o postępowaniu, człowiek posługuje się swoistym sylogizmem, którego wnioskiem jest sąd, stanowiący o wyborze czy działaniu. Czynności bowiem są jednostkowe. Dlatego też wniosek sylogizmu praktycznego jest jednostkowy. Jednostkowy zaś wniosek można wysnuć z przesłanki ogólnej jedynie za pośrednictwem przesłanki jednostkowej⁷⁹⁵.

W dyskursie rozumu praktycznego prowadzącym do działania istotną rolę odgrywają więc nie tylko sądy ogólne, lecz również sądy jednostkowe pełniące funkcję przesłanki mniejszej. Tylko bowiem dzięki nim możliwe jest utworzenie wniosku, który jest sądem jednostkowym dotyczącym tego, co zrobić tu i teraz.

Przesłanka większa rozumowań praktycznych związanych z działaniem jest sądem ujmującym cel. Nie może ona wywierać bezpośredniego wpływu na działanie,

⁷⁹² Na przykład gdy ktoś gotów jest poświęcić swoje życie dla dobra społeczności.

⁷⁹³ Chodzi więc o sytuację, w której dany czyn neutralny moralnie lub też dobry moralnie, jeśli chodzi o przedmiot, zyskuje negatywny charakter moralny z powodu okoliczności lub też zamiaru, z jakim jest dokonywany.

⁷⁹⁴ J. Boler, *op.cit.*, s. 185–186. Jeszcze inny charakter ma sytuacja, w której ogólna zasada praktyczna okazuje się nie mieć zastosowania w danym przypadku. Tutaj przyczyną może być przyjęcie określonej interpretacji tej zasady lub odkrycie, że dany konkretny przypadek z jakiegoś powodu nie posiada cech, dzięki którym podpadałby pod tę zasadę.

⁷⁹⁵ *ST I-II* q 76, a 1, c (tłum. nieznacznie zmodyfikowane): „ratio secundum duplicem scientiam est humanorum actuum directiva, scilicet secundum scientiam universalem, et particularem. Conferens enim de agendis, utitur quodam syllogismo, cuius conclusio est iudicium seu electio vel operatio. Actiones autem in singularibus sunt. Unde conclusio syllogismi operativi est singularis. Singularis autem propositio non concluditur ex universali nisi mediante aliqua propositione singulari”.

Podobną myśl znaleźć można w *ST I* q 86, a 1, ad 2; *DV* q 22, a 4, ad 3.

ponieważ albo wyraża cel zbyt ogólny, albo też wyraża cel szczegółowy, który nie może zostać osiągnięty bez poznania środków. Sąd praktyczny bezpośrednio kierujący działaniem musi bowiem zawsze ujmować konkretne działanie, które może zostać zrealizowane „tu i teraz”, bez konieczności dokonywania kolejnych operacji rozumu praktycznego⁷⁹⁶. Aby w wyniku rozumowania praktycznego otrzymać sąd ujmujący jakiś bezpośrednio dostępny sposób osiągnięcia przyjętego celu, potrzebna jest odpowiednia przesłanka mniejsza. Musi ona być sądem szczegółowym, gdyż tylko pod tym warunkiem wniosek będzie ujmował wystarczająco konkretne działanie.

Sylogizm praktyczny jest tylko skróconą i symboliczną reprezentacją procesu rozumowania praktycznego prowadzącego do działania⁷⁹⁷. Pełniejsze ujęcie tego procesu można znaleźć w wypowiedziach Akwinaty dotyczących czynu ludzkiego. Opisując akty woli i akty poznania praktycznego składające się na strukturę czynu ludzkiego, Tomasz wyróżnia kilka rodzajów sądów praktycznych. Dzieli je na dwie grupy: (a) sądy, które odnoszą się do celów, oraz (b) sądy, które odnoszą się do tego, co prowadzi do celu⁷⁹⁸. Jak można zauważyć, odpowiada to funkcjom pełnionym przez poszczególne elementy sylogizmu praktycznego. Przesłanka większa reprezentuje bowiem cel dążenia, zaś przesłanka mniejsza oraz konkluzja sylogizmu reprezentują to, co pozwala osiągnąć ten cel.

Wśród aktów poznania praktycznego odnoszących się do celu należy przede wszystkim wyróżnić sąd praktyczny, w którym dana rzecz ujmowana jest jako dobro i cel⁷⁹⁹. Tomasz precyzuje, że chodzi tu o ujmowanie jej jako dobra w sensie bezwzględny. Jednak zwrot „dobro bezwzględne” użyty w tym kontekście nie oznacza czegoś dobrego pod każdym względem, ale raczej dobro ujmowane w taki sposób, że nie uwzględnia się tego, co do niego prowadzi⁸⁰⁰. W innym miejscu Akwinata wyjaśnia też, że sąd praktyczny tego rodzaju dotyczyć może zarówno tego, co jest tylko celem, jak i tego, co prowadzi do jakiegoś innego celu. Jedynym warunkiem jest to, aby przedmiot takiego sądu ujmowany był w sposób bezwzględny⁸⁰¹. Nie podważa to zaklasyfikowania tego rodzaju sądów praktycznych do grupy sądów dotyczących celu, ponieważ w większości przypadków to, co prowadzi do celu, samo może zostać ujęte jako cel⁸⁰².

Kolejnym aktem poznania praktycznego dotyczącym celu jest sąd ujmujący daną rzecz jako cel, który może zostać osiągnięty za pomocą czegoś innego. Inaczej mówiąc, jest to ujmowanie danego celu jako kresu dla podporządkowanych mu czynności. Tomasz mówi też w tym kontekście o ujmowaniu danej rzeczy jako dobra i celu w sensie względny. Również i w tym przypadku słowo „względny” należy

⁷⁹⁶ *ST I-II* q 14, a 6, c.

⁷⁹⁷ Sylogizm praktyczny jest zbiorczym ujęciem wyniku rozumowania oraz sądów stanowiących jego uzasadnienie.

⁷⁹⁸ Przyjęty tutaj podział jest konsekwencją przyjmowanego przez Tomasza podziału na akty woli odnoszące się do celu oraz akty woli odnoszące się do środków (*ST I-II* q 8, Wstęp).

⁷⁹⁹ *ST I-II* q 8, a 2, c; a 3, c. Sądowi praktycznemu tego typu odpowiada wolicjonalny akt chcenia danego celu (*velle*).

⁸⁰⁰ *DV* q 22, a 13, c.

⁸⁰¹ *DV* q 22, a 15, c.

⁸⁰² *ST I-II* q 14, a 2, c.

pojmować nieco inaczej niż zwykle. Chodzi bowiem o cel ujmowany z uwzględnieniem tego, co do niego prowadzi, lub też o rzecz ujmowaną „jako dobro, do którego coś innego jest przyporządkowane jako do celu”⁸⁰³. Ta ostatnia własność polega na zestawianiu w jednym akcie poznawczym celu oraz tych rzeczy, które do niego prowadzą. Dokonać się to może tylko dzięki działaniu rozumu, którego funkcją jest przecież zestawianie i porównywanie z sobą różnych rzeczy ujętych w poznaniu. Dlatego tworzenie sądów praktycznych tego typu wyraźnie wiązane jest przez Akwinatę z rozumem⁸⁰⁴. Wśród aktów intelektu praktycznego dotyczących celu trzeba jeszcze wymienić sąd praktyczny stwierdzający faktyczne osiągnięcie danego celu. Nie ma on jednak większego znaczenia dla prowadzonych tutaj rozważań⁸⁰⁵.

Odrębną grupę stanowią akty poznania praktycznego dotyczące środków do celu. Pierwszym z tych aktów jest namysł. Pojawia się on w sytuacjach, gdy sposób osiągnięcia celu nie jest pewny:

gdy chodzi o sprawy postępowania, wiele jest rzeczy niepewnych, gdyż uczynki nasze odnoszą się do rzeczy jednostkowych, przygodnych, które na skutek swej zmienności są niepewne. Otóż tam, gdzie nie ma pewności a zachodzą wątpliwości, rozum nie wydaje sądu bez uprzedniego zbadania sprawy. Dlatego przed wydaniem sądu o tym, co należy wybrać, konieczne jest badanie, które zwie się namysłem⁸⁰⁶.

Namysł jest procesem, w trakcie którego rozum praktyczny odnajduje, zestawia i porównuje z sobą różne możliwe sposoby osiągnięcia celu wyrażanego przez przesłankę większą. Jak można przeczytać, charakterystyczne dla rozumu jest

zestawianie jednego z drugim bądź przedkładanie jednego nad drugie (...) o ile mianowicie sam rozum przedstawia coś woli nie jako po prostu użyteczne, ale jako użyteczniejsze do osiągnięcia jakiegoś celu⁸⁰⁷.

⁸⁰³ DV q 22, a 13, c; ST I-II q 12, a 1, ad 4; q 12, a 2, c; q 12, a 4, c. Tego rodzaju sąd praktyczny określa przedmiot wolicjonalnego aktu zamiaru (*intentio*).

⁸⁰⁴ DV q 22, a 13, c. Stąd można by wnioskować, że pierwszy typ sądów praktycznych, czyli sądy ujmujące coś jako dobro i cel w sposób bezwzględny, należy wiązać z intelektem w sensie ścisłym, czyli poznaniem bezdyskursywnym. Jest to prawdą, gdy mowa o celach wyrażanych przez pierwsze zasady prawa naturalnego. Z drugiej jednak strony, w innym miejscu Tomasz *explicit*e dopuszcza również szerszy sposób pojmowania zakresu tego rodzaju sądów praktycznych. Jak można bowiem przeczytać w innym miejscu (DV q 22, a 15, c), bezwzględne ujmowanie dobra w sądzie praktycznym dotyczyć może zarówno celu, jak i tego, co prowadzi do celu.

⁸⁰⁵ Jego wolicjonalnym odpowiednikiem jest akt *fruitio* (ST I-II q 11, aa-1-4).

⁸⁰⁶ ST I-II q 14, a 1, c: „In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur, quia actiones sunt circa singularia contingentia, quae propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert iudicium absque inquisitione praecedente. Et ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis, et haec inquisitio consilium vocatur”.

W innym miejscu Tomasz dodaje, że namysł nie jest konieczny w dwóch przypadkach. Po pierwsze, w przypadku tych sztuk, w ramach których istnieją określone sposoby dochodzenia do przyjętych celów. Po drugie, w przypadku działań dotyczących spraw małej wagi, gdzie obojętne jest, w jaki sposób osiągnięto cel. Tego rodzaju sytuacje można więc w dalszych rozważaniach pominąć (ST I-II q 14, a 4, c).

⁸⁰⁷ DV q 22, a 15, c; J. Peghaire, *op.cit.*, s. 91.

Ostatecznym kresem namysłu jest odnalezienie takiego sposobu postępowania, który jest najlepszym sposobem osiągnięcia przyjętego celu oraz może zostać zrealizowany w działaniu⁸⁰⁸.

Ponieważ namysł polega nie tylko na znajdowaniu możliwych środków do celu, ale również na porównywaniu ich wartości jako tego, co prowadzi do celu, musi więc być procesem związanym z refleksją. Jak zauważa Tomasz,

sąd znajduje się w posiadaniu sądzącego, gdy może on rozstrzygać o własnym sądzie, bo rozstrzygać możemy tylko o tym, co jest w naszym posiadaniu. Przeto rozstrzyganie o własnym sądzie przysługuje wyłącznie rozumowi, który zastanawia się nad swoim działaniem, a także poznaje relacje zachodzące pomiędzy rzeczami, o których rozstrzyga, i w oparciu o te relacje wydaje właśnie ów sąd. Tak więc rdzeń wszelkiej wolności tkwi w rozumie⁸⁰⁹.

Rozum poznaje relacje między rzeczami, których dotyczą jego sądy a jednocześnie w aktach refleksji ujmuje i rozważa trafność swych własnych sądów. Rozważa on więc relację między swymi sądami a rzeczami, których sądy te dotyczą⁸¹⁰. Oczywiście, jest to cecha charakterystyczna dla wszystkich przypadków tworzenia sądów, ale w przypadku sądów rozumu praktycznego jest o tyle przydatna, że potencjalne środki do celu są dobre tylko pod jakimś względem i dlatego nawet te z nich, które zostają uznane za najlepsze, mogą zostać odrzucone. Co więcej, weryfikowanie prawdziwości raz przyjętych sądów jest tym potrzebniejsze, że namysł dotyczy tego, co przygodne i zmienne.

Należy podkreślić, że cel nie jest jedyną zasadą namysłu. Jak pisze Tomasz:

Podczas poszukiwania związanego z namysłem przyjmuje się dwojaką zasadę. Pierwsza jest czymś właściwym [dla namysłu], a jej źródłem jest dziedzina rzeczy podlegających działaniu. Jest nią cel, który nie jest przedmiotem namysłu lecz przyjmowany jest w ramach namysłu jako jego zasada (...). Druga z nich jest jak gdyby przyjęta z innej dziedziny, tak jak w naukach opartych na dowodzeniu jedna nauka przyjmuje z innej coś, co nie jest przedmiotem jej dociekań. Do tego rodzaju zasad przyjmowanych w poszukiwaniach związanych z namysłem zalicza się to, co jest ujmowane przez zmysły, np. że to jest chleb lub żelazo. Zalicza się tu również to, co przez jakąś naukę teoretyczną lub praktyczną ujmowane jest w sposób ogólny. Na przykład, że cudzołóstwo jest zakazane przez Boga lub że człowiek nie może żyć, nie spożywając odpowiedniego pokarmu. Nad takimi rzeczami nie zastanawia się ktoś, kto dokonuje namysłu⁸¹¹.

⁸⁰⁸ ST I-II q 14, a 6, c. Jak wyjaśnia Tomasz, „to, co czynimy, jest dla nas czymś możliwym. Dlatego trzeba stwierdzić, że wybór dotyczy tego, co możliwe”. Jak dodaje, „to, co prowadzi do celu, i jest przedmiotem wyboru, ma się tak do tego celu, jak wniosek do zasady. Jasne jest zaś, że wniosek niemożliwy nie wynika z możliwej zasady. Stąd jeśli to, co prowadzi do celu, nie było możliwe, to tym samym cel nie mógłby być czymś możliwym. Zaś ku temu, co możliwe, nikt się nie kieruje” (ST I-II q 13, a 5, c; tłum. M.P.). Nie chodzi tutaj oczywiście o rzeczy możliwe w sensie absolutnym, lecz raczej o to, co możliwe dla danego człowieka.

⁸⁰⁹ DV q 24, a 2, c.

⁸¹⁰ D.M. Gallagher, *Free Choice and Free Judgement in Thomas Aquinas*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 76, 1994, 3, s. 253–256.

⁸¹¹ ST I-II q 14, a 6, c (tłum. M.P.): „Accipitur enim in inquisitione consilii duplex principium. Unum proprium, ex ipso genere operabilium, et hoc est finis, de quo non est consilium, sed supponitur in consilio ut principium (...). Aliud quasi ex alio genere assumptum sicut et in scientiis demonstrativis una scientia supponit aliqua ab alia, de quibus non inquirat. Huiusmodi autem principia quae in inquisitione consilii supponuntur, sunt quaecumque sunt per sensum accepta, utpote quod hoc sit panis vel ferrum;

Zasadą właściwą namysłu jest więc cel, którego sposób osiągnięcia jest poszukiwany. Ale Tomasz wymienia jeszcze trzy inne zasady namysłu, będące czymś zewnętrznym względem niego. Są to: inne cele dążenia wyrażane przez ogólne zasady praktyczne, ogólne zasady teoretyczne oraz poznanie zmysłowe.

Sens wyróżnienia pierwszej z tych zasad zewnętrznych jest oczywisty. Różne rozważane w ramach namysłu sposoby osiągnięcia danego celu oceniane są nie tylko w odniesieniu do tego właśnie celu, ale również pod względem ich zgodności z innymi celami przyjmowanymi przez danego człowieka. Wyróżnienie drugiej zasady pokazuje, że zdaniem Tomasza skuteczne działanie nie jest możliwe, gdy ignoruje się fakty, których wyrazem są ogólne prawdy teoretyczne. Z kolei trzecią zasadę, czyli poznanie zmysłowe, należy rozumieć jako wskazanie na fakt, że proces namysłu w dużym stopniu uzależniony jest od szczegółowych sądów teoretycznych ujmujących treść poznania zmysłowego. To bowiem właśnie tego rodzaju sądy pozwalają uchwytować jednostkowe i zmienne okoliczności towarzyszące działaniu. Sądy te pozwalają z kolei formułować szczegółowe sądy praktyczne. Poznanie zmysłowe jest więc podstawą dla obu rodzajów sądów szczegółowych. Jak pisze Tomasz,

Wybór szczegółowego przedmiotu działania to (...) jakby wniosek sylogizmu przeprowadzonego przez intelekt praktyczny. Ale ze zdania ogólnego nie można wywieść bezpośrednio wniosku szczegółowego; można do tego wniosku dojść tylko przy pomocy jakiegoś dobraneo zdania szczegółowego. Stąd ujęcie ogólne tkwiące w intelekcie praktycznym doprowadzić może do czynu tylko dzięki przyjęciu do świadomości czegoś szczegółowego, a to dokonuje się przez część zmysłową⁸¹².

Warto wyjaśnić bliżej ten związek.

Praktyczne oraz teoretyczne sądy szczegółowe odnoszące się do konkretnych działań należy uznać za poznanie rzeczy przygodnych jako przygodnych. Tomasz zauważa zaś, że

rzeczy przygodne można poznawać na dwa sposoby. Po pierwsze, pod względem ich natur ogólnych; po drugie, o ile są czymś konkretnym⁸¹³.

et quaecumque sunt per aliquam scientiam speculativam vel practicam in universali cognita, sicut quod moechari est a Deo prohibitum, et quod homo non potest vivere nisi nutriatur nutrimento convenienti. Et de istis non inquirunt consiliatores⁷⁷.

W przekładzie F. Bednarskiego fragment ten brzmi w następujący sposób: „Dwojaki jest bowiem początek badania przy namyśle: jeden z nich jest właściwy dla dziedziny działania, a jest nim cel, który nie jest przedmiotem namysłu, ale jego założeniem i zasadą. Drugi początek jest wzięty z innej dziedziny, podobnie jak to dzieje się w wiedzy, która zapożycza swe zasady z innej wiedzy, nie dowodząc ich. Otóż badanie podczas namysłu przyjmuje jako swe założenie pewne dane, dostarczone nam przez zmysły, np. że ta rzecz jest chlebem, a ta żelazem; oraz pewne ogólne prawdy zarówno teoretyczne, jak i praktyczne, np. że Bóg zabronił cudzołóstwa, że człowiek nie może żyć bez odpowiedniego pokarmu itp. Tego rodzaju zasady nie wchodzą w zakres namysłu”.

⁸¹² *ST I q 86, a 1, ad 2* (tłum. nieznacznie zmodyfikowane): „electio particularis operabilis est quasi conclusio syllogismi intellectus practici (...). Ex universali autem propositione directe non potest concludi singularis, nisi mediante aliqua singulari propositione assumpta. Unde universalis ratio intellectus practici non movet nisi mediante particulari apprehensione sensitivae partis”.

⁸¹³ *Sententia Ethic.*, lib. 6, l. 1, n. 15 (tłum. M.P.): „contingentia dupliciter cognosci possunt. Uno modo secundum rationes universales; alio modo secundum quod sunt in particulari”.

W tym drugim przypadku

rzeczy przygodne mogą być ujmowane ze względu na to, że są czymś konkretnym. W ten sposób [ujmowane] są czymś zmiennym i podpadają pod intelekt pod warunkiem, że pośredniczą przy tym władze zmysłowe. Dlatego (...) przyjmuje się istnienie władzy zwanej rozumem szczegółowym (...), która zestawia ujęcia jednostkowe⁸¹⁴.

Rzeczy przygodne ujmowane w taki sposób

podpadają pod namysł i działanie. I ze względu na to przyjmuje się, że rzeczy konieczne i rzeczy przygodne należą do różnych części duszy, jak np. powszechniki, mogące być przedmiotem poznania teoretycznego oraz konkrety mogące być przedmiotem działania⁸¹⁵.

Sądy szczegółowe dotyczące rzeczy konkretnych i przygodnych opierają się na współpracy intelektu z władzami zmysłowymi. Tworzenie takich sądów polega bowiem na stosowaniu pojęć ogólnych do konkretnych i jednostkowych rzeczy poznawanych zmysłowo i ujętych w wyobrażeniach. Jest to możliwe m.in. dzięki aktom rozumu szczegółowego. Jego funkcją jest bowiem wyodrębnianie w danych zmysłowych konkretnych powszechników oraz relacji między nimi. Ta władza zmysłowa odgrywa więc niebagatelną rolę w porównywaniu konkretnej i zmiennej rzeczywistości z treścią pojęć ogólnych, a w ten sposób wpływa na to, czy dany sąd jednostkowy zostanie wydany, czy też nie. Tworzenie sądów jednostkowych jest możliwe oczywiście także dzięki refleksji dokonywanej przez intelekt nad treścią poznania zmysłowego⁸¹⁶. Zależność poznania praktycznego od poznania zmysłowego polega więc ostatecznie na tym, że szczegółowe sądy praktyczne i teoretyczne związane z namysłem powstają na podstawie zestawiania i porównywania przez rozum szczegółowy intencji jednostkowych ujmujących konkretne środki do celu oraz związane z nimi okoliczności.

Gdy akt namysłu prowadzi do określenia kilku najlepszych w danej sytuacji sposobów osiągnięcia celu, niezbędny jest kolejny akt rozumu praktycznego nazywany aktem rozsądnienia. Jego rolą jest rozstrzygnięcie, który z tych sposobów osiągnięcia celu powinien zostać wybrany i zrealizowany w działaniu⁸¹⁷. Jak uważa Tomasz:

⁸¹⁴ *Sententia Ethic.*, lib. 6, l. 1, n. 15 (tłum. M.P.): „possunt accipi contingentia secundum quod sunt in particulari: et sic variabilia sunt nec cadit supra ea intellectus nisi mediantibus potentiis sensitivis. Unde (...) ponitur una potentia quae dicitur ratio particularis, (...) quae est collativa intentionum particularium”.

⁸¹⁵ *Sententia Ethic.*, lib. 6, l. 1, n. 1 (tłum. M.P.): „ita enim cadunt sub consilio et operatione. Et propter hoc ad diversas partes animae rationalis pertinere dicit necessaria et contingentia, sicut universalis speculabilia et particularia operabilia”.

⁸¹⁶ B. Lonergan, *op.cit.*, s. 170. Refleksję tego rodzaju należy odróżnić od zwracania się ku wyobrażeniom. Zwracanie się intelektu ku wyobrażeniom jest warunkiem koniecznym każdego przypadku poznania intelektualnego. Tymczasem refleksja związana jest tylko z tworzeniem sądów jednostkowych i polega na zastosowaniu pojęcia do konkretnego ujętego zmysłowo. Zakłada więc zwracanie się ku wyobrażeniom oraz poznanie istoty. Co więcej, refleksja nad poznaniem zmysłowym umożliwia uchwycenie intelektualne rzeczy jednostkowej, która jest tylko pośrednim przedmiotem intelektu.

⁸¹⁷ *ST II-II* q 47, a 8, c.

Zdarza się bowiem, że podczas namysłu stwierdzi się, że wiele środków prowadzi do celu, z których każdy budzi upodobanie i na każdy wola przyzwala. Ale spośród wielu środków, które się podobają, trzeba wybrać jeden⁸¹⁸.

Kiedy sposób osiągnięcia danego celu nie budzi wątpliwości, wtedy akt rozsądnienia zastępuje namysł⁸¹⁹. Jednak w innych sytuacjach polega on na dokonaniu osądu dotyczącego rzeczy prowadzących do celu odnalezionych w wyniku namysłu. Podobnie więc jak namysł, akt rozsądnienia musi wiązać się z aktami poznania refleksyjnego, których rolą jest porównywanie różnych sposobów realizacji celu. Pewna różnica polega na tym, że tym razem chodzi przede wszystkim o zestawianie i porównywanie ich między sobą, a na drugi plan schodzi zestawianie ich z celem⁸²⁰. Zarówno więc do namysłu, jak i do rozsądnienia stosują się następujące słowa Akwinaty:

Człowiek (...) sam może rozstrzygać o swojej decyzji, o ile poznaje naturę celu i tego, co prowadzi do celu, oraz odniesienie i porządek jednego względem drugiego. Dlatego stanowi przyczynę dla siebie samego nie tylko w poruszaniu się, ale również w sądzeniu i z tego powodu przysługuje mu wolna decyzja⁸²¹.

W jednym z fragmentów *Sumy Teologicznej* akt rozsądnienia zaliczany jest przez Tomasza do poznania teoretycznego⁸²². Należy jednak przez to rozumieć, że jest on aktem poznania wirtualnie praktycznego, ponieważ w tym samym miejscu Akwinata mówi, że tak jak akt namysłu oraz akt nakazu dotyczy on działania.

Szczegółowy sąd praktyczny określający właściwy sposób działania nazywany jest sądem wyboru (*iudicium electionis*). Jest to sąd, który określa przedmiot aktu wyboru⁸²³. Sąd tego rodzaju należy utożsamiać z konkluzją sylogizmu praktycznego dotyczącego działania. Jak bowiem pisze Tomasz,

wyбір następuje po postanowieniu lub sądzie, który jest wnioskiem sylogizmu praktycznego. Dlatego wybór dotyczy tego, co jest wnioskiem sylogizmu praktycznego. Zasadę zaś stanowi cel⁸²⁴.

⁸¹⁸ *ST I-II* q 15, a 3, ad 3.

⁸¹⁹ *ST I-II* q 14, a 4, ad 2.

⁸²⁰ J. Woroniecki, *op.cit.*, s. 106.

⁸²¹ *DV* q 24, a 1, c (tłum. nieznacznie zmodyfikowane): „Homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis, potest de suo arbitrio iudicare, in quantum cognoscit rationem finis et eius quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum: et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in iudicando; et ideo est liberi arbitrii”.

⁸²² *ST II-II* q 47, a 8, c; *ST I-II* q 57, a 6, c.

⁸²³ *DV* q 16, a 1, ad 15; q 17, a 1, ad 4; D.M. Gallagher, *Free Choice...*, s. 253–256. McInerney odróżnia sąd wyboru od sądu sumienia, który ma charakter praktyczny, dotyczy kwestii szczegółowych związanych z działaniem, ale nie wywiera bezpośredniego wpływu na działanie. Sąd sumienia jedynie towarzyszy sądowi wyboru (R.M. McInerney, *Aquinas on Human Action...*, s. 225–230). Jak z kolei zauważa Belmans, w określeniu *iudicium electionis* słowo *iudicium* nie występuje w swoim właściwym znaczeniu, lecz raczej oznacza wolicjonalny akt wyboru, dzięki któremu przyjęty sąd rozumu zostaje zrealizowany. Sądem rozumu przyjętym dzięki temu aktowi woli jest zaś sąd sumienia (*iudicium conscientiae*) (T.G. Belmans, *op.cit.*, s. 114–115).

⁸²⁴ *ST I-II* q 14, a 3, c (tłum. M.P.): „electio consequitur sententiam vel iudicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione, quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium”.

Sąd wyboru trzeba więc odróżniać od aktu rozsądzenia. Ten ostatni jest bowiem aktem wyższego rzędu, porównującym różne możliwe sposoby osiągnięcia celu odnalezione w wyniku namysłu. To, że jeden z rozważanych sądów praktycznych staje się sądem wyboru, jest więc skutkiem rozsądzenia, ale nie samym rozsądzeniem⁸²⁵. Akty namysłu i rozsądzania należy zatem pojmować jako elementy procesu poszukiwania najlepszego sposobu osiągnięcia celu, czyli dobierania odpowiedniej przesłanki mniejszej sylogizmu praktycznego. Jej przyjęcie umożliwia następnie przyjęcie wniosku, czyli sądu wyboru. Schematycznym wyrazem całości dyskursu praktycznego dotyczącego działania może być następujące rozumowanie: (a) „powiniennem dążyć do x”; (b) „najlepszym sposobem osiągnięcia x jest działanie a”; (c) „powiniennem zrobić a”. Namysł i rozsądzenie prowadzą do przyjęcia przesłanki (b). Z kolei sąd wyboru to sąd (c).

Po sądzie wyboru następuje ostatni w kolejności akt rozumu praktycznego związany z działaniem. Jest to akt *imperium*. Ma on miejsce po dokonaniu aktu wyboru, a jego konsekwencją jest wolicjonalny akt użycia odpowiednich władz. Dla prowadzonych tutaj rozważań nie ma on jednak większego znaczenia⁸²⁶.

Powyższe uwagi pozwalają po raz kolejny dostrzec złożone relacje między poznaniem teoretycznym i praktycznym. Jak zostało wyjaśnione, w przypadku rozumowań praktycznych niemałą rolę odgrywają zarówno teoretyczne sądy ogólne wyrażające pewne generalne prawidłowości, jak i teoretyczne sądy szczegółowe ujmujące to, co konkretne i jednostkowe. Zależność ta może prowadzić do wątpliwości, czy przesłanka mniejsza rozumowań praktycznych jest sądem teoretycznym, czy też praktycznym. Gdy zasadą ogólną rozumowania jest np. sąd „należy dążyć do wiedzy”, omawiana wątpliwość dotyczy charakteru sądów takich, jak np. „x jest wiedzą” lub „x przyczynia się do zdobywania wiedzy”. To one bowiem pozwalają przejść od zasady ogólnej do wniosku „należy dążyć do x”. Na pierwszy rzut oka wydają się one sądami teoretycznymi. Jeśli jednak sądy te powstały wskutek namysłu i rozsądzenia, to są one skutkiem praktycznej oceny wartości danej rzeczy jako sposobu osiągnięcia przyjętego celu. Trzeba więc przyjąć, że przesłanka mniejsza jest tak naprawdę sądem praktycznym mówiącym „x jest najlepszym sposobem osiągnięcia celu”. Jednocześnie należy też pamiętać, że zakłada ona wiele szczegółowych sądów teoretycznych ujmujących różne ważne własności tego, co ma doprowadzić do przyjmowanego celu.

⁸²⁵ O tyle więc przyjęty tutaj pogląd różni się od tego, co przyjmują niektórzy autorzy piszący na temat struktury czynu ludzkiego, np. Woroniecki oraz Bradley. Autorzy ci najwyraźniej bowiem utożsamiają akt rozsądzenia z sądem wyboru.

⁸²⁶ Zdaniem Bradleya (*op.cit.*, s. 351) akt *imperium* dotyczyć może nawet bardzo ogólnych celów rozumu określonych na drodze rozumowania jako sposoby osiągania innych celów ogólnych. Pogląd taki wydaje się jednak błędny, ponieważ Tomasz przyjmuje, że namysł kończy się przyjęciem takiego sposobu osiągnięcia celu, który jest na tyle konkretny, iż można przystąpić do działania. Skoro więc *imperium* występuje zawsze po ukończonym akcie namysłu, to jego przedmiotem nie może być cel ogólny.

5. Przygodny charakter poznania praktycznego związanego z działaniem

Jak zauważa Tomasz:

Człowiek natomiast działa przy pomocy sądu, gdyż dzięki władzy poznawczej osądza, że należy czegoś unikać lub o coś się ubiegać. Ponieważ jednak sąd ten (...) jest wynikiem pewnego zestawienia dokonywanego przez rozum, dlatego człowiek działa na podstawie wolnego osądu, gdyż ma możliwość kierowania się ku różnym przedmiotom. Gdy bowiem rozum odnosi się do tego, co przygodne, wówczas ma możliwość dojścia do przeciwnych wyników; widzimy to w sylogizmach dialektycznych i w wywodach retoryki. Rzeczy zaś szczegółowe, należące do dziedziny działania, są pewnymi przedmiotami przygodnymi i dlatego dotyczący ich sąd rozum kieruje się ku różnym możliwościom, a nie jest zmuszony do tego, aby odnosić się do jednej z nich⁸²⁷.

We fragmencie tym syntetycznie ujęte zostały dwa źródła tego, że szczegółowe sądy praktyczne dotyczące działania są sądami prawdziwymi w sposób przygodny. Po pierwsze, chodzi o przygodność przedmiotu takiego sądu. Po drugie, chodzi o przygodny charakter relacji pomiędzy celem a działaniem, które do niego prowadzi.

Pierwsze źródło przygodności sądów praktycznych dotyczących działania ujmowane jest przez Tomasza na kilka różnych, wzajemnie się uzupełniających sposobów. Przede wszystkim pisze on, że przygodny charakter szczegółowych sądów praktycznych wynika ze zmienności rzeczy, do których sądy te się odnoszą:

Z rzeczami, które należy uczynić, wiąże się wiele niepewności, ponieważ dotyczą one tego, co jest jednostkowe i przygodne. Takie rzeczy zaś z powodu swej zmienności są niepewne⁸²⁸.

Po drugie, źródłem przygodności sądów praktycznych jest też to, że wiele z nich zakłada sądy teoretyczne dotyczące przyszłości. Sądy takie są zaś przygodne. Jak można przeczytać,

namysł dotyczy nie tylko działania, ale także wszystkich tych rzeczy, które związane są z działaniem. O tyle więc namyślanie się dotyczy zdarzeń przyszłych, o ile poznanie zdarzeń przyszłych kieruje człowieka do zrobienia czegoś lub też unikania czegoś⁸²⁹.

Po trzecie, powodem niepewności tego rodzaju sądów jest to, że rozważając konkretne działania, należy brać pod uwagę wiele konkretnych okoliczności:

aby poznać coś pewnego, jeśli chodzi o rzeczy konkretne i przygodne, należy rozważyć wiele uwarunkowań lub okoliczności, co nie jest łatwe dla jednego człowieka⁸³⁰.

⁸²⁷ *ST I* q 83, a 1, c.

⁸²⁸ *ST I-II* q 14, a 1, c (tłum. M.P.): „In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur, quia actiones sunt circa singularia contingentia, quae propter sui variabilitatem incerta sunt”.

⁸²⁹ *ST I-II* q 14, a 3, ad 3 (tłum. M.P.): „consilium non solum est de his quae aguntur, sed de his quae ordinantur ad operationes. Et propter hoc consultatio dicitur fieri de futuris eventibus, in quantum homo per futuros eventus cognitos dirigitur ad aliquid faciendum vel vitandum”.

⁸³⁰ *ST I-II* q 14, a 3, c (tłum. M.P.): „in particularibus contingentibus, ad hoc quod aliquid certum cognoscatur, plures conditiones seu circumstantias considerare oportet, quas ab uno non facile est considerari”.

W rezultacie bardzo prawdopodobne są błędy w poznaniu ważnych okoliczności towarzyszących działaniu. Po czwarte, w grę wchodzi jeszcze inny sens, w jakim Tomasz mówi, że rzeczy, których dotyczy działanie, mają charakter przygodny. Chodzi o to, że nie są one dobrami bezwzględными. Nawet więc jeśli dana rzecz została ujęta jako dobra pod pewnym względem, to zawsze może też zostać ujęta jako coś, co pod innym względem jest złe. W konsekwencji sąd praktyczny, który dotyczy takich rzeczy, zawsze może zostać uznany za fałszywy i odrzucony⁸³¹.

Wszystkie wymienione właśnie czynniki powodują, że sądy praktyczne dotyczące działania są prawdami przygodnymi. Z drugiej jednak strony, pewien poziom pewności poznania nie jest tu oczywiście wykluczony. Jak można bowiem przeczytać,

gdy chodzi o jednostkowe rzeczy przygodne, można uchwycić coś w sposób pewny, przy czym nie chodzi tu o pewność bezwzględną, lecz dotyczącą danej chwili, o ile chodzi o coś, co wiąże się z działaniem. To bowiem, że Sokrates siedzi, nie jest konieczne, lecz to, że kiedy usiadł, to wtedy siedzi, jest czymś koniecznym. I to może zostać uchwycone w sposób pewny⁸³².

Tomasz wyraźnie odwołuje się tutaj do opisanego już wcześniej rozróżnienia na dwa sposoby poznania rzeczy przygodnych ujmowanych jako przygodne⁸³³. Pierwszy z tych sposobów poznania dotyczy rzeczy przygodnych istniejących w chwili obecnej i będących w akcji, zaś drugi z nich dotyczy rzeczy przyszłych, istniejących tylko w możliwości. Zdaniem Akwinaty tylko w pierwszym przypadku można mówić o pewnym stopniu pewności poznania. Wynika on z tego, że poznanie tego rodzaju dotyczy rzeczy zdeterminowanych ku jednemu. Jego przedmiotem są bowiem tylko takie rzeczy przygodne, które już istnieją i mają określony charakter⁸³⁴. Przygodnym sądom praktycznym posiadającym taki przedmiot można więc przypisać większy stopień pewności niż sądom przygodnym dotyczącym zdarzeń przyszłych.

Drugim źródłem przygodnego charakteru sądów praktycznych dotyczących działania jest przygodny charakter relacji pomiędzy celem a tym, co do niego prowadzi. Rozważania na ten temat należy rozpocząć od analizy relacji logicznej między sądem będącym zasadą tego rodzaju rozumowań a sądem, który jest wnioskiem. Rozumowania takie mogą polegać na rozważaniu kilku możliwych sposobów osiągnięcia celu po to, aby odnaleźć najlepszy z nich. Rozumowania takie mogą też być prostym zestawieniem przesłanki większej oraz przesłanki mniejszej, po którym następuje przyjęcie wniosku. Ma to miejsce w sytuacji, gdy z jakiegoś powodu bierze się pod uwagę tylko jeden sposób osiągnięcia celu⁸³⁵. W obu przypadkach przygodny związek między zasadą a wnioskiem polega na tym, że negacja poprawnie wyprowadzo-

⁸³¹ *ST I-II* q 10, a 2, c.

⁸³² *ST I-II* q 14, a 6, ad 3 (tłum. M.P.): „in singularibus contingentibus potest aliquid accipi certum, etsi non simpliciter, tamen ut nunc, prout assumitur in operatione. Socratem enim sedere non est necessarium, sed eum sedere, dum sedet, est necessarium. Et hoc per certitudinem accipi potest”.

⁸³³ Poznanie rzeczy przygodnych jako przygodnych scharakteryzowane zostało powyżej, w rozdziale dotyczącym konieczności i przygodności w poznaniu praktycznym.

⁸³⁴ *ST I* q 14, a 13, c.

⁸³⁵ Jak zostało wspomniane powyżej, ma to miejsce wtedy, gdy rozumowanie praktyczne dotyczy spraw nieistotnych, lub też, gdy przyjmuje się z góry ustalone sposoby osiągania danego celu (*ST I-II* q 14, a 4, c.).

nego wniosku nie pociąga za sobą odrzucenia przesłanek. Zarówno więc wniosek, jak i jego negacja są spójne z zasadą rozumowania. Jak już wspomniano, Tomasz wskazuje na podobieństwo omawianych rozumowań do rozumowań dialektycznych i retorycznych⁸³⁶. To sugeruje, że są one rozumowaniami prawdopodobnymi.

Jak już wyjaśniono, rozumowanie prawdopodobne to działanie rozumu, „po-przez które dochodzi się do tego, co prawdziwe w większości przypadków i nie jest konieczne”⁸³⁷. W przypadku tego rodzaju rozumowań

można wyróżnić większy lub mniejszy stopień, w jakim zbliżają się one do doskonałej pewności. Bowiem choć poprzez tego rodzaju działania rozumu nie powstaje wiedza, to jednak powstaje wiara lub opinia, a to z powodu sądów prawdopodobnych, od których wychodzi rozumowanie. Jest tak, gdyż rozum całkowicie skłania się ku jednemu z sądów sprzecznych, choć z obawami co do [prawdziwości] drugiego, i to stanowi przedmiot topik lub dialektyki. Bowiem syllogizm dialektyczny wychodzi od przesłanek prawdopodobnych (...). Niekiedy zaś nie powstaje w pełni wiara lub opinia, lecz pewna wątpliwość, gdyż [rozum] nie skłania się całkowicie ku jednemu ze zdań sprzecznych, choć bardziej skłania się ku jednemu niż ku drugiemu. To jest przedmiotem retoryki⁸³⁸.

Przytoczony fragment zawiera kilka interesujących wskazówek. Po pierwsze, wnioskami z tego rodzaju rozumowań są sądy prawdopodobne o różnym stopniu pewności. Mogą to więc być sądy mające status wątpliwości, opinii lub wiary. Sądy tego rodzaju nie mogą zostać sprowadzone do pierwszych zasad. Po drugie, skoro prawdziwość wniosków z rozumowań dialektycznych nie jest całkowicie pewna, to w jakimś stopniu zawsze uzasadnione jest przyjęcie ich negacji. Związek przesłanek z wnioskami nie jest więc konieczny. To właśnie dlatego Tomasz pisze niekiedy, że w rozumowaniach tego rodzaju prawdziwość przesłanek jest spójna z fałszywością wniosku. Po trzecie, przesłanki takiego rozumowania są sądami prawdopodobnymi. Należy dodać, że nie jest niezbędne, aby obie przesłanki były sądami prawdopodobnymi. Rozumowanie dialektyczne może również wychodzić od przesłanek „mieszanych”. W takiej sytuacji przesłanka większa jest sądem koniecznym, a prawdopodobny charakter ma tylko przesłanka mniejsza.

Obserwacje te można z powodzeniem zastosować do rozumowań praktycznych związanych z działaniem. Przyjmowane na ich podstawie wnioski są co najwyżej opiniami, a niekiedy tylko sądami wątpliwymi. Zawsze więc do pewnego stopnia uzasadnione jest przyjęcie ich negacji. Z tego powodu odrzucenie wniosku nie zmusza do odrzucenia przesłanek. Co więcej, wśród zasad rozumowania występują sądy

⁸³⁶ *ST I* q 83, a 1, c.

⁸³⁷ *Expositio Posteriorum*, lib. 1, l. 1, n. 5 (tłum. M.P.): „rationis processus, in quo ut in pluribus verum concluditur, non tamen necessitate habens”.

⁸³⁸ *Expositio Posteriorum*, lib. 1, l. 1, n. 6 (tłum. M.P.): „gradus aliquis invenitur, secundum quod magis et minus ad perfectam certitudinem acceditur. Per huiusmodi enim processum, quandoque quidem, etsi non fiat scientia, fit tamen fides vel opinio propter probabilitatem propositionum, ex quibus proceditur: quia ratio totaliter declinat in unam partem contradictionis, licet cum formidine alterius, et ad hoc ordinatur topica sive dialectica. Nam syllogismus dialecticus ex probabilibus est (...). Quandoque vero, non fit complete fides vel opinio, sed suspicio quaedam, quia non totaliter declinat ad unam partem contradictionis, licet magis inclinetur in hanc quam in illam. Et ad hoc ordinatur rhetorica”.

prawdopodobne⁸³⁹. Źródłem takiego stanu rzeczy jest opisane wcześniej niezdeterninowanie ontologiczne relacji między celem a tym, co do niego prowadzi. Jak pisze Tomasz:

w naukach demonstratywnych wnioski tak mają się do zasad, iż uchylenie wniosku powoduje uchylenie zasady. Z powodu więc takiego zdeterminowania wniosków względem zasad same zasady zmuszają intelekt do uznania wniosków. Natomiast to, co prowadzi do celu, nie jest w taki sposób zdeterminowane w stosunku do celu, że uchylenie któregoś ze środków powoduje uchylenie celu, ponieważ do celu ostatecznego można dojść różnymi drogami⁸⁴⁰.

Rozumowanie praktyczne dotyczące działania wychodzi od poznania celu. Kiedy poznawcze ujęcie celu ma charakter ogólny, wtedy rozumowanie polega przede wszystkim na jego odpowiednim skonkretyzowaniu. Kiedy zaś poznanie celu jest wystarczająco skonkretyzowane, wtedy rozumowanie polega na poszukiwaniu środków zewnętrznych i czysto instrumentalnych względem niego. W obu tych rozumowaniach występuje brak koniecznego związku między zasadą a wnioskiem. W obu przypadkach ma to podstawę ontologiczną, którą jest brak koniecznego związku między celem a tym, co do niego prowadzi. W pierwszym przypadku istnieje bowiem wiele możliwych sposobów konkretyzacji celu ogólnego, zaś w drugim przypadku możliwych jest wiele konkretnych sposobów osiągnięcia celu⁸⁴¹.

Skoro więc (a) prawdą jest, że brak koniecznego związku między zasadą i wnioskiem rozumowania praktycznego prowadzi do tego, że wniosek jest sądem przygodnym, oraz skoro (b) prawdą jest, że źródłem braku koniecznego związku między zasadą a wnioskiem w analizowanych rozumowaniach praktycznych jest przygodny charakter relacji między celem a tym, co do niego prowadzi, to w związku z tym (c) prawdą jest też to, że przygodność sądów praktycznych dotyczących działania ma swoje źródło w tym, że relacja między celem a tym, co do niego prowadzi, jest relacją przygodną w sensie ontologicznym.

Na zakończenie warto jeszcze zauważyć, że oba omówione powyżej źródła przygodności szczegółowego sądu praktycznego dotyczącego działania nie są równoważne. Bardziej podstawowy charakter ma bowiem przygodny charakter przedmiotu takiego sądu. Staje się to jasne, kiedy zauważy się, że istnienie koniecznego związku między zasadą rozumowania a sądem praktycznym dotyczącym działania nie jest sprzeczne z przygodnym charakterem takiego sądu. Sąd warunkowy wyrażający związek zasady i wniosku może bowiem być prawdą konieczną pomimo tego, że jego następnik jest prawdą przygodną⁸⁴². Przykładem jest tutaj sytuacja, w której realizacja jakiegoś przygodnego celu działania może dokonać się tylko w jeden sposób. W takiej sytuacji zarówno zasada, jak i wniosek praktyczny są sądami przygodnymi,

⁸³⁹ S. MacDonald, *Practical Reasoning...*, s. 148–158.

⁸⁴⁰ *DV* q 22, a 6, ad 4.

⁸⁴¹ S. MacDonald, *Practical Reasoning...*, s. 148–158.

⁸⁴² Konieczny związek zasady i wniosku tylko wtedy wyklucza przygodny charakter wniosku, gdy zasadą rozumowania jest cel konieczny. Jest tak, ponieważ konieczna zasada oraz konieczny związek zasady i wniosku dają zawsze wniosek będący sądem koniecznym.

ale sąd warunkowy wyrażający ich związek jest sądem koniecznym⁸⁴³. Uzasadnienie takiego stanu rzeczy znowu ma charakter ontologiczny. Jeśli dana rzecz jest czymś przygodnym, a koniecznym warunkiem jej istnienia jest istnienie innej rzeczy przygodnej, to związek ontyczny między tymi rzeczami jest konieczny, choć one same konieczne nie są⁸⁴⁴.

⁸⁴³ Przykładem podawanym przez Tomasza jest zasada „jeśli chcę przebyć morze, potrzebuję okrętu”. Zarówno sąd „chcę przebyć morze”, jak i sąd „potrzebuję okrętu” same w sobie są prawdami przygodnymi, jednak sąd warunkowy „jeśli chcę przebyć morze, potrzebuję okrętu” wyraża zależność, która w średniowieczu miała charakter konieczności ze względu na cel.

⁸⁴⁴ Na tego rodzaju sytuację wskazuje Tomasz w *ST I-II* q 13, a 6, ad 2.

WOLA

Przedmiotem rozważań w części szóstej będzie wola. Na początku przybliżona zostanie proponowana przez Tomasza klasyfikacja pragnień, a na ich tle przedstawiona zostanie ogólna charakterystyka woli. Potem będzie omawiana przyjmowana przez Akwinatę klasyfikacja aktów woli, co pozwoli następnie poddać analizie proponowaną przez niego strukturę czynu ludzkiego. Kolejnym zagadnieniem poruszonym w tej części jest kwestia relacji między wolą a innymi władzami duszy ludzkiej. Na zakończenie poruszone zostaną dwa związane z sobą zagadnienia: zdeterminowanie i wolność woli.

1. Klasyfikacja pragnień

1.1. Pojęcie pragnienia. Jak pisze Tomasz, „Pożądać to nic innego, jak podążać do czegoś, jakby dążyć do tego, do czego jest się przyporządkowanym”⁸⁴⁵. Słowo „pragnienie” (*appetitus*) oznacza więc zasadę ruchu i działania wewnętrzną względem danego bytu⁸⁴⁶. Przedmiot i cel takiego dążenia jest zawsze pewnym dobrem⁸⁴⁷. Pragnienie ściśle związane jest z posiadaniem przez dany byt formy. Jest tak z dwóch powodów. Po pierwsze, źródłem ruchu i działania związanego z danym bytem jest zasada czynna aktów właściwych temu bytowi. Jest nią zawsze pewna forma obecna w tym bycie⁸⁴⁸. Dla zaistnienia ruchu i działania konieczny jest bowiem byt będący w akcie, zaś tym, co przesądza o aktualizacji danego bytu, jest posiadanie przez ten byt odpowiedniej formy⁸⁴⁹. Po drugie, to właśnie forma na różne sposoby określa, co

⁸⁴⁵ *DV* q 22, a 1, c.

⁸⁴⁶ *DV* q 22, a 1, c. Tomasz kontrastuje *appetitus* ze skłonnością do działania spowodowaną działaniem czynników zewnętrznych względem danego bytu, do której dany byt w żaden sposób się nie przyczynia.

⁸⁴⁷ *ST I-II* q 8, a 1, c.

⁸⁴⁸ *DM* q 6, a 1, c; *SCG II* r. 47.

⁸⁴⁹ D.M. Gallagher, *Thomas Aquinas on the Will as Rational Appetite*, „Journal of the History of Philosophy” 29, 1991, 4, s. 579.

jest dobrem właściwym dla danego bytu. Forma wyznacza więc cel, który jest przedmiotem pragnienia i dążenia danego bytu⁸⁵⁰.

Akwinata przyjmuje, że skoro istnieją różne rodzaje form, to stosownie do tego trzeba wyróżniać różne rodzaje pragnień. Przede wszystkim należy odróżnić realnie istniejącą formę przysługującą konkretnemu bytowi od formy intencjonalnej uchwyconej przez władze poznawcze. W ramach zaś form ujętych przez władze poznawcze należy odróżnić formę uchwyconą przez poznanie zmysłowe od formy uchwyconej przez poznanie intelektualne. Zgodnie z tymi podziałami, Akwinata wyróżnia pragnienie naturalne oparte na konkretnej formie przysługującej rzeczy oraz pragnienia związane z formami uchwyconymi przez władze poznawcze. W ramach tej drugiej grupy wyróżnia zaś pragnienie oparte na formie ujętej w poznaniu zmysłowym oraz pragnienie oparte na formie uchwyconej przez poznanie intelektualne⁸⁵¹. Wola jest władzą duszy ludzkiej odpowiedzialną za ostatni z wymienionych rodzajów pragnienia. Ponieważ jednak właściwe ujęcie charakteru tego pragnienia wiąże się nierozzerwalnie z przedstawieniem relacji pomiędzy nim a pragnieniem naturalnym oraz pragnieniem zmysłowym, dlatego zanim przejdzie się do omawiania zagadnień związanych z wolą, warto pokrótce scharakteryzować oba pragnienia niezwiązane z poznaniem intelektualnym.

1.2. *Pragnienie naturalne*. Jak pisze Tomasz:

„z każdą formą łączy się pewna skłonność (...). W jestestwach bowiem nie odznaczających się poznaniem znajdujemy jedynie formę przeznaczającą dane jestestwo do jednego, właściwego mu i zgodnego z jego naturą istnienia. Z tą formą naturalną łączy się skłonność naturalna, którą nazywamy pożądaniem naturalnym⁸⁵².”

Pragnienie naturalne jest skłonnością opartą na formie naturalnej przysługującej danemu bytowi. Forma taka jest zawsze zindywidualizowana przez materię i dlatego pragnienie naturalne będące jej skutkiem dotyczy tylko przedmiotów konkretnych i jednostkowych⁸⁵³. Istnienie tego pragnienia nie wymaga obecności procesów poznawczych i dlatego charakteryzowane bywa jako pragnienie przysługujące bytom pozbawionym poznania. Jest to jednak określenie nieco mylące, ponieważ pragnienie naturalne obecne jest również u takich bytów, które posiadają zdolność do poznawania rzeczywistości. Termin ten podkreśla tylko, że jedynym warunkiem koniecznym zaistnienia tego rodzaju pragnienia jest obecność formy naturalnej.

Kolejną cechą pragnienia naturalnego jest to, że ani sama jego obecność, ani też jego przedmiot nie podlegają kontroli ze strony pragnącego. Ścisły związek pragnienia naturalnego z formą naturalną danego bytu powoduje też, że zarówno samo to pragnienie, jak i działania z niego wynikające są zdeterminowane ku czemuś jednemu⁸⁵⁴. Funkcją pragnienia naturalnego jest bowiem kierowanie działań danego bytu

⁸⁵⁰ *ST I-II* q 8, a 1, c.

⁸⁵¹ *DM* q 6, a 1, c.

⁸⁵² *ST I* q 80, a 1, c.

⁸⁵³ *DM* q 6, a 1, c.

⁸⁵⁴ Inna różnica pomiędzy pragnieniem naturalnym i pragnieniem opartym na poznaniu polega na tym, że w drugim przypadku akty pragnienia są aktami odpowiednich władz duszy, gdy tymczasem

ku jego naturalnemu celowi, który jest konsekwencją formy naturalnej tego bytu⁸⁵⁵. Jak zostało już wyjaśnione powyżej, również człowiekowi przysługują skłonności naturalne będące konsekwencją tego, co składa się na naturę ludzką. Przedmioty tych skłonności są dobrami naturalnymi człowieka. Wyznaczają one dziedziny przedmiotowe, których dotyczą pierwsze zasady prawa naturalnego⁸⁵⁶.

1.3. Pragnienia oparte na poznaniu. W przypadku bytów zdolnych do poznania

forma naturalna przeznacza każde z tych jestestw do właściwego mu istnienia naturalnego w taki sposób, że staje się ono zdolne do przyjmowania form poznawczych innych rzeczy. (...) Jak więc w jestestwach odznaczających się poznaniem istnieją formy w sposób doskonalszy od istnienia form naturalnych, tak też wypada, by tym jestestwom poznającym przysługiwała skłonność doskonalsza od naturalnej, zwanej naturalnym pożądaniem. Ta wyższa skłonność przynależy do pożądawczej władzy duszy, przy pomocy której zwierzę może pożądać tego, co przyjmuje do świadomości, a nie tylko tego, do czego skłania je forma naturalna. Wobec tego musi się przyjąć w duszy istnienie pewnej władzy pożądawczej⁸⁵⁷.

Akty pragnienia opartego na poznaniu są zawsze aktami określonych władz duszy zwanymi władzami pożądawczymi⁸⁵⁸. Działanie tych władz jest blisko powiązane z działaniem władz poznawczych. Aby bowiem akt pragnienia tego typu odnosił się do danej rzeczy, konieczne jest, aby rzecz ta została uprzednio ujęta przez władze poznawcze. W konsekwencji to, co się poznaje, oraz to, czego się pożąda,

jest identyczne jako podmiot, lecz różne pojęciowo; przyjmujemy je bowiem do świadomości jako byt zmysłowo lub umysłowo poznawalny, pożądamy zaś jako bytu odpowiadającego nam lub dobrego. Do zróżnicowania zaś władz wystarcza różnica pojęciowa występująca w przedmiotach; nie potrzeba do tego różnicy materialnej⁸⁵⁹.

Władze poznawcze i władze pożądawcze mają więc ten sam przedmiot w sensie materialnym, jednak różnią się pod względem przedmiotu formalnego. W przypadku władz poznawczych przedmiot formalny można ująć jako to, co poznawalne, oraz jako prawdę, zaś w przypadku władz pożądawczych przedmiotem formalnym jest dobro⁸⁶⁰.

Jak zostało wspomniane, działanie władz pożądawczych opiera się na działaniu władz poznawczych. Nie znaczy to jednak, że sam fakt poznania danej rzeczy wy-

pragnienie naturalne nie tylko nie wymaga specjalnej władzy, ale również może być przypisane dowolnej władzy.

⁸⁵⁵ R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature...*, s. 200–209.

⁸⁵⁶ *ST I-II* q 94, a 2, c.

⁸⁵⁷ *ST I* q 80, a 1, c.

⁸⁵⁸ Władze pożądawcze zaliczane są przez Tomasza do władz biernych. Przedmiot aktu władzy biernej jest zasadą zewnętrzną tego aktu. Jest czymś, co wprawia daną władzę w ruch. Władza bierna jest więc przejawem możności biernej, czyli możności doznawania, przyjmowania pewnej formy. Jej przedmiot ma zaś charakter czynny. Dla odróżnienia, w przypadku władzy czynnej przedmiot jej aktu jest celem, do którego osiągnięcia władza ta dąży. Jest ona przykładem możności czynnej, czyli możności działania (*ST I* q 77 a 3, c; q 80, a 2, c; P. King, *Aquinas on the Passions*, [w:] *Aquinas's Moral Theory...*, s. 102–104).

⁸⁵⁹ *ST I* q 80, a 1, ad 2.

⁸⁶⁰ P. King, *Aquinas on the Passions...*, s. 108.

starczy do tego, aby stała się ona przedmiotem pragnienia. Do tego konieczne jest bowiem, aby rzecz ta została ujęta przez władze poznawcze w określony sposób, jako pewne dobro. Dlatego wśród aktów władz poznawczych należy odróżniać te, które nie mogą doprowadzić do aktów pragnienia, oraz te, które posiadają taką zdolność. Pomimo tego należy jednak pamiętać, że ujmowanie rzeczy jako dobrej zawsze zakłada ujmowanie jej przez władze poznawcze w inny sposób. Na przykład aby uznać zdrowie za pewne dobro i pragnąć go, należy wiedzieć, czym jest zdrowie. Dla zaistnienia aktu pożądania opartego na poznaniu władze poznawcze muszą więc najpierw poznać, czym jest dany przedmiot, a dopiero potem ująć go jako pewne dobro. Tak więc nawet te akty poznania, które nie są w stanie doprowadzić do aktu pragnienia opartego na poznaniu, są w pewien sposób są niezbędne dla jego zaistnienia.

1.4. Pragnienie zmysłowe a pragnienie racjonalne. Tomasz wyróżnia dwie władze pożądawcze oparte na poznaniu: władzę pragnienia zmysłowego oraz władzę pragnienia racjonalnego. Podstawą tego rozróżnienia jest oczywiście różnica dotycząca przedmiotu formalnego. Ponieważ przedmiotem formalnym władz pożądawczych w ogóle jest dobro, tak więc odróżnienie omawianych władz musi opierać się na istotnej różnicy dotyczącej dobra. W przypadku pragnienia racjonalnego przedmiotem formalnym jest dobro w ogóle poznawalne intelektualnie, zaś w przypadku pragnienia zmysłowego jest dobro konkretne poznawalne zmysłowo⁸⁶¹. Poprzestanie na takim standardowym sposobie ujęcia różnic pomiędzy omawianymi władzami wiąże się jednak z ignorowaniem wielu ciekawych sposobów ich kontrastowania, jakie w różnych fragmentach swych pism proponuje Akwinata. Aby pełniej zrozumieć charakter pragnienia zmysłowego, warto poświęcić temu zagadnieniu nieco więcej uwagi.

W niektórych swych wypowiedziach Tomasz sprowadza różnicę między obiema władzami pożądawczymi do kontrastu pomiędzy poznaniem zmysłowym i intelektualnym⁸⁶². Zauważa on bowiem, że to, czy przedmiot pragnienia jest ujmowany przez zmysły, czy też przez intelekt,

nie jest przypadłością przedmiotu pragnienia, lecz przysługuje mu to samo przez się, albowiem przedmiot pożądania tylko o tyle działa na pożądanie, o ile jest przyjęty do świadomości. Stąd też różnice zachodzące wśród tego, co przyjmuje się do świadomości, są same przez się różnicami występującymi pośród tego, co pożądamy⁸⁶³.

Skoro zaś to, co poznane przez intelekt, oraz to, co poznane przez zmysł, „jest różnego rodzaju, wobec tego pożądanie umysłowe jest inną władzą aniżeli pożądanie zmysłowe”⁸⁶⁴. Takie podejście do różnicy między obiema władzami przybiera jednak różne formy.

Niekiedy chodzi o różnicę pomiędzy formami poznawczymi biorącymi udział w poznaniu zmysłowym oraz w poznaniu intelektualnym. Poznawcza forma zmysłowa ma charakter indywidualny i ujmuje zawsze to, co konkretne i jednostkowe.

⁸⁶¹ *Ibidem*, s. 108.

⁸⁶² D.M. Gallagher, *Thomas Aquinas on the Will...*, s. 560–564.

⁸⁶³ *ST I* q 80, a 2, ad 1.

⁸⁶⁴ *ST I* q 80, a 2, c.

Poznawcza forma intelektualna ma z kolei charakter ogólny i ujmuje wiele rzeczy jednostkowych. Akty pragnienia zmysłowego odnoszą się więc zawsze do przedmiotów jednostkowych jako jednostkowych, podczas gdy akty poznania racjonalnego odnoszą się do wszystkiego, co podpada pod ogólną formę poznawczą intelektu⁸⁶⁵. Kolejnym „poznawczym” sposobem akcentowania różnicy pomiędzy obiema władzami pożądanymi jest odwołanie się do sposobu, w jaki dana rzecz musi zostać poznana, aby mogła stać się przedmiotem pragnienia. Tomasz przyjmuje, że wszystko to, co może stać się przedmiotem władzy pożądanyczej, musi uprzednio zostać ujęte jako dobro. Tego rodzaju akt poznania wygląda jednak inaczej w przypadku poznania zmysłowego, a inaczej w przypadku poznania racjonalnego. Jak można przeczytać,

Przedmiotem woli jest cel i dobro w ujęciu ogólnym. Stąd też wola nie może występować w istotach pozbawionych rozumu i intelektu, gdyż nie są one zdolne do ujmowania czegoś ogólnego, lecz przysługuje im jedynie pragnienie naturalne lub zmysłowe, skierowane do pewnego dobra szczegółowego⁸⁶⁶.

Rzeczy poznawane przez zmysły są zawsze konkretne i jednostkowe. Aby więc dana rzecz stała się przedmiotem pragnienia zmysłowego, musi zostać ujęta przez poznanie zmysłowe jako dobro konkretne. Tymczasem dobro poznawane przez intelekt jest pewną własnością ogólną, która może być orzekana o wielu rzeczach konkretnych. Aby więc dana rzecz była przedmiotem pragnienia racjonalnego, musi zostać ujęta jako spełniająca pewną charakterystykę ogólną. Ta różnica między poznaniem prowadzącym do pragnienia zmysłowego a poznaniem prowadzącym do pragnienia racjonalnego jest odzwierciedleniem generalnej różnicy pomiędzy poznaniem zmysłowym i intelektualnym: „zmysł ujmuje *to oto* zabarwione, intelekt zaś samą naturę barwy”⁸⁶⁷.

W wielu przypadkach odróżnienie obu władz pożądanyczych opiera się jednak po prostu na różnicy przedmiotu pragnienia. Niekiedy Tomasz zauważa, że przedmioty pragnienia zmysłowego są zawsze jednostkowe i konkretne, podczas gdy pragnienie intelektualne odnosi się albo do przedmiotów ogólnych, albo też do ogółu przedmiotów konkretnych posiadających daną własność i wchodzących dzięki temu w zakres danego pojęcia ogólnego⁸⁶⁸. Czasami zaś różnica przedmiotów obu władz pożądanyczych ujmowana jest tylko w kategoriach dobra. W takim przypadku Tomasz podkreśla, że:

przedmiotem pożądania naturalnego jest ta *oto* rzecz jako ta rzecz; przedmiotem pożądania zmysłowego jest ta *oto* rzecz jako odpowiednia lub przyjemna (...); przedmiotem właściwym woli jest zaś samo dobro jako takie⁸⁶⁹.

⁸⁶⁵ *DM* q 6, a 1, c; *ST* I-II q 13, a 2, c.

⁸⁶⁶ *ST* I-II q 1, a 2, ad 3. Podobną myśl można znaleźć w *ST* I-II q 9, a 1, c; q 10, a 1, c; *ST* I q 59, a 1, c oraz ad 1.

⁸⁶⁷ *DV* q 25, a 1, c.

⁸⁶⁸ *DM* q 6, a 1, c.

⁸⁶⁹ *DV* q 25, a 1, c.

Pragnienie zmysłowe zmierza do konkretnej rzeczy użytecznej lub przyjemnej, podczas gdy pragnienie racjonalne dąży tylko do tego, ze względu na co rzecz jest przedmiotem pragnienia, czyli do samego dobra, samej użyteczności lub samej przyjemności. W tym drugim przypadku przedmiotem pragnienia nie jest więc sama konkretna i jednostkowa rzecz, lecz raczej jedna z jej własności przysługująca wielu konkretnym i jednostkowym rzeczom. W niektórych miejscach omawiana różnica przedmiotów pragnienia ujmowana jest przez Tomasza po prostu jako różnica pomiędzy dobrem konkretnym a dobrem ogólnym⁸⁷⁰. Jak można zauważyć, opisane różnice przedmiotów pragnienia są konsekwencją omówionych już różnic dotyczących przedmiotów władz poznawczych⁸⁷¹.

Inną cechą, na podstawie której Tomasz kontrastuje z sobą pragnienie zmysłowe i racjonalne, jest stopień, w jakim podlegają one kontroli. Rozróżnienie to trzeba ujmować na tle pragnienia naturalnego, które pozostaje całkowicie poza kontrolą bytu, któremu ono przysługuje. Pragnienie to jest konieczne zarówno co do jego przedmiotu, jak i co do samego faktu jego zaistnienia. Oba te jego aspekty wynikają bowiem ściśle z formy danego bytu. Tymczasem pragnienie zmysłowe

nie jest konieczne względem żadnej rzeczy, zanim nie zostanie ona ujęta jako przyjemna lub użyteczna. Gdy jednak już zostanie ujęta jako przyjemna, z konieczności do niej zmierza⁸⁷².

Rzecz, która nie została ujęta poznawczo przez pragnącego, nie będzie przedmiotem pragnienia zmysłowego i w tym sensie, przez kontrast do pragnienia naturalnego, pragnienie zmysłowe może zostać uznane za niezdeteminowane. Gdy jednak dana rzecz zostanie ujęta przez władze zmysłowe jako dobro zmysłowe, to od tej chwili musi być przedmiotem pragnienia. Z tego punktu widzenia akt pragnienia zmysłowego jest konieczny zarówno, gdy chodzi o jego przedmiot, jak i o jego wykonanie. Inaczej jest w przypadku pragnienia racjonalnego, gdzie konieczność dotyczy tylko niektórych przedmiotów⁸⁷³.

1.5. Analiza pragnienia zmysłowego. Tomasz przyjmuje, że analizując działanie, należy wyróżniać trzy czynniki: poznanie, pożądanie oraz samo działanie. Akt pożądania jest następstwem aktu poznania, zaś akt działania jest konsekwencją aktu pożądania⁸⁷⁴. Dotyczy to również tych działań ludzkich, które są skutkiem aktów pragnienia zmysłowego. Jednocześnie w ramach każdego aktu pragnienia zmysłowego Tomasz wyróżnia trzy elementy: poznanie przedmiotu, wynikający z tego określony ruch pragnienia zmysłowego względem poznanej rzeczy oraz towarzyszącą temu reakcję

⁸⁷⁰ *ST I* q 59, a 1, c oraz ad 1.

⁸⁷¹ D.M. Gallagher, *Thomas Aquinas on the Will...*, s. 574–582. Sposób kontrastowania władz pożądawczych oparty na odróżnianiu przedmiotów władz poznawczych oraz sposób oparty na odróżnianiu przedmiotów władz pożądawczych bardzo często współwystępują w tych samych artykułach. Dobrym przykładem jest tu *ST I* q 59, a 1, c, gdzie Tomasz najpierw mówi o różnicach dotyczących przedmiotów poznania, aby potem płynnie przejść do analogicznych różnic dotyczących przedmiotów pragnienia.

⁸⁷² *DV* q 25, a 1, c. Podobną myśl znaleźć można w *DV* q 22, a 4, c.

⁸⁷³ *DV* q 25, a 1, c; q 22, a 4, c; D.M. Gallagher, *Thomas Aquinas on the Will...*, s. 564–569.

⁸⁷⁴ *DV* q 24, a 2, c.

fizjologiczną⁸⁷⁵. Łącząc oba schematy, trzeba więc wyróżniać następujące elementy: (a) poznanie zmysłowe rzeczy, (b) zmysłowe ujęcie poznanej rzeczy jako pewnego dobra, (c) powstanie pragnienia odnoszącego się do tej rzeczy oraz towarzysząca temu reakcja fizjologiczna, (d) wynikające stąd działanie.

Jak nietrudno zauważyć, kluczowym elementem omawianej tu koncepcji aktów pragnienia zmysłowego jest zmysłowa ocena poznawcza konkretnej rzeczy ujętej przez władze zmysłowe. Ocena ta powoduje bowiem, że dana rzecz zaczyna być ujmowana jako pewne konkretne dobro lub zło, wskutek czego pojawia się określone zachowanie względem tej rzeczy. Ocena taka jest aktem rozumu szczegółowego. Jak można bowiem przeczytać, rozum szczegółowy „zestawia ze sobą ujęcia szczegółowe. Z tego powodu w człowieku pożądanie zmysłowe z natury swej poruszane bywa przez tę władzę”⁸⁷⁶.

Akt pragnienia zmysłowego jest więc konsekwencją aktu rozumu szczegółowego, w którym dany przedmiot ujęty przez inne zmysły osądzony zostaje jako pewne dobro lub zło. Posiadanie zdolności do takich ocen oznacza, że oceniający posiada nie tylko poznawczą formę zmysłową danego przedmiotu, ale i poznawczą formę zmysłową dobra, która zostaje odniesiona do rzeczy ujętej przez poznanie zmysłowe. Takie działanie władz zmysłowych zalicza się do szerszej grupy sądów władz zmysłowych⁸⁷⁷.

Oczywiście, Tomasz przyjmuje, że na pragnienie zmysłowe mają wpływ także i inne władze poznania zmysłowego:

pożądanie zmysłowe z natury swej może podlegać poruszeniom pochodzącym nie tylko od (...) władzy osądu myślowego (...) lecz również i od wyobraźni, i od zmysłów⁸⁷⁸.

Pragnienie zmysłowe może więc dotyczyć nie tylko realnie istniejącego przedmiotu ujmowanego przez zmysły zewnętrzne, ale również przedmiotu nieobecnego, jak również przedmiotu fikcyjnego. W tych ostatnich przypadkach bowiem główną rolę odgrywa wyobraźnia. Z tych wszystkich władz zmysłowych szczególną rolę należy jednak przypisać rozumowi szczegółowemu. Po pierwsze, to dzięki niemu dokonuje się osąd zmysłowy, będący podstawą dowolnego aktu uczuciowego. Po

⁸⁷⁵ D. Radziszewska-Szczepaniak, *Uczuciowość jako integralny element natury ludzkiej*, [w:] Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe 'O zmysłowości' 'O uczuciach'*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 249–251; F. Bednarski, *Przedmowa*, [w:] Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 10: *Uczucia*, Veritas, Londyn 1967, s. 9.

⁸⁷⁶ *ST* q 81, a 3, c.

⁸⁷⁷ Tomasz przyjmuje, że o sędach można mówić nie tylko w przypadku poznania intelektualno-racjonalnego, ale także w przypadku poznania zmysłowego. Chodzi o działanie zmysłów zewnętrznych, zmysłu wspólnego oraz rozumu szczegółowego. Sąd zmysłowy polega, ogólnie rzecz biorąc, na rozróżnianiu. W przypadku zmysłów zewnętrznych chodzi o rozróżnianie odrębnych przedmiotów mieszczących się w ramach przedmiotu właściwego danego zmysłu. W przypadku zmysłu wspólnego chodzi o rozróżnianie przedmiotów różnych zmysłów zewnętrznych oraz o odróżnianie percepcji prawdziwych od fałszywych. W przypadku rozumu szczegółowego chodzi zaś o ujmowanie przedmiotów poznania zmysłowego jako dóbr, które są źródłem uczuć, oraz o ujmowanie ich jako konkretnych powszechników (B. Garceau, *op.cit.*, s. 242–251; D.M. Gallagher, *Thomas Aquinas on the Will...*, s. 569–570; P. King, *Aquinas on the Passions...*, s. 128–132).

⁸⁷⁸ *ST* I q 81, a 3, ad 2.

drugie, rozum szczegółowy uczestniczy w poznaniu racjonalnym i dzięki temu akty uczuciowe podlegają pewnemu wpływowi ze strony rozumu⁸⁷⁹.

Zdaniem Tomasza istnieją dwie odrębne władze pragnienia zmysłowego: władza gniewliwa oraz władza pożądliva. Jak pisze,

Pożądanie zmysłowe ujęte jako rodzaj jest jedną władzą zwaną uczuciowością, lecz dzieli się na dwie władze, będące gatunkami pożądania zmysłowego, a mianowicie na gniewliwość i pożądlivość⁸⁸⁰.

Funkcją władzy pożądlivej jest poszukiwanie rzeczy odpowiednich dla pragnącego oraz unikanie tego, co jest dla niego nieodpowiednie. Jej przedmiotem formalnym jest dobro lub zło poznawalne zmysłowo ujmowane w sposób bezwzględny. Z kolei funkcją władzy gniewlivej jest przewyżczanie trudności związanych z dążeniem do dobra lub unikaniem zła. Jej przedmiotem formalnym jest więc dobro lub zło poznawalne zmysłowo ujmowane jako trudne⁸⁸¹.

Każdej z wyróżnionych władz uczuciowych Tomasz przypisuje określone gatunki uczuć. Kluczową funkcję w ich wyróżnianiu pełni element przedmiotowo-poznawczy. Akty uczuciowe dzielą się więc w pierwszym rzędzie na dwa rodzaje: uczucia pożądlive i gniewlive. Uczucia pożądlive dotyczą dóbr zmysłowych, które są oceniane jako łatwe do osiągnięcia, oraz zła zmysłowego, ocenianego jako łatwe do uniknięcia. Uczucia gniewlive dotyczą zaś dóbr zmysłowych ocenianych jako trudne do osiągnięcia oraz zła zmysłowego ocenianego jako trudne do uniknięcia. Na tej podstawie zostały dokonane bardziej szczegółowe podziały ocen poznawczych oraz przedmiotów⁸⁸². Z kolei uporządkowanie i wzajemne powiązanie gatunków uczuć oparte jest na relacji między samymi przedmiotami oraz na reakcji wobec przedmiotu uczucia. Chodzi tu o dwie relacje przeciwieństwa. Pierwszą jest relacja przeciwieństwa pomiędzy przedmiotami dobrymi i przedmiotami złymi. Drugą jest relacja przeciwieństwa pomiędzy zbliżeniem się do danego kresu a oddaleniem się od niego. Akwinata przyjmuje, że w przypadku władzy pożądlivej zachodzi tylko pierwszy rodzaj przeciwieństwa, zaś w przypadku władzy gniewlivej zarówno pierwszy, jak i drugi⁸⁸³.

W ramach uczuć przypisywanych władzy pożądlivej istnieje więc podział na uczucia dotyczące dobra oraz uczucia dotyczące zła. Do pierwszej grupy Tomasz zalicza miłość (*amor*), pragnienie (*desiderium*), radość (*gaudium*). Miłość opiera się na poznawczym ujęciu danego przedmiotu jako odpowiedniego dla człowieka. Skutkuje to reakcją upodobania w przedmiocie. Pragnienie polega na tym, że dana rzecz ujmowana jest jako dobra i nieobecna. Reakcją jest dążenie do tak ujętego przedmiotu. Radość jest zaś skutkiem ujęcia danej rzeczy jako dobrej oraz już osiągniętej. Uczucia odnoszące się do zła i skutkujące reakcją unikania to: nienawiść (*odium*), odraza (*fuga seu abominatio*), smutek (*tristitia*). Nienawiść jest skutkiem ujęcia czegoś jako

⁸⁷⁹ DV q 25, a, 2, c.

⁸⁸⁰ ST I q 81, a 2, c.

⁸⁸¹ ST I q 81, a 2, c ; ST I-II q 23, a 1, c; DV q 25 a 2, c; P. King, *Aquinas on the Passions...*, s. 108.

⁸⁸² ST I-II q 23, a 1, c.

⁸⁸³ ST I-II q 23, a 2, c.

nieodpowiedniego. Odraza jest wynikiem ujęcia rzeczy jako nieodpowiedniej oraz nieobecnej. Z kolei smutek jest skutkiem ujęcia danej rzeczy jako zła, które jest obecne. Przeciwiństwo przedmiotów dobrych i złych występujące w przypadku uczuć władzy pożądarkowej pozwala Tomaszowi uporządkować te uczucia w następujące pary: miłość – nienawiść, pragnienie – odraza, radość – smutek.

W przypadku uczuć władzy gniewliwej zachodzi nie tylko przeciwiństwo przedmiotu dobrego i złego, ale również przeciwiństwo pomiędzy dążeniem i unikaniem tego samego kresu. Tomasz zalicza do tej grupy następujące pary uczuć: nadzieja (*spes*) – rozpacz (*desperatio*), strach (*timor*) – odwaga (*audacia*), gniew (*ira*). Nadzieja opiera się na ujęciu rzeczy jako dobra trudnego, ale możliwego do osiągnięcia. Skutkuje reakcją dążenia do tak ujętej rzeczy. Rozpacz zasadza się na uchwyceniu rzeczy jako dobra, które nie jest możliwe do osiągnięcia. Reakcją jest zaniechanie działania. Strach wiąże się z uchwyceniem danego przedmiotu jako zła nieobecnego, trudnego i niemożliwego do pokonania. Reakcją jest ucieczka. Z kolei odwaga opiera się na ujęciu danej rzeczy jako zła nieobecnego, trudnego, ale możliwego do pokonania. Jedyнным uczuciem, które nie występuje w parze, jest gniew, powstający w wyniku ujęcia danej rzeczy jako zła obecnego i możliwego do przezwyciężenia. Jak widać, w przypadku tej grupy uczuć występują obie wspomniane relacje przeciwiństwa. Pomiędzy pierwszą a drugą parą uczuć zachodzi przeciwiństwo przedmiotu dobrego i złego, zaś wewnątrz każdej z par zachodzi przeciwiństwo pomiędzy dążeniem i unikaniem tego samego kresu⁸⁸⁴.

Na zakończenie warto zwrócić uwagę na kwestię relacji pomiędzy aktami pragnienia zmysłowego a racjonalną częścią duszy⁸⁸⁵. Jak pisze Tomasz:

uczucia duszy mogą się odnosić do sądu rozumu na dwa sposoby. Po pierwsze, jako coś uprzedniego względem niego. W takim przypadku zaciemniają sąd rozumu (...). W inny sposób, jako coś wtórnego względem sądu rozumu. To zaś dzieje się na dwa sposoby. Po pierwsze, na drodze nadmiaru, bowiem kiedy wyższa część duszy mocno porusza się ku czemuś, to konsekwencją tego jest także ruch jej części niższej. W ten sposób uczucie istniejące we władzy pragnienia zmysłowego jest znakiem siły aktu woli. (...) Po drugie, na drodze wyboru, kiedy człowiek na podstawie osądu rozumu wybiera wzbudzenie jakiegoś uczucia, po to aby dzięki współpracy pragnienia zmysłowego działać szybciej⁸⁸⁶.

⁸⁸⁴ ST I-II q 23 a 2, a 3; DV q 26, a 4, c; P. King, *Aquinas on the Passions...*, s. 110–120; D. Radziszewska-Szczepaniak, *op.cit.*, s. 252–258.

⁸⁸⁵ Należy odróżnić dwa znaczenia, w jakich można rozważać zagadnienie relacji między uczuciami a rozumem. Po pierwsze, może chodzić o relację między władzami i ich aktami. W takim przypadku kwestia dotyczy relacji między władzą pragnienia zmysłowego a intelektem i wolą. Po drugie, może chodzić o zagadnienie relacji zgodności lub niezgodności pomiędzy uczuciami a rozumem w sensie zasad prawa naturalnego i ich konsekwencji. W takim przypadku chodzi o problematykę moralnego charakteru uczuć. Przedmiotem zainteresowania będzie tutaj tylko pierwsza ze wspomnianych kwestii.

⁸⁸⁶ ST I-II q 24, a 3, ad 1 (tłum. M.P.): „passiones animae dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis. Uno modo, antecedenter. Et sic, cum obnubilent iudicium rationis (...). Alio modo se habent consequenter. Et hoc dupliciter. Uno modo, per modum redundantiae, quia scilicet, cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum eius etiam pars inferior. Et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo, est signum intensionis voluntatis. (...) Alio modo, per modum electionis, quando scilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo”.

Jak widać, relacja między pragnieniem zmysłowym a racjonalną częścią duszy może przybierać dwie formy. Różnią się one kierunkiem oddziaływania.

Pierwszy rodzaj relacji polega na oddziaływaniu aktów uczuciowych na sądy szczegółowe rozumu, a tą drogą również na sądy ogólniejsze, przyjmowane na podstawie sądów szczegółowych. Wpływ ten jest możliwy, ponieważ sądy szczegółowe powstają przy współpracy poznania racjonalnego oraz poznania zmysłowego. Ze strony poznania zmysłowego szczególnie ważną rolę przy tworzeniu takich sądów odgrywa rozum szczegółowy oraz wyobraźnia. Opisywana zależność ma szczególnie duże znaczenie w przypadku poznania praktycznego. Chodzi o to, że wpływ uczuć na poznanie zmysłowe rzeczy będących jednocześnie przedmiotami szczegółowych sądów praktycznych przyczynia się do przygodnego charakteru tych sądów. Skoro bowiem rzeczy, których dotyczy działanie, mogą być ujmowane pod wieloma względami, to różne uczucia mogą na różne sposoby wpływać na to, który aspekt przedmiotu zostanie wzięty pod uwagę w treści sądu praktycznego. Warto też dodać, że wpływ uczuć na sądy praktyczne dotyczące działania jest jedynym sposobem, w jaki uczucia zmysłowe mogą wywierać pośredni wpływ na akty woli.

Drugi rodzaj relacji polega na oddziaływaniu intelektu i woli na akty pragnienia zmysłowego. Tomasz wskazuje na dwie formy takiej zależności. Pierwsza z nich polega na tym, że wolicjonalno-racjonalne dążenie do danej rzeczy może wywoływać dotyczące jej akty pragnienia zmysłowego. W tego rodzaju sytuacjach uczucia są jednak zjawiskiem towarzyszącym pragnieniu racjonalnemu i całkowicie wtórnym względem niego. Nie znaczy to oczywiście, że pozostają one bez wpływu na rezultat działania, lecz raczej że nie są one zamierzone, a samo działanie miałyby miejsce także bez nich⁸⁸⁷. Dużo ważniejszą rolę odgrywa druga forma zależności uczuć od woli. Tomasz charakteryzuje ją ogólnie jako skutek przemyślanego aktu wyboru. Tego rodzaju akt opiera się zaś na sędziu praktycznym rozumu uznającym doznawanie lub niedoznawanie danego uczucia za coś użytecznego. Ta druga forma wywierania wpływu na uczucia może przejawiać się na różne sposoby.

Jeden ze sposobów regulacji emocji polega na celowym dążeniu do pewnych typowych sytuacji wywołujących dane uczucia lub też na unikaniu ich. Inny sposób polega na wolicjonalnej reakcji na obecność danego uczucia. Przejawia się to poprzez akt zgody lub niezgody na dane uczucie. Jest to o tyle ważne, że uczucie nie może wyrazić się w działaniu, o ile działanie to nie zostało zaakceptowane przez wolę, a więc również, o ile nie został przyjęty odpowiedni osąd rozumu praktycznego. Kolejny sposób, tym razem dotyczący kształtowania samych aktów emocjonalnych, polega na wywieraniu przez rozum i wolę wpływu na sposób, w jaki rozum

W przykładzie J. Bardana fragment ten brzmi w następujący sposób: „stosunek uczuć do sądu rozumu może być dwojaki: uprzedzający i następujący. W pierwszym wypadku uczucie przyćmiewa ów sąd rozumu (...). Uczucie może następować po sędziu rozumu w dwojaki sposób: przez promieniowanie, gdy wyższa władza duszy mocno zwraca się ku czemuś i wówczas władze niższe idą za tym poruszeniem – w ten sposób uczucie, będące przejawem pożądanego zmysłowego, jest znakiem natężenia woli (...); a także przez wybór, gdy człowiek pod wpływem sądu rozumu postanawia wzbudzić w sobie jakieś uczucie, by przy współdziałaniu pożądanego zmysłowego szybciej działać”.

⁸⁸⁷ Pomimo tej wtórności w sensie psychologicznym tego rodzaju uczucia mają zdaniem Tomasza znaczenie dla kwalifikacji moralnej czynu, który jest skutkiem danego aktu woli (*ST I-II* q 24, a 3, ad 1).

szczegółowy dokonuje zmysłowego osądu rzeczy. Ocena ta jest bowiem podstawą aktu pragnienia zmysłowego. Wymienione techniki mogą prowadzić do trwalszego wpływu rozumu na uczucia, który polega na kształtowaniu bardziej stabilnych dyspozycji do przeżywania uczuć w określony sposób⁸⁸⁸.

2. Pragnienie racjonalne

Najważniejszym rodzajem pragnienia wyodrębnianym przez Tomasza jest pragnienie racjonalne, czyli wola. Należy jednak pamiętać, że słowo „wola” używane jest przez Akwinatę na kilka różnych, choć związanych z sobą sposobów. Może ono bowiem oznaczać: (a) wolę rozumianą jako dowolny akt pragnienia racjonalnego; (b) wolę rozumianą jako władzę duszy, która odpowiada za akty pragnienia racjonalnego; (c) wolę rozumianą jako szczegółowy rodzaj aktu woli odnoszący się do celu. W rozważaniach Akwinaty niepoślednią rolę odgrywa także rozróżnienie na: (d) wolę jako pewną naturę oraz (e) wolę jako wolę⁸⁸⁹. Wola rozumiana jako pewien rodzaj aktu pragnienia racjonalnego dotyczącego celu scharakteryzowana zostanie przy okazji omawiania poszczególnych czynności woli. Czwarty i piąty sposób rozumienia słowa „wola” związany jest z kolei z rozważaniami Tomasza dotyczącymi wolności i zdeterminowania pragnienia racjonalnego. Na początku należy skoncentrować się na omówieniu dwóch pierwszych sposobów rozumienia słowa „wola”, czyli na akcie pragnienia racjonalnego oraz władzy, która jest jego zasadą.

Jak pisze Tomasz: „wola oznacza pragnienie racjonalne i dlatego nie może ona występować w tych bytach, które nie posiadają rozumu”⁸⁹⁰. Do istoty pragnienia racjonalnego należy to, że jego przedmiot określany jest przez poznanie intelektualne⁸⁹¹. W związku z tym przedmiot ten charakteryzowany jest przez Tomasza jako to, co poznawane przez intelekt, to, co ogólne, dobro w ogóle, dobro poznawalne intelektualnie lub też to, co podpada pod pojęcie dobra⁸⁹². Tak bliski związek pragnienia racjonalnego z poznaniem intelektualnym sprawia, że za jego przedmiot należy uznać wszystko to, co faktycznie zostało przez intelekt uznane za dobre, bez względu na to, czy jest to dobro prawdziwe, czy też tylko dobro pozorne. Intelekt może się przecież mylić i przyjmować sądy fałszywe⁸⁹³. Należy również zauważyć, że przedmiot tego pragnienia wyznaczany jest przez akty poznania intelektualnego o charak-

⁸⁸⁸ P. King, *Aquinas on the Passions...*, s. 126–132; D. Radziszewska-Szczepaniak, *op.cit.*, s. 261–267.

⁸⁸⁹ Wola jako władza oraz wola jako pewien rodzaj aktu woli kontrastowane są w *ST I-II* q 8, a 2, c. Z kolei wola jako natura oraz wola jako wola przeciwstawiane są w rozważaniach Tomasza dotyczących wolności woli.

⁸⁹⁰ *ST I-II* q 6, a 2, ad 1 (tłum. M.P.): „voluntas nominat rationalem appetitum, et ideo non potest esse in his quae ratione carent”. Podobne uwagi znaleźć można w *ST I-II* q 26, a 1, c; *ST I* q 59, a 1, c; *DM* q 6, a 1, c.

⁸⁹¹ *ST I* q 80, a 2, c; *SCG IV* r. 19.

⁸⁹² *ST I* q 59, a 1, c; *ST I* q 80, a 2, ad 2; *ST I* q 82, a 2, ad 1; *DV* q 25, a 1, c; D.M. Gallagher, *Thomas Aquinas on the Will...*, s. 560–564, 574–582.

⁸⁹³ *ST I-II* q 8, a 1, c.

terze praktycznym⁸⁹⁴. Z jednej strony, jest to więc pragnienie, którego przedmiotem jest dobro ujmowane przez intelekt praktyczny jako cel dążenia⁸⁹⁵. Z drugiej jednak strony, należy też pamiętać, że sam praktyczny charakter poznania danej rzeczy nie wystarcza do tego, aby rzecz ta stała się przedmiotem pragnienia racjonalnego. Tylko niektóre sądy praktyczne faktycznie wyznaczają przedmioty aktów pragnienia racjonalnego. Przedmiotem poznania praktycznego jest bowiem dobro, które może zostać przyporządkowane do działania, ujmowane jako prawda⁸⁹⁶. Dobro poznane w sposób praktyczny jest więc tylko możliwym przedmiotem pragnienia racjonalnego. Co więcej, nawet wtedy, kiedy dane poznanie praktyczne faktycznie wyznacza przedmiot aktu pragnienia racjonalnego, prawie nigdy nie dzieje się to z konieczności.

Akty pragnienia racjonalnego są głównym czynnikiem poruszającym poszczególne władze duszy ludzkiej do dokonywania właściwych im aktów⁸⁹⁷. Tomasz przyjmuje co prawda, iż czynnikiem poruszającym jest nie tylko pragnienie racjonalne, ale również poznanie praktyczne, jednak zastrzega przy tym, że:

Intelekt praktyczny wprawia w ruch nie w tym znaczeniu, jakoby dokonywał ruchu, lecz w tym sensie, że skierowuje ku działaniu; to zaś przysługuje mu z racji sposobu, w jaki przyjmuje on coś do świadomości⁸⁹⁸.

Ostatecznie więc źródłem działania ludzkiego są akty pragnienia racjonalnego:

Forma rozważana przez intelekt nie porusza, ani niczego nie powoduje inaczej, jak tylko za pośrednictwem woli, której przedmiotem jest cel i dobro poruszające do działania⁸⁹⁹.

Pogląd ten wymaga jednak ważnych kwalifikacji. Jak bowiem czytamy,

wola skłania każdą władzę do właściwego jej działania; poznajemy bowiem umysłowo dlatego, że chcemy, wyobrażamy sobie dlatego, że chcemy, i tak dalej. A dzieje się tak dlatego, że przedmiotem woli jest cel, jakkolwiek intelekt porusza wolę – jednak nie na sposób przyczyny sprawczej i poruszającej, ale na sposób przyczyny celowej, przedstawiając jej przedmiot, którym jest cel⁹⁰⁰.

Akty pragnienia racjonalnego są przyczyną sprawczą aktów wielu innych władz, w tym aktów poznania intelektualnego. Jednocześnie jednak to akt poznania praktycznego określa to, co jest przyczyną celową aktu pragnienia racjonalnego⁹⁰¹. Ponieważ zaś przyczyna sprawcza działa zawsze ze względu na odpowiednią przyczynę celową, więc akty pragnienia racjonalnego poruszają inne władze, działając ze

⁸⁹⁴ *ST* I-II q 9, a 1, ad 2; *DV* q 6, a 1, ad 5, ad 7, ad 12. Należy przy tym raz jeszcze podkreślić, że rozróżnienie między poznaniem intelektualnym teoretycznym a praktycznym nie opiera się na relacji do woli, lecz na charakterze samego poznania.

⁸⁹⁵ *DV* q 3, a 3, ad 9.

⁸⁹⁶ *ST* I q 79, a 11, ad 2.

⁸⁹⁷ Oczywiście, jak podkreśla Tomasz, chodzi tylko o te władze, które podlegają kontroli człowieka (*ST* I q 82, a 4, c).

⁸⁹⁸ *ST* I q 79, a 11, ad 1.

⁸⁹⁹ *SCG* I r. 72.

⁹⁰⁰ *SCG* I r. 72.

⁹⁰¹ W niektórych tekstach (np. *DM* q 6, a 1, c) Tomasz pisze, że sądy praktyczne są przyczyną formalną aktu woli. Kwestia będzie jeszcze przedmiotem rozważań.

względu na pewien cel, również będący przedmiotem tego pragnienia. Co najważniejsze, cel ten jest określany przez akty poznania praktycznego. W związku z tym pragnienie racjonalne trzeba uznać za główny, ale niesamodzielny czynnik poruszający człowieka. Jego działania zawsze bowiem zakładają dokonanie odpowiednich aktów poznania praktycznego⁹⁰². Skoro zaś akty poznania praktycznego zakładają akty poznania teoretycznego, to również i te ostatnie w pewien pośredni sposób warunkują spełnianie przez pragnienie racjonalne swej funkcji czynnika poruszającego.

Słowo „wola” bardzo często oznacza również władzę duszy ludzkiej odpowiedzialną za akty pragnienia racjonalnego: „przez wolę niekiedy rozumie się władzę, dzięki której chcemy”⁹⁰³. Przedmiot takiej władzy charakteryzuje Tomasz następująco:

Jeśli więc wolę pojmuje się jako władzę, to odnosi się ona zarówno do celu, jak i do tego, co prowadzi do celu. Każda władza odnosi się bowiem do tych rzeczy, w których można znaleźć w jakikolwiek sposób to, co jest jej przedmiotem, tak jak np. wzrok obejmuje wszystko to, co w jakikolwiek sposób uczestniczy w barwności. Z kolei dobro, które jest przedmiotem woli jako władzy, znajduje się nie tylko w celu, ale również w tych rzeczach, które prowadzą do celu⁹⁰⁴.

Przedmiotem woli ujmowanej jako władza jest dobro. Przedmiot ten obejmuje zarówno dobro godne, jak i dobro użyteczne. W wielu miejscach Akwinata precyzuje, że przedmiotem woli jest dobro w ogóle lub też dobro poznawalne intelektualnie. Skoro bowiem przedmiot każdego aktu woli określany jest przez akt poznania intelektualnego, zaś poznanie intelektualne cechuje się ogólnością, to również i przedmiot woli ma charakter ogólny⁹⁰⁵. Oczywiście, przedmiotem woli jest tylko dobro ujmowane przez intelekt praktyczny⁹⁰⁶.

Oprócz przedmiotu woli, czyli dobra poznawanego przez intelekt, należy wyróżnić także kres, do którego przyporządkowane są jej działania⁹⁰⁷. Rozróżnienie to należy pojmować analogicznie do omówionego już powyżej rozróżnienia między przedmiotem właściwym intelektu a proporcjonalnym do niego naturalnym kresem działania intelektu. W przypadku intelektu kresem jego operacji jest prawdziwe uję-

⁹⁰² J.E. Naus, *op.cit.*, s. 171–173.

⁹⁰³ *ST I-II* q 8, a 2, c: „voluntas quandoque dicitur ipsa potentia qua volumus”.

⁹⁰⁴ *ST I-II* q 8, a 2, c (tłum. M.P.): „Si ergo loquamur de voluntate secundum quod nominat potentiam, sic se extendit et ad finem, et ad ea quae sunt ad finem. Ad ea enim se extendit unaquaeque potentia, in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui obiecti, sicut visus se extendit ad omnia quaecumque participant quocumque modo colorem. Ratio autem boni, quod est obiectum potentiae voluntatis, invenitur non solum in fine, sed etiam in his quae sunt ad finem”.

W przykładzie F. Bednarskiego fragment ten brzmi w następujący sposób: „wola w znaczeniu władzy rozciąga się zarówno na cel, jak i na środki do niego. Każda bowiem władza rozciąga się na wszystko, cokolwiek wchodzi w treść jej przedmiotu. Np. wzrok rozciąga się na wszystko, co w jakikolwiek sposób jest barwne. Otóż treść pojęcia tego przedmiotu, jakim jest dobro, zawiera się zarówno w celu, jak i w środkach do celu”.

⁹⁰⁵ *ST I-II* q 1, a 2, ad 3; *DM* q 6, a 1, c; D.M. Gallagher, *Thomas Aquinas on the Will...*, s. 574–582.

⁹⁰⁶ *ST I-II* q 9, a 1, ad 2.

⁹⁰⁷ *DV* q 14, a 2, ad 6.

cie rzeczywistości, zaś w przypadku woli jest nim osiągnięcie celu ostatecznego, czyli najwyższego dobra ludzkiego⁹⁰⁸. Jak pisze Tomasz:

jest cechą każdej natury stworzonej, że (...) jest przyporządkowana do dobra, w sposób naturalny go pożądaną. Stąd i w samej woli występuje pewne naturalne pożądanie odpowiedniego dla niej dobra. A oprócz tego wola pożąda czegoś zgodnie ze swoim własnym postanowieniem, (...) co przysługuje jej jako woli. (...) Dlatego tym, czego wola chce z konieczności, zdeterminowana do tego naturalną skłonnością, jest cel ostateczny⁹⁰⁹.

Chodzi oczywiście o cel ostateczny rozumiany formalnie. Jak bowiem można przeczytać,

gdy chodzi o samą istotę ostatecznego celu, wszyscy zgadzają się co do pragnienia ostatecznego celu, gdyż wszyscy pragną osiągnąć swoją doskonałość, która jest istotą ostatecznego celu (...). Gdy jednak chodzi o to, w czym owa istota się urzeczywistnia, nie wszyscy ludzie zgadzają się co do ostatecznego celu, ponieważ niektórzy jako pełnego dobra pragną bogactwa, inni rozkoszy, a jeszcze inni czegoś innego⁹¹⁰.

Podobnie więc, jak intelekt poznaje istotę rzeczy materialnych dążąc w swych operacjach do zgodności przyjmowanych sądów z rzeczami, tak i wola kieruje swe akty pragnienia ku różnym rzeczom dobrym, dążąc w ten sposób do osiągnięcia celu ostatecznego w sensie formalnym, czyli do doskonałości człowieka.

Powyższe obserwacje wyjaśniają, dlaczego to właśnie wola jest władzą, która porusza inne władze duszy ludzkiej. Zdaniem Tomasza bowiem nawet władze pożądania zmysłowego nie są w stanie poruszać człowieka bez odpowiedniego aktu woli⁹¹¹. Jest to prawdą, ponieważ:

dobro w ogólności, będąc celem, jest przedmiotem woli. Z tego więc względu wola porusza wszystkie inne władze duszy do właściwych im czynności. Innymi bowiem władzami posługujemy się, gdy chcemy. Cel bowiem oraz doskonałość każdej innej władzy psychicznej zawiera się w przedmiocie woli, jako pewne dobro szczegółowe. Otóż sztuka oraz władza, odnosząca się do celu powszechnego, pobudza do działania tę sztukę lub tę władzę, która odnosi się do jakiegoś celu szczegółowego, zawartego w tym celu powszechnym⁹¹².

Przedmiotem właściwym woli jest dobro w ogóle, a naturalnym kresem jej działania jest osiągnięcie celu ostatecznego. Inne władze również posiadają swoje przedmioty właściwe oraz naturalne cele swego działania. Skoro zaś cel jest dobrem, to cele działania tych władz są po prostu pewnymi dobrami szczegółowymi, które wchodzą w zakres przedmiotu woli, czyli dobra w ogóle. W ten sposób osiąganie tych celów jest przyporządkowane do osiągnięcia naturalnego przedmiotu dążenia woli, czyli celu ostatecznego. W konsekwencji dążenie przez wolę do własnego celu naturalnego

⁹⁰⁸ Co za tym idzie, analogicznie do zaprezentowanego wcześniej rozróżnienia na cel poznania i cel poznającego należy przyjąć rozróżnienie na cel pragnienia oraz cel pragnącego. W pierwszym przypadku chodzi o naturalną funkcję władzy pragnienia racjonalnego, zaś w drugim o ten lub inny przedmiot aktów woli danej osoby.

⁹⁰⁹ *DV* q 22, a 5, c.

⁹¹⁰ *ST I-II* q 1, a 7, c.

⁹¹¹ *ST I* q 81, a 3, c.

⁹¹² *ST I-II* q 9, a 1, c. Podobną myśl znaleźć można w *DM* q 6, a 1, c oraz *ST I* q 82, a 4, c.

zakłada dążenie do celów innych władz. Aby zaś było to możliwe, wola musi poruszać te władze ku ich aktom.

Przedstawiona powyżej charakterystyka pragnienia racjonalnego oraz władzy, która jest jego zasadą, wymaga dwóch istotnych wyjaśnień. Pierwsze z nich dotyczy przedmiotu woli, zaś drugie związku woli z intelektem. Gdy chodzi o pierwszą kwestię, trzeba zauważyć, że przedmiot woli ujmowany jest przez Akwinatę jako dobro w ogóle. Określenie to jest jednak wieloznaczne, bowiem przez dobro w ogóle można rozumieć trzy różne rzeczy. Po pierwsze, może chodzić o treść pojęcia dobra, czyli dobro rozumiane jako pewien abstrakcyjny powszechnik. Po drugie, może chodzić o pewną własność przysługującą konkretnej rzeczy, dzięki której rzecz ta należy do zakresu przedmiotowego pojęcia dobra. W tym przypadku chodzi więc o konkretny powszechnik istniejący w rzeczy. Po trzecie, może też chodzić o wszystkie konkretne rzeczy wchodzące w zakres przedmiotowy pojęcia dobra. Co więcej, w wypowiedziach Tomasza na temat przedmiotu pragnienia racjonalnego można znaleźć każdy z wymienionych sposobów rozumienia określenia „dobro w ogóle”⁹¹³. Drugi i trzeci sposób rozumienia przedmiotu woli są zbliżone do siebie, bowiem nie ma zbyt dużej różnicy między powiedzeniem, że wola dąży do tego, co w rzeczach jest dobre, a tym, że wola dąży do rzeczy, które są dobre. Różnica między nimi to różnica między przedmiotem formalnym dążenia a przedmiotem dążenia ujętym całościowo, to znaczy zarówno z uwzględnieniem jego aspektu formalnego, jak i materialnego. Jednak pierwszy sposób rozumienia przedmiotu woli wydaje się do tego nie przystawać. Chodzi w nim o powszechnik abstrakcyjny, słowo umysłu istniejące jako przedmiot aktu poznania intelektualnego. Może się więc wręcz wydawać, że jest to błędna charakterystyka przedmiotu woli, ponieważ przedmiot intencjonalny aktu poznania nie może być przedmiotem dążenia. Przedmiotem tym mogą być tylko rzeczy istniejące poza aktem poznania, na które dane słowo umysłu wskazuje.

Opisana wieloznaczność nie jest jednak skutkiem przeoczenia, lecz raczej stanowi wyraz świadomie przyjmowanego stanowiska:

pragnienie intelektualne, choć odnosi się do rzeczy jednostkowych istniejących poza duszą, to jednak odnosi się do nich ze względu na coś ogólnego, jak np. wtedy, gdy pragnie czegoś, ponieważ jest ono dobre. Dlatego Filozof mówi w *Retoryce*, że nienawiść może dotyczyć czegoś ogólnego, np. kiedy nienawidzimy całego rodzaju zbójców. Podobnie też dzięki pragnieniu intelektualnemu możemy pragnąć dóbr niematerialnych, które nie są poznawane przez zmysły, jak np. wiedza, cnoty i inne rzeczy tego rodzaju⁹¹⁴.

⁹¹³ Pierwszy sposób pojmowania przedmiotu woli występuje np. w *DM* q 6, a 1, c. Wyrazem drugiego i trzeciego sposobu ujmowania przedmiotu woli jest często powtarzana przez Akwinatę formuła, że czegokolwiek wola chce, chce tego *sub ratione boni*, czyli jako dobra. W takim wypadku bowiem chodzi o to, że aby dana rzecz stała się przedmiotem woli, musi wchodzić w zakres przedmiotowy pojęcia dobra, co dzieje się, o ile ma ona określone własności.

⁹¹⁴ *ST I* q 80, a 2, ad 2 (tłum. M.P.): „appetitus intellectivus, etsi feratur in res quae sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem; sicut cum appetit aliquid quia est bonum. Unde philosophus dicit in sua rhetorica, quod odium potest esse de aliquo universali, puta cum odio habemus omne latronum genus. Similiter etiam per appetitum intellectivum appetere possumus immaterialia bona, quae sensus non apprehendit; sicut scientiam, virtutes, et alia huiusmodi”.

W przekładzie S. Swieżawskiego fragment ten brzmi następująco: „chociaż pożądanie umysłowe odnosi się do istniejących poza duszą rzeczy szczegółowych, to jednak zmierza do tych rzeczy jako do

W wypowiedzi tej zawarte jest połączenie wszystkich trzech wymienionych sensów, w jakich dobro jest przedmiotem woli. Pragnienie racjonalne dotyczy rzeczy jednostkowych. Dotyczy ich, ponieważ mają określoną własność, która jest ogólna w tym sensie, że może przysługiwać wielu konkretnym. Reprezentacją tej własności w umyśle jest abstrakcyjny powszechnik, czyli słowo umysłu. Jak zostało wyjaśnione w jednym z poprzednich rozdziałów, słowo umysłu jest jednocześnie tym, co samo jest poznawane, oraz tym, za pomocą czego poznaje się coś innego. Pierwszy przypadek ma miejsce, kiedy rozważa się samo pojęcie, zaś drugi, kiedy używa się pojęcia w sądach⁹¹⁵. Należy też zauważyć, że przedmiot aktu woli określany jest przez sądy praktyczne, których elementem jest pojęcie dobra. Abstrakcyjne pojęcie dobra używane w takich sądach nie jest więc przedmiotem poznania, lecz tym, za pomocą czego poznaje się inne rzeczy. To pozwala zauważyć, że dobro rozumiane jako pewien abstrakcyjny powszechnik jest przedmiotem woli tylko w tym sensie, że użyte w sądzie praktycznym, np. „odwaga jest dobrem”, odsyła do kolektywnie ujmowanego ogółu rzeczy, którym sąd ten przypisuje własność dobroci. Dzięki temu przedmiotem woli może być nie tylko ujęta przez zmysły określona rzecz jednostkowa posiadająca pewną konkretną formę dobroci, np. konkretny akt odwagi, lecz również ogół rzeczy posiadających taką formę, bez wyróżniania tego lub innego konkretnego, a nawet zanim jakkolwiek konkretny danego rodzaju ujęty został przez władze zmysłowe.

Drugie uzupełnienie dotyczy podstaw działania woli. Jak już wyjaśniono, każde pragnienie jest konsekwencją pewnej formy. Źródłem pragnienia racjonalnego jest forma poznana przez intelekt. Ściślej mówiąc, źródłem pragnienia racjonalnego jest sąd praktyczny ujmujący daną rzecz jako dobro. Akt woli będący konsekwencją takiego sądu nazywany jest przez Tomasza aktem miłości:

wszelka skłonność woli powstaje stąd, że dzięki formie umysłowej coś poznaje się jako odpowiednie lub pociągające. Być zaś pociągniętym przez jakąś rzecz jako taką, to znaczy ją kochać. Wszelka więc skłonność woli, a także pożądanie zmysłowe, ma źródło w miłości. Ponieważ bowiem kochamy jakąś rzecz, to pragniemy jej, gdy jest nieobecna, smucimy się, gdy jesteśmy od niej oddzieleni, nienawidzimy tego, co nas od przedmiotu miłości oddziela, i gniewamy się na to⁹¹⁶.

Jak konkluduje:

Chociaż (...) jest wiele aktów woli, na przykład pragnienie, zadowolenie, nienawiść i tym podobne, to jednak wszystkie mają jedną podstawę i wspólne źródło, mianowicie miłość⁹¹⁷.

ujętych od pewnej strony w sposób powszechny; np. gdy coś bywa pożądane dlatego, że jest dobre. Stąd powiada Filozof w swojej *Retoryce*, że nienawiść może się odnosić do pewnego powszechnika, gdy np. nienawidzimy wszelkiego rodzaju zbrojów. Podobnie też przy pomocy pożądania umysłowego możemy zmierzać do dóbr niematerialnych, których zmysł nie przyjmuje do świadomości, jak: do wiedzy, cnót i do innych tym podobnych”.

⁹¹⁵ *In Boeth. De Trin.*, q 5, a 2, ad 4.

⁹¹⁶ *SCG IV r. 19*. W innym miejscu Tomasz charakteryzuje miłość w następujący sposób: „pierwszą przemianę we władzy pożądawczej, dokonaną przez przedmiot pożądany, nazwano miłością. Jest ona niczym innym jak upodobaniem w przedmiocie pożądanym” (*ST I-II q 26, a 2, c*). Również i tutaj przyjmuje on, że miłość jest podstawą wszystkich innych aktów uczuciowych, zarówno w przypadku woli, jak i pragnienia zmysłowego.

⁹¹⁷ *SCG IV r. 19*.

Akwinata przypisuje więc woli zdolność do dokonywania aktów, które nazywa on w taki sam sposób, jak akty uczuciowe o charakterze zmysłowym. Twierdzi też, że wszystkie rodzaje wolicjonalnych aktów uczuciowych opierają się na wolicjonalnych aktach miłości. Podstawą wolicjonalnego aktu miłości jest zaś ujęcie danej rzeczy w poznaniu praktycznym jako pewnego dobra. To właśnie dlatego można go nazwać źródłem wszystkich innych aktów woli.

Wszystko to każe zapytać, czym są wymienione powyżej uczuciowe akty woli oraz jak się one mają do sześciu wyróżnianych przez Akwinatę rodzajów aktów woli. Odpowiedź należy zacząć od podkreślenia, że tylko akty pragnienia zmysłowego są uczuciami w ścisłym słowa tego znaczeniu. Kiedy więc mówi się o uczuciach w kontekście woli, to chodzi o zjawiska, które są podobne do uczuć o charakterze zmysłowym tylko pod pewnym względem⁹¹⁸. Podobieństwo, o które tu chodzi, dotyczy treści sądu, który jest źródłem aktu uczuciowego. Różnica polega zaś m.in. na tym, że w przypadku pragnienia zmysłowego źródłem uczucia jest sąd zmysłowy, zaś w przypadku pragnienia racjonalnego źródłem uczuć sądy intelektu praktycznego. Jak więc zauważa Tomasz:

wolę można nazywać gniewliwą, o ile chce zwalczać zło nie pod naporem uczucia, ale na podstawie sądu rozumu. Podobnie możemy o niej powiedzieć, że jest pożądlivą, gdyż pragnie dobra⁹¹⁹.

Dane uczucie wolicjonalne jest więc zwykłym aktem woli. Wyróżnia się je spośród innych aktów woli na podstawie treści sądu praktycznego. Podstawą do nadania danemu aktowi woli nazwy jakiegoś zmysłowego aktu uczuciowego jest to, że sąd praktyczny będący jego źródłem ma treść analogiczną do treści sądu zmysłowego będącego źródłem wspomnianego uczucia zmysłowego. Jeśli więc np. sąd praktyczny mówi, że należy usunąć przeszkodę stojącą na drodze do danego celu, to akt woli, który się na nim opiera, przez pewne podobieństwo do gniewu, będącego aktem pragnienia zmysłowego, może zostać nazwany aktem gniewu. Nie ma przy tym znaczenia, czy jest to akt zamiaru, akt zgody czy też akt wyboru. Dlatego Tomasz podkreśla, że:

czynnościom pożądania wyższego nadajemy niekiedy nazwy uczuć, na przykład wolę odwetu nazywamy gniewem, a spoczynek woli w czymś miłym – miłością. Z tej samej racji samą wolę, która wyłania owe akty, nazywamy niekiedy władzą gniewliwą lub pożądlivą – lecz nie w sensie właściwym, ale przez podobieństwo⁹²⁰.

Skoro wszystkie akty uczuciowe woli opierają się na akcie miłości, to tym samym trzeba przyjąć, że wśród sądów praktycznych związanych z tymi aktami woli istnieje podobna hierarchia: wszystkie takie sądy praktyczne dotyczące danej rzeczy zakładają sąd praktyczny ujmujący tę rzecz jako dobro. Każdy akt woli bezpośrednio opierający się na tym ostatnim sędzie można nazwać aktem miłości. Co więcej, trzeba też przyjąć, że hierarchia panuje także wśród samych aktów miłości. Tomasz

⁹¹⁸ *ST I-II* q 26, a 2, c.

⁹¹⁹ *ST I* q 82, a 5, ad 2.

⁹²⁰ *DV* q 25, a 3, c.

przyjmuje bowiem, że istnieją dwie odmiany miłości: miłość przyjacielska i miłość pożądawcza. Przedmiotem pierwszej z nich jest osoba, przy czym oznacza to zarówno pragnącego, jak i inne osoby. Przedmiotem drugiej jest z kolei dobro osoby. Oba rodzaje miłości są bardzo blisko z sobą związane i stanowią dwa aspekty jednej całości. Jak można bowiem zauważyć, miłość do człowieka polega na tym, że pragnie się jego dobra, zaś dobro niebędące osobą jest przedmiotem miłości ze względu na jakąś osobę⁹²¹. Pomimo bliskiego związku obie odmiany miłości nie są równorzędne. Podstawowym rodzajem miłości jest bowiem miłość przyjacielska. Ona więc stanowi podstawę miłości pożądawczej oraz wszystkich innych aktów woli⁹²². W związku z tym ostateczną podstawą wszystkich działań woli jest miłość przyjacielska, czyli akt woli oparty na sędzie praktycznym ujmującym osobę jako dobro. Przyjmując więc, że pragnienie szczęścia jest podstawowym aktem woli, trzeba je uznać za akt miłości przyjacielskiej.

Wychodząc od ujmowania aktów woli jako pewnego rodzaju aktów uczuciowych, Tomasz dokonuje ciekawego porównania woli i intelektu. Na początku zauważa, że:

rzecz, którą się kocha, jest nie tylko w intelekcie miłującego, lecz także w jego woli, jednakże inaczej tu, inaczej tam. W intelekcie bowiem jest na podobieństwo swojej formy gatunkowej, w woli zaś miłującego jest tak, jak kres ruchu znajduje się w zasadzie poruszającej, do której jest odpowiednio i współmiernie dostosowany⁹²³.

Rzecz, do której dąży wola, jest obecna w pewien sposób zarówno w intelekcie praktycznym, jak i w samej woli. Jednak jej obecność w intelekcie polega na tym, że reprezentowana jest przez odpowiednią formę poznawczą. Kiedy zachodzi akt intelektu, którego zasadą jest taka forma poznawcza, dana rzecz reprezentowana jest także przez słowo umysłu. Z kolei obecność rzeczy będącej przedmiotem pragnienia w samej woli ma zupełnie inny charakter. Jest ona tym samym, co obecność przyczyny celowej działania w zasadzie działania. Obecność ta polega zaś na tym, że zarówno zasada, jak i jej działania są kształtowane przez ich przyczynę celową. Przedmiot aktu woli jest obecny w woli w ten sposób, że wyznacza działania woli względem niego, a działania te, np. akt miłości, dokonują się właśnie ze względu na niego⁹²⁴.

Relacja między obecnością rzeczy w woli, słowem umysłu istniejącym w intelekcie oraz samą rzeczą, która jest przedmiotem woli i intelektu, charakteryzowana jest przez Tomasza w następujący sposób:

To zaś, że jakaś rzecz jest w woli jak przedmiot miłości w miłującym, ma pewne odniesienie do pojęcia, przez które intelekt ją pojmuje, i do samej rzeczy, której intelektualne ujęcie nazywamy słowem. Rzecz bowiem nie byłaby miłowana, gdyby w jakiś sposób nie została poznana.

⁹²¹ ST I-II q 26, a 4, c; D.M. Gallagher, *The Will and Its Acts (I^a I^{ae} qq. 6–17)*, [w:] *The Ethics of Aquinas*, s. 85.

⁹²² Jak pisze Tomasz: „przedmiot miłości przyjacielskiej jest przedmiotem miłości po prostu i sam przez się. Z kolei przedmiot miłości pożądawczej nie jest przedmiotem miłości po prostu i sam przez się, lecz ze względu na coś innego. (...) Dlatego miłość, którą coś jest kochane ze względu na to, że jest dobrem, jest miłością po prostu. Z kolei miłość, którą coś jest kochane jako dobro czegoś innego, jest miłością pod pewnym względem” (ST I-II q 26, a 4, c; tłum. M.P.).

⁹²³ SCG IV r. 19.

⁹²⁴ B. Lonergan, *op.cit.*, s. 210.

I miłowane nie jest samo tylko poznanie przedmiotu miłości, lecz przedmiot miłości z racji tego, że jest dobry sam w sobie⁹²⁵.

Poznanie jest warunkiem koniecznym dowolnego aktu woli, ale to nie poznanie rzeczy, czyli jej reprezentacja w intelekcie, jest przedmiotem woli. Przedmiotem woli jest sama rzecz reprezentowana przez poznanie. To właśnie ta rzecz jest przyczyną celową, która kształtuje działania woli. Inaczej mówiąc, wola jest kształtowana przez byt, a intelekt jest tu tylko koniecznym pośrednikiem. Akt woli nie powstaje z aktu intelektu. Jak można w związku z tym zauważyć, Tomasz z jednej strony przyjmuje, że związek woli z intelektem ma charakter istotny, ale jednocześnie zachowuje pewną odrębność i niezależność woli w jej relacji z rzeczywistością. Akwinata wyraźnie zakłada tu, że poznanie praktyczne ma charakter realistyczny i ujmuje własności realnie przysługujące bytowi. Jedynie bowiem przy takim założeniu można utrzymywać, że intelekt jest tylko pośrednikiem w kształtowaniu woli przez byt.

3. Akty woli i struktura czynu ludzkiego

Tomasz wyróżnia sześć rodzajów aktów woli. Są to: prosty akt woli, akt zamiaru, akt zgody, akt wyboru, akt użycia, akt radości. Charakteryzując je, należy zwrócić uwagę na związane z nimi akty intelektu praktycznego. Wspomniane akty woli wraz z odpowiadającymi im aktami poznania praktycznego składają się na strukturę czynu ludzkiego. Ponieważ właściwy sposób jej interpretacji jest przedmiotem wielu dyskusji, dlatego na początku należy skupić się na omówieniu poszczególnych aktów woli i dopiero potem poruszyć kwestię ich miejsca w ramach czynu ludzkiego.

3.1. Prosty akt woli. Prosty akt woli oznacza „proste pożądanie jakiejś rzeczy”⁹²⁶. Akt ten nazywany jest również aktem chcenia (*velle*) danej rzeczy lub też po prostu wolą (*voluntas*) danej rzeczy. Aby właściwie ująć jego charakter, trzeba zwrócić uwagę na trzy rzeczy: jego przedmiot, jego relację wobec innych aktów woli oraz jego relację względem poznania praktycznego. Jak zauważa Tomasz:

Jeśli zaś mówi się o woli w sensie pewnego aktu, to wtedy jej przedmiotem jest tylko cel. Każdy bowiem akt, który nosi nazwę danej władzy, oznacza prosty akt tej władzy, np. poznawać intelektualnie (*intelligere*) oznacza prosty akt intelektu. Przedmiotem prostego aktu danej władzy jest zaś to, co samo przez się jest jej przedmiotem. Tym zaś, co samo przez się jest dobrem oraz przedmiotem woli, jest cel. Dlatego to właśnie cel jest właściwym przedmiotem woli. Zaś te rzeczy, które prowadzą do celu, nie są dobrami oraz przedmiotami woli ze względu na nie same, lecz z powodu ich relacji do celu. Dlatego wola nie dąży do nich, o ile nie dąży do celu. Dlatego tym, czego w nich chce, jest cel⁹²⁷.

⁹²⁵ SCG IV r. 19.

⁹²⁶ ST I q 83, a 4, c.

⁹²⁷ ST I-II q 8, a 2, c (tłum. M.P.): „Si autem loquamur de voluntate secundum quod nominat proprie actum, sic, proprie loquendo, est finis tantum. Omnis enim actus denominatus a potentia, nominat simplicem actum illius potentiae, sicut intelligere nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem

Przedmiotem prostego aktu woli jest więc cel. Co więcej, prosty akt woli odnosi się do celu tylko ze względu na sam ten cel, a nie ze względu na coś innego. Dlatego trzeba przyjąć, że akt intelektu praktycznego, który wyznacza przedmiot prostego aktu chcenia, polega na prostym ujęciu danej rzeczy jako pewnego celu i dobra⁹²⁸. Z tego powodu prosty akt woli jest w swym charakterze bardzo zbliżony do omówionego powyżej wolicjonalnego aktu miłości.

W niektórych swych wypowiedziach Tomasz zdaje się jednak wprowadzać do przedstawionego właśnie stanowiska istotne uzupełnienia. Pisze np., że:

Chcenie jednak polega na tym, że rozum przedstawia woli pewne dobro bezwzględnie, już to wtedy, kiedy jest godne wyboru samo przez się, jak cel, już to dla czegoś innego, jak to, co prowadzi do celu; chcemy bowiem jednego i drugiego⁹²⁹.

Z wypowiedzi tej wynika, że przedmiotem prostego aktu woli może być zarówno cel, jak i to, co prowadzi do celu. Warunkiem jest to, aby dana rzecz została ujęta przez poznanie praktyczne w sposób absolutny, to znaczy niezależnie od innych dóbr.

Niekiedy modyfikacje przybierają inny kierunek. Omawiając różnicę między wolą rozumianą jako władza oraz wolą w sensie prostego aktu woli, Tomasz zauważa rzecz następującą:

skoro cel jest przedmiotem chcenia ze względu niego samego, zaś to, co prowadzi do celu, jako takie, jest przedmiotem chcenia tylko ze względu na cel, to jasne jest, że wola może kierować się do celu, nie kierując się ku tym rzeczom, które prowadzą do celu. Lecz do rzeczy prowadzących do celu, jako takich, nie może ona dążyć, jeśli nie dąży do samego celu. Tak więc wola może kierować się do celu na dwa sposoby. Po pierwsze, absolutnie, ze względu na sam cel. Po drugie, do celu ujmowanego jako racja dla chcenia tego, co prowadzi do celu. Jest więc jasne, że jednym i tym samym ruchem wola kieruje się ku celowi ujmowanemu jako racja chcenia tego, co prowadzi do celu, oraz do rzeczy prowadzących do celu. Lecz innym aktem woli jest akt zmierzający do celu ujmowanego absolutnie⁹³⁰.

actus potentiae est in id quod est secundum se obiectum potentiae. Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis. Unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quae sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem. Unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem, unde hoc ipsum quod in eis vult, est finis⁹²⁸.

W przekładzie F. Bednarskiego fragment ten brzmi następująco: „Przedmiotem zaś woli jako czynności jest tylko cel. Każda bowiem czynność, której miano pochodzi od danej władzy, jest zasadniczą czynnością tej władzy. Np. myślenie jest zasadniczą czynnością umysłu. Zasadnicza zaś czynność danej władzy odnosi się do tego, co samo przez się jest jej przedmiotem. Cel zaś jest sam przez się dobrem i przedmiotem chcenia, a więc jest właściwym przedmiotem woli. Środki zaś do jego osiągnięcia są nie same przez się przedmiotem woli, ale ze względu na cel”.

⁹²⁸ Tego rodzaju akt poznania praktycznego omówiony został już powyżej, w rozdziale poświęconym rozumowi praktycznemu.

⁹²⁹ *DV* q 22, a 15, c.

⁹³⁰ *ST* I-II q 8, a 3, c (tłum. M.P.): „cum finis sit secundum se volitus, id autem quod est ad finem, in quantum huiusmodi, non sit volitum nisi propter finem; manifestum est quod voluntas potest ferri in finem sine hoc quod feratur in ea quae sunt ad finem; sed in ea quae sunt ad finem, in quantum huiusmodi, non potest ferri, nisi feratur in ipsum finem. Sic ergo voluntas in ipsum finem dupliciter fertur, uno modo, absolute secundum se; alio modo, sicut in rationem volendi ea quae sunt ad finem. Manifestum est ergo quod unus et idem motus voluntatis est quo fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea quae sunt ad finem, et in ipsa quae sunt ad finem. Sed alius actus est quod fertur in ipsum finem absolute”.

Możliwe są dwie interpretacje tej wypowiedzi. Zgodnie z pierwszą, bardziej zachowawczą, Tomasz kontrastuje tutaj prosty akt woli z aktem zamiaru. W innym miejscu pisze przecież, że oba te akty odnoszą się do celu, ale przedmiotem prostego aktu woli jest cel ujmowany w sposób bezwzględny, zaś przedmiotem aktu zamiaru jest cel wraz z tym, co do niego prowadzi⁹³¹.

Zgodnie z drugą interpretacją, Tomasz mówi tutaj o dwóch możliwych przedmiotach prostego aktu woli⁹³². Prosty akt woli może odnosić się zarówno do celu ujętego absolutnie, jak i do celu ujętego razem z tym, co do niego prowadzi. Potwierdza to inna wypowiedź Tomasza:

choćż zasadniczo wola dotyczy celu – gdyż to, co prowadzi do celu, jest pożądane tylko dla celu – to jednak wola dotyczy także tego, co prowadzi do celu. To zaś, co Filozof mówi w III księdze *Etyki*, że wola dotyczy celu, wybór zaś tego, co prowadzi do celu, nie znaczy, że wola zawsze dotyczy celu, lecz że dotyczy go tylko niekiedy i w sposób bardziej pierwotny. Na tej zaś podstawie, że wybór nigdy nie dotyczy celu, wykazuje się, iż wybór nie jest tym samym, co chcenie⁹³³.

Kontrastowanie woli i wyboru wskazuje na to, że mówiąc tutaj o „woli”, Tomasz ma na myśli prosty akt woli⁹³⁴. Zgodnie z przytoczonym fragmentem, prosty akt woli może dotyczyć nie tylko celu, ale również tego, co prowadzi do celu⁹³⁵. Cechą charakterystyczną prostego aktu woli przestaje więc być to, że jego przedmiotem jest cel ujęty bezwzględnie. Wyróżniającą cechą staje się teraz tylko to, że prosty akt woli jest upodobaniem danego przedmiotu opartym na ujmowaniu go jako dobra, bez względu na to, czy jest to przedmiot prosty, czy też złożony, oraz bez względu na to, czy jest to cel, czy też to, co prowadzi do celu. Inaczej mówiąc, cechą charakterystyczną prostego aktu woli jest to, że przypomina on wolicjonalny akt miłości⁹³⁶.

Drugą kwestią, którą trzeba poruszyć, jest relacja między prostymi aktami woli a innymi rodzajami aktów woli. Tomasz przyjmuje, że „w dziedzinie tego, co może być przedmiotem pragnienia, cel ma się tak, jak w dziedzinie rzeczy poznawalnych

W przekładzie F. Bednarskiego fragment ten brzmi w następujący sposób: „Cel jest sam przez się przedmiotem chcenia, natomiast środki, jako środki, jedynie ze względu na cel. Z tego powodu wola może chcieć celu, nie pragnąć rzeczy, które służą do jego osiągnięcia. Środków natomiast, jako środków, nie może chcieć, nie chcąc celu. W dwojaki więc sposób wola dąży do celu: ze względu jedynie na sam cel oraz ze względu na to, że cel jest racją chcenia środków do jego osiągnięcia. Otóż tą samą czynnością jest pragnienie celu jako racji chcenia środków do jego osiągnięcia oraz pragnienie tych środków. Natomiast inną czynnością jest dążyć do celu bez względu na inne rzeczy poza celem”.

⁹³¹ *ST* I-II q 12, a 1, ad 4; q 12, a 2, c; q 12, a 3, c; q 12, a 4, c.

⁹³² Jest to o tyle prawdopodobne, że Tomasz nigdzie tutaj nie wspomina o akcie zamiaru, zaś we wcześniejszym artykule omawia właśnie prosty akt woli.

⁹³³ *DV* q 22, a 13, ad 9 (tłum. lekko zmodyfikowane).

⁹³⁴ Podobny sposób użycia słowa „wola” na oznaczenie aktu prostego chcenia występuje także w *DV* q 22, a 13, ad 12.

⁹³⁵ Lottin pisze, że taki sposób pojmowania prostego aktu woli charakterystyczny jest dla *De veritate* (O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIIe et XIIIe siècles*, t. 1, J. Duculot, Paris 1942, s. 418).

⁹³⁶ Przykłady pojmowania prostego aktu woli jako swego rodzaju upodobania w przedmiocie można znaleźć w następujących pracach: J. Woroniecki, *op.cit.*, s. 103–104; D.M.J. Bradley, *op.cit.*, s. 343.

intelektualnie ma się zasada⁹³⁷. Dlatego relację między prostym aktem woli odnoszącym się do celu a innymi aktami tej władzy należy pojmować tak samo, jak relację między poznaniem zasad a poznaniem wniosków, które z nich wynikają. Jak można przeczytać:

władze pożądcwe powinny być dostosowane do władz przyjmujących do świadomości. Jak zaś w dziedzinie pojmowania umysłowego mają się do siebie intelekt i rozum, tak w dziedzinie pożądcania umysłowego mają się do siebie wola i wolna decyzja (...). Podobnie zaś jak w dziedzinie poznawczej ustosunkowuje się zasada do wniosku, który uznajemy ze względu na zasadę, tak i w zakresie pożądcania ma się cel do środków (...). A stąd jest oczywiste, że podobnie jak ustosunkowuje się intelekt do rozumu, tak wola ma się do (...) wolnej decyzji⁹³⁸.

Sąd intelektu w sensie ścisłym ma się do sądów poznawanych dzięki dyskursowi rozumu tak, jak zasada ma się do kresu. W podobny sposób cel należy uznać za zasadę tego, co prowadzi do celu. Dlatego prosty akt woli należy uznać za zasadę innych czynności woli.

Trzecią kwestią, której trzeba poświęcić nieco uwagi, jest relacja między prostym aktem woli a poznaniem intelektualnym w sensie ścisłym. Tomasz dzieli akty woli na dwie grupy: akty woli w sensie bezwzględny oraz akty woli w przyporządkowaniu do rozumu. Jego zdaniem prosty akt woli oraz wolicjonalny akt miłości należy do grupy aktów woli w sensie bezwzględny. Jak wyjaśnia:

wola może spełniać dwojaki akt. Pierwszy z nich przysługuje woli ze względu na jej naturę, o ile wola dąży do własnego przedmiotu bezwzględnie. Ten akt przypisuje się woli jako takiej, tak jak chcenie i miłowanie, chociaż warunkiem tego aktu jest akt rozumu. Drugi zaś z tych aktów przysługuje woli ze względu na to, co pozostaje w niej z oddziaływania rozumu. Ponieważ zaś właściwością rozumu jest porządkowanie i zestawianie, zawsze gdy w akcie woli pojawia się jakieś zestawianie lub porządkowanie, taki akt będzie należał do woli nie bezwzględnie, ale w przyporządkowaniu do rozumu⁹³⁹.

Należy zauważyć, że każdy akt woli związany jest w sposób istotny z poznaniem praktycznym, bowiem określa ono jego przedmiot. Akt woli w przyporządkowaniu do rozumu posiada jednak pewne szczególne cechy wynikające z jego związku z rozumem praktycznym. Akt taki opiera się na złożonych działaniach rozumu praktycznego, w których zachodzi porównywanie różnych rzeczy, zestawianie ich z sobą i porządkowanie⁹⁴⁰. Zakłada on więc nie tylko sąd praktyczny, który jest bezpośrednią jego podstawą, ale również i działania rozumu praktycznego, które prowadzą do przyjęcia takiego sądu. Na przykład sąd wyboru często zakłada przedłożenie jednej rzeczy nad inną oraz zestawienie możliwych środków z celem, zaś sąd stanowiący podstawę aktu zamiaru zakłada sąd stwierdzający możliwość osiągnięcia danego

⁹³⁷ *ST I-II* q 8, a 2, c (tłum. M.P.): „sic enim se habet finis in appetibilibus, sicut se habet principium in intelligibilibus”. W przekładzie F. Bednarskiego fragment ten brzmi następująco: „Cel zaś w dziedzinie pożądcania jest tym, czym zasada w dziedzinie myślenia”.

⁹³⁸ *ST I* q 83, a 4, c; *ST I-II* q 8, a 3, ad 3.

⁹³⁹ *DV* q 22, a 13, c.

⁹⁴⁰ Jak podkreśla Peghaire, zestawianie i porównywanie wielu ujętych wcześniej elementów jest cechą charakterystyczną dla dyskursu rozumu (J. Peghaire, *op.cit.*, s. 90–94).

celu. Zdaniem Tomasza złożoność charakterystyczna dla działań rozumu praktycznego w pewien sposób udziela się także aktom woli, które są na tych działaniach oparte.

Jak wynika z przytoczonej powyżej wypowiedzi, akt woli w sensie bezwzględnym nie przejmuje cech płynących z dyskursywnej natury rozumu. To mogłoby sugerować, że nie zakłada on działań rozumu w sensie ścisłym i wiąże się tylko z prostymi aktami intelektu w sensie ścisłym. Byłaby to jednak interpretacja nazbyt radykalna. Owszem, wśród aktów woli w sensie bezwzględnym ważne miejsce będą miały te, których przedmiot określają proste akty intuicji intelektu w sensie ścisłym. Jednak do grupy tej zaliczają się również i te akty woli, których przedmiot określa rozum praktyczny w sensie ścisłym. Tomasz pisze bowiem o prostych aktach woli rzecz następującą:

Chcenie jednak polega na tym, że rozum przedstawia woli pewne dobro bezwzględnie, już to wtedy, kiedy jest godne wyboru samo przez się, jak cel, już to dla czegoś innego, jak to, co prowadzi do celu; chcemy bowiem jednego i drugiego⁹⁴¹.

Przedmiot prostych aktów woli może być nie tylko cel, ale również i to, co prowadzi do celu. Przedmiot ten może więc być określany zarówno przez akt intelektu w sensie ścisłym, jak i przez akt rozumu w sensie ścisłym. Akty woli w sensie absolutnym nie wiążą się więc tylko z intelektem w sensie ścisłym.

Wydaje się, że kluczem do właściwego zrozumienia tego, czym są akty woli w sensie absolutnym, jest raczej to, że w ich przypadku „rozum przedstawia woli pewne dobro bezwzględnie”. Określenie to powtarza Tomasz w innym miejscu:

Jeśli więc rozum przedstawia jej coś jako dobro ujęte bezwzględnie, to wola porusza się ku temu bezwzględnie – i to jest chcenie⁹⁴².

Chodzi więc najwyraźniej o to, że akty woli w sensie bezwzględnym – a więc również proste akty woli – zakładają jedynie prosty sąd praktyczny ujmujący daną rzecz jako pewne dobro, bez odnoszenia tej rzeczy do przyjmowanych celów dążenia. Prosty charakter konstatacji, że pewna rzecz jest dobra, powoduje, że również oparty na niej akt woli ma charakter prosty. Akt ten jest bezwzględnym dążeniem do tego, co wchodzi w zakres przedmiotu woli, czyli dobra, i dlatego zdaniem Tomasza wyraża naturę tej władzy.

3.2. *Radość*. Kolejnym rodzajem aktu woli jest akt radości (*fruitio*). Jak można przeczytać:

radość jest miłością lub zadowoleniem, które ktoś przeżywa względem czegoś, co jest ostatecznym przedmiotem oczekiwania, czyli względem celu. Cel i dobro jest zaś przedmiotem władzy pożądawczej. Stąd jasne jest, że radość jest aktem władzy pożądawczej⁹⁴³.

⁹⁴¹ DV q 22, a 15, c.

⁹⁴² DV q 22, a 13, c.

⁹⁴³ ST I-II q 11, a 1, c (tłum. M.P.): „fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem quam aliquis habet de ultimo expectato, quod est finis. Finis autem et bonum est obiectum appetitivae potentiae. Unde manifestum est quod fruitio est actus appetitivae potentiae”.

W przykładzie F. Bednarskiego fragment ten brzmi następująco: „rozkoszowanie się należy do miłości (lubować się) i przyjemności, jakiej ktoś doznaje, gdy zdobędzie to, czego ostatecznie oczekiwał,

Akt radości, podobnie jak prosty akt woli odnosi się do celu. Różnica polega na tym, że w przypadku radości chodzi o cel osiągnięty. Jak zauważa Tomasz, pojęcie celu

zawiera dwa składniki: że mianowicie cel jest pożądaný lub upragniony przez to, co jeszcze go nie osiągnęło, oraz że jest miłowany przez to, co ma w nim udział, i dla niego jakby przyjemny⁹⁴⁴.

Akt radości polega więc na swego rodzaju ukojeniu w celu i uspokojeniu pragnienia⁹⁴⁵.

Akwinata przyjmuje, że przedmiotem aktu radości może być tylko cel ostateczny. Jednocześnie jednak dodaje, że dany cel może mieć charakter ostateczny nie tylko bezwzględnie, ale również jedynie pod pewnym względem. Ma to miejsce, gdy chodzi o cel, który jest ostateczny tylko w pewnej określonej dziedzinie. Akt radości w sensie właściwym jest więc aktem woli powstającym na wskutek osiągnięcia celu bezwzględnie ostatecznego, ale przedmiotem niedoskonałego aktu radości może być także osiągnięcie jakiegoś celu bardziej szczegółowego⁹⁴⁶. Tomasz podkreśla też, że

można mieć cel dwojako: w sposób doskonały i niedoskonały. W sposób doskonały, gdy się ten cel ma nie tylko w zamierzeniu, ale także w rzeczywistości. W sposób zaś niedoskonały, gdy ów cel ma się tylko w zamierzeniu. Dlatego radować się w sposób doskonały można tylko osiągniętym już celem; w sposób niedoskonały także celem jeszcze nieosiągniętym, ale zamierzonym⁹⁴⁷.

Niedoskonały akt radości dotyczyć więc może nie tylko celu, który nie jest bezwzględnie ostateczny, ale również i celu, który nie został jeszcze osiągnięty. W takim przypadku akt radości nie wiąże się z całkowitym spoczynkiem woli, lecz raczej towarzyszy innym jej aktom.

3.3. Zamiar. Zamiar jest trzecim rodzajem aktów woli odnoszących się do celu. Jak można przeczytać:

zamiar jest czynnością woli w stosunku do celu. Otóż wola w trojaki sposób odnosi się do celu: po pierwsze bezwzględnie, i tego rodzaju czynność nazywa się chceniem czyli, wolą, np. gdy chcemy bezwzględnie zdrowia lub czegoś podobnego. Po drugie, gdy ów cel ujmujemy jako coś, w czym wola doznaje ukojenia, i w tym znaczeniu radość odnosi się do celu; po trzecie, gdy cel ujmuje się jako kres czynności przyporządkowanej mu, i w tym znaczeniu zamiar odnosi się do celu. Nie dlatego bowiem mamy zamiar np. odzyskać zdrowie, że chcemy go, ale dlatego, że chcemy odzyskać je za pośrednictwem czegoś innego⁹⁴⁸.

Akt zamiaru różni się więc od innych aktów woli dotyczących celu pod dwoma względami. Po pierwsze, w jego przypadku cel ujmowany jest razem z tym, co do niego prowadzi:

czyli gdy osiągnie cel. Cel zaś i dobro to przedmiot władzy pożądanyczej. A więc także rozkoszowanie się jest jej czynnością”.

⁹⁴⁴ DV q 21, a 2, c.

⁹⁴⁵ ST I-II q 12, a 2, ad 3.

⁹⁴⁶ ST I-II a 11, a 3, c.

⁹⁴⁷ ST I-II q 11, a 4, c (tłum. lekko zmodyfikowane).

⁹⁴⁸ ST I-II q 12, a 1, ad 4 (tłum. lekko zmodyfikowane).

Zamiar zaś polega na tym, że rozum przedstawia woli dobro jako cel, który ma być osiągnięty dzięki temu, co do niego prowadzi⁹⁴⁹.

Po drugie, cel ten jest ujmowany jako kres czynności woli. Ten drugi aspekt aktu zamiaru Tomasz ujmuje w następujący sposób:

Zamiar odnosi się do celu jako do kresu czynności woli⁹⁵⁰.

Inaczej mówiąc, „zamiar to ruch do celu”⁹⁵¹. Akt zamiaru tym więc różni się od aktu prostego chcenia, że jego przedmiotem jest raczej osiąganie celu niż sam cel. Skoro zaś osiągnięcie celu nie jest możliwe bez użycia środków, więc akt zamiaru jest aktem dotyczącym celu ujętego razem z tym, co do niego prowadzi. Warto też dodać, że Tomasz podkreśla, iż przedmiotem aktu zamiaru może być każdy cel, nie tylko cel ostateczny⁹⁵².

Zamiar zaliczany jest przez Tomasza do grupy aktów woli w przyporządkowaniu do rozumu. Na tle innych aktów woli tego typu wyróżnia się tym, że „jest aktem woli w przyporządkowaniu do rozumu przyporządkowującego środki samemu celowi”⁹⁵³. Inaczej mówiąc, zamiar „polega na tym, że rozum przedstawia woli dobro jako cel, który ma być osiągnięty dzięki temu, co do niego prowadzi”⁹⁵⁴. Jak wyjaśnia Akwinata:

gdy wola porusza się ku swemu przedmiotowi przedstawionemu przez rozum, porusza się różnorodnie, zgodnie z tym, jak jest on jej przedstawiony. (...) Jeżeli [rozum] przedstawia jej coś jako dobro, do którego coś innego jest przyporządkowane jako do celu, to wola dąży do tego zawierając w swoim akcie pewne przyporządkowanie, które jest tam obecne nie ze względu na własną naturę woli, ale ze względu na wymagania rozumu⁹⁵⁵.

Ponieważ zamiar odnosi się do celu ujętego razem z tym, co do niego prowadzi, jest on aktem woli, który obejmuje wiele rzeczy na raz. Nie łamie to jednak przyjmowanych przez Akwinatę zasad psychologicznych, zgodnie z którymi przedmiotem poznania nie może być jednocześnie wiele różnych rzeczy. Jest tak, ponieważ cel oraz to, co do niego prowadzi, ujmowane są jako jedna całość powiązanych z sobą elementów i dlatego mogą one być przedmiotem jednego aktu poznania praktycznego i jednego aktu woli. Jak pisze Tomasz, „można równocześnie rozumieć wiele rzeczy w miarę, jak stanowią one pewną jedność”⁹⁵⁶. Inaczej mówiąc,

⁹⁴⁹ *DV* q 22, a 15, c.

⁹⁵⁰ *ST I-II* q 12, a 2, c.

⁹⁵¹ *ST I-II* q 12, a 2, ad 3.

⁹⁵² *ST I-II* q 12, a 2, c.

⁹⁵³ *DV* q 22, a 13, ad 16: „intentio est actus voluntatis in ordine ad rationem ordinantem ea quae sunt ad finem, in finem ipsum”.

⁹⁵⁴ *DV* q 22, a 15, c.

⁹⁵⁵ *DV* q 22, a 13, c; *ST I-II* q 12, a 1, ad 3.

⁹⁵⁶ *ST I-II*, a 12, a 3, ad 3. Jak już wyjaśniono, Tomasz przyjmuje też, że nie jest możliwe jednoczesne dokonanie dwóch aktów poznania intelektualnego. Poznanie intelektualne może ujmować wiele rzeczy jednocześnie tylko pod warunkiem, że są one ujmowane za pośrednictwem jednej formy poznawczej. W takim wypadku rzeczy te stanowią jeden złożony przedmiot poznania, ujmowany w jednym akcie poznawczym, którego zasadą jest jedna złożona forma poznawcza, zaś kresem jest jedno złożone słowo umysłu. Złożone formy poznawcze stanowią zasady dla pojęć złożonych oraz sądów (*ST I* q 58, a 2, c; q 85, a 4, c).

dwa przedmioty, różne w rzeczywistości, rozum może ujmować jako jedność. Otóż zamiar jest ruchem woli ku temu, co wprawdzie zostało uporządkowane przez rozum. Dlatego różne w rzeczywistości przedmioty mogą stanowić jeden kres zamiaru, ze względu na to, że rozum ujmuje je jako jedną rzecz, już to dlatego, że te dwie rzeczy współdziałały w wytworzeniu jednej rzeczy, (...) już to z tego powodu, że te dwie rzeczy zawierają się w czymś, co jest dla obu wspólne i przez wolę zamierzone⁹⁵⁷.

To właśnie dlatego Akwinata podkreśla, że przedmiotem aktu woli może być przedmiot o charakterze złożonym, na który składa się cel oraz to, co do niego prowadzi⁹⁵⁸.

Na zakończenie warto odnotować ciekawe zastrzeżenie wprowadzone przez Tomasza. Jak można bowiem przeczytać:

Ruch, który jest jeden, jeśli chodzi o jego podmiot, może różnić się pojęciowo, jeśli chodzi o zasadę oraz kres, jak wznoszenie i opadanie (...). W ten sposób zatem, ruch woli, który odnosi się do rzeczy prowadzących do celu jako przyporządkowanych do celu, jest wyborem. Jednak ruch woli, który zmierza do celu jako osiąganego przez rzeczy, które prowadzą do celu, nazywany jest zamiarem. Czego oznaką jest to, że zamiar może odnosić się do celu, chociaż nie zostały jeszcze określone te rzeczy, które prowadzą do celu i które są przedmiotem wyboru⁹⁵⁹.

Akt zamiaru może dotyczyć celu, którego sposób osiągnięcia nie został jeszcze określony przez akt namysłu i akt wyboru. Zamiar nie musi więc zawsze odnosić się do celu ujmowanego jako kres dla ściśle określonych rzeczy przyporządkowanych do tego celu. Trzeba go raczej rozumieć jako akt woli odnoszący się do celu ujmowanego jako kres możliwy do osiągnięcia za pomocą pewnych możliwych środków. Akt zamiaru nie musi więc wiązać się z uprzednim poznaniem i wyborem określonych rzeczy prowadzących do celu. Opiera się on raczej na ujęciu danego celu jako osiągalnego za pomocą bliżej nieokreślonych środków.

3.4. Zgoda. Wolicjonalny akt zgody (*consensus*) jest jednym z trzech aktów woli dotyczących tego, co prowadzi do celu. Jak wyjaśnia Tomasz:

zgoda oznacza skierowanie się pożądanego do czegoś, co jest we władzy pragnącego. (...) Pragnienie kieruje się ku celowi ostatecznemu w sposób naturalny i dlatego skierowanie ruchu pragnienia ku poznaniu celowi nie ma charakteru zgody, lecz raczej prostego aktu woli. Z kolei rzeczy, które są po celu ostatecznym, o ile prowadzą do celu, podpadają pod namysł i w ten sposób może ich dotyczyć zgoda, o ile ruch pragnienia może zostać skierowany ku

⁹⁵⁷ ST I-II q 12, a 3, ad 2 (tłum. lekko zmodyfikowane).

⁹⁵⁸ ST I-II q 12, a 4, c; ST I-II q 8, a 3, c; DV q 22, a 14, c.

⁹⁵⁹ ST I-II q 12, a 4, ad 3 (tłum. M.P.): „motus qui est unus subiecto, potest ratione differre secundum principium et finem, ut ascensio et descensio (...). Sic igitur inquantum motus voluntatis fertur in id quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio. Motus autem voluntatis qui fertur in finem, secundum quod acquiritur per ea quae sunt ad finem, vocatur intentio. Cuius signum est quod intentio finis esse potest, etiam nondum determinatis his quae sunt ad finem, quorum est electio”.

W przykładzie F. Bednarskiego fragment ten brzmi w następujący sposób: „ten sam ruch, podmiotowo wzięty, może być różny ze względu na jego początek i kres, np. wznoszenie się wzwyż oraz zstępowanie w dół (...). Tak więc wybór to czynność woli, mająca za przedmiot środki przyporządkowane osiągnięciu celu. Natomiast zamiar to czynność woli, mająca za przedmiot cel osiągalny przy pomocy środków służących do jego zdobycia. Dlatego możliwe jest zamierzanie celu nawet wtedy, gdy środki do niego jeszcze nie zostały wybrane”.

temu, co zostało rozstrzygnięte na podstawie namysłu. Z kolei ruch pragnienia ku celowi nie podlega namysłowi, lecz raczej sam namysł [podlega celowi], gdyż namysł zakłada pragnienie celu. Z kolei pragnienie tego, co prowadzi do celu, zakłada rozstrzygnięcie płynące z namysłu. Z tego powodu zgodą w sensie właściwym nazywa się skierowanie ruchu pożądania ku temu, co zostało określone podczas namysłu. Skoro więc namysł dotyczy tylko tego, co prowadzi do celu, to i zgoda w ścisłym słowa tego znaczeniu dotyczy tylko tego, co prowadzi do celu⁹⁶⁰.

Akt zgody dotyczy zawsze tylko tego, co prowadzi do celu. Sam cel może być jego przedmiotem tylko pod warunkiem, że jest ujmowany jako coś, co prowadzi do innego celu. Jedynym celem, którego zgoda nie może dotyczyć, jest więc cel ostateczny.

W ramach struktury czynu ludzkiego akt zgody poprzedzony jest przez akt namysłu, który jest dziełem rozumu praktycznego. Tomasz przyjmuje, że akt zgody dotyczy może wielu rzeczy prowadzących do celu. Jak zauważa:

Może się bowiem zdarzyć, że namysł określi wiele rzeczy prowadzących do celu, z których każda się podoba i każda jest przedmiotem zgody. Jednak z wielu rzeczy, które się podobają, wybrana zostaje tylko jedna⁹⁶¹.

W pewnych sytuacjach akt zgody może więc zaakceptować kilka możliwych dróg prowadzących do celu. W ten sposób różni się on od aktu wyboru, którego funkcją jest określenie, który z wielu zaakceptowanych sposobów osiągnięcia celu zostanie zrealizowany w działaniu. W takim przypadku różnica między oboma aktami woli jest zarówno realna, jak i pojęciowa. Z drugiej jednak strony, kiedy przedmiotem aktu zgody jest tylko jeden sposób osiągnięcia celu, wtedy różni się on od aktu wyboru jedynie w sposób pojęciowy:

⁹⁶⁰ ST I-II q 15, a 3, c (tłum. M.P.): „consensus nominat applicationem appetitivi motus ad aliquid praeexistens in potestate applicantis. (...) Appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter, unde et applicatio motus appetitivi in finem apprehensum, non habet rationem consensus, sed simpliciter voluntatis. De his autem quae sunt post ultimum finem, in quantum sunt ad finem, sub consilio cadunt, et sic potest esse de eis consensus, in quantum motus appetitivus applicatur ad id quod ex consilio iudicatum est. Motus vero appetitivus in finem, non applicatur consilio, sed magis consilium ipsi, quia consilium praesupponit appetitum finis. Sed appetitus eorum quae sunt ad finem, praesupponit determinationem consilii. Et ideo applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii, proprie est consensus. Unde, cum consilium non sit nisi de his quae sunt ad finem, consensus, proprie loquendo, non est nisi de his quae sunt ad finem”.

W przykładzie F. Bednarskiego fragment ten brzmi następująco: „przyzwolenie to zwrócenie czynności pożądawczej do czegoś, co potrafimy uczynić. (...) Pożądanie zaś z natury swej dąży do celu ostatecznego. Dlatego zwrócenie pożądania do celu spostrzeżonego nie jest przyzwoleniem, ale zwyczajnym chceniem. To zaś wszystko, co jest poza ostatecznym celem, może być przedmiotem namysłu, a tym samym przyzwolenia, gdyż wówczas ujmuje się to jako środek do celu, a czynność pożądawcza zwraca się do tego środka, który podczas namysłu został uznany za stosowny. Natomiast pożądanie celu nie opiera się na namyśle, lecz raczej namysł opiera się na pożądaniu celu, gdyż suponuje go. Pożądanie zaś środków suponuje rozstrzygnięcie podczas namysłu. Dlatego przyzwolenie to właściwie zwrócenie pożądania ku temu, co człowiek postanowił podczas namysłu. Ponieważ zaś namysł dotyczy tylko środków do celu, wobec tego środki te stanowią także przedmiot przyzwolenia”.

⁹⁶¹ ST q 15, a 3, ad 3 (tłum. M.P.): „Potest enim contingere quod per consilium inveniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentitur, sed ex multis quae placent, praeaccipimus unum eligendo”.

W przykładzie F. Bednarskiego fragment ten brzmi następująco: „zdarza się bowiem, że podczas namysłu stwierdzi się, że wiele środków prowadzi do celu, z których każdy budzi upodobanie i na każdy wola przyzwala. Ale spośród wielu środków, które się podobają, trzeba wybrać jeden”.

Gdy jednak zostanie wynaleziona tylko jedna rzecz, która się podoba, to wtedy zgoda i wybór nie różnią się realnie, lecz tylko pojęciowo, gdyż o zgodzie mówi się, o ile ma miejsce przyjęcie [czegoś] do działania, zaś o wyborze mówi się, o ile ma miejsce przedłożenie tej rzeczy nad inne, które nie zostały przyjęte⁹⁶².

Na koniec należy podkreślić, że wolicjonalnego aktu zgody (*consensus*) nie należy mylić z intelektualnym aktem zgody (*assensus*), którego funkcją jest uznanie czegoś za prawdę⁹⁶³.

3.5. *Wybór*: Akt wyboru jest najszerszej omawianym przez Tomasza aktem woli. Jego zdaniem „Wybór jest ostatecznym uznaniem czegoś, przez które przyjmujemy coś do wykonania”⁹⁶⁴. Jest to akt woli, którego przedmiotem jest to, co prowadzi do celu. Twierdzenie to należy jednak odpowiednio rozumieć. Z jednej strony bowiem, cel ujmowany jako cel nie jest przedmiotem wyboru, jednak z drugiej strony, „to, co jest celem w jednym działaniu, może być podporządkowane innemu celowi w innym działaniu i wówczas wchodzi w zakres przedmiotu wyboru”⁹⁶⁵. Kiedy więc cel ujmowany jest jako rzecz prowadząca do innego celu, wtedy jest przedmiotem aktów wyboru. Jedynym celem, który nigdy nie podlega aktom wyboru, jest cel ostateczny. Jednak i tutaj Akwinata wprowadza istotną kwalifikację, bowiem przyjmuje, że przedmiotem wyboru nie może być tylko cel ostateczny w sensie formalnym. Jednak cel ostateczny w sensie materialnym jest już czymś, czego może dotyczyć zarówno namysł, jak i wybór⁹⁶⁶.

Kolejną rzeczą, na którą należy zwrócić uwagę, jest miejsce aktu wyboru w ramach struktury czynu ludzkiego. Jak można przeczytać, „wybór ma miejsce po orzeczeniu lub sądzie, który jest jak gdyby wnioskiem sylogizmu dotyczącego działania”⁹⁶⁷. Akt wyboru jest więc „aktem woli polegającym na tym, że rozum przedstawia jej dobro jako użyteczniejsze do osiągnięcia jakiegoś celu”⁹⁶⁸. Dlatego w pewnym sensie również i sam akt wyboru bywa uznawany za wniosek sylogizmu praktycznego:

⁹⁶² ST q 15, a 3, ad 3 (tłum. M.P.): „Sed si inveniatur unum solum quod placeat, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantum, ut consensus dicatur secundum quod placet ad agendum; electio autem, secundum quod praefertur his quae non placent”.

W przykładzie F. Bednarskiego fragment ten brzmi następująco: „jeśli natomiast trafi się, że tylko jeden środek będzie się podobał, wówczas przyzwolenie oraz wybór nie będą się różnić rzeczowo, ale tylko pojęciowo, skoro przyzwolenie wyraża to, co komuś podoba się zrobić, wybór zaś to, co ktoś woli spośród innych środków, które nie podobają się”.

⁹⁶³ ST I-II q 15, a 1, ad 3; J. Baradt, *Aquinas's Assent/Consent Distinction and the Problem of 'Akrasia'*, „The New Scholasticism” 62, 1988, 1, s. 98–111.

⁹⁶⁴ DV q 22, a 15, c.

⁹⁶⁵ ST I-II q 13, a 3, c.

⁹⁶⁶ ST I q 82 a 2, c; ST I-II q 1, a 7, c; DV q 22, a 7, c.

⁹⁶⁷ ST I-II q 13, a 3, c (tłum. M.P.): „electio consequitur sententiam vel iudicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi”. W przykładzie F. Bednarskiego fragment ten brzmi następująco: „wybór idzie za postanowieniem czyli sądem, który jest wnioskiem sylogizmu praktycznego, jak to już zaznaczyliśmy”.

⁹⁶⁸ DV q 22, a 15, c.

w rozumowaniu praktycznym występuje dwojaki wniosek: jeden w rozumie, mianowicie orzeczenie, czyli sąd o tym, co podlegało namysłowi; drugi zaś w woli i to jest wybór. Zwie się on wnioskiem przez pewne podobieństwo⁹⁶⁹.

Akt wyboru poprzedzony jest przez działania rozumu praktycznego określające możliwe sposoby osiągnięcia danego celu oraz przez akt rozsądzenia polegający na rozstrzygnięciu, który sposób osiągnięcia celu jest najlepszy. Jak pisze Tomasz, są trzy akty rozumu praktycznego dotyczące działania:

Pierwszym z nich jest namyślanie się, które służy odnajdywaniu, gdyż namyślanie się polega na poszukiwaniu (...). Drugim aktem jest dokonywanie osądu dotyczącego tego, co zostało znalezione i jest to akt rozumu teoretycznego. Lecz rozum praktyczny, który przyporządkowany jest do działania, przechodzi dalej i zachodzi trzeci jego akt, którym jest nakazywanie (*praecipere*), który to akt polega na zastosowaniu do działania tego, co było przedmiotem namysłu i osądu⁹⁷⁰.

Akt namysłu prowadzi więc do określenia pewnej liczby akceptowalnych sposobów osiągnięcia celu. Są one przedmiotami wolicjonalnego aktu zgody (*consensus*). Gdy przedmiotem zgody jest więcej niż jeden sposób osiągnięcia celu, wtedy rzeczy te stają się przedmiotem aktu rozsądzenia. Akt ten określa, która rzecz jest najlepszym sposobem osiągnięcia celu. W jego wyniku rozum, poprzez własny akt zgody (*assensus*), przyjmuje pewien sąd praktyczny, który mówi, co należy zrobić w danej sytuacji. Nazywany jest on sądem wyboru. Następnie dokonywany jest sam akt wyboru, czyli wolicjonalne przyjęcie tego sądu⁹⁷¹. Wybór danego działania polega więc na tym, że sąd praktyczny, który zaleca jego realizację ze względu na dany cel, zaczyna wyznaczać przedmiot aktu woli nazywanego aktem wyboru⁹⁷².

Nawiązując do toczonych w jego czasach sporów na temat natury *liberum arbitrium* oraz relacji między rozumem, wolą i aktami wyboru, Akwinata podkreśla, że wybór jest aktem woli⁹⁷³. Po pierwsze, jest tak ze względu na przedmiot tego aktu:

Właściwym przedmiotem wyboru bowiem jest to, co prowadzi do celu, a to ma charakter dobra, które jest przedmiotem woli⁹⁷⁴.

⁹⁶⁹ DV q 22, a 15, ad 2.

⁹⁷⁰ ST II-II q 47, a 8, c.

⁹⁷¹ ST I q 83 a 3, ad 2; DV q 22, a 15, c. Niektórzy autorzy zdają się przyjmować, że dany sąd praktyczny może zostać nazwany sądem wyboru dopiero po tym, jak zostanie przyjęty przez wolę w akcie wyboru (D.M. Gallagher, *Free Choice...*, s. 256).

⁹⁷² Przytoczona tutaj wypowiedź Tomasza (ST II-II q 47, a 8, c), zgodnie z którą są trzy akty rozumu praktycznego dotyczące działania, doczekała się rozbieżnych interpretacji. Przedmiotem sporu jest sposób, w jaki należy rozumieć akt nakazywania (*praecipere*). Jak zostało wyjaśnione wcześniej, zdaniem niektórych autorów akt ten tożsamy jest z aktem *imperium*. Zdaniem innych akt ten jest po prostu tym samym aktem, co sąd wyboru.

⁹⁷³ Przedmiotem debaty było m.in. to, czy *liberum arbitrium* jest władzą czy raczej sprawnością, jeśli zaś jest władzą to, czy jest jedną władzą czy raczej wieloma władzami, zaś jeśli jest jedną władzą, to czy jest ono rozumem, wolą czy też władzą niezależną od nich (DV q 24, a 1–6, c; O. Lottin, *Le libre arbitre chez saint Thomas d'Aquin*, „Revue Thomiste” 34, 1929, s. 129–138; *idem*, *Psychologie et morale...*, s. 207–216.

⁹⁷⁴ DV q 22, a 15, c. Argumenty w różny sposób odwołujące się do przedmiotu aktu wyboru i wskazujące na jego bliski związek z przedmiotem aktów woli można znaleźć również w DV q 24, a 6 oraz ST I q 83, a 3, c.

Po drugie, jest tak ze względu na charakter samego aktu wyboru:

wybór bowiem jest ostatecznym uznaniem czegoś, przez które przyjmujemy coś do wykonania; a to nie jest dziełem rozumu, lecz woli. Niezależnie bowiem od tego, jak bardzo rozum jedno przedkładałoby nad drugie, nie stanowi to jeszcze o uznaniu jednego z nich za to, co ma zostać wykonane, dopóki wola nie skłoni się raczej ku jednemu niż ku drugiemu, gdyż wola nie podąża za rozumem z konieczności⁹⁷⁵.

Trzeci rodzaj argumentacji przedstawianej przez Akwinatę wychodzi od przesłanki mówiącej, że powinna istnieć pewna proporcja między władzami poznawczymi a pożądanymi. Proporcjonalność ta polega na tym, że prosty akt woli ma się do aktu wyboru tak, jak intelekt do rozumu. Skoro jednak intelekt oraz rozum nie są odrębnymi władzami, to podobnie akt woli oraz akt *liberum arbitrium* są działaniami jednej władzy⁹⁷⁶.

Jednocześnie jednak Tomasz stara się też podkreślać bliski związek aktów wyboru z rozumem. Robi to, akcentując dwie rzeczy. Po pierwsze, przypomina, że akt wyboru, tak jak każdy inny akt pragnienia racjonalnego, jest w sposób istotny związany z aktami rozumu praktycznego. Jak można przeczytać:

Jasne jest, że rozum w pewien sposób wyprzedza wolę i wprowadza porządek w jej akt, o ile wola dąży do swojego przedmiotu zgodnie z porządkiem rozumu, gdyż władza pojmująca przedstawia przedmiot władzy pożądanyczej. W ten zatem sposób akt, którym wola dąży do tego, co jest jej przedstawiane jako dobro, poprzez to, że jest on przez rozum przyporządkowany do celu, materialnie jest aktem woli, jednak formalnie rzecz biorąc jest aktem rozumu⁹⁷⁷.

Po drugie, Tomasz zalicza akt wyboru do kategorii aktów woli w przyporządkowaniu do rozumu:

Wybór jednak nie jest aktem woli bezwzględnie, ale w przyporządkowaniu do rozumu dlatego, że w wyborze ujawnia się to, co właściwe rozumowi – mianowicie: zestawianie jednego

⁹⁷⁵ DV q 22, a 15, c. Podobny argument można znaleźć w DV q 24, a 6, c. Tomasz zauważa tu, że *liberum arbitrium* jest tym samym co wola, ponieważ rozstrzygnięcie, będąc aktem rozumu, samo w sobie nie musi być wolne. To wola jest źródłem wolności dowolnego aktu rozstrzygnięcia i dlatego to ona jest zasadą *liberum arbitrium*. Jeszcze inną wersję tego argumentu można znaleźć w ST I-II q 13, a 1. Akwinata zauważa tam, że: (a) akt wyboru ma zarówno aspekt racjonalny, jak i aspekt wolicjonalny; (b) aspekt wolicjonalny aktu wyboru ma się do racjonalnego tak, jak materia do formy; (c) skoro to, co niższe, podporządkowane jest temu, co wyższe, więc to, co materialne, jest podporządkowane temu, co formalne; (d) tego rodzaju przyporządkowanie nigdy nie powoduje, że to, co niższe, staje się tym, co wyższe. W związku z tym (e) akt wyboru należy uznać za akt woli podporządkowany jednak rozumowi.

⁹⁷⁶ ST I q 83, a 4, c.

⁹⁷⁷ ST I-II q 13, a 1, c (tłum. M.P.): „Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem praecedat, et ordinat actum eius, inquantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum obiectum repraesentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis”.

W przykładzie F. Bednarskiego fragment ten brzmi następująco: „Otóż jest rzeczą jasną, że rozum poniekąd wyprzedza wolę i porządkuje jej czynności, ze względu na to, iż wola dąży do swego przedmiotu zgodnie z rozkazem rozumu, gdyż władza poznawcza poddaje swój przedmiot władzy pożądanyczej. W ten sposób ta czynność, którą wola dąży do czegoś, co zostało jej poddane jako dobro, jest materialnie (tworzywowo) czynnością woli, a formalnie (istotnościowo) czynnością rozumu, a to dlatego, że rozum tę czynność zwraca ku celowi”.

z drugim bądź przedkładanie jednego nad drugie – co w akcie woli występuje wskutek oddziaływania rozumu⁹⁷⁸.

W przypadku aktu wyboru uobecniają się więc pewne cechy, których źródłem jest jego bliski związek z poznaniem dyskursywnym. Ujmując daną rzecz jako coś, co prowadzi do celu, ujmujemy ją w relacji do tego celu. Co więcej, jeśli w trakcie namysłu i rozsądzania rozważano wiele możliwych sposobów osiągnięcia celu, to przedmiot aktu wyboru pozostaje do nich w pewnej relacji. Polega ona na tym, że przedmiot aktu wyboru został uznany za lepszy niż inne rozważane przedmioty. Wpływ rozumu sprawia więc, że akt wyboru jest przedkładaniem jednej rzeczy nad inne oraz zestawianiem tej rzeczy z celem, do którego ona prowadzi. To powoduje, że akt ten ma charakter złożony, a źródłem tej złożoności jest właśnie rozum.

Na zakończenie warto dodać, że zdaniem Tomasza przedmiotem aktu wyboru mogą być tylko takie rzeczy prowadzące do celu, co do których człowiek jest przekonany, że ich realizacja jest możliwa⁹⁷⁹. Bardzo ważną kwestią jest również zagadnienie wolności wyboru. Zdaniem Tomasza o wolności wyboru można mówić zarówno w odniesieniu do wykonania aktu, jak i jego przedmiotu. W wielu miejscach przyjmuje on, że źródłem wolności wyboru jest niezdeteminowanie poznania praktycznego dotyczącego działania⁹⁸⁰. Zdaniem niektórych autorów przyjmował on też, że drugim źródłem wolności wyboru jest również wola. Zagadnienie to wygodniej będzie jednak omówić poniżej, w rozdziale poświęconym wolności i konieczności woli.

3.6. Użycie. Akt użycia jest ostatnim aktem woli dotyczącym rzeczy prowadzących do celu. Ma on miejsce po akcie wyboru oraz po rozumowym akcie *imperium*. Jak pisze Tomasz, „użycie jakiejś rzeczy jest to zastosowanie jej do jakiegoś działania i dlatego również samo działanie, które wykonujemy dzięki jakiejś rzeczy, nazywane jest jej użyciem”⁹⁸¹. Jak następnie zostaje wyjaśnione:

wola jest tym, co porusza władze duszy do ich aktów. Na tym właśnie polega zastosowanie ich do działania. Stąd jasne jest, że użycie przede wszystkim należy do woli jako pierwszego czynnika poruszającego, do rozumu należy jako do pierwszego czynnika kierującego, zaś do innych władz jako wykonujących dane działanie. Władze te mają się do woli, przez którą są pobudzane do działania, jak narzędzia do głównego czynnika działającego. Zaś działanie w sensie właś-

⁹⁷⁸ *DV* q 22, a 15, c.

⁹⁷⁹ *ST* I-II q 13, a 5, c, ad 2. Tomasz podaje dwa argumenty na rzecz twierdzenia, że przedmiotem wyboru może być tylko to, co możliwe. Argument „psychologiczny” mówi, że ludzie rezygnują z realizacji rzeczy, które uznają za niemożliwe. Argument „logiczny” wskazuje zaś na to, że skoro z przesłanki będącej sądem możliwym nie wynika wniosek niebędący sądem możliwym, to jeśli środek do celu nie jest możliwy, wtedy również i sam cel nie jest możliwy. Jak zaś wskazuje argument pierwszy, ludzie nie dążą do celów niemożliwych. Tuż obok dodaje on jednak zastrzeżenie, że słowa te odnoszą się tylko do pełnego aktu woli. Niepełny akt woli może bowiem odnosić się do jakiegoś przedmiotu niemożliwego do osiągnięcia. Akt taki nazywany bywa zachcianką (*velleitas*), gdyż ma miejsce wtedy, kiedy ktoś chciałby danej rzeczy, gdyby tylko była ona możliwa (*ST* I-II q 13, a 5, ad 1).

⁹⁸⁰ *ST* I-II q 13, a 6, c.

⁹⁸¹ *ST* I-II q 16, a 1, c (tłum. M.P.): „usus rei alicuius importat applicationem rei illius ad aliquam operationem, unde et operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus eius”.

ciwym nie jest przypisywane narzędziu, lecz głównemu czynnikowi działającemu (...). Stąd oczywiste jest, że użycie w sensie właściwym jest aktem woli⁹⁸².

Akt użycia polega na wykorzystaniu przez wolę innych władz duszy ludzkiej do realizacji przyjętego wcześniej sposobu działania. Jego skutkiem jest więc rozpoczęcie przez te władze wykonywania czynności, która została uprzednio wybrana przez wolę jako coś, co prowadzi do celu, a potem została nakazana przez rozum w akcie *imperium*.

4. Struktura czynu ludzkiego

Na czyn ludzki ujmowany całościowo składa się sześć aktów intelektu praktycznego oraz sześć aktów woli. Do pierwszej grupy należy zaliczyć następujące rodzaje sądów praktycznych: proste ujęcie danej rzeczy jako dobra i celu; ujęcie tej rzeczy jako celu osiągalnego za pomocą pewnych podporządkowanych mu działań; namysł nad sposobem osiągnięcia przyjętego celu; ujęcie pewnego działania jako najlepszego sposobu osiągnięcia celu; rozkaz wykonania danego działania prowadzącego do celu; ujęcie celu jako osiągniętego⁹⁸³. Do aktów woli zaliczyć należy: prosty akt woli; akt zamiaru; akt zgody; akt wyboru; akt użycia; akt radości. Wszystkie te akty stanowią jak gdyby atomy czynu ludzkiego. Elementami strukturalnymi wyższego rzędu są z kolei pary składające się z pewnego sądu praktycznego oraz aktu woli, którego przedmiot określany jest przez ten sąd. Sąd ujmujący coś jako dobro jest więc podstawą dla prostego aktu woli. Sąd ujmujący dany cel jako osiągalny za pomocą przyporządkowanego mu działania jest podstawą dla aktu zamiaru. Wynik namysłu jest podstawą dla aktu zgody dotyczącego właściwych sposobów na osiągnięcie celu. Ujęcie pewnego działania jako najlepszego sposobu osiągnięcia celu jest podstawą dla aktu wyboru tego działania. Racjonalny akt rozkazu realizacji danego działania jest podstawą dla wolicjonalnego aktu użycia tych władz duszy, które niezbędne są do realizacji nakazanego sposobu osiągnięcia celu. Ostatnim elementem jest para

⁹⁸² *ST I-II* q 16, a 1, c (tłum. M.P.): „voluntas est quae movet potentias animae ad suos actus; et hoc est applicare eas ad operationem. Unde manifestum est quod uti primo et principaliter est voluntatis, tanquam primi moventis; rationis autem tanquam dirigentis; sed aliarum potentiarum tanquam exequentium, quae comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens. Actio autem proprie non attribuitur instrumento, sed principali agenti (...). Unde manifestum est quod uti proprie est actus voluntatis”.

W przykładzie F. Bednarskiego fragment ten brzmi następująco: „otóż wola, pobudzając inne władze psychiczne do właściwego im działania, stosuje je do działania. Dlatego użycie (czyli wykonanie czynne) najpierw i głównie jest czynnością woli, jako pierwszego czynnika poruszającego, oraz rozumu, jako czynnika kierowniczego, a następnie dopiero jest czynnością innych władz, jako biernie wykonujących to działanie i pozostających do woli, która stosuje je do tego działania, w takim stosunku, w jakim narzędzia odnoszą się do głównej przyczyny sprawczej. Czynności zaś nie przypisuje się narzędziom, ale głównej przyczynie sprawczej (...). Tak więc wykonanie czynne jest w ścisłym znaczeniu czynnością woli”.

⁹⁸³ Wymienione rodzaje sądów praktycznych omówione zostały powyżej, w rozdziale poświęconym rozumowaniom praktycznym prowadzącym do działania.

składająca się z sądu stwierdzającego osiągnięcie przyjętego celu oraz opartego na nim akcie radości⁹⁸⁴.

Relacja między aktami wewnątrz każdej z par polega na tym, że akt poznania praktycznego określa przedmiot związanego z nim aktu woli. Jak zostało wspomniane, związek ten bywa rozumiany zarówno jako oparty na przyczynowości celowej, jak i jako oparty na przyczynowości formalnej⁹⁸⁵. Ciekawy problem interpretacyjny wiąże się jednak z kwestią relacji między poszczególnymi parami tworzącymi omawianą sekwencję. Jak nietrudno zauważyć, o każdej parze typu „sąd praktyczny – akt woli” można powiedzieć jedną z trzech rzeczy: albo poprzedza ona jakąś inną parę, albo następuje ona po jakiejś innej parze, albo jedno i drugie. We wszystkich tych sytuacjach „kontakt” między kolejnymi parami sprowadza się do relacji pomiędzy pewnym aktem woli a pewnym aktem poznania praktycznego. Na przykład relacja między następującymi po sobie parami „sąd praktyczny – zamiar” oraz „namysł – zgoda” sprowadza się do relacji między aktem zamiaru a aktem namysłu. Wspomniany problem interpretacyjny dotyczy tego, w jaki sposób należy rozumieć taką relację.

Z pewnością akt woli jest warunkiem koniecznym dla odpowiedniego aktu poznania praktycznego, ale nie jest jasne, na czym polega ten związek. Mogłoby się wydawać, że dany akt woli jest przyczyną sprawczą następującego po nim aktu poznania praktycznego. Przy takiej interpretacji zamiar odzyskania zdrowia byłby bezpośrednią przyczyną sprawczą następującego po nim namysłu. Z kolei podstawowe sądy praktyczne byłyby aktami poznania dokonującymi się bez udziału woli. Z drugiej jednak strony, na podstawie niektórych uwag Tomasza można wnioskować, że akty poznania praktycznego są co prawda dokonywane pod wpływem przyczynowania sprawczego ze strony jakiegoś aktu woli, ale nie pod wpływem tego aktu woli, który je poprzedza w ramach danego czynu. Na przykład akt namysłu nad osiągnięciem danego celu dokonuje się, ponieważ człowiek chce się namyślić, ale nie pod wpływem zamiaru osiągnięcia tego celu. Za tą drugą interpretacją przemawia fakt, że zdaniem Tomasza użycie dowolnej władzy, także rozumu praktycznego, dokonuje się pod wpływem racjonalnego aktu *imperium* oraz wolicjonalnego aktu użycia⁹⁸⁶.

Poglądy Akwinaty dotyczące czynu ludzkiego doczekały się wielu rozbieżnych interpretacji. Jeden z ważniejszych sporów dotyczy relacji między poszczególnymi aktami woli wchodzącymi w skład czynu ludzkiego. Inna kontrowersja dotyczy niezbędności niektórych elementów wchodzących w skład czynu ludzkiego. Trzeci rodzaj sporów dotyczy sposobu, w jaki należy rozumieć treść poszczególnych aktów poznania praktycznego oraz aktów woli składających się na czyn ludzki. Problemom tym warto poświęcić nieco uwagi.

⁹⁸⁴ Warto zauważyć, że w ramach aktów woli składających się na czyn ludzki Tomasz przeprowadza podział na porządek zamiaru oraz porządek wykonania zamiaru. Porządek zamierzenia obejmuje te akty woli, które odnoszą się do dobra poznanego. Należą tu więc: prosty akt woli, zamiar, zgoda oraz wybór. Z kolei porządek wykonania to relacja woli do dobra istniejącego realnie. Są to więc akty woli bezpośrednio związane z realizacją dobra poznanego. Do porządku wykonania należy akt użycia (*ST I-II* q 16, a 4).

⁹⁸⁵ D.M. Gallagher, *Free Choice...*, s. 249–250.

⁹⁸⁶ Za tą drugą interpretacją wyraźnie przemawiają wypowiedzi Akwinaty zawarte w *De Malo*, q 6, a 1, c.

4.1. *Relacja między elementami czynu ludzkiego.* Zgodnie z często przyjmowaną interpretacją, sekwencja aktów intelektu i woli tworząca strukturę czynu ludzkiego obrazuje rzeczywisty proces psychiczny dokonujący się w trakcie ludzkiego działania. Relacja między kolejnymi aktami ma więc charakter następstwa w czasie: odpowiedni akt intelektu praktycznego poprzedza oparty na nim akt woli. Ten z kolei poprzedza zajście kolejnego w sekwencji aktu poznania praktycznego⁹⁸⁷. Podejście takie przyjmowane jest *implicite* lub *explicite* przez wielu autorów⁹⁸⁸.

Niektórzy komentatorzy zauważają jednak, że takie podejście nie jest właściwą interpretacją myśli Tomasza. Punktem wyjścia dla ich rozważań jest krytyka tradycyjnej interpretacji prostego aktu woli. Interpretacja tradycyjna sugeruje, że prosty akt woli prowadzi do działania tylko pod warunkiem, że zachodzą po nim inne akty woli i poznania praktycznego. Dlatego akt ten jawi się jako coś, co rozważane samo w sobie jest niepełnym, drugorzędnym aktem woli. Taką interpretację należy jednak uznać za poważny błąd. Po pierwsze, Tomasz wyraźnie przyjmuje, że przedmiot prostego aktu woli jest przedmiot właściwy woli, czyli cel. Po drugie, to, co prowadzi do celu, jest przedmiotem woli tylko dlatego, że wola odnosi się również do celu. W związku z tym każda czynność woli dotycząca środków jest wtórna względem prostego aktu woli odnoszącego się do celu. Po trzecie, prostota tego aktu nie jest oznaką jego niedoskonałości, lecz tego, że jest on najdoskonalszym aktem woli. Wszystkie te argumenty pozwalają przyjąć, że prosty akt woli nie jest po prostu jednym z wielu aktów tej władzy. Trzeba raczej uznać, że jest on zasadą wszystkich innych czynności woli oraz najważniejszym i najdoskonalszym aktem tej władzy⁹⁸⁹.

Zmiana sposobu rozumienia prostego aktu woli prowadzi do gruntownej rewizji porządku panującego wśród aktów składających się na czyn ludzki. Tomasz przyjmuje, że między wolą i intelektem zachodzi pewna analogia: cel w dziedzinie działania odgrywa taką samą rolę, jak zasady w dziedzinie poznania. W związku z tym porządek, w jakim dokonują się działania woli, podobny jest do porządku, w jakim rozwija się poznanie⁹⁹⁰. Ponieważ zaś Tomasz przyjmuje, że wnioski są w pewien sposób obecne w swych zasadach, to trzeba również przyjąć, że wszystkie akty woli opierające się na prostym akcie woli są w pewien sposób zawarte w tymże akcie.

⁹⁸⁷ Założenie, że chodzi tutaj o rzeczywisty proces psychiczny, zgodne jest zarówno z poglądem, że seria dwunastu aktów oddaje tylko porządek, w jakim akty te są uświadamiane przez działającego, jak i z poglądem, że relacja między aktami ma charakter przyczynowo-skutkowy. Jeszcze inną wersję takiego poglądu przyjmuje Donagan. Zauważa on bowiem, że wyróżnianie poszczególnych aktów nie opiera się na subiektywnym doświadczeniu, lecz na analizie różnych przypadków, w których czyn ludzki został przerwany przed osiągnięciem swego kresu. Analiza taka potwierdza zasadność wyróżniania wszystkich wymienionych faz czynu ludzkiego. Na przykład pozwala ona odróżnić sytuację, w której dana osoba tylko chce danego celu i nie myśli o środkach do niego (prosty akt woli), od sytuacji, w której ktoś również chce określonego sposobu jego osiągnięcia (akt wyboru) (A. Donagan, *Thomas Aquinas on human action*, [w:] *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge University Press 1982, s. 654).

⁹⁸⁸ Na przykład J. Woroniecki, *op.cit.*, s. 103–107; A. Andrzejuk, *Funkcjonowanie uczuć i sprawności w podejmowaniu decyzji*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1, 1997, s. 118–123.

⁹⁸⁹ S.T. Pinckaers, *La structure de l'acte humaine suivant St. Thomas d'Aquin*, „*Revue Thomiste*” 55, 1955, s. 396–399.

⁹⁹⁰ *ST I q 83, a 4, c; ST I-II q 8, a 3, ad 3.*

W związku z tym struktura czynu ludzkiego nie może być przedstawiana jako sekwencja dwunastu następujących po sobie, samoistnych aktów intelektu i woli. Trzeba raczej przyjąć, że ontologiczną podstawą całej tej struktury jest prosty akt woli dotyczący celu. Ma się on do innych aktów woli w taki sposób, w jaki rodzaj ma się do gatunków, które mu podlegają: obejmuje je swym zakresem, one zaś są jego gatunkowymi konkretyzacjami⁹⁹¹. Zamiast perspektywy psychologicznej, akcentującej faktyczny porządek, w jakim pojawiają się kolejne akty i dokonuje się działanie, należy więc przyjąć perspektywę strukturalną, w ramach której akcentuje się związki ontyczne i logiczne pomiędzy poszczególnymi aktami składającymi się na czyn ludzki⁹⁹².

Nowy sposób rozumienia czynu ludzkiego ma istotne konsekwencje dla aktu zamiaru. Według podejścia klasycznego to właśnie zamiar jest aktem kluczowym dla działania, ponieważ pozwala przejść od czystego upodobania w pewnym celu do odnalezienia środków prowadzących do niego i podjęcia działania. Przedstawione tu argumenty każą jednak widzieć ten akt jako wtórny względem aktu prostego chcenia, jako jego gatunkową konkretyzację i dookreślenie. Przedmiotem zamiaru jest bowiem cel ujmowany nie w sposób bezwzględny, lecz raczej jako coś, co może w pewien sposób zostać osiągnięte. Jak więc podkreśla Pinckaers, zamiar nie jest całkowicie nowym aktem następującym po prostym akcie woli, lecz raczej jest pod wieloma względami tym samym aktem, co prosty akt woli. Jest pragnieniem celu, które teraz dodatkowo uzyskało odniesienie do środków prowadzących do tego celu. Zmienić należy też sposób pojmowania relacji między aktem zamiaru a aktem zgody, aktem wyboru oraz aktem użyciem. Relacja ta ma taki sam charakter, jak relacja między prostym aktem woli a innymi aktami tej władzy. Wspomniane trzy akty woli dotyczące sposobu osiągnięcia celu są więc swego rodzaju konkretyzacją i uszczegółowieniem aktu zamiaru. Ten ostatni ma się do nich tak, jak rodzaj do gatunków⁹⁹³. Także relację między poszczególnymi sądami praktycznymi występującymi w ra-

⁹⁹¹ S.T. Pinckaers, *op.cit.*, s. 399–400. Pinckaers dodaje też, że akt prostego chcenia obejmuje swym zakresem jedenaście aktów woli i intelektu praktycznego, które są z nim związane we wskazany właśnie sposób. Należy uznać to za błąd: (a) akt prostego chcenia zakłada akt poznania praktycznego dotyczący celu; (b) dziesięć pozostałych aktów mających miejsce dzięki prostemu aktowi woli to zarówno akty poznania praktycznego, jak i akty woli. Prostą akty woli może tymczasem być gatunkową podstawą tylko dla aktów woli, nigdy zaś dla aktów poznania.

⁹⁹² Należy tutaj odnotować pewną niejasność. Przez porządek psychologiczny Pinckaers rozumie kolejność, w jakiej poszczególne akty pojawiają się w świadomości działającego, i przeciwstawia to faktycznym związkom przyczynowym między aktami. Tuż obok jednak dodaje, że porządek psychologiczny jest porządkiem, w jakim poszczególne akty powstają. Określenie to jest jednak ogólniejsze, bowiem nie precyzuje tego, czy chodzi o powstawanie w świadomości, czy realne. Tym samym nie wyklucza ono relacji przyczynowych między aktami.

⁹⁹³ *Ibidem*, s. 404–405. Należy pamiętać, że relacja między aktami tylko pod pewnym względem jest analogiczna do relacji rodzaj–gatunek. Nie jest bowiem prawdą, że w ramach danego rodzaju występują gatunki oraz sam ten rodzaj istniejący w taki sam sposób, jak podlegające mu gatunki. Tymczasem prosty akt woli istnieje w taki sam sposób, jak podlegające mu inne akty woli. Podobnie jest przypadku aktu zamiaru i jego relacji względem aktów zgody, wyboru oraz użycia. W analogii tej chodzi najpewniej tylko o wydobycie tego aspektu związku rodzaju i gatunku, który polega na tym, że każdy gatunek zawiera jako swą część materialną cechy określające rodzaj, któremu on podlega. Prawdopodobnie więc Pinckaers chce ograniczyć się tylko do tego, że każdy „niższy” akt woli podlegający aktowi prostego

mach czynu ludzkiego należy ujmować w podobny sposób, jak relację między aktami woli. Dlatego sąd praktyczny ujmujący coś jako dobro ma się do pozostałych sądów praktycznych tak, jak rodzaj ma się do gatunków, które obejmuje. Podobny charakter ma relacja między sądem będącym podstawą aktu zamiaru a aktami namysłu, rozsądzenia oraz rozkazu⁹⁹⁴.

Zgodnie z przedstawioną właśnie interpretacją, zarówno porządek panujący wśród aktów woli, jak porządek panujący wśród aktów poznania praktycznego ufundowany jest na relacjach o charakterze istotowym i strukturalnym. Nie jest więc prawdą, że dany akt jest po prostu zastępowany przez następny. Kolejność aktów woli oraz kolejność aktów poznania praktycznego opiera się raczej na relacjach logicznych i ontologicznych, a więc wiąże się z przyczynowością formalną i materialną. Dzięki temu te akty, które są ontologicznie oraz logicznie bardziej podstawowe, np. prosty akt woli, trwają w pewien sposób we wszystkich tych aktach, które są względem nich wtórne i są ich konkretyzacjami.

4.2. Spory interpretacyjne dotyczące aktów. Niektóre dyskusje mają bardziej ograniczony zakres i dotyczą tylko wybranych aktów składających się na czyn ludzki. Dobrym tego przykładem jest rozbieżność zdań na temat aktu zamiaru i związanego z nim sądu praktycznego. Tomasz przyjmuje, że zamiar jest aktem woli odnoszącym się do celu ujmowanego jako kres dla czegoś, co jest do niego przyporządkowane⁹⁹⁵. Sąd praktyczny, który jest podstawą tego aktu, musi więc ujmować dany cel jako coś, do czego przyporządkowane są pewne działania. Słowa te doczekały się przeciwnych interpretacji.

Jak zauważa jeden z komentatorów, ujmowanie danego celu jako kresu dla działań, które do niego prowadzą, jest po prostu stwierdzeniem, że istnieje jakiś sposób osiągnięcia tego celu. To zaś wymaga dokonania aktu namysłu nad sposobem jego osiągnięcia. Namysł z kolei zakłada przyjęcie jakiegoś kryterium oceny. Kryterium tym może jednak być tylko taki cel, który jest już przedmiotem zamiaru. Tak więc twierdzenie, że możliwe jest przejście od prostego aktu woli dotyczącego jakiegoś celu do aktu zamierzenia tego celu, wiąże się z dylematem. Albo trzeba założyć, iż cel ten już wcześniej był przedmiotem zamiaru, co jest oczywistą sprzecznością, albo też trzeba założyć, że istnieje jakiś inny cel będący przedmiotem innego aktu zamiaru i stanowiący punkt wyjścia dla takiego namysłu. W tym drugim przypadku trzeba by jednak też przyjąć, że cel ostateczny nie może być przedmiotem zamiaru. Tomasz jednak przyjmuje, że każdy cel może być przedmiotem zamiaru⁹⁹⁶.

Wywód ten pokazuje, że słowa Tomasza na temat aktu zamiaru należy rozumieć w inny sposób. Trzeba raczej przyjąć, że podstawą tego aktu jest sąd praktyczny mówiący, że do osiągnięcia danego celu konieczne jest posłużenie się środkami. Jest to więc sąd stwierdzający, że dany cel nie jest bezpośrednio osiągalny. Sąd taki nie

chcienia lub aktowi zamiaru zawiera w sobie własności tych aktów oraz posiada również pewne cechy dodatkowe, charakterystyczne tylko dla siebie.

⁹⁹⁴ *Ibidem*, s. 410.

⁹⁹⁵ *ST I-II* q 12, a 1, ad 3.

⁹⁹⁶ S.T. Pinckaers, *op.cit.*, s. 406.

pociąga za sobą konieczności dokonania namysłu nad sposobem osiągnięcia celu i dlatego jest odporny na opisany powyżej zarzut. Jeśli dany cel zostaje oceniony jako osiągalny bez konieczności odwołania się do środków, wtedy pozostaje on przedmiotem tylko prostego aktu woli. Jeśli zaś cel zostanie ujęty jako nieosiągalny w sposób bezpośredni, wtedy prosty akt woli dotyczący tego celu przekształca się w zamiar osiągnięcia tego celu⁹⁹⁷.

Inny komentator sugeruje z kolei, że słowa Tomasza na temat aktu zamiaru należy rozumieć w zupełnie odmienny sposób. Jeśli przyjąć po prostu, że przedmiotem aktu zamiaru jest cel ujmowany jako kres dla tego, co do niego prowadzi, to trzeba się zgodzić, że przedmiotem tym jest cel ujmowany razem ze *wszystkimi* sposobami jego osiągnięcia, które zostały odnalezione w akcie namysłu i przyjęte wolicjonalnym aktem zgody. To jednak byłoby sprzeczne nie tylko ze zdrowym rozsądkiem, ale również z całością poglądów Tomasza na temat czynu ludzkiego. Trzeba więc raczej przyjąć, że przedmiotem aktu zamiaru jest cel, którego sposób osiągnięcia został już wyznaczony. Wyznaczenie sposobu osiągnięcia celu dokonuje się zaś nie w akcie zgody, lecz w akcie wyboru. Dlatego o zamiarze osiągnięcia danego celu można mówić dopiero wtedy, kiedy dokona się wyboru określonego sposobu osiągnięcia tego celu. W rezultacie strukturę czynu ludzkiego należy pojmować inaczej, niż się to zwykle czyni: akt zamiaru oraz akt wyboru trzeba uznać za akty woli zachodzące równocześnie. To właśnie dlatego Tomasz podkreśla, że człowiek jednym ruchem woli dąży do celu oraz do tego, co prowadzi do celu. Za podstawę obu tych aktów należy zaś uznać prosty akt woli⁹⁹⁸.

Podobnych różnic poglądów na temat właściwego sposobu rozumienia poszczególnych etapów czynu ludzkiego jest więcej. Na przykład Gilson, opisując strukturę czynu ludzkiego u Tomasza, całkowicie pomija prosty akt woli. Zamiast niego za podstawowy i pierwszy akt tej władzy uznaje on akt zamiaru, przypisując mu cechy, które Akwinata przypisywał prostemu aktowi woli oraz aktowi zamiaru⁹⁹⁹. Inna rozbieżność polega na tym, że niektórzy autorzy utożsamiają akt poznania praktycznego stanowiący podstawę aktu radości z tak zwanym użyciem biernym¹⁰⁰⁰. Jak jednak nietrudno zauważyć, użycie bierne to tyle, co użycie danej władzy duszy do realizacji zamierzonego celu, zaś podstawą dla aktu radości jest akt poznania praktycznego, będący oceną stanu wykonania realizowanego działania. Kolejną sporną kwestią jest właściwa interpretacja aktów poznania praktycznego związanych z wyborem. Jest to spór o to, czy akt *praeceptum* jest tym samym, co sąd wyboru, czy też raczej tym

⁹⁹⁷ *Ibidem*, s. 405–407.

⁹⁹⁸ J. Finnis, *Object and Intention in Moral Judgments According to Aquinas*, „The Thomist” 55, 1991, s. 7–10. Finnis zdaje sobie sprawę, że w artykule poświęconym zamiarowi, odpowiadając na jeden z zarzutów (*ST* I-II q 12, a 4, ad 3), Akwinata pisze, że o zamiarze można mówić także wtedy, kiedy sposób osiągnięcia celu w ogóle nie został określony i chodzi tylko o ujęcie celu za pomocą jakichś nieokreślonych środków. Jednak Finnis odrzuca dosłowne odczytanie tych uwag Tomasza i uznaje, że Akwinata ma na myśli nie to, że zamiar jest możliwy bez określenia środków prowadzących do celu, lecz raczej to, że zamiar jest możliwy w sytuacji, gdy wiele spośród wszystkich środków niezbędnych do osiągnięcia danego celu nie zostało jeszcze określonych.

⁹⁹⁹ E. Gilson, *Tomizm...*, s. 293–296.

¹⁰⁰⁰ J. Woroniecki, *op.cit.*, s. 103–107; J. Finnis, *Object and Intention...*, s. 4.

samym, co akt *imperium*¹⁰⁰¹. Kontrowersje dotyczą też właściwej interpretacji aktu wyboru¹⁰⁰². Niektóre dyskusje dotyczą z kolei nie tyle właściwej interpretacji poglądów Akwinaty, ile raczej tego, czy jego stanowisko jest właściwym ujęciem czynu ludzkiego. Należy tu zaliczyć np. krytyczne uwagi Donagana, który wykazuje, że w schemacie czynu ludzkiego akt rozkazu oraz akt użycia są zbędne, a ich funkcję powinien pełnić sąd wyboru oraz akt wyboru¹⁰⁰³.

Oczywiście, nie jest to wyczerpująca lista wszystkich sporów interpretacyjnych dotyczących czynu ludzkiego i jego elementów. Jej sporządzenie wykraczałoby znacznie poza temat niniejszej pracy. Celem powyższych uwag jest pokazanie, że w literaturze przedmiotu trudno doszukać się jednej, powszechnie przyjmowanej wersji czynu ludzkiego w ujęciu Tomasza. Za podstawową przyczynę tego faktu należy uznać to, że uwagi Akwinaty na ten temat są pod wieloma względami niedookreślone i otwarte na wiele różnych, często wykluczających się interpretacji¹⁰⁰⁴.

4.3. Struktura czynu ludzkiego a podstawy poznania praktycznego. Przedstawiony właśnie schemat współdziałania intelektu i woli w ramach czynu ludzkiego warto odnieść do podstaw poznania praktycznego. Podstawowe zasady tego poznania wyrażają powinność dążenia do podstawowych dóbr ludzkich. Poszukując miejsca tych sądów w ramach struktury czynu ludzkiego, należy zauważyć, że wyrażają one fundamentalne cele człowieka. Trzeba więc wiązać je z tymi rodzajami aktów poznania praktycznego, które dotyczą celu. Można wykluczyć sąd praktyczny, będący podstawą dla aktu radości, ponieważ sąd ten stwierdza osiągnięcie celu. Można też wykluczyć sąd, będący podstawą aktu zamiaru, i to bez względu na to, którą interpretację zamiaru się przyjmuje. Pierwsze zasady praktyczne mówią bowiem tylko o celach, nie wspominając o tym, co do nich prowadzi. Zasady te nie są też stwierdzeniem, że dany cel nie jest bezpośrednio osiągalny. Należy więc przyjąć, że każda taka zasada jest prostym ujęciem pewnego rodzaju rzeczy jako dobra i celu. To pozwala przyjąć, że podstawowe sądy praktyczne określają przedmiot prostych aktów woli. Oczywiście, podstawowe znaczenie ma wśród nich prosty akt woli skierowany ku szczęściu. Potwierdzeniem tej interpretacji jest analogia, jaką Tomasz często rysuje pomiędzy aktem intelektu w sensie ścisłym ujmującym pierwsze zasady a prostym aktem woli¹⁰⁰⁵. Rzecz jasna, cele wyrażane przez pierwsze zasady mogą też stać się przedmiotem zamiaru. Będzie to już jednak pewien wtórny etap całego omawianego

¹⁰⁰¹ Problem szerzej omawiany był powyżej, w części pracy poświęconej poznaniu praktycznemu.

¹⁰⁰² Na przykład Finnis (*ibidem*, s. 5–6) argumentuje, że akt wyboru polega zawsze na przedłożeniu jednej rzeczy nad inną i dlatego do jego zajścia niezbędna jest dostępność więcej niż jednej opcji. Odrzuca on więc możliwość aktów wyboru, w których po prostu przyjmuje się do wykonania jedną opcję, wyselekcjonowaną wcześniej przez intelektualne akty namysłu i rozsądzenia. Jego zdaniem więc wybór nigdy nie jest decyzją dotyczącą tego, czy przyjąć daną rzecz, czy też jej nie przyjmować.

¹⁰⁰³ A. Donagan, *op.cit.*, s. 642–654. Krytyczne omówienie propozycji Donagana można znaleźć w pracy McInerney'ego *Aquinas on Human Action...*, s. 178–183.

¹⁰⁰⁴ Być może przyczyną tego faktu jest to, że poglądy Tomasza na strukturę czynu ludzkiego ewoluowały, a jej ostateczne ujęcie powstało jako próba połączenia w jedną całość poglądów wielu różnych autorów, do których z pewnością zaliczyć należy Arystotelesa, Jana z Damaszku oraz Augustyna (O. Lottin, *Psychologie et morale...*, s. 414–424; W.K. Szymański, *op.cit.*, s. 6–10).

¹⁰⁰⁵ *ST I* q 82, a 2, c; *ST I-II* q 8, a 2, c; *DM* q 3, a 3, c.

tu procesu poznawczo-wolicjonalnego. Podstawą tego procesu jest niedyskursywne poznanie pierwszych zasad praktycznych oraz proste akty woli dotyczące celów wyrażanych przez te zasady¹⁰⁰⁶.

Przedstawiona właśnie interpretacja poglądów Akwinaty bywa jednak kwestionowana. Punktem wyjścia dla interpretacji alternatywnej jest podział na pierwszą i drugą operację intelektu. W przypadku podstaw poznania praktycznego podział ten pozwala odróżnić od siebie praktyczne pojęcia poszczególnych dóbr ludzkich oraz praktyczne sądy ujmujące te dobra jako cele, do których należy dążyć, czyli pierwsze zasady praktyczne. Otóż autor omawianej teraz interpretacji – D.M.J Bradley – przyjmuje, że praktyczne pojęcia poszczególnych dóbr ludzkich są podstawą dla prostych aktów woli, zaś fundamentalne sądy praktyczne ujmujące te dobra jako coś, do czego należy dążyć, są podstawą dla aktów zamiaru osiągnięcia tych dóbr. Interpretacja ta ma interesującą konsekwencję dla sposobu, w jaki rozumie się podstawy poznania praktycznego. Jak zostało już wyjaśnione, prosty akt woli dotyczący danego dobra jest warunkiem koniecznym zaistnienia aktu zamiaru osiągnięcia tego dobra. Skoro więc przedmiot aktu zamiaru osiągnięcia jakiegoś podstawowego dobra ludzkiego wyznaczany jest przez fundamentalne zasady praktyczne, to okazuje się, że prosty akt woli jest warunkiem koniecznym utworzenia takiej zasady. To zaś każe przyjąć, że prawo naturalne ma swoją podstawę nie tylko w intelekcie praktycznym, ale również i w woli¹⁰⁰⁷.

Słabym punktem przedstawionej właśnie interpretacji alternatywnej jest to, że nie ma ona wystarczającego poparcia w tekstach Tomasza. Po pierwsze, wynika z niej paradoksalny wniosek, że pierwsze zasady poznania praktycznego nie są ostateczną *praktyczną* podstawą poznania praktycznego. Ich sformułowanie opiera się bowiem na aktach poznania praktycznego zaliczających się do pierwszej operacji intelektu, dzięki którym dokonuje się tworzenie pojęć praktycznych ujmujących podstawowe dobra. Po drugie, przyjmuje się tu, że przedmiot aktu woli może zostać wyznaczony przez proste pojęcie lub definicję, gdy tymczasem zdaniem Tomasza przedmioty aktów woli określane są przez sądy praktyczne ujmujące coś jako dobro. Po trzecie, Akwinata pisze wyraźnie, że formułowanie sądów wyrażających powinność nie wymaga żadnego uprzedniego aktu woli. Po czwarte, i najważniejsze, nie sposób znaleźć wypowiedzi Tomasza, które jednoznacznie i całościowo wyrażałyby opisaną właśnie interpretację. Jest więc ona raczej nieudaną próbą wpisania koncepcji podstaw poznania praktycznego w strukturę czynu ludzkiego.

Pomimo wszystkich swych wad krytykowana interpretacja zasługuje jednak na uwagę. Porusza ona bowiem ważny aspekt relacji pomiędzy wolą i intelektem. Zgodnie z woluntarystycznym sposobem pojmowania podstaw prawa naturalnego, powszechnie odrzucanym jako interpretacja stanowiska Akwinaty, pierwsze zasady poznania praktycznego w sposób istotny zależne są od woli¹⁰⁰⁸. Stanowisko intelektu-

¹⁰⁰⁶ Zwolennikami takiego podejścia jest większość cytowanych tutaj autorów, np. Grisez, Finnis, McInerney, Woroniecki, Andrzejuk itp.

¹⁰⁰⁷ D.M.J. Bradley, *op.cit.*, s. 321–338.

¹⁰⁰⁸ Woluntarystyczny wydzźwięk mają poglądy tych autorów, zdaniem których u Tomasza poznanie praktyczne to poznanie teoretyczne plus akt woli. Chodzi o opisanych już powyżej zwolenników skrajnego naturalizmu w kwestii podstaw poznania praktycznego.

alistyczne, znacznie bliższe poglądom Tomasza, przyjmuje z kolei, że to raczej działania woli zależą w sposób istotny od pierwszych zasad poznania praktycznego¹⁰⁰⁹. Autor opisanego interpretacji alternatywnej, choć odrzuca podejście woluntarystyczne, stara się jednak osłabić intelektualistyczny wydźwięk standardowych interpretacji stanowiska Akwinaty i zachować pewne pierwiastki woluntarystyczne. Czyni to właśnie poprzez uznanie, że pojęciowe podstawy poznania praktycznego nie zależą od woli, ale jednocześnie pierwsze zasady poznania praktycznego są formułowane wtórnie względem prostych aktów woli.

5. Wola a inne władze

Charakteryzując wolę i jej akty, warto zwrócić uwagę na związki, jakie łączą ją z innymi władzami, przede wszystkim z intelektem. Zagadnienie to w sposób naturalny dzieli się na dwie części: wpływ innych władz na wolę oraz wpływ woli na inne władze. Znakomitym wprowadzeniem do tej problematyki jest następująca wypowiedź Akwinaty:

Jeśli więc rozważamy ruch władz duszy pod względem rzeczy będącej przedmiotem aktu, to pierwsza zasada ruchu pochodzi z intelektu, ponieważ to właśnie w ten sposób dobro uchwycone przez poznanie intelektualne porusza wolę. Jeśli zaś rozważymy ruch władz duszy z punktu widzenia wykonania aktu, wtedy zasadą ruchu będzie wola. Jest tak, ponieważ władza, która odnosi się do celu głównego, zawsze porusza do aktu tę władzę, której przedmiot prowadzi do tego celu. (...) W ten sposób wola porusza samą siebie i wszystkie inne władze, ponieważ myślę dlatego, że chcę myśleć, i tak samo używam wszystkich władz i dyspozycji dlatego, że tego chcę¹⁰¹⁰.

Wpływ innych władz na wolę jest bardzo ograniczony. Jeśli chodzi o wykonanie aktów, to sama wola jest źródłem swego działania. Jeśli zaś chodzi o określenie przedmiotu aktów woli, to jedyną władzą duszy, która wywiera bezpośredni wpływ na wolę, jest intelekt. To właśnie dlatego wola nazywana jest władzą pragnienia racjonalnego. Z kolei wpływ woli na inne władze polega na tym, że porusza je do wykonywania ich aktów¹⁰¹¹. Inaczej mówiąc, akt woli – wykonany przez wolę i ukierunkowany przez intelekt – jest czynnikiem sprawczym powodującym zachodzenie aktów niektórych innych władz. Tego rodzaju sprawcze działanie woli na inne wła-

¹⁰⁰⁹ Do grupy zwolenników interpretacji intelektualistycznej zaliczają się zarówno zwolennicy umiarkowanie naturalistycznej interpretacji podstaw poznania praktycznego, np. McInerney, jak również i przeciwnicy naturalizmu w tej kwestii, np. Grisez oraz Finnis.

¹⁰¹⁰ *DM* q 6, a 1, c (tłum. M.P.): „Si ergo consideremus motum potentiarum animae ex parte obiecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu: hoc enim modo bonum intellectum movet etiam ipsam voluntatem. Si autem consideremus motus potentiarum animae ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex voluntate. Nam semper potentia ad quam pertinet finis principalis, movet ad actum potentiam ad quam pertinet id quod est ad finem; (...) et hoc modo voluntas movet se ipsam et omnes alias potentias. Intelligo enim quia volo; et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia volo”.

¹⁰¹¹ Oczywiście, nie wszystkie władze duszy podlegają tak rozumianej kontroli wolicjonalnej (*ST I* q 82, a 4, c).

dze prowadzi do osiągania przez te władze swych własnych celów działania, które z kolei są podporządkowane celowi ostatecznemu człowieka. Warto dodać, że tego rodzaju sprawcze działanie woli dotyczy nie tylko aktów innych władz, ale również aktów samej woli. Gdy zaś chodzi o wpływ woli na intelekt, to porusza go ona do wykonania nie tylko aktów poznania praktycznego, ale również i aktów poznania teoretycznego. Rozważając te zagadnienia, warto też zastanowić się, czy wpływ woli na intelekt ogranicza się tylko do wykonania aktów, czy też obejmuje w jakimś stopniu także treść tych aktów.

5.1. Racjonalność woli. Jak zostało już wyjaśnione, Tomasz przyjmuje, że wola jest pod pewnym względem władzą autonomiczną względem intelektu. Tym bowiem, co kształtuje jej akty, jest nie tyle samo poznanie intelektualne, ile raczej rzeczywistość ujmowana w tym poznaniu. Jednocześnie podkreśla on też, że poznanie intelektualne pośredniczy w odniesieniu woli do rzeczywistości i w ten sposób kształtuje przedmiot jej aktów. Co więcej, intelekt jest jedyną władzą, która wywiera bezpośredni wpływ na wolę. Wyrazem tak bliskiego związku między obiema władzami jest to, że wola jest definiowana jako władza pragnienia racjonalnego. Związek ten skutkuje posiadaniem przez wolę pewnych własności, które składają się na coś, co można nazwać jej racjonalnością. Warto poświęcić im nieco uwagi.

Pierwsza własność wynikająca ze związku woli z intelektem przysługuje przedmiotom jej aktów. Skoro ukierunkowanie aktów pragnienia racjonalnego dokonuje się dzięki sądom praktycznym, tak więc akty te odnoszą się do czegoś, co ma charakter ogólny. Jak zostało już wyjaśnione, należy to rozumieć w ten sposób, że akt woli odnosi się albo do ogółu rzeczy wchodzących w zakres przedmiotowy danego pojęcia, albo też do pewnej rzeczy jednostkowej, ale pod warunkiem, że posiada ona pewną własność ogólną, to znaczy mogącą przysługiwać wielu rzeczom jednocześnie¹⁰¹². Ma to swoje odzwierciedlenie w sposobie, w jaki Tomasz rozumie tezę, iż przedmiotem woli jest dobro poznawalne intelektualnie:

wola zmierza wprost do zasady pożądalności jako takiej, ponieważ wola pożąda przede wszystkim i zasadniczo samego dobra, użyteczności lub czegoś w tym rodzaju, tej zaś lub tamtej rzeczy pożąda wtórnice, o ile uczestniczy ona we wspomnianej zasadzie¹⁰¹³.

Kolejną własnością woli wynikającą z jej bliskiego związku z poznaniem intelektualnym jest podobieństwo między strukturą poznania praktycznego a strukturą aktywności woli. Ponieważ wola kierowana jest przez poznanie praktyczne, tak więc porządek panujący wśród aktów woli będzie odzwierciedleniem porządku, jaki panuje pomiędzy aktami poznania intelektualnego. Na przykład tak samo jak rozum wychodzi od pierwszych zasad poznawanych niedyskursywnie przez intelekt w sensie ścisłym i zmierza ku wnioskom, tak również cała aktywność woli opiera się na podstawowych jej aktach odnoszących się do naturalnych celów dążenia ludzkiego

¹⁰¹² *ST I* q 80, a 2, ad 2; *DM* q 6, a 1, c; *SCG* II r. 47; D.M. Gallagher, *Thomas Aquinas on the Will...*, s. 560–564, 574–582.

¹⁰¹³ *DV* q 25, a 1, c.

i kieruje się ku temu, co prowadzi do osiągnięcia tych celów¹⁰¹⁴. Co więcej, proces poznania intelektualnego jest rozwijaniem tego, co było już wcześniej potencjalnie zawarte w treści pierwszych zasad, i w tym sensie prowadzi do pełniejszego zrozumienia ich treści¹⁰¹⁵. Ma to miejsce zarówno w przypadku poznania teoretycznego, jak i praktycznego. Tak samo również cała aktywność woli wychodzi od pragnienia celu ostatecznego, który to cel obecny jest tylko w sposób intencjonalny, ogólny i niepełny. Aktywność woli przechodzi przez etap pragnienia tego, co prowadzi do celu, aby na końcu osiągnąć cel ostateczny. Tym razem posiadanie celu ostatecznego jest rzeczywiste, doskonałe i pełne. Można jednak powiedzieć, że jest ono aktualizacją tego, co już na początku w sposób potencjalny zawarte było w ogólnym pojmowaniu tego celu¹⁰¹⁶.

Inną ważną cechą woli, która jest skutkiem bliskiego związku z intelektem, jest posiadanie przez nią kontroli nad swymi aktami. Tomasz przyjmuje, że sądy praktyczne dotyczące działania są pod kontrolą człowieka. Polega to na tym, że możliwe jest do pewnego stopnia rozstrzygnięcie o treści takich sądów. Wynika to z dwóch cech poznania intelektualnego. Po pierwsze, ze zdolności rozumu do dokonywania refleksji nad własnymi sądami. Po drugie, z myślenia pojęciowego w kategoriach celów i środków. Jak można bowiem przeczytać:

Człowiek natomiast dzięki rozumowi wydaje sąd dotyczący działania i sam może rozstrzygać o swojej decyzji, o ile poznaje naturę celu i tego, co prowadzi do celu, oraz odniesienie i porządek jednego względem drugiego. Dlatego stanowi przyczynę dla siebie samego nie tylko w poruszaniu się, ale również w sądeniu i z tego powodu przysługuje mu wolna decyzja oraz, jeśli tak można rzec, wolny sąd dotyczący działania lub niedziałania¹⁰¹⁷.

Jak można przeczytać w innym miejscu:

Aby coś samo determinowało swoją skłonność do celu, musi ono poznawać cel oraz odniesienie celu do tego, co do celu prowadzi – co przysługuje tylko rozumowi¹⁰¹⁸.

Akty refleksji intelektualnej umożliwiają pewien stopień kontroli nad własnymi sądami praktycznymi. W ten sposób możliwa jest też kontrola nad przedmiotem aktów woli, np. aktów wyboru. Skoro zaś samo dokonanie aktów refleksji zachodzi pod wpływem odpowiedniego aktu woli, więc dzięki zdolności intelektu do refleksji wola jest w stanie kontrolować przedmiot własnych aktów¹⁰¹⁹. Jak zostanie wyjaśnione poniżej, zdolność ta stanowi jedno ze źródeł wolności.

¹⁰¹⁴ *ST I q 83, a 4, c.* Omówione powyżej akty woli w przyporządkowaniu do rozumu stanowią jedynie podgrupę wszystkich aktów woli i dlatego ta własność, choć bez wątplenia jest skutkiem bliskiego związku rozumu i woli, nie może zostać uznana za coś, co przysługuje woli w ogóle.

¹⁰¹⁵ *DV q 11, a 1, c; ST I q 85, a 5, c.*

¹⁰¹⁶ G. Verbeke, *Le développement de la vie volitive d'après S. Thomas*, „Revue philosophique de Louvain” 56, 1958, s. 18–22.

¹⁰¹⁷ *DV q 24, a 1, c* (tłum. lekko zmienione): „Homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis, potest de suo arbitrio iudicare, in quantum cognoscit rationem finis et eius quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum: et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in iudicando; et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo”.

¹⁰¹⁸ *DV q 22, a 4, c.*

¹⁰¹⁹ D.M. Gallagher, *Thomas Aquinas on the Will...*, s. 164–174.

Na zakończenie warto odnotować pewną pozorną sprzeczność w sposobie, w jaki Tomasz charakteryzuje wolę. Akwinata z reguły charakteryzuje wolę jako władzę pragnienia racjonalnego lub też władzę pragnienia intelektualnego. Wynika to z opisanego powyżej bliskiego i istotnego związku tej władzy z intelektem i poznaniem intelektualnym. Pomimo tego w niektórych miejscach charakteryzuje on wolę także jako władzę pożądczą, która jest racjonalna tylko przez partycypację¹⁰²⁰. Jak jednak zauważa jeden z komentatorów, określenia te nie wykluczają się. Kiedy bowiem Akwinata mówi o woli, że jest ona władzą jedynie partycypującą w racjonalności, to chce po prostu podkreślić, że jej racjonalny charakter ma swoje źródło w jej zależności od poznania intelektualnego. Czyniąc tak, chce więc tylko uwyraźnić kontrast między wolą a intelektem, którego akty są racjonalne w bardziej podstawowym znaczeniu niż akty woli¹⁰²¹.

5.2. *Wpływ woli na inne władze.* Jak wynika z przeprowadzonych dotychczas rozważań, bliski związek woli i intelektu praktycznego polega na tym, że przedmiot aktu woli jest zawsze określany przez akt poznania praktycznego. Trzeba też dodać, że związek ten polega również na tym, że choć to wola jest głównym czynnikiem poruszającym do działania, to jednak tak naprawdę działanie powstaje wskutek serii powiązanych z sobą aktów woli oraz aktów intelektu tworzących strukturę czynu ludzkiego. Próbując scharakteryzować wpływ woli na działania innych władz, należy więc pamiętać, że tak naprawdę chodzi o wpływ wywierany przez wolę oraz poznanie praktyczne. Wolicjonalny akt użycia danej władzy zakłada całą sekwencję różnych aktów poznania praktycznego.

Kolejną rzeczą, którą trzeba odnotować, jest to, że aby właściwie scharakteryzować sprawcze oddziaływanie woli na inne władze, należy przede wszystkim wyjaśnić sens przyjmowanego przez Tomasza rozróżnienia na akty wyłonione oraz akty nakazane. Aktami wyłonionymi danej władzy są tego rodzaju akty, które władza ta wykonuje sama z siebie, a nie pod wpływem rozkazu. Z kolei aktami nakazanymi danej władzy należy nazwać tego rodzaju akty, które są przez nią wykonywane pod wpływem rozkazu¹⁰²². Sposób, w jaki rozróżnienie to jest stosowane przez Tomasza, bywa jednak nieco mylący. Na przykład pisze on, że:

Pewną czynność nazywa się zaś czynnością dobrowolną w dwóch wypadkach: raz wtedy, gdy jest ona nakazywana przez wolę, jak to na przykład jest z chodzeniem lub mówieniem, a po drugie, gdy jest to czynność wykonana przez wolę, jak to jest z samym chceniem¹⁰²³.

Pisze też, że:

akt woli jest dwojaki. Pierwszy należy do woli w sposób bezpośredni, jest jak gdyby przez nią wykonany, jak np. chcenie. Innym aktem woli jest akt, który został przez nią nakazany, ale

¹⁰²⁰ Na przykład *ST I-II* q 61, a 2, c oraz ad 2.

¹⁰²¹ T. Irwin, *Who Discovered the Will*, s. 459.

¹⁰²² A. Donagan, *op.cit.*, s. 650–651.

¹⁰²³ *ST I-II* q 1, a 1, ad 2.

wykonywany jest za pośrednictwem innej władzy, jak np. spacerowanie lub mówienie, które są nakazane przez wolę przy użyciu władzy poruszającej¹⁰²⁴.

Wbrew temu, co można by pomyśleć, czytając te fragmenty, omawiane rozróżnienie nie wskazuje na różnicę pomiędzy aktami woli a aktami innych władz, których wola jest przyczyną. Rozróżnienie to równie dobrze może bowiem oznaczać różnicę między aktami dokonywanymi przez jedną władzę. W takim przypadku różnica między aktami danej władzy polega na tym, że niektóre z nich wykonywane są przez tę władzę tylko dzięki niej samej, zaś inne wykonywane są przez tę władzę pod wpływem nakazu. W pierwszym przypadku chodzi o akty wyłonione danej władzy, zaś w drugim o jej akty nakazane. Kiedy więc chce się zapytać o zakres, w jakim wola wpływa na funkcjonowanie danej władzy, należy pytać o to, które akty tej władzy są aktami wyłonionymi, a które są aktami nakazanymi.

Warto wyjaśnić, co w kontekście omawianego rozróżnienia oznaczają określenia typu „nakaz” oraz „nakaz woli”. Pomiędzy różnymi wypowiedziami Tomasza zdaje się bowiem zachodzić sprzeczność. Niekiedy mówi on o nakazie tak, jakby był to akt rozumu, zaś w innych przypadkach tak, jakby był to akt woli¹⁰²⁵. Należy jednak zauważyć, że nakaz, o którym Tomasz wspomina, pisząc o aktach nakazanych, musi być elementem struktury czynu ludzkiego. Jedynym aktem nakazu wchodzącym w jej skład jest akt *imperium*, będący aktem rozumu. Z drugiej jednak strony, aby coś było nakazane przez rozum, musi wcześniej zostać wybrane. Co więcej, na akcie nakazu opiera się z kolei wolicjonalny akt użycia władz odpowiedzialnych za wykonanie czynności, która była przedmiotem *imperium*. Aktem nakazanym dowolnej władzy zawsze więc jest taki jej akt, który powstaje wskutek sekwencji aktów wyboru, rozkazu i użycia¹⁰²⁶. Pamiętając zatem, że *imperium* jest aktem rozumu, należy przyjąć, że wypowiedzi Akwinaty o nakazie jako akcie woli są uproszczeniem wynikającym z bardzo bliskiego związku aktów rozumu i woli w ramach końcowej fazy czynu ludzkiego: aby rozkaz rozumu mógł poruszać inne władze, musi też zająć wolicjonalny akt użycia¹⁰²⁷.

Rozróżnienie na akty nakazane i akty wyłonione dotyczy także woli. Jak wyjaśnia Tomasz:

rozkaz nie jest niczym innym jak aktem rozumu zarządzającym zrobienie czegoś, któremu towarzyszy pewnego rodzaju ruch. Jasne jest zaś, że rozum może nakazać akt woli. Na przykład tak jak [rozum] może osądzać, że czymś dobrym jest chcieć daną rzecz, tak samo może to

¹⁰²⁴ *ST I-II* q 6, a 4, c (tłum. M.P.): „duplex est actus voluntatis, unus quidem qui est eius immediate, velut ab ipsa elicited, scilicet velle; alius autem est actus voluntatis a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitus, ut ambulare et loqui, qui a voluntate imperantur mediante potentia motiva”.

W przykładzie F. Bednarskiego fragment ten brzmi w następujący sposób: „dwojaka jest czynność woli: bezpośrednia, którą wola niejako wyłania z siebie, a mianowicie samo chcenie; oraz pośrednia, którą wola nakazuje, ale inna władza wykonuje, np. chodzić, mówić”.

¹⁰²⁵ Nakaz traktowany jako akt woli występuje np. w *ST I-II* q 1, a 1, ad 2; q 6, a 4, c. Nakaz traktowany jako akt rozumu występuje z kolei w: *ST I-II* q 17, a 5, c; q 17, a 6, c. W obu przypadkach używany jest czasownik *imperare*, przymiotnik *imperatus* oraz rzeczownik *imperium*.

¹⁰²⁶ *ST I-II* q 17, a 3, ad 1.

¹⁰²⁷ *ST I-II* q 17, a 1, c; *DV* q 22, a 12, ad 4.

zarządzić, rozkazując, aby człowiek chciał [daną rzecz]. Stąd jasne jest, że akt woli może być przedmiotem rozkazu¹⁰²⁸.

Wykonanie wielu aktów woli dokonuje się więc pod wpływem rozkazu. Ściślej mówiąc, w takiej sytuacji wykonanie nowego aktu woli dokonuje się dzięki współpracy intelektualnego aktu *imperium* oraz wolicjonalnego aktu użycia. Wykonanie takiego aktu zakłada więc również uprzednie zaistnienie całej sekwencji aktów poznania praktycznego oraz aktów woli składających się na strukturę czynu ludzkiego. Warto też dodać, że przedmiotem rozkazu jest przede wszystkim wykonanie aktu woli. Jest tak, ponieważ przedmiot aktu woli zawsze określany jest przez intelekt praktyczny. Jednocześnie, jak zostanie za chwilę wyjaśnione, treść niektórych sądów praktycznych również podlega wpływom rozkazów. Dlatego można ostatecznie przyjąć, że rozkazom podlega nie tylko wykonanie niektórych aktów woli, ale również to, co jest ich przedmiotem.

Jak nietrudno jednak zauważyć, nie wszystkie akty woli mogą zachodzić wskutek rozkazów. Każdy akt rozkazu zakłada bowiem inne akty poznania praktycznego oraz oparte na nich akty woli wchodzące w skład czynu ludzkiego. Do każdego takiego aktu poznania praktycznego dochodzi, ponieważ człowiek chce myśleć o swoim działaniu, czyli dokonuje pewnego aktu woli¹⁰²⁹. Jeśli również i ten akt woli jest jej aktem wyłonionym, to ponownie zakłada on akt rozkazu i inne elementy czynu ludzkiego. Ostatecznie więc początkiem całego procesu musi być taki akt woli, którego wykonanie nie zachodzi wskutek rozkazu i który dzięki temu nie zakłada żadnego innego aktu woli. Tego rodzaju podstawowy akt woli, to jej akt wyłoniony. Jak można przeczytać,

ponieważ rozkaz jest aktem rozumu, tak więc przedmiotem rozkazu jest ten akt, który podlega rozumowi. Pierwszy zaś akt woli nie dokonuje się pod wpływem rozporządzenia rozumu, lecz poprzez skłonność naturalną lub przyczynę wyższą¹⁰³⁰.

Jest tak, ponieważ:

Jeśliby (...) wola sama siebie pobudzała do chcenia, musiałaby to uczynić za pośrednictwem namysłu, wskutek jakiegoś uprzedniego chcenia. Otóż w tym szeregu nie można iść do nie-

¹⁰²⁸ ST I-II q 17, a 5, c (tłum. M.P.): „imperium nihil aliud est quam actus rationis ordinantis, cum quadam motione, aliquid ad agendum. Manifestum est autem quod ratio potest ordinare de actu voluntatis, sicut enim potest iudicare quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando quod homo velit. Ex quo patet quod actus voluntatis potest esse imperatus”.

W przykładzie F. Bednarskiego fragment ten brzmi w następujący sposób: „rozkaz to rozporządzenie rozumu, połączone z pewnym poruszeniem do działania. Otóż rozum może rozporządzać czynnościami woli, gdyż podobnie jak może osądzać, czy chcenie danej rzeczy jest czymś dobrym, tak też przez rozkaz może rozporządzać tym, czego chce. Tak więc czynności woli mogą być przedmiotem rozkazu”.

¹⁰²⁹ DM q 6, a 1, c.

¹⁰³⁰ ST I-II q 17, a 5, ad 3 (tłum. M.P.): „cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur, qui rationi subditur. Primus autem voluntatis actus non est ex rationis ordinatione, sed ex instinctu naturae, aut superioris causae”.

W przykładzie F. Bednarskiego fragment ten brzmi następująco: „ponieważ rozkaz jest działaniem rozumu, ta czynność jest przedmiotem rozkazu, która podlega rozumowi. Otóż pierwsza czynność naszej woli nie pochodzi od rozporządzenia naszego rozumu, ale z popędu przyrodzonego, lub na skutek wpływu wyższej przyczyny”.

skończoności. Należy więc przyjąć, że pierwsze poruszenie woli pochodzi z (...) jakiegoś czynnika zewnętrznego¹⁰³¹.

Aktami wyłonionymi woli są te jej akty, które mają charakter naturalny. Stanowią one podstawę nakazanych aktów woli. Na tym jednak nie można zakończyć analizy, ponieważ również w przypadku wyłonionych aktów woli trzeba odróżniać ich wykonanie oraz ich przedmiot. Oba te aspekty naturalnych aktów woli nie podlegają rozkazom, ale dzieje się to w różny sposób. Źródłem wykonania naturalnych aktów woli jest wola jako władza pragnienia racjonalnego. Jak każda władza duszy jest ona bowiem pewną naturą czy też formą i posiada wynikające stąd skłonności naturalne¹⁰³². Z kolei przedmiot naturalnego aktu woli wyznaczany jest przez wyłonione, naturalne akty intelektu praktycznego. Jak się bowiem za chwilę okaże, również wśród aktów poznania praktycznego istnieją akty, których wykonanie oraz przedmiot nie podlegają rozkazom, czyli kontroli racjonalno-wolicjonalnej.

Podział na akty nakazane i wyłonione stosuje się także do intelektu. Tomasz pisze bowiem, że:

ponieważ rozum dokonuje refleksji nad sobą, to tak jak kieruje aktami innych władz, tak również może kierować swymi własnymi aktami. Dlatego również i jego akt może być czymś nakazanym¹⁰³³.

Intelekt może więc dokonywać aktów rozkazu, których przedmiotem są niektóre jego własne akty. Co więcej, według niektórych wypowiedzi Tomasza zakres kontroli racjonalno-wolicjonalnej nad aktywnością intelektu jest bardzo szeroki. W jednym z traktatów Akwinata pisze bowiem, że aktom rozkazu podlega każdy przypadek wykonania aktu intelektu. Pod względem wykonania każdy akt intelektu trzeba więc uznać za akt nakazany. W tym samym miejscu Akwinata dodaje, że kontroli racjonalno-wolicjonalnej podlega również w pewnym stopniu przedmiot aktu intelektu. Charakteryzując zakres tego wpływu, zwraca on uwagę na dwa akty intelektu: akt poznania prawdy oraz akt zgody na poznaną prawdę.

Akt poznania prawdy nie może zostać nakazany:

Nie jest to w naszej mocy, bowiem dokonuje się dzięki jakiemuś światłu albo naturalnemu, albo nadnaturalnemu. Dlatego pod tym względem akt rozumu nie jest w naszej mocy, ani też nie może zostać nakazany¹⁰³⁴.

¹⁰³¹ *ST I-II q 9, a 4, c.*

¹⁰³² *ST I q 80, a 1, ad 3.* Co ciekawe, w przytoczonych powyżej wypowiedziach Akwinata zdaje się wahać, czy w analizie przyczyn wykonania naturalnych aktów woli poprzestać na skłonnościach naturalnych woli jako władzy, czy też uwzględnić działanie przyczyny zewnętrznej i wyższej niż wola.

¹⁰³³ *ST I-II, q 17, a 6, c* (tłum. M.P.): „quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de actu suo. Unde etiam actus suus potest esse imperatus”.

W przekładzie F. Bednarskiego fragment ten brzmi następująco: „rozum może być przedmiotem swych własnych czynności. Porządkując bowiem czynności innych władz psychicznych, może również rozporządzać swą własną czynnością. Dlatego czynności rozumu mogą być przedmiotem rozkazu”.

¹⁰³⁴ *ST I-II q 17, a 6, c* (tłum. M.P.): „Et hoc non est in potestate nostra, hoc enim contingit per virtutem alicuius luminis, vel naturalis vel supernaturalis. Et ideo quantum ad hoc, actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest”.

Z kolei w przypadku intelektualnego aktu zgody, przez który poznana prawda zostaje przyjęta, wszystko zależy od tego, o jaki rodzaj sądu chodzi:

Jeśli zatem ujmowane byłyby tego rodzaju rzeczy, na które intelekt w sposób naturalny wyraża zgodę, np. pierwsze zasady, to wtedy zgoda lub niezgoda ich dotycząca nie jest w naszej mocy, lecz dokonuje się w sposób naturalny i dlatego, ściśle mówiąc, nie podlega ona rozkazowi. Niektóre rzeczy ujmowane [przez intelekt] są zaś tego rodzaju, że nie wiążą intelektu aż tak bardzo, aby nie mógł on zgodzić się lub nie zgodzić, lub nawet z jakiegoś powodu zawiesić zgodę lub niezgodę. Jeśli chodzi o takie rzeczy nasza zgoda lub niezgoda jest w naszej mocy i podlega rozkazom¹⁰³⁵.

Przedstawiony właśnie wywód Tomasza wymaga kilku słów komentarza. O ile jasne jest, co ma on na myśli, pisząc o tym, że wykonanie dowolnego aktu poznania intelektualnego podlega nakazom, o tyle jego uwagi na temat wpływu aktów nakazu na przedmiot aktów poznania intelektualnego nie są już aż tak klarowne. Chodzi przede wszystkim o to, co ma on na myśli, mówiąc, że kontrola racjonalno-wolicjonalna nie dotyczy aktu poznania prawdy. Na pewno nie chodzi tutaj o akt przyjęcia danego sądu, czyli intelektualny akt zgody, ponieważ zostaje on omówiony w następnej kolejności. Wziąwszy pod uwagę fazy drugiej operacji intelektu, uwagi Tomasza mogą dotyczyć nie tylko etapu zestawiania pojęć, ale również i etapu poznania prawdziwości takiego zestawienia pojęć. Co więcej, fakt, że Akwinata wspomina tutaj o intelekcie czynnym, pozwala dodatkowo przyjąć, że chodzi mu tylko o sądy bezpośrednie. Najprawdopodobniej więc Tomasz ma na myśli to, że poznanie prawdziwości sądów bezpośrednich nie jest aktem nakazanym, lecz wyłonionym.

Spostrzeżenia Tomasza na temat wpływu aktów rozkazu na intelektualne akty zgody są bardziej jednoznaczne. Funkcją aktu zgody jest przyjęcie danego sądu, czyli uznanie go za prawdę. W uwagach swych Tomasz raz jeszcze potwierdza, że istnieją sądy, na które intelekt zgadza się w sposób naturalny i dlatego ich przyjęcie jest aktem wyłonionym. Jest tak w przypadku zgody na sądy bezpośrednie. Do aktów zgody o charakterze nakazanym należy z kolei zgoda na sądy, w przypadku których można zgodzić się lub nie zgodzić, a nawet zawiesić wykonanie tego aktu. Chodzi więc o sądy opinii, wiary oraz wątpliwości¹⁰³⁶. Nie zostaje poruszony status sądów wiedzy,

W przekładzie F. Bednarskiego fragment ten brzmi następująco: „poznanie prawdy (...) zależy nie od nas, ale od przyrodzonego lub nadprzyrodzonego światła, i dlatego nie jest w naszej mocy i nie może być przedmiotem rozkazu”.

¹⁰³⁵ *ST I-II* q 17, a 6, c (tłum. M.P.): „Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturae, et ideo, proprie loquendo, nec imperio subiacet. Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere, propter aliquam causam, et in talibus assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est, et sub imperio cadit”.

W przekładzie F. Bednarskiego fragment ten brzmi następująco: „Otóż, gdy chodzi o uznanie takich prawd, które rozum z natury swej uznaje, np. o pierwsze zasady, wówczas uznanie lub nieuznanie tych prawd nie zależy od nas, ale od natury samej rzeczy. Dlatego uznanie tych prawd właściwie mówiąc, nie podlega rozkazom. Bywa jednak, że umysł nasz poznając pewne rzeczy, nie ma przekonania do nich, tak że może je uznać lub nie uznać, albo przynajmniej na skutek jakiejś przyczyny zawiesić to uznanie lub nieuznanie, które wówczas jest w naszej mocy i może być przedmiotem rozkazu”.

¹⁰³⁶ A. Donagan, *op.cit.*, s. 651.

ale najprawdopodobniej należy zaliczyć je do sądów, w przypadku których akt zgody jest aktem wyłonionym, a nie nakazanym. Jak przecież wielokrotnie zauważa Tomasz, sądy te ostatecznie opierają się na prawdach bezpośrednich, a ich odrzucenie pociąga za sobą odrzucenie zasad, na których się opierają.

Podsumowując, według omówionej właśnie wypowiedzi Tomasza kontrola racjonalno-wolicjonalna obejmuje każdy przypadek wykonania aktu intelektu. Poza kontrolą pozostaje aspekt przedmiotowy niektórych aktów intelektu. Chodzi o poznanie dotyczące pierwszych zasad. Poza kontrolą pozostaje też najprawdopodobniej treść sądów wiedzy. Z drugiej strony, kontroli racjonalno-wolicjonalnej podlega treść aktów poznania mających charakter opinii, wątpliwości i wiary.

Według innej wypowiedzi Akwinaty zakres kontroli racjonalno-wolicjonalnej nad poznaniem intelektualnym jest jednak istotnie mniejszy, gdy chodzi o wykonanie aktów intelektu. Motywy stojące za zawężeniem zakresu kontroli dobrze ilustruje jeden z zarzutów omawianych przez Tomasza w pierwszej części *Sumy Teologii*. Zarzut ten brzmi następująco:

Chcieć możemy tylko tego, co jest umysłowo poznane. Gdyby więc poznawanie umysłowe miało być powodowane przez poruszenie pochodzące od woli chcącej umysłowo poznawać, to trzeba by, aby i to chcenie wyprzedzone było przez inne poznanie, a znów to poznanie przez jeszcze inne chcenie, i tak w nieskończoność; to zaś jest niepodobieństwem. Wola nie wprawia więc w ruch intelektu¹⁰³⁷.

Jeśli wykonanie każdego aktu intelektu jest nakazane, to każdy akt intelektu zakłada akt woli. Z kolei każdy akt woli, bez względu na to, czy jest aktem nakazanym, czy też aktem wyłonionym, zakłada akt intelektu, który określa jego przedmiot.

W odpowiedzi Tomasz pisze więc, że:

Nie należy postępować w nieskończoność, lecz należy zatrzymać się na intelekcie jako punkcie wyjścia. Z konieczności bowiem przyjmowanie do świadomości występuje przed każdym poruszeniem woli, ale poruszenie woli nie wyprzedza wszelkiego pojmowania¹⁰³⁸.

Trzeba więc przyjąć, że istnieją takie akty intelektu, które pod względem swego wykonania są aktami wyłonionymi. Jak nietrudno się domyślić, chodzić tu musi o te akty intelektu, w przypadku których również treść nie podlega kontroli, czyli przede wszystkim o akty poznania pierwszych zasad. Wniosek ten pozwala uzupełnić przedstawione powyżej poglądy Tomasza na temat wyłonionych aktów woli. Akty te bowiem pod względem swego wykonania nie podlegają kontroli racjonalno-wolicjonalnej, ale pod względem swego przedmiotu uzależnione są od intelektu praktycznego. Jak się teraz okazuje, akty poznania praktycznego stanowiące podstawę dla wyłonionych aktów woli są aktami wyłonionymi intelektu. Co więcej, mają one taki charakter zarówno pod względem swego wykonania, jak również pod względem swej treści.

Kontroli ze strony rozumu i woli podlegają również do pewnego stopnia władze odpowiedzialne za poznanie zmysłowe. Dzięki temu człowiek nie jest całkowicie

¹⁰³⁷ ST I q 82, a 4, arg. 3.

¹⁰³⁸ ST I q 82, a 4, ad 3.

bierny wobec sposobu, w jaki poznanie to przebiega, i może do pewnego stopnia wpływać na jego treść¹⁰³⁹. W przypadku zmysłów zewnętrznych sytuacja wygląda w następujący sposób:

ponieważ do poznania zmysłowego niezbędny jest zewnętrzny przedmiot poznawalny zmysłowo, tak więc nie jesteśmy w stanie poznawać coś zmysłowo, jeśli nie jest obecny jakiś przedmiot poznawalny zmysłowo. Jego obecność nie zawsze zależy od nas. Dopiero bowiem wtedy człowiek może użyć zmysłów, kiedy chce, o ile oczywiście nie jest to utrudnione przez narząd zmysłowy¹⁰⁴⁰.

Człowiek posiada pewien stopień kontroli nad wykonywaniem aktów poznania zmysłowego oraz nad tym, co jest przedmiotem jego aktów. Na przykład od niego zależy, czy będzie patrzył, czy nie, oraz to, na co będzie patrzył. Zakres kontroli jest jednak ograniczony. Jeśli chodzi o aspekt przedmiotowy aktu poznania zmysłowego, należy zauważyć, że bardzo często poza kontrolą człowieka jest obecność lub nieobecność rzeczy będących przedmiotem poznania zmysłowego. Jeśli zaś chodzi o wykonanie aktu, to poznanie zmysłowe opiera się na cielesnych narządach zmysłowych, których stan wpływa na działanie władzy.

W przypadku zmysłów wewnętrznych zakres kontroli jest nieco większy:

poznanie dokonywane przez wyobraźnię podlega rozporządzeniom rozumu w zależności od siły lub słabości wyobraźni. To bowiem, że człowiek nie jest w stanie wyobrazić sobie tego, co ujmuje rozum, zdarza się albo dlatego, że chodzi o rzeczy niemożliwe do wyobrażenia, jak np. rzeczy niecielesne, albo też z powodu słabości wyobraźni, która bierze się z niedomagania narządu cielesnego¹⁰⁴¹.

Zarówno wykonanie, jak i przedmiot aktu wyobraźni podlega kontroli rozumu: człowiek używa wyobraźni, kiedy chce, oraz wyobraża sobie to, co chce. Wyjątkiem są sytuacje, gdy dany przedmiot nie może być ujęty przez wyobraźnię, albo też wtedy, gdy narząd cielesny stanowiący materialny aspekt danej władzy źle wpływa na jej działanie.

¹⁰³⁹ R. Pasnau, *Theories of Cognition...*, s. 134–138.

¹⁰⁴⁰ *ST* q 17, a 7, ad 3 (tłum. M.P.): „quia ad apprehensionem sensus requiritur sensibile exterius, non est in potestate nostra apprehendere aliquid sensu, nisi sensibili praesente; cuius praesentia non semper est in potestate nostra. Tunc enim homo potest uti sensu cum voluerit, nisi sit impedimentum ex parte organi”. W przekładzie F. Bednarskiego fragment ten brzmi następująco: „do poznania zmysłowego niezbędna jest zewnętrzna podnieta zmysłowa; dlatego tylko w obecności tej podniety możemy coś poznać przy pomocy zmysłu. Wtedy bowiem człowiek może posługiwać się zmysłem, kiedy chce, jeśli tylko nie zachodzi przeszkoda ze strony samego zmysłu”.

¹⁰⁴¹ *ST* q 17, a 7, ad 3 (tłum. M.P.): „Apprehensio autem imaginationis subiacet ordinationi rationis, secundum modum virtutis vel debilitatis imaginativae potentiae. Quod enim homo non possit imaginari quae ratio considerat, contingit vel ex hoc quod non sunt imaginabilia, sicut incorporalia; vel propter debilitatem virtutis imaginativae, quae est ex aliqua indispositione organi”.

W przekładzie F. Bednarskiego fragment ten brzmi następująco: „poznanie wyobrazeniowe podlega rozporządzeniu rozumu, ale zależnie od siły lub słabości wyobraźni. Jeżeli bowiem wyobraźnia nie może przedstawić sobie tego, co rozum rozważa, to dzieje się tak już to dlatego, że chodzi o rzecz niewyobrażalną, np. o byt bezcielesny, już to na skutek niedomagania samej wyobraźni z powodu braku przysposobienia w narządzie cielesnym”.

Kontroli rozumu podlega również rozum szczegółowy:

W naturze (...) rozumu szczegółowego leży, by podlegał on poruszeniom i kierownictwu rozumu powszechnego; stąd we wnioskowaniu sylogistycznym na podstawie zdań ogólnych dochodzi się do wniosków szczegółowych¹⁰⁴².

Rozum szczegółowy odgrywa istotną rolę przy tworzeniu sądów szczegółowych, czyli odnoszeniu pojęć ogólnych do rzeczy konkretnych i jednostkowych. Jak zostało już również wyjaśnione powyżej, rozum szczegółowy bierze też udział w procesie tworzenia pojęć. Wpływa bowiem na sposób, w jaki ujmowane są treści wyobrażone, a więc i na to, jaka będzie treść tworzonych pojęć i definicji. W przypadku obu operacji intelektualnych jego rola polega na odpowiednim opracowaniu treści wyobrażonych, czyli na tym, że zwraca się uwagę na odpowiednie aspekty rzeczy wyobrażonych, a pomija się inne. Skoro działanie rozumu szczegółowego jest tak bardzo związane z działaniem intelektu, to również wpływ rozumu oraz woli na zachodzenie jego aktów oraz ich treść musi być bardzo duży. Jak bowiem już wyjaśniono, działania intelektu, poza pewnymi wyjątkami w postaci aktów wyłonionych, podlegają kontroli człowieka. Oczywiście, wpływ ten nie przekreśla faktu, że rozum szczegółowy jest władzą zmysłową, a więc związaną z narządami cielesnymi i podlegającą wpływom z jego strony. Również i w jego przypadku kontrola racjonalno-wolicjonalna ma zatem swoje ograniczenia.

Na koniec należy poświęcić nieco miejsca zagadnieniu kontroli nad aktami pragnienia zmysłowego. Tak jak w przypadku zmysłów, Tomasz podkreśla, że władze odpowiedzialne za akty pragnienia zmysłowego związane są z narządami cielesnymi i dlatego podlegają niekontrolowanemu wpływowi z ich strony. Oprócz tego zauważa, że pragnienie zmysłowe opiera się na poznaniu zmysłowym. To pokazuje, że stopień, w jakim pragnienie to podlega kontroli racjonalno-wolicjonalnej, będzie podobny do stopnia, w jakim podlegają jej władze odpowiedzialne za poznanie zmysłowe. Jak zaś zostało właśnie wyjaśnione, w ich przypadku kontrola jest możliwa, ale podlega ograniczeniom wynikającym ze związku wspomnianych władz z narządami zmysłowymi oraz z braku pełnej kontroli nad bodźcami oddziałującymi na wspomniane narządy zmysłowe¹⁰⁴³. Poszczególne sposoby, na jakie intelekt i wola mogą wpływać na akty pragnienia zmysłowego, zostały bardziej szczegółowo omówione w rozdziale poświęconym pragnieniu zmysłowemu. Warto tu przypomnieć, że jeden z nich polegał na kształtowaniu przez władze umysłowe sposobu, w jaki rozum szczegółowy dokonuje oceny rzeczywistości.

6. Wolność i zdeterminowanie woli

Rozważania dotyczące zagadnienia zdeterminowania i wolności woli należy rozpocząć od wyjaśnienia charakteru relacji między wolą a pragnieniem naturalnym. Należy przy tym zwrócić szczególną uwagę na kwestię naturalnych przedmiotów

¹⁰⁴² ST I q 81, a 3, c.

¹⁰⁴³ ST I q 17, a 7, c.

woli. Kolejnym zagadnieniem, które trzeba tu poruszyć, jest relacja między wolą a koniecznością. Przede wszystkim będzie tu chodzić o zakres, w jakim wola podlega konieczności naturalnej, oraz o to, jak ma się konieczność naturalna do naturalnych przedmiotów woli. Kiedy już przedstawi się różne kwestie związane ze zdeterminowaniem woli, będzie można przejść do omawiania zagadnienia wolności woli. Kontekstem dla rozważań prowadzonych w tym rozdziale jest przyjmowane przez Akwinatę rozróżnienie na wolę ujmowaną jako pewna natura oraz wolę ujmowaną jako wola. Jak można przeczytać:

Natura zaś i wola tak mają się do siebie, że sama wola jest pewną naturą, gdyż wszystko, co jest w rzeczach, zwie się pewną naturą. Dlatego w woli musi zawierać się nie tylko to, co właściwe woli, lecz także to, co właściwe naturze¹⁰⁴⁴.

W związku z tym trzeba przyjąć, że w woli

występuje pewne naturalne pożądanie odpowiedniego dla niej dobra. A oprócz tego wola pragnie czegoś zgodnie ze swoim własnym postanowieniem, nie z konieczności – co przysługuje jej jako woli¹⁰⁴⁵.

Tuż obok Akwinata dodaje także, że:

Jak zaś ma się natura do woli, tak też ma się to, czego wola chce z natury do tego, do czego determinuje się samodzielnie, a nie jest do tego zdeterminowana z natury. Dlatego jak natura jest podstawą woli, tak to, czego pożąda się z natury, jest zasadą i podstawą tego, czego pożąda w inny sposób¹⁰⁴⁶.

Jak można zauważyć, rozróżnienie na wolę jako naturę oraz wolę jako wolę pokrewne jest rozróżnieniu na wyłonione i nakazane akty woli.

6.1. Wola a pragnienie naturalne. Na początku należy omówić relację między wolą i pragnieniem naturalnym oraz kwestię naturalnych przedmiotów woli. Tomasz przyjmuje, że pragnienie naturalne przysługuje każdej władzy i dotyczy jej przedmiotu. Jak wyjaśnia:

Każda władza duszy jest pewnego rodzaju formą lub naturą i ma naturalną skłonność ku czemuś – i dlatego każda przy pomocy naturalnego pożądania pożąda odpowiadającego jej przedmiotu¹⁰⁴⁷.

Pragnienie naturalne trzeba przypisać również woli:

każda władza pożąda swego przedmiotu pożądaniem naturalnym (...). A ponieważ pożądanie naturalne jest zdeterminowane do czegoś jednego, (...) poszczególne władze pożądają dobra zdeterminowanego, natomiast władza pożądawcza pożąda wszelkiego dobra ujętego w poznanii¹⁰⁴⁸.

¹⁰⁴⁴ DV q 22, a 5, c.

¹⁰⁴⁵ DV q 22, a 5, c.

¹⁰⁴⁶ DV q 22, a 5, c.

¹⁰⁴⁷ ST q 80, a 1, ad 3.

¹⁰⁴⁸ DV q 22, a 3, ad 5.

Tak samo więc, jak w przypadku wszystkich władz duszy, przedmiotem pragnienia naturalnego przysługującego władzom odpowiedzialnym za pragnienie oparte na poznaniu jest dobro ujęte przez władze poznawcze. W przypadku woli przedmiotem pragnienia naturalnego jest oczywiście dobro w ogóle. Nie jest to jednak jedyny przedmiot pragnienia naturalnego przysługującego woli.

Przedmioty naturalne woli zostały szerzej scharakteryzowane w jednym z artykułów *Sumy Teologicznej*. Tomasz wyjaśnia w nim, że słowo „natura” ma dwa znaczenia. Po pierwsze, natura oznacza zasadę wewnętrzną rzeczy zdolnych do ruchu. Przy takim rozumieniu naturą jest materia lub forma materialna. Po drugie, natura oznacza dowolną substancję lub nawet dowolny byt. Przy takim rozumieniu naturalne dla danej rzeczy jest to, co przysługuje jej *per se*, czyli to, co należy do jej istoty. Bazując na tym drugim znaczeniu, Akwinata zauważa, że wszystko, co nie należy do istoty danej rzeczy, sprowadza się do jakiejś zasady, która należy do jej istoty. Zasadą tego, co odpowiednie dla danej rzeczy, jest więc zawsze to, co dla niej naturalne. Jak konkluduje, zasadą dla całości poznania będzie zawsze to, co poznawane w sposób naturalny, zaś ostateczną zasadą każdego działania dobrowolnego będzie zawsze coś, co jest naturalnym przedmiotem woli¹⁰⁴⁹.

Następnie Tomasz wylicza naturalne przedmioty woli. Zaliczyć do nich należy:

dobro w ogóle, do którego wola dąży w sposób naturalny, tak samo jak każda władza dąży do swego przedmiotu. Zaliczyć tu też trzeba sam cel ostateczny, który w dziedzinie przedmiotów pożądania ma się tak, jak w dziedzinie tego, co poznawalne intelektualnie, mają się pierwsze zasady dowodzenia. Zaliczyć tutaj również należy, generalnie rzecz biorąc, wszystkie te rzeczy, które z punktu widzenia natury pragnącego są dla niego odpowiednie. Przez wolę pragniemy bowiem nie tylko tych rzeczy, które należą do woli jako władzy, lecz również tych rzeczy, które należą do innych władz, jak również do całego człowieka. Dlatego człowiek w sposób naturalny chce nie tylko przedmiotu woli, ale również innych przedmiotów należących do innych władz, jak np. poznania prawdy, które należy do intelektu; oraz tego, by istnieć oraz żyć i innych rzeczy tego rodzaju, które związane są z naturalnym bytowaniem. Wszystkie te rzeczy wchodzi w zakres przedmiotu woli jako pewne dobra konkretne¹⁰⁵⁰.

¹⁰⁴⁹ ST I-II q 10, a 1, c.

¹⁰⁵⁰ ST I-II q 10, a 1, c (tłum. M.P.): „bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum obiectum, et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus, et universaliter omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis; sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri, quae convenit intellectui; et esse et vivere et alia huiusmodi, quae respiciunt consistentiam naturalem; quae omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quadam particularia bona”.

W przekładzie F. Bednarskiego fragment ten brzmi następująco: „dobro w ogóle, do którego wola dąży z natury, podobnie jak każda władza do właściwego sobie przedmiotu; oraz cel ostateczny, który jest tym w dziedzinie pożądania, czym pierwsze zasady rozumowania w dziedzinie poznania umysłowego – a nad to także to wszystko, co odpowiada osobie, która czegoś chce zgodnie ze swą naturą. Wola bowiem pożąda nie tylko tego, co należy do niej jako do władzy psychicznej, ale także tego, co należy do innych władz psychicznych i do całego człowieka. Dlatego człowiek z natury swej chce nie tylko przedmiotu woli, ale także tego wszystkiego, co odpowiada innym władzom psychicznym, np. poznania prawdy, które odpowiada umysłowi, istnienia, życia itp. Rzeczy, odnoszących się do bytu ludzkiego. Wszystko to zawiera się w przedmiocie woli jako pewne poszczególne dobro”.

Wśród wymienionych właśnie przedmiotów naturalnych woli szczególny status ma dobro w ogóle. Kiedy bowiem Akwinata mówi, że dobro w ogóle jest naturalnym przedmiotem woli, chodzi mu o to, że każdy akt woli odnosi się tylko do tego, co zostało ujęte przez intelekt jako dobro. Nie chodzi zaś o to, że dobro w ogóle jest przedmiotem jakiegoś odrębnego aktu woli¹⁰⁵¹. Kolejnym naturalnym przedmiotem woli jest cel ostateczny. Należy zauważyć, że chodzi tutaj oczywiście o cel ostateczny w sensie formalnym, bowiem tylko on jest przedmiotem pragnienia wspólnym wszystkim ludziom. Następnie Tomasz pisze o grupie przedmiotów, którą definiuje jako „rzeczy odpowiednie dla kogoś, kto pragnie zgodnie ze swoją naturą”. Chodzi mu najwyraźniej o dobra naturalne wyznaczone przez to, czym jest człowiek. Zaliczają się tutaj przedmioty naturalne innych władz duszy oraz dobra naturalne oparte na poszczególnych elementach składających się na naturę ludzką. W tym drugim przypadku najprawdopodobniej chodzi o przedmioty skłonności naturalnych omawiane przez Tomasza w *Traktacie o prawie*. Warto zauważyć, że wszystkie przedmioty należące do tej grupy podpadają pod ogólne pojęcie dobra jako pewne dobra szczegółowe. Niektóre z nich mogą również składać się na szczęście w sensie materialnym, czyli podpadać pod formalne pojęcie celu ostatecznego.

Uwagi Akwinaty o naturalnym pragnieniu przysługującym woli mogą jednak być interpretowane na dwa sposoby. Zgodnie z pierwszą interpretacją, pragnienie naturalne woli nie wymaga poznania intelektualnego. Pragnienie naturalne jest bowiem czymś, co przysługuje wszystkim rzeczom, o ile są one pewnymi naturami. Co więcej, nie jest ono też aktem żadnej władzy. W związku z tym pragnienie naturalne przysługujące woli nie jest żadnym jej aktem. Przy takim podejściu skłonności naturalne związane z wolą miałyby więc charakter pozaracjonalny i nieaktowy.

Zgodnie z drugą interpretacją, pragnienie naturalne związane z wolą to po prostu szczególny rodzaj aktów woli. W związku z tym jest ono wtórne względem aktów rozumu ujmujących jego przedmiot. Uzasadnienia dla takiego stanowiska dostarczają te wypowiedzi Tomasza, w których stwierdza on, że przedmiot pragnienia naturalnego zawsze opiera się na tym, czym jest rzecz, której pragnienie to przysługuje. Skoro zaś do istoty woli należy to, że jest ona władzą pragnienia racjonalnego, to przedmioty pragnienia naturalnego przysługującego woli muszą być czymś, co zostało ujęte przez intelekt praktyczny. Oczywiście, nie chodzi tutaj o dowolne akty tego intelektu, lecz o jego akty najbardziej podstawowe, które mają charakter poznania naturalnego. Kiedy więc Tomasz mówi o woli jako naturze i przeciwstawia ją woli jako woli, to ma na myśli naturalne akty woli¹⁰⁵².

Ponieważ wymienione przez Tomasza naturalne przedmioty woli są również przedmiotami naturalnych aktów intelektu wyrażających się w pierwszych zasadach praktycznych, tak więc za słuszną należy uznać drugą interpretację. Trzeba jednak przy tym odnotować wyjątkowy status dobra w ogóle. Jest ono bowiem czymś ujmowanym przez intelekt praktyczny, równocześnie jednak nie ma jednego, specyficz-

Podobną myśl znaleźć można w *DV* q 22, a 5, c.

¹⁰⁵¹ A. Donagan, *op.cit.*, s. 645. Do zwolenników wskazanej tu błędnej interpretacji należy np. Verbeke (*op.cit.*, s. 19–20).

¹⁰⁵² S.L. Brock, *op.cit.*, s. 61–65.

nego aktu woli, którego przedmiotem byłoby dobro w ogóle. Pisząc o dobru w ogóle jako przedmiocie woli, Akwinata charakteryzuje raczej warunek, jaki musi spełniać dowolny przedmiot aktów woli. Pragnienie naturalne dobra w ogóle opiera się więc na poznaniu praktycznym, ale jednocześnie przejawia się we wszystkich aktach tej władzy.

6.2. *Wola a konieczność*. Kolejnym zagadnieniem, któremu należy poświęcić nieco uwagi, jest relacja między wolą a koniecznością. Tomasz przyjmuje, że „konieczne jest (...) to, co nie może nie być”¹⁰⁵³. Są trzy rodzaje konieczności. Jeśli coś konieczne przysługuje danemu bytowi za sprawą czynników wewnętrznych, formy lub materii, to przysługuje mu ono na mocy konieczności naturalnej i bezwzględnej. Jeśli coś z konieczności przysługuje danemu bytowi za sprawą jego przyczyny celowej, to przysługuje mu ono na mocy konieczności celowej. Jeśli zaś coś z konieczności przysługuje danemu bytowi za sprawą działania przyczyny sprawczej, to przysługuje mu ono na mocy konieczności przymusu.

Analizując relację między wolą i koniecznością, należy pamiętać, że akt dowolnej władzy ma dwa aspekty: wykonanie aktu oraz jego przedmiot. W związku z tym należy wyróżniać dwa sposoby, na jakie dana władza może być przez coś poruszana:

dowolna władza jest poruszana na dwa sposoby: w jeden sposób ze strony jej podmiotu, w inny sposób ze strony jej przedmiotu. (...) Pierwsza zmiana dotyczy samego wykonania aktu, to znaczy tego, czy jest wykonany, czy nie jest, albo czy jest wykonany lepiej lub gorzej, zaś druga dotyczy określenia aktu, bowiem akt jest określany przez przedmiot¹⁰⁵⁴.

Rozważając wpływ jakiegoś czynnika na wolę, należy więc brać pod uwagę oba aspekty jej aktów¹⁰⁵⁵. W podobny sposób trzeba również podejść do pytania o to, czy wola podlega konieczności.

Zdaniem Tomasza wola nigdy nie podlega konieczności jeśli chodzi o wykonanie aktu. Inaczej mówiąc, nigdy nie jest tak, aby wola musiała wykonać dany akt lub też aby musiała się od niego powstrzymać. Uzasadniając taki pogląd, Akwinata zauważa, że cel działania woli obejmuje swym zakresem cele działania innych władz i w związku z tym, jeśli chodzi o wykonanie aktów, wola porusza wszystkie inne władze oraz samą siebie¹⁰⁵⁶. Niekiedy z kolei argumentuje, że choć koniecznym warunkiem wykonania aktu woli jest wykonanie odpowiedniego aktu intelektu praktycznego, to jednak koniecznym warunkiem wykonania takiego aktu intelektu praktycznego jest to, że człowiek chce myśleć o swoim działaniu. Tego rodzaju łańcuch wzajemnych uwarunkowań kończy się na podstawowych aktach woli, których wykonanie ma swoje źródło w samej woli, zaś przedmiot określany jest przez naturalne, wyłonione akty poznania praktycznego. Ostatecznie więc żaden przedmiot

¹⁰⁵³ *ST I* q 82, a 1, c.

¹⁰⁵⁴ *DM*, q 6, a 1, c (tłum. M.P.): „potentia aliqua dupliciter movetur: uno modo ex parte subjecti; alio modo ex parte obiecti. (...) et prima quidem immutatio pertinet ad ipsum exercitium actus, ut scilicet agatur vel non agatur aut melius vel debilius agatur: secunda vero immutatio pertinet ad specificationem actus, nam actus specificatur per obiectum”.

¹⁰⁵⁵ *DM*, q 6, a 1, c; *ST I-II* q 9, a 1, c; q 10, a 2, c.

¹⁰⁵⁶ *ST I-II* q 9, a 1, c; *ST I-II* q 9, a 3, c; *DM*, q 6, a 1, c.

ujęty przez intelekt praktyczny nie determinuje wykonania aktu woli dotyczącego tego przedmiotu. Wolność wykonania aktu woli występuje nawet wtedy, gdy jego przedmiotem jest coś, co jest dobrem bezwzględny¹⁰⁵⁷.

Zdaniem Tomasza konieczność może wiązać się tylko z aspektem przedmiotowym aktów woli. Sprowadza się to do tego, że niektóre rzeczy muszą być przedmiotami aktów woli. Zanim jednak wyjaśni się, o jakie przedmioty chodzi, należy najpierw powiedzieć, które z wymienionych powyżej typów konieczności wchodzi tutaj w grę. Przede wszystkim Tomasz podkreśla, że nie jest możliwe, aby wola pod jakimkolwiek względem podlegała konieczności przymusu. Byłoby to sprzeczne z naturą woli. Wyjaśnia on, że pewna cecha przysługuje danej rzeczy na mocy konieczności przymusu, jeśli: (a) zasada zaistnienia tej cechy jest poza ową rzeczą; (b) rzecz ta w żaden sposób nie przyczynia się do zaistnienia tej cechy. Akt woli, który byłby konieczny w taki sposób, nie jest jednak możliwy. Akt woli jest bowiem ze swej istoty skłonnością woli ku jakiemuś przedmiotowi. Tymczasem na mocy punktu (b) definicji konieczności przymusu wola nie mogłaby się przyczyniać do zaistnienia własnego aktu podlegającego konieczności przymusu. Gdyby więc przyjąć, że akt woli jest konieczny w omawiany sposób, to trzeba by uznać, że wola jednocześnie chce danej rzeczy oraz jej nie chce¹⁰⁵⁸.

Wola może natomiast podlegać konieczności celu. Konieczność tego typu można przypisać woli, „gdy do celu można dojść w jeden tylko sposób np. chęć przebycia morza pociąga za sobą we woli konieczność pragnienia statku”¹⁰⁵⁹. Trzeba więc o niej mówić w odniesieniu do takiego przedmiotu woli, bez którego nie można osiągnąć jakiegoś celu¹⁰⁶⁰. Jak zostało wyjaśnione już wcześniej, istnieje kilka możliwych rodzajów relacji przyporządkowania do celu, tak więc konieczność danej rzeczy ze względu na cel może w różnych przypadkach polegać na czymś innym¹⁰⁶¹. Warto podkreślić, że konieczność celu dotyczy tylko przedmiotu aktu woli, a nie wykonania

¹⁰⁵⁷ *DM*, q 6, a 1, c. Nie zmienia to jednak faktu, że aby wola wykonała swój akt, zawsze konieczny jest akt intelektu praktycznego określający jego przedmiot. Pomimo wolności wykonania swego aktu wola pozostaje więc uzależniona od intelektu. Temat ten zostanie szerzej omówiony poniżej.

¹⁰⁵⁸ *DV* q 22, a 5, c. Podobne argumenty można znaleźć w innych pracach Tomasza. W pierwszej części *Sumy Teologicznej* stwierdza on, że dana cecha jest konieczna w omawiany sposób, gdy jest wynikiem oddziaływania przyczyny sprawczej, zaś podmiot tej cechy nie może w żaden sposób sprzeciwić się działaniu przyczyny sprawczej. Tomasz argumentuje w następujący sposób: (a) czynność przymusowa to czynność, która sprzeciwia się skłonności danej rzeczy; (b) akt woli jest skłonnością ku jakiemuś przedmiotowi; (c) coś jest naturalne, gdy jest zgodne ze skłonnością płynącą z natury danej rzeczy; (d) coś jest dobrowolne, gdy zgadza się ze skłonnością woli. W związku z tym (e) tak samo, jak nie jest możliwe, aby dana czynność była zniewolona i naturalna, tak również nie jest możliwe, by była zniewolona i dobrowolna (*ST I* q 82, a 1, c). Również w traktacie *O zlu* Tomasz podkreśla, że konieczność przymusu jest w sprzeczności nie tylko z tym, co dobrowolne, ale i z tym, co płynie z konieczności naturalnej. Powodem jest fakt, iż zasada tego, co dokonuje się pod wpływem konieczności przymusu, jest na zewnątrz bytu, który tej konieczności podlega. Tymczasem zarówno w przypadku ruchu będącego konsekwencją konieczności naturalnej, jak i ruchu dobrowolnego zasada usytuowana jest wewnątrz bytu będącego podmiotem tego ruchu (*DM* q 6, a 1, c).

¹⁰⁵⁹ *ST I* q 82, a 1, c.

¹⁰⁶⁰ *ST I* q 82, a 1, c; q 83, a 2, c.

¹⁰⁶¹ S. MacDonald, *Ultimate Ends in Practical Reasoning...*, s. 52–53, 59–60.

tego aktu¹⁰⁶². Należy też pamiętać, że istnienie koniecznego związku między celem a tym, co do niego prowadzi, nie zmusza do wykonania aktów woli odnoszących się do obu tych przedmiotów. Wpływ konieczności ze względu na cel na wolę należy raczej opisać w ten sposób, że jeśli dany cel stanie się przedmiotem aktu zamiaru i jeśli relacja między tym celem a rzeczą, która do niego prowadzi, zostanie ujęta jako konieczna, to musi pojawić się również akt woli dotyczący tej rzeczy. Jednak nawet w takiej sytuacji akt dotyczący tego, co prowadzi do celu, będzie konieczny tylko tak długo, jak długo trwał będzie zamiar osiągnięcia celu¹⁰⁶³.

Warto również przypomnieć dwa znaczenia, w jakich można mówić o tego rodzaju koniecznej relacji między celem a tym, co do niego prowadzi. Po pierwsze, może chodzić o konieczność w sensie ontologicznym, czyli o to, że dana rzecz jest niezbędna do osiągnięcia celu niezależnie od tego, czy zależność ta jest przedmiotem poznania. Należy od niej odróżniać konieczność celu w sensie epistemologicznym, która polega na tym, że dana rzecz jest ujmowana jako jedyny możliwy sposób osiągnięcia danego celu. Ponieważ wola jest pragnieniem ukierunkowanym przez rozum, tak więc pierwszorzędną rolę odgrywa konieczność celu ujmowana w sensie epistemologicznym. Przedmiot ontologicznie konieczny ze względu na cel, którego związek z celem nie został poznany, nie jest koniecznym przedmiotem woli¹⁰⁶⁴.

Jak zostało wyjaśnione już wcześniej, konieczny związek między celem, a tym, co do niego prowadzi, może występować zarówno na poziomie bardzo ogólnych zasad postępowania, jak i na poziomie bardzo szczegółowych przedmiotów dążenia. Odwołując się do przykładów podawanych przez Akwinatę, można powiedzieć, że zarówno prawda jest konieczna dla osiągnięcia szczęścia, jak i łódź do przepłynięcia morza. Należy więc przyjąć, że ten rodzaj konieczności obecny jest zarówno w przypadku działań, które należy przypisać woli ujmowanej jako pewna natura, jak i w przypadku operacji dokonywanych przez wolę ujmowaną jako wola. Inaczej jest w przypadku trzeciego rodzaju konieczności wyróżnianego przez Tomasza, czyli konieczności naturalnej.

6.3. Wola a konieczność naturalna. Tomasz dowodzi, że wola podlega konieczności naturalnej. W jego pracach można napotkać trzy sposoby argumentowania na rzecz tego twierdzenia. Pierwszy z nich wychodzi od pojęcia natury, drugi opiera się na analogii między wolą i intelektem, zaś trzeci odwołuje się do zasady, że zasadą każdego ruchu jest coś nieruchomego¹⁰⁶⁵.

Przykład argumentacji pierwszego typu można znaleźć w *De veritate*. To, że wola podlega konieczności naturalnej, staje się oczywiste, kiedy zwróci się uwagę na relację między wolą i naturą. Jak można przeczytać,

Natura zaś i wola tak mają się do siebie, że sama wola jest pewną naturą (...). Dlatego w woli musi zawierać się nie tylko to, co właściwe woli, lecz także to, co właściwe naturze. (...) Jak się

¹⁰⁶² *DM* q 6, a 1, c.

¹⁰⁶³ Należy zauważyć, że sam prosty akt woli dotyczący danego celu nie zmusza do rozważania tego, co prowadzi do celu.

¹⁰⁶⁴ S. MacDonald, *Practical Reasoning...*, s. 160.

¹⁰⁶⁵ R.P. Sullivan, *op.cit.*, s. 352–358.

zaś ma natura do woli, tak też ma się to, czego wola chce z natury, do tego, do czego determinuje się samodzielnie, a nie jest do tego zdeterminowana z natury. (...) Wśród tego zaś czego się pożąda, podstawą i zasadą środków jest cel (...). Dlatego tym, czego wola chce z konieczności, jako zdeterminowana do tego naturalną skłonnością, jest cel ostateczny, jak szczęście, oraz to, co się w nim zawiera, jak poznanie prawdy i temu podobne. Do innych przedmiotów zaś wola nie jest zdeterminowana przez naturalną skłonność, w sposób konieczny, ale przez własne rozporządzenie, bez konieczności¹⁰⁶⁶.

Inną wersję argumentacji tego typu znaleźć można w *De malo*. Pierwsza przesłanka stwierdza, że wola jest pewną naturą. Kolejna przesłanka mówi zaś, że natura jest zdeterminowana ku jednej rzeczy. Stąd płynie oczywisty wniosek, że także i wola, o ile jest pewną naturą, jest zdeterminowana ku jednej rzeczy¹⁰⁶⁷.

Drugi typ argumentacji opiera się na analogii między wolą a intelektem. Jak czytamy w komentarzu do *Sentencji*, przedmiotem intelektu jest prawda. Istnieje też coś, co jest pod każdym względem prawdziwe. Są to pierwsze zasady. Intelekt nie może ich nie przyjąć. Istnieje też coś, co jest pod każdym względem fałszywe. Są to negacje pierwszych zasad. Sądy tego rodzaju nie mogą zostać przyjęte przez intelekt. Z kolei przedmiotem woli jest dobro, więc

jeśli woli przedstawiane jest coś dobrego, co miałyby pod każdym względem naturę dobra, jak cel ostateczny, ze względu na który wszystko inne jest pożądane, to wola nie może tego nie chcieć¹⁰⁶⁸.

Jak można dodać, gdyby istniało coś, co byłoby pod każdym względem pozbawione natury dobra, to coś takiego nie mogłoby stać się przedmiotem woli.

Podobne rozumowanie pojawia się też w *Sumie Teologicznej*:

podobnie jak intelekt z konieczności uznaje pierwsze zasady poznania, tak też i wola w sposób konieczny zmierza do ostatecznego celu, którym jest szczęśliwość¹⁰⁶⁹.

Co ciekawe, tutaj uzasadnieniem jest relacja analogii pomiędzy poznaniem praktycznym a poznaniem teoretycznym: „rolę celu w zakresie przedmiotów działania (*in operativis*) spełnia w dziedzinie tego, co jest przedmiotem rozważania (*in speculativis*) pierwsza zasada”¹⁰⁷⁰.

Trzeci typ argumentacji opiera się na przesłance mówiącej, że zasadą ruchu musi być coś nieruchomego. Jego przykład można znaleźć w *De veritate*:

A ponieważ wszystko, co ruchome, sprowadza się do czegoś nieruchomego, a niezdeterminowane do zdeterminowanego jako do początku – jest konieczne, by to, do czego wola jest zdeterminowana, było początkiem pożądania tego, do czego nie jest zdeterminowana. Tym czymś zaś jest cel ostateczny¹⁰⁷¹.

¹⁰⁶⁶ *DV* q 22, a 5, c.

¹⁰⁶⁷ *DM* q 16, a 4, ad 5.

¹⁰⁶⁸ *Super Sent.*, lib. 2, d 25 q 1, a. 2, c (tłum. M.P.): „si proponatur voluntati aliquod bonum quod completam boni rationem habeat, ut ultimus finis, propter quem omnia appetuntur; non potest voluntas hoc non velle”.

¹⁰⁶⁹ *ST I* q 82, a 1, c; q 82, a 2, c.

¹⁰⁷⁰ *ST I* q 82, a 1, c.

¹⁰⁷¹ *DV*, q 22, a 6, c.

Podobny wywód można znaleźć w *Sumie Teologicznej*:

To bowiem, co z natury i w sposób niezmienny czemuś przysługuje, winno być podstawą i zasadą wszystkiego innego, gdyż natura rzeczy jest w każdym bycie czymś pierwszym, a wszelki ruch wypływa z czegoś nieruchomego¹⁰⁷².

Argument ten można zrekonstruować następująco: (a) wszystko, co ruchome i niezdeterminowane, sprowadza się do czegoś nieruchomego i zdeterminowanego; (b) w woli można znaleźć to, co nieruchome i zdeterminowane, oraz to, co ruchome i niezdeterminowane; więc (c) to, co w woli jest ruchome, sprowadza się do tego, co nieruchome. Jednocześnie jednak (d) to, co w danym bycie jest nieruchome, przysługuje mu z natury. Dlatego (e) wszystko, co w woli jest nieruchome i zdeterminowane, przysługuje jej z natury.

W argumencie tym wyjaśnienia domaga się sposób, w jaki Tomasz rozumie słowo „nieruchomy”. Możliwe są trzy interpretacje jego znaczenia. Po pierwsze, coś może być nieruchome w tym sensie, że nie jest podmiotem żadnego ruchu. Ta interpretacja jest jednak wykluczona, ponieważ wola jest podmiotem zarówno dla ruchów koniecznych, jak i koniecznych. Po drugie, coś może być nieruchome w tym sensie, że trwa podczas dokonywania się ruchu. Ale również i ta interpretacja nie pasuje, gdyż, zgodnie z nią, wola, zarówno jako podmiot ruchów koniecznych, jak i jako podmiot ruchów wolnych, jest zawsze czymś nieruchomym. Po trzecie, coś może być nieruchome w tym sensie, że podlega trwale mu przysługującym poruszeniom koniecznym. Właśnie taką interpretację znaczenia słowa „nieruchomy” należy uznać za właściwą. Zgodnie z nią, wola jest „nieruchoma” w tym sensie, że niezmiennie odnosi się do pewnych przedmiotów. Jest zaś czymś „ruchomym” o tyle, o ile do innych rzeczy może odnosić się lub nie¹⁰⁷³.

6.4. *Zakres konieczności naturalnej.* Na podstawie przedstawionych właśnie argumentów Akwinata przyjmuje, że wola podlega konieczności naturalnej. Konieczność ta dotyczy oczywiście tylko przedmiotu jej aktów. Argumenty te zdają się też sugerować, że koniecznymi przedmiotami woli są wszystkie te rzeczy, do których wola dąży ze swej natury. Obecnie należy kolejno rozważyć dwie kwestie. Po pierwsze, czy każdy naturalny przedmiot woli jest jej przedmiotem koniecznym? Po drugie, co jest koniecznym przedmiotem aktów woli?

Niektórzy autorzy są zdania, że nie wszystkie przedmioty naturalne woli są jej przedmiotami koniecznymi i dlatego nie można w prosty sposób przechodzić od jednej cechy do drugiej. Jak argumentują, w swoich niektórych wypowiedziach Tomasz

¹⁰⁷² ST I q 82, a 1, c.

¹⁰⁷³ R.P. Sullivan, *op.cit.*, s. 356–357. Należy też zauważyć pewną komplikację związaną z taką interpretacją. Otóż zdaje się ona prowadzić do paradoksalnego wniosku, że pewne ruchy, np. konieczne ruchy woli, są nieruchome. Należy jednak przypomnieć raz jeszcze, że słowo „nieruchomy” znaczy tutaj tyle, co „niezmiennie przysługujący”, co zgadza się z definicją koniecznego jako tego, czego nie może nie być. Sullivan interpretuje to jednak trochę inaczej: „wolę skłaniającą się ku celowi ostatecznemu w ogóle można nazwać nieruchomą, ponieważ jej ruch ku temu celowi jest już czymś nieodwołalnie skończonym” (tłum. M.P.) w tym sensie, że „skłania się ku temu celowi w taki sposób, że nie jest w stanie go nie chcieć lub chcieć jego przeciwieństwa” (tłum. M.P.) (R.P. Sullivan, *op.cit.*, s. 357).

wyraźnie oddziela pytanie o to, czy wola dąży do czegoś z natury, od pytania o to, czy istnieją konieczne przedmioty woli¹⁰⁷⁴. Akwinata zaznacza też niekiedy, że koniecznym przedmiotem woli jest tylko dobro w ogóle oraz dobro bezwzględne. W pierwszym przypadku chodzi mu o to, że przedmiotem woli jest dobro poznane przez intelekt, zaś w drugim o szczęście¹⁰⁷⁵. Nie wspomina on jednak przy tym o innych przedmiotach naturalnych woli, takich jak przedmioty poszczególnych władz czy też przedmioty skłonności naturalnych cechujących człowieka. Jest to o tyle zrozumiałe, że nie są one dobrami bezwzględnymi. Niektóre z nich mogłyby mieć co najwyżej status przedmiotów woli koniecznych ze względu na szczęście¹⁰⁷⁶. Przeciwno tej interpretacji przemawiają jednak przytaczane już kilkakrotnie wypowiedzi Tomasza, że każde działanie, którego źródłem jest natura danej rzeczy, zdeterminowane jest ku jednemu. Skoro zaś bycie zdeterminowanym do jednego oznacza po prostu, że dana rzecz nie jest w stanie działać w inny sposób, niż faktycznie działa, to działania wynikające z natury mają charakter konieczny¹⁰⁷⁷.

Druga kwestia dotyczy tego, co należy uznać za konieczny przedmiot woli. Zastanawiając się nad nią, należy pogodzić dwa pozornie wykluczające się twierdzenia Akwinaty: (a) obserwację, że wola jako pewna natura zdeterminowana jest ku czemuś jednemu, czyli posiada jeden przedmiot konieczny; (b) wypowiedzi Akwinaty, w których wyraża on przekonanie, że jest wiele koniecznych przedmiotów woli. Przynajmniej na pierwszy rzut oka oba twierdzenia wydają się sprzeczne.

Twierdzenie, że istnieje tylko jeden konieczny przedmiot woli, można znaleźć w następującej wypowiedzi Akwinaty:

tym, czego wola chce z konieczności, jako zdeterminowana do tego naturalną skłonnością, jest cel ostateczny, jak szczęście, oraz to, co się w nim zawiera, jak poznanie prawdy i temu podobne. Do innych przedmiotów wola nie jest zdeterminowana przez naturalną skłonność, w sposób konieczny, ale przez własne rozporządzenie, bez konieczności¹⁰⁷⁸.

Zgodnie z przytoczonymi słowami Tomasza jedynym koniecznym przedmiotem woli jest cel ostateczny oraz to, co się w nim zawiera. Z drugiej strony, jeśli przyjąć założenie, że każdy przedmiot naturalny woli jest jej przedmiotem koniecznym, wtedy lista koniecznych przedmiotów woli staje się znacząco dłuższa. Na podstawie różnych wypowiedzi Akwinaty można ją zrekonstruować następująco: (1) szczęście w ogóle; (2) cel ostateczny w ogóle; (3) dobro w ogóle; (4) cel w ogóle; (5) Bóg; (6) wszystkie te rzeczy, które „wchodzą w zakres przedmiotu woli jako pewne dobra konkretne”¹⁰⁷⁹.

Zdaniem niektórych sprzeczność ta jest pozorna i tak naprawdę istnieje tylko jeden konieczny przedmiot woli. Na początku należy zastanowić się nad relacją między dobrem w ogóle a celem. Dobro w ogóle jest przedmiotem formalnym woli, to

¹⁰⁷⁴ Na przykład *ST I-II* q 10, a 1, c oraz *ST I-II* q 10 a 2, c.

¹⁰⁷⁵ *ST I-II* q 10, a 2, c; S. MacDonald, *Practical Reasoning...*, s. 160.

¹⁰⁷⁶ C.G. Kossel, *op.cit.*, s. 175.

¹⁰⁷⁷ *DM*, q 16, a 4, ad 5.

¹⁰⁷⁸ *DV* q 22, a 5, c; *ST I-II* q 10, a 2, c.

¹⁰⁷⁹ *ST I-II* q 10, a 1, c (tłum. M.P.): „omnia comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quadam particularia bona”.

znaczy przedmiotem *sub qua alia appetitur*. Z kolei cel oznacza jeden z wyróżnianych przez Akwinatę rodzajów dóbr, a mianowicie dobro godne. Jest ono dobrem *per se*, a pozostałe dobra są względem niego wtórne. Łatwo też rozpoznać charakter relacji między celem ostatecznym a szczęściem: szczęście jest celem ostatecznym człowieka¹⁰⁸⁰. Cel ostateczny, czyli szczęście, jest dobrem godnym o charakterze doskonałym. Spośród czterech rozważanych przedmiotów woli dobro w ogóle jest więc najogólniejsze i obejmuje swym zakresem wszystko to, co jest celem. Z kolei cel obejmuje swym zakresem cel ostateczny i szczęście. Aby więc obronić jedność koniecznego przedmiotu woli, należy przede wszystkim pokazać, że pragnąć dobra w ogóle jest tym samym, co pragnąć celu ostatecznego. Twierdzenia tego można bronić na trzy sposoby.

Pierwszy sposób obrony polega na wykazaniu, że tak naprawdę jedynym koniecznym przedmiotem woli jest dobro w ogóle. Przemawiają za tym dwa związane z sobą argumenty: (a) pojęcie dobra obejmuje swym zakresem cel ostateczny; (b) pojęcie dobra jest pojęciem logicznie bardziej podstawowym niż pojęcie celu ostatecznego. Oba te argumenty prowadzą do wniosku, że cel ostateczny jest koniecznym przedmiotem woli nie tylko dlatego, że jest dobrem doskonałym, ale również, i przede wszystkim, dlatego, że czegokolwiek wola chce, chce tego *sub ratione boni*. Zaś w tych tekstach Akwinaty, w których pada stwierdzenie, że tylko szczęście jest koniecznym przedmiotem woli, nie tyle chce on wykluczyć dobro w ogóle z listy koniecznych przedmiotów woli, ile raczej milcząco zakłada, że jest ono podstawowym przedmiotem tej władzy¹⁰⁸¹.

Drugi sposób obrony polega na wykazywaniu, że określenia „cel ostateczny” i „dobro w ogóle” oznaczają tak naprawdę jeden konieczny przedmiot woli. Jest to możliwe, o ile przyjmie się, że określenie „cel ostateczny” swym zakresem obejmuje nie tylko sam ten cel, ale również i to, co do niego prowadzi. W takim przypadku bowiem pojęcie celu ostatecznego oraz pojęcie dobra stają się równe zakresowo, a relacja, jaka istnieje między nimi, nie pozwala żadnego z nich uznać za pojęcie logicznie bardziej pierwotne. Wspierają to dwa argumenty. Po pierwsze, rzeczy prowadzące do celu ostatecznego są dobre dlatego, że do niego prowadzą. Cel ostateczny nie jest więc po prostu jednym z wielu dóbr, lecz raczej źródłem dobroci innych rzeczy. Innych dóbr nie da się ująć bez odniesienia do niego. Jak przecież pisze Tomasz, człowiek pragnie wszystkiego ze względu na cel ostateczny¹⁰⁸². Po drugie, dobro w ogóle jest równie pierwotnym przedmiotem woli, co cel ostateczny. Nie tylko bowiem pragnienie dobra w ogóle umożliwia pragnienie celu ostatecznego. Prawdą jest też, że wola nie może pragnąć żadnego dobra, o ile nie pragnie samego celu ostatecznego.

¹⁰⁸⁰ ST I, 83, a 1, ad 5. Jak pisze tu Akwinata, człowiek „dąży z natury do ostatecznego celu, a mianowicie do szczęśliwości”.

¹⁰⁸¹ R.P. Sullivan, *op.cit.*, s. 373.

¹⁰⁸² ST I-II q 1, a 6, c. Mimo wszystko Sullivan nadmiernie upraszcza tutaj relację między celem ostatecznym a tym, co do niego prowadzi, ponieważ do tej ostatniej grupy zaliczają się także takie dobra godne, które oprócz tego, że pomagają w osiągnięciu celu, posiadają przyczynę swej dobroci w sobie.

Jeśli więc wola czegokolwiek chce, to musi tego chcieć zarówno *sub ratione boni*, jak i ze względu na cel ostateczny¹⁰⁸³.

Trzeci sposób obrony również polega na wykazaniu, że określenia „cel ostateczny” i „dobro w ogóle” oznaczają tak naprawdę jeden konieczny przedmiot woli. Jego osobliwością jest to, że wychodzi on od celu ostatecznego ujmowanego w sposób absolutny, czyli niezależnie od tego, co do niego prowadzi. Na początku trzeba wykazać, że dobro w ogóle i cel ostateczny są równie pierwotnymi, koniecznymi przedmiotami woli. W tym celu należy zauważyć, że choć cel ostateczny jest tylko jednym z wielu dóbr, to jednak jest dobrem szczególnym. Odgrywa on bowiem rolę pierwszej zasady wszystkich przedmiotów woli: pragnienie tego celu jest warunkiem koniecznym możliwości dążenia przez wolę do czegokolwiek. Chociaż więc nie można pragnąć celu ostatecznego, nie pragnąc jednocześnie dobra w ogóle, to również pragnienie dobra w ogóle nie jest możliwe bez pragnienia celu ostatecznego. Chcąc jakiegokolwiek rzeczy, wola chce jej zarówno *sub ratione boni*, jak i ze względu na cel ostateczny. Dobro i cel ostateczny są więc równie pierwotnymi przedmiotami koniecznymi woli. Teraz zaś łatwo można wykazać, że dobro w ogóle i cel ostateczny są w rzeczywistości jednym i tym samym przedmiotem woli: cel ostateczny, będąc dobrem bezwzględnym i doskonałym, jest tak naprawdę pełną i doskonałą realizacją treści pojęcia dobra. W związku z tym każda rzecz dobra posiada w sposób niedoskonały to, co doskonale spełnione jest w celu ostatecznym¹⁰⁸⁴.

Innym koniecznym przedmiotem woli wymienianym przez Akwinatę jest Bóg. Z przedmiotem tym wiąże się szerszy problem, czy szczęście w sensie materialnym należy zaliczyć do przedmiotów woli koniecznych z natury. Tomasz przyjmuje omówione już powyżej rozróżnienie na szczęście w sensie formalnym oraz szczęście w sensie materialnym:

Szczęście można ujmować dwojako. Po pierwsze, ze względu na jego istotę ogólną. I wówczas jest rzeczą konieczną, aby każdy człowiek chciał szczęścia. Zgodnie bowiem ze swoją ogólną istotą szczęście jest dobrem doskonałym (...). Skoro zaś dobro jest przedmiotem woli, to dobrem doskonałym jest coś, co całkowicie zaspokaja wolę. Stąd pragnienie szczęścia nie jest niczym innym jak pragnieniem zaspokojenia woli, a tego chce każdy. W inny jednak sposób możemy mówić o szczęściu biorąc pod uwagę jego istotę szczególną, czyli to, na czym ono polega. I wówczas nie wszyscy rozpoznają szczęście, gdyż [niektórzy] nie wiedzą, jakiej rzeczy przysługuje ogólna istota szczęścia. I w tym też sensie nie wszyscy go chcą¹⁰⁸⁵.

Zgodnie z tą wypowiedzią Akwinaty, tylko szczęście w sensie formalnym jest koniecznym przedmiotem woli człowieka. Co się zaś tyczy szczęścia w sensie materialnym, zauważa on jedynie, że nie wszyscy ludzie chcą tego samego, gdyż nie wiedzą, na czym szczęście tak naprawdę polega¹⁰⁸⁶. Właściwe pytanie dotyczy więc tego, czy szczęście w sensie materialnym, pojmowane jako dowolny stan rzeczy uznany przez człowieka za jego cel ostateczny, jest koniecznym przedmiotem woli.

¹⁰⁸³ R.P. Sullivan, *op.cit.*, s. 375–377.

¹⁰⁸⁴ *Ibidem*, s. 374–375.

¹⁰⁸⁵ *ST I-II* q 5, a 8, c.

¹⁰⁸⁶ *ST I-II* q 1 a 7, c; q 5, a 8, c.

Rolę szczęścia w sensie materialnym odgrywa zawsze pewne dobro uznawane za ucieleśnienie szczęścia w sensie formalnym, czyli dobro doskonałe. W związku z tym wola danego człowieka nie może tego dobra nie chcieć, bez względu na to, czy przyjmowana przez niego koncepcja szczęścia jest prawdziwa czy fałszywa. Szczęście w sensie materialnym trzeba więc uznać za konieczny przedmiot woli¹⁰⁸⁷. Niektórzy autorzy mówią jednak w tym przypadku o konieczności w sensie przygodnym. Z jednej strony bowiem, prawdą jest, że kiedy dana rzecz zostanie uznana za dobro najwyższe, to staje się koniecznym przedmiotem dążenia i pierwszą zasadą wszystkich innych czynności woli. Z drugiej jednak strony, Tomasz przyjmuje też, że to, co dany człowiek uzna za szczęście w sensie materialnym, nie jest zdeterminowane. Dlatego różni ludzie mogą uznawać różne rzeczy za dobro najwyższe i cel ostateczny¹⁰⁸⁸. Konieczność pragnienia takiego przedmiotu jest więc warunkowa: zachodzi tylko pod warunkiem, że dana rzecz jest uznawana za dobro najwyższe człowieka. Tymczasem sąd intelektu praktycznego na temat tego, na czym polega szczęście, jest czymś przygodnym. Intelekt jest bowiem zawsze w stanie ponownie rozważyć dany przedmiot i znaleźć w nim jakiś niepożądany aspekt¹⁰⁸⁹. Sam Tomasz przyznaje, że:

Dobro zaś doskonałe, którym jest Bóg, ma konieczny związek ze szczęściem człowieka, gdyż bez niego człowiek nie może być szczęśliwy. Jednak konieczność tego związku nie jawi się człowiekowi jako coś oczywistego w tym życiu, gdyż nie ogląda Boga w jego istocie. I dlatego również wola człowieka w tym życiu nie tkwi w Bogu z konieczności¹⁰⁹⁰.

Bóg jest więc koniecznym przedmiotem woli tylko dla tych, którzy przyjmują określoną wersję szczęścia w sensie materialnym. Ale występuje tutaj tylko konieczność warunkowa.

Ostatnia grupa naturalnych przedmiotów woli obejmuje przedmioty innych władz oraz rzeczy odpowiednie dla człowieka ujmowanego całościowo. Jak bowiem pisze Tomasz, do naturalnych przedmiotów woli należy zaliczyć

generalnie rzecz biorąc, wszystkie te rzeczy, które z punktu widzenia natury pragnącego są dla niego odpowiednie. Poprzez wolę pragniemy bowiem nie tylko tych rzeczy, które należą do woli jako władzy, lecz również tych rzeczy, które należą do innych władz, jak również do całego człowieka. Dlatego człowiek w sposób naturalny chce nie tylko przedmiotu woli, ale również innych przedmiotów należących do innych władz, jak np. poznania prawdy, które należy do intelektu; oraz tego, by istnieć oraz żyć i innych rzeczy tego rodzaju, które związane są z naturalnym bytowaniem. Wszystkie te rzeczy wchodzą w zakres przedmiotu woli jako pewne dobra konkretne¹⁰⁹¹.

¹⁰⁸⁷ R.P. Sullivan, *op.cit.*, s. 379.

¹⁰⁸⁸ *ST I* q 82, a 2, c; *DV* q 22, a 5, c; *ST I-II* q 1 a 7, c.

¹⁰⁸⁹ McCluskey, *op.cit.*, s. 74–75. W podobnym duchu wypowiada się Davenport (*Aquinas's Teleological Libertarianism*, [w:] *Analytical Thomism...*, s. 127–129).

¹⁰⁹⁰ *DM* q 3, a 3, c (tłum. M.P.): „Bonum autem perfectum, quod est Deus, necessariam quidem connexionem habet cum beatitudine hominis, quia sine eo non potest homo esse beatus; verumtamen necessitas huius connexionis non manifeste apparet homini in hac vita, quia Deum per essentiam non videt; et ideo etiam voluntas hominis in hac vita non ex necessitate Deo adhaeret”.

¹⁰⁹¹ *ST I-II* q 10, a 1, c (tłum. M.P.): „universaliter omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis; sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum

Wola jako władza ze swej natury odnosi się do dobra w ogóle oraz do celu ostatecznego. Przedmiot woli, czyli dobro w ogóle, obejmuje swym zakresem pewne rzeczy, które również należy uznać za naturalne przedmioty woli. Tomasz pisze tu o przedmiotach innych władz oraz o rzeczach, do których dążenie wynika z natury ludzkiej. W tym ostatnim przypadku chodzi o naturalne dobra ludzkie, o których Akwinata wspomina, charakteryzując podstawy prawa naturalnego.

Rzeczy te są niewątpliwie zaliczane przez Tomasza do naturalnych przedmiotów woli. Należy jednak zauważyć, że ich status w istotny sposób różni się od statusu celu ostatecznego. Są one co prawda dobrami godnymi oraz naturalnymi przedmiotami dążenia, ale z drugiej strony są to rzeczy, które prowadzą do celu ostatecznego i tylko dzięki temu celowi stają się przedmiotami pragnienia. Nie bez znaczenia pozostaje też fakt, że nie są one dobrami bezwzględными. Wniosek jest więc oczywisty: rzeczy te są naturalnymi przedmiotami woli, ale nie można ich uznać za przedmioty, do których dążenie jest bezwzględnie, naturalnie konieczne. W ich przypadku można ewentualnie mówić o konieczności ze względu na cel.

Potwierdzeniem dla takiej interpretacji mogą być uwagi Tomasza na temat pierwszych zasad praktycznych. Jak zostało już wyjaśnione powyżej, Akwinata przyjmuje, że zasady te ujmują podstawowe przedmioty dążenia wynikające z natury ludzkiej, czyli te rzeczy, które nazywa on naturalnymi przedmiotami woli. Szkiejąc analogię między podstawami poznania teoretycznego i praktycznego, Akwinata zastrzega, że pierwsze zasady praktyczne, w przeciwieństwie do pierwszych zasad teoretycznych, są „jak gdyby” sądami prawdziwymi niepodlegającymi dowodzeniu¹⁰⁹². Zwrot „jak gdyby” (*quasi*) sugeruje, że nie są one w pełni sądami bezpośrednimi i koniecznymi. Akwinata zauważa również, że w przypadku poznania praktycznego sądy konieczne występują niezbyt często¹⁰⁹³. Wszystko to powoduje, że niektórzy autorzy wątpią, czy zasady te są prawdami pojęciowymi i koniecznymi¹⁰⁹⁴. Tym samym więc podają w wątpliwość to, czy cele naturalne, których osiągnięcie nakazywane jest przez takie zasady, są dobrami bezwzględными i koniecznymi przedmiotami dążenia. To pozwala zrozumieć, dlaczego tuż obok przytoczonej powyżej wypowiedzi Tomasza można znaleźć następujące jego słowa:

tylko takie dobro, które jest doskonałe i któremu nic nie brakuje, jest dobrem, którego wola nie może nie chcieć. Takim dobrem jest szczęście. Inne zaś dobra konkretne, o ile pod jakimś

obiectum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri, quae convenit intellectui; et esse et vivere et alia huiusmodi, quae respiciunt consistentiam naturalem; quae omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quadam particularia bona”.

W przekładzie F. Bednarskiego fragment ten brzmi następująco: „to wszystko, co odpowiada osobie, która czegoś chce zgodnie ze swą naturą. Wola bowiem pożąda nie tylko tego, co należy do niej jako do władzy psychicznej, ale także tego, co należy do innych władz psychicznych i do całego człowieka. Dlatego człowiek z natury swej chce nie tylko przedmiotu woli, ale także tego wszystkiego, co odpowiada innym władzom psychicznym, np. poznania prawdy, które odpowiada umysłowi, istnienia, życia itp. Rzeczy, odnoszących się do bytu ludzkiego. Wszystko to zawiera się w przedmiocie woli jako pewne poszczególne dobro”.

¹⁰⁹² *Sententia Ethic.*, lib. 5, l. 12, n. 3

¹⁰⁹³ *ST I-II* q 94, a 4, c.

¹⁰⁹⁴ D.J.M. Bradley, *op.cit.*, s. 310–311.

względem nie są dobre, mogą zostać ujęte jako pozbawione dobroci. Z tego powodu mogą one zostać odrzucone lub przyjęte przez wolę, która może się do nich odnosić w różny sposób¹⁰⁹⁵.

Jednocześnie jednak w pracach Tomasza są też miejsca, gdzie autor wyraźnie pisze, że tego rodzaju rzeczy są nie tylko naturalnymi przedmiotami woli, ale również jej przedmiotami koniecznymi:

Jeśli więc dyspozycja, z powodu której coś wydaje się komuś dobre i odpowiednie, byłaby naturalna i niepodporządkowana woli, wtedy wola, powodowana koniecznością naturalną, wybrałaby tę rzecz, tak jak wszyscy ludzie w sposób naturalny pragną istnieć, żyć oraz poznawać intelektualnie¹⁰⁹⁶.

Być może wyjaśnienia należy szukać w innej wypowiedzi Akwinaty. Zauważa on bowiem, że poznanie praktyczne jest bezbłędne, gdy chodzi o

poznanie dobra ogólnego, zarówno dobra będącego celem, jak i dobra prowadzącego do celu; lecz nie w przypadku dobra konkretnego, gdyż w odniesieniu do niego może się mylić (...). Dlatego wola w sposób naturalny pragnie dobra, które jest celem, to znaczy szczęścia w ogóle, i w podobny sposób pragnie dobra, które prowadzi do celu, bowiem każdy w sposób naturalny pragnie tego, co dla niego użyteczne¹⁰⁹⁷.

Można więc przyjąć, że omawiane tutaj naturalne przedmioty woli tak naprawdę są jedynie konieczne ze względu na cel ostateczny, zaś okazjonalne nazywanie ich przez Tomasza przedmiotami koniecznymi w sposób naturalny spowodowane jest tym, że są one blisko związane nie tylko z celem ostatecznym, ale i z naturą ludzką.

Jednak również przy takiej interpretacji pojawiają się kłopoty. Przeciwno niej świadczy bowiem to, iż możliwe są sytuacje, w których przedmioty tego rodzaju są odrzucane przez wolę. Jak zostało wyjaśnione powyżej, wiele sądów praktycznych przyjmuje się z milczącym zastrzeżeniem, że obowiązują one w pewnych typowych sytuacjach. Nietypowa sytuacja następuje np. wtedy, kiedy nie jest możliwa jednoczesna realizacja dwóch różnych celów nakazywanych przez dwie zbliżone rangą zasady praktyczne. W takim wypadku następuje czasowe zawieszenie dążenia do jednego z tych celów. Przykładem jest sytuacja, w której ktoś decyduje się poświęcić

¹⁰⁹⁵ *STI-II* q 10, a 2, c (tłum. M.P.): „illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo. Alia autem quaelibet particularia bona, inquantum deficient ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona, et secundum hanc considerationem, possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes”.

W przykładzie F. Bednarskiego fragment ten brzmi następująco: „takie tylko dobro, które jest doskonałe i któremu niczego nie brakuje, stanowi przedmiot, którego wola nie może nie chcieć. Takim dobrem jest szczęście. Wszystkie natomiast inne poszczególne dobra, ponieważ brak im czegoś, co należy do dobra, można ujmować jako rzeczy niedobre, i z tego względu wola może albo odrzucić je albo przyjąć, gdyż może dążyć do tego samego przedmiotu pod różnym kątem widzenia”.

¹⁰⁹⁶ *DM* q 6, a 1, c (tłum. M.P.): „Si ergo dispositio, per quam alicui videtur aliquid bonum et conveniens, fuerit naturalis et non subiacens voluntati, ex necessitate naturali voluntas praelegit illud, sicut omnes homines naturaliter desiderant esse, vivere et intelligere”.

¹⁰⁹⁷ *DV* q 24, a 8, c (tłum. M.P.): „cognitio boni in universali, tam boni quod est finis, quam boni quod est ad finem; non autem in particulari, sed circa hoc errare potest (...). Et propter hoc voluntas naturaliter appetit bonum quod est finis, scilicet felicitatem in generali, et similiter bonum quod est ad finem; unusquisque enim naturaliter appetit utilitatem suam”.

życie dla dobra społeczności¹⁰⁹⁸. Jak nietrudno zauważyć, podobne zawieszenie dążenia możliwe jest również w przypadku omawianej tutaj grupy naturalnych przedmiotów woli. Z tego zaś wynika, że choć dążenie do takich rzeczy podporządkowane jest osiągnięciu celu ostatecznego, to jednak nie zawsze są one przedmiotami woli koniecznymi nawet tylko ze względu na ten cel.

Jeśli uwzględni się tu również rozróżnienie na cel ostateczny w sensie formalnym i materialnym, to stanie się jasne, że od przyjmowanej przez daną osobę koncepcji szczęścia zależeć będzie to, które z ludzkich dóbr naturalnych będą składnikami szczęścia, które z nich będą podporządkowane szczęściu jako zewnętrzne wobec niego konieczne środki, a które z nich będą pozbawione koniecznego związku ze szczęściem. Ta ostatnia obserwacja uświadamia, że także w przypadku omawianej grupy dóbr ludzkich konieczność – bez względu na to, czy pojmuje się ją jako tylko konieczność celu, czy też jako konieczność naturalną – będzie miała charakter przygodny. Będzie ona zależeć od przygodnego osądu praktycznego na temat tego, na czym polega szczęście i jak je osiągnąć.

Podsumowując, jeśli omawiane tutaj naturalne przedmioty woli rozważane są same w sobie, czyli niezależnie od celu ostatecznego, to wtedy trzeba uznać, że nie są one koniecznymi przedmiotami woli. Nie są one bowiem dobrami doskonałymi i możliwe jest pragnienie czegoś, co jest ich negacją. Z kolei jeśli tego rodzaju naturalne przedmioty woli rozważa się, uwzględniając ich relację do celu ostatecznego, to wtedy można uznać je za dobra, do których dąży się ze względu na cel ostateczny, ale nie można powiedzieć, żeby były one przedmiotami woli bezwarunkowo koniecznymi ze względu na ten cel. Jak się więc wydaje, spośród dwóch przedstawionych na początku tego rozdziału interpretacji poglądów Tomasza na temat relacji między naturalnymi i koniecznymi przedmiotami woli bliższa prawdy jest ta, zgodnie z którą nie każdy przedmiot naturalny woli jest jej przedmiotem koniecznym.

6.5. *Wolność woli*. Zagadnienie wolności woli analizowane jest przez Akwinatę, kiedy ten zastanawia się nad niezdeterminowaniem woli oraz nad naturą *liberum arbitrium*. W pierwszym przypadku chodzi o wolność woli w ogóle, zaś w drugim o wolność decyzji. Rozważając pierwszą z tych kwestii, Tomasz zauważa, że wolność woli polega na trzech rzeczach:

jeśli chodzi o akt – iż może chcieć lub nie chcieć; jeśli chodzi o przedmiot – iż może chcieć tego lub tamtego, albo jego przeciwieństwa; oraz jeśli chodzi o przyporządkowanie do celu – iż może chcieć dobra lub zła¹⁰⁹⁹.

Są więc trzy obszary, które należy brać pod uwagę, analizując zagadnienie wolności woli: wykonanie aktu woli, jego przedmiot oraz relację tego przedmiotu do celu. Warto zastanowić się, w jaki sposób związane są one z wolnością woli.

Niezdeterminowanie woli pod względem wykonania aktu polega na tym, że

¹⁰⁹⁸ J. Boler, *op.cit.*, s. 185–186.

¹⁰⁹⁹ *DV* q 22, a 6, c.

w stosunku do określonego przedmiotu może spełnić swój akt jeśli chce, lub nie. Może bowiem przejść do aktu chcenia czegokolwiek, albo nie przejść do tego aktu¹¹⁰⁰.

Jak podkreśla Tomasz, tego rodzaju niezdeteterminowanie przysługuje woli w odniesieniu do każdego przedmiotu. Dotyczy więc również tych aktów woli, które odnoszą się do koniecznych przedmiotów tej władzy, np. szczęścia¹¹⁰¹. Jak dodaje, jest to możliwe, ponieważ wola porusza sama siebie do dokonania swych aktów.

W wypowiedziach Akwinaty można znaleźć dwa uzupełniające się wyjaśnienia mechanizmu tej kontroli. Oba z nich opierają się na rozróżnieniu pomiędzy nakazanymi i wyłonionymi aktami danej władzy. Niekiedy pisze on, że wola kontroluje wykonanie swych aktów, ponieważ podlega ono rozkazom rozumu. Chodzi o to, że wykonanie przez wolę określonego aktu dokonuje się wskutek działania na nią rozumowego aktu rozkazu i wolicjonalnego aktu użycia. Oczywiście, nie każdy akt woli może zakładać inne akty woli. Dlatego Tomasz przyjmuje, że istnieją też wyłonione akty woli, których wykonanie nie podlega rozkazom, choć pozostaje pod kontrolą woli¹¹⁰².

Z powyższych uwag wynika, że aby wola kontrolowała wykonywanie swych aktów, musi ona też w jakimś stopniu kontrolować akty poznania praktycznego biorące udział w nakazywaniu jej aktów. Jak zostało już wyjaśnione, kontrola wolicjonalna nad aktami intelektu jest dość szeroka i dotyczy zarówno ich wykonania, jak i ich przedmiotu. Dzięki temu w niektórych miejscach Tomasz wyjaśnia kontrolę woli nad wykonaniem własnych aktów, przywołując fakt, że jest ona w stanie wpływać na wykonanie aktów poznania praktycznego. Jak można przeczytać:

przez to, iż człowiek chce czegoś w akcie, porusza siebie do chcenia czegoś innego w akcie. Na przykład ponieważ chce zdrowia, porusza siebie do tego, aby chcieć przyjąć lekarstwo, bowiem właśnie dlatego, że chce zdrowia, zaczyna on namyślać się nad tym, co prowadzi do zdrowia, a potem, kiedy namysł został ukończony, chce przyjąć lekarstwo. W ten sposób więc namysł poprzedza wolę wzięcia lekarstwa, zaś on sam ma swoje źródło w woli chcącej się namyślać. Ponieważ więc wola porusza siebie za pomocą namysłu, zaś namysł jest pewnego rodzaju badaniem, które nie jest dowodzeniem, lecz odnosi się do przeciwności, wola nie porusza siebie w sposób konieczny. Lecz ponieważ wola nie zawsze chce namysłu, konieczne jest, aby coś poruszało ją ku temu, aby chciała namysłu. Gdyby poruszała do tego sama siebie, to po raz kolejny konieczne jest, aby taki ruch woli poprzedzony był przez namysł, zaś ten namysł przez jakiś akt woli. Ponieważ nie może to postępować w nieskończoność, należy przyjąć, że jeśli chodzi o pierwszy swój ruch, wola (...) poruszana jest przez coś zewnętrznego, pod wpływem czego zaczyna chcieć¹¹⁰³.

¹¹⁰⁰ *DV* q 22, a 6, c.

¹¹⁰¹ *ST* q 10, a 2, c.

¹¹⁰² *ST* I-II q 17, a 5, c oraz ad 3; *ST* I-II q 9, a 4, c. Zagadnienie to omawiane było w rozdziale poświęconym wpływowi woli na inne władze.

¹¹⁰³ *DM* q 6, a 1, c (tłum. M.P.): „per hoc quod homo aliquid vult in actu, movet se ad volendum aliquid aliud in actu; sicut per hoc quod vult sanitatem, movet se ad volendum sumere potionem; ex hoc quod vult sanitatem, incipit consiliari de his quae conferunt ad sanitatem; et tandem determinato consilio vult accipere potionem. Sic ergo voluntatem accipiendi potionem praecedit consilium, quod quidem procedit ex voluntate volentis consiliari. Cum ergo voluntas se consilio moveat, consilium autem est inquisitio quaedam non demonstrativa, sed ad opposita viam habens, non ex necessitate voluntas seipsam movet. Sed cum voluntas non semper voluerit consiliari, necesse est quod ab aliquo moveatur

Każdy czyn ludzki składa się z sekwencji aktów woli i poznania praktycznego. Dla jasności rozważań Tomasz bierze tutaj pod uwagę tylko prosty akt woli, namysł i wybór. Na podstawowym poziomie analizy mamy do czynienia z pragnieniem zdrowia, namysłem nad osiągnięciem tego celu oraz wyborem określonego lekarstwa. Wola dotycząca danego celu stanowi rację dla aktu namysłu nad sposobem jego osiągnięcia. Jednak prawdziwą przyczyną wykonania aktu namysłu jest inny akt woli, którego przedmiotem jest wykonanie tego namysłu. Wykonanie tego aktu woli zakłada zaś kolejny akt namysłu. Tomasz zauważa, że taka sekwencja zależnych od siebie aktów woli i rozumu praktycznego nie może ciągnąć się w nieskończoność i przyjmuje, że wykonanie podstawowych aktów woli jest dziełem jej samej i nie zakłada już namysłu. Przedmiot takich podstawowych aktów woli określany jest z kolei przez naturalne, wyłonione akty intelektu praktycznego pozostające poza kontrolą wolicjonalną¹¹⁰⁴.

Podsumowując, w przypadku aktów woli o charakterze nakazanym wolność pod względem wykonania aktów opiera się na „refleksyjnych” aktach woli, których przedmiotem jest wykonanie innych aktów woli. Każdy taki akt „refleksyjny” zakłada zaistnienie odpowiedniego aktu poznania praktycznego. Jednak również i wykonanie tych aktów poznania praktycznego podlega kontroli ze strony woli. Z kolei akty woli kontrolujące wykonanie aktów poznania praktycznego same zakładają poznanie praktycznie. Ponieważ nie można tutaj postępować w nieskończoność, Akwinata zatrzymuje się na podstawowych, naturalnych aktach woli. Przyjmuje on, że również wykonanie tych aktów woli jest niezdeterminowane i zależy tylko od woli. Należy to jednak właściwie rozumieć. Słowa Akwinaty oznaczają, że wykonanie tych podstawowych aktów woli nie jest skutkiem sprawczego oddziaływania żadnego bardziej podstawowego aktu jakiegokolwiek władzy duszy ludzkiej¹¹⁰⁵. Jednocześnie należy pamiętać, że sam przedmiot tych podstawowych aktów woli określany jest przez podstawowe, naturalne akty intelektu praktycznego. Tego rodzaju akty intelektu nie podlegają kontroli wolicjonalnej zarówno pod względem wykonania, jak i przedmiotu.

Wywód ten pozwala zauważyć bardzo ważną kwestię związaną z poprawną interpretacją koncepcji woli przyjmowanej przez Tomasza. Otóż niezdeterminowanie woli pod względem wykonania aktów nie czyni z niej władzy niezależnej od intelektu, która w sposób niezależny od poznania praktycznego mogłaby wykonać dowolny swój akt lub go nie wykonać, ewentualnie wykonać go wobec tej rzeczy lub innej. Wola jest bowiem władzą pragnienia racjonalnego, czyli pragnienia, którego przedmiot określany jest przez poznanie praktyczne. Warunkiem koniecznym wy-

ad hoc quod velit consiliari; et si quidem a seipsa, necesse est iterum quod motum voluntatis praecedat consilium, et consilium praecedat actus voluntatis; et cum hoc in infinitum procedere non possit, necesse est ponere, quod quantum ad primum motum voluntatis moveatur voluntas (...) ab aliquo exteriori, cuius instinctu voluntas velle incipiat”.

¹¹⁰⁴ *ST I-II* q 17, a 6, c; *ST I* q 82, a 4, c.

¹¹⁰⁵ Tomasz niekiedy pisze (np. *ST I-II* q 9, a 4, c; *DM* q 6, a 1), że podstawowe akty woli, których przedmiot wyznaczany jest przez podstawowe sądy praktyczne, wykonywane są pod wpływem działania czynnika zewnętrznego względem człowieka. Nie przeczy to jednak wolności, ponieważ chodzi o coś, co działa zgodnie z naturą woli. Tymczasem to, co konieczne, w sposób naturalny nie jest sprzeczne z wolnością (np. *DV* q 24, a 1, ad 20).

konania jakiegokolwiek aktu woli jest więc to, aby miał on przedmiot wyznaczony przez intelekt. Ten zaś wyznacza przedmiot aktu woli, opierając się na kryteriach intelektualnych, którymi ostatecznie są pierwsze zasady praktyczne. To wyklucza woluntarystyczną interpretację woli, zgodnie z którą wola, wykonując swój akt lub go nie wykonując, w sposób całkowicie nieuwarunkowany akceptuje lub odrzuca to, co proponuje jej poznanie praktyczne. Odrzucić należy też inny element koncepcji woluntarystycznej, zgodnie z którym wola w sposób całkowicie nieuwarunkowany kontroluje przebieg poznania praktycznego i dzięki temu suwerennie wyznacza to, co intelekt przedstawia jako najlepsze. Zgodnie z koncepcją Akwinaty, kontrola woli nad przebiegiem danych aktów poznania praktycznego zawsze zakłada jakieś inne akty poznania praktycznego. W konsekwencji zawsze istnieją pewne sądy praktyczne, które wymykają się wolicjonalnej kontroli. Koncepcję wolności woli pod względem wykonania aktów przyjmowaną przez Akwinatę należy też starannie odróżnić od woluntarystycznej wizji absolutnej samokontroli woli nad wykonaniem wszystkich własnych aktów. Należy pamiętać, że w przypadku wtórnych aktów woli, czyli aktów „nakazanych”, każdy „refleksyjny” akt woli powodujący ich wykonanie zakłada jakiś akt poznania praktycznego. Z kolei gdy chodzi o podstawowe, naturalne akty woli trzeba zauważyć, że wykonanie jakiegokolwiek z nich nie jest możliwe bez przedmiotu „proponowanego” przez naturalne, wyłonione akty poznania praktycznego¹¹⁰⁶.

Niezdeterminowanie woli pod względem przedmiotu jej aktów polega na tym, że może ona odnosić się do różnych rzeczy. Wolność tego rodzaju ma jednak swoje granice. Jak pisze Tomasz:

ze względu na przedmiot wola jest niezdeterminowana, jeśli chodzi o to, co prowadzi do celu, nie jednak jeśli chodzi o sam cel ostateczny (...). Jest tak dlatego, że do celu ostatecznego można dojść wieloma drogami i dla różnych są odpowiednie różne drogi dojścia do niego. Przeto pożądanie woli nie może być zdeterminowane, jeśli chodzi o to, co prowadzi do celu¹¹⁰⁷.

Niezdeterminowanie przedmiotowe woli nie dotyczy więc celu ostatecznego. Obejmuje ono jedynie to, co do celu tego prowadzi. Tomasz precyzuje też jednak, że wśród rzeczy prowadzących do celu ostatecznego niezdeterminowanie przedmiotowe woli dotyczy tylko tego, co nie jest konieczne dla osiągnięcia tego celu:

Istnieją bowiem pewne dobra szczegółowe, które nie pozostają w koniecznym związku ze szczęśliwością, gdyż i bez nich można cieszyć się szczęściem. Do takich dóbr nie zmierza wola z konieczności¹¹⁰⁸.

Zgodnie z komplementarnym sposobem określania zakresu niezdeterminowania przedmiotowego woli, jest ona wolna w odniesieniu do wszystkich tych przedmiotów, które nie są dobrami doskonałymi. W ich przypadku można bowiem znaleźć jakiś brak, który może stanowić powód dla ich odrzucenia¹¹⁰⁹. Trzeba też zauważyć,

¹¹⁰⁶ J. Hause, *Thomas Aquinas and the Voluntarists*, „Medieval Philosophy and Theology” 6, 1997, s. 180–181; J.J. Davenport, *op.cit.*, s. 130–131.

¹¹⁰⁷ *DV* q 22, a 6, c.

¹¹⁰⁸ *ST I* q 82, a 2, c.

¹¹⁰⁹ *ST I* q 82, a 2, c; *DM* q 6, a 1, c; *ST I-II* q 10, a 2, c.

że kiedy Tomasz pisze, iż koniecznym przedmiotem woli jest cel ostateczny, ma on na myśli przede wszystkim cel ostateczny w sensie formalnym, ponieważ cel ostateczny w sensie materialnym, ze wskazanych wyżej powodów, zawsze może zostać przez wolę odrzucony.

Ponieważ przedmiot aktów woli określany jest przez poznanie praktyczne, to niezdeteminowanie przedmiotowe woli występuje w tych przypadkach, w których związane z nią poznanie praktyczne ma charakter sądów przygodnych. Jak zostało wyjaśnione powyżej, niezdeteminowanie poznania praktycznego może mieć dwie formy: epistemiczną i ontyczną. W pierwszym przypadku chodzi o to, że coś, co faktycznie jest konieczne dla osiągnięcia celu, zostaje błędnie uznane za niekonieczne. W przypadku niezdeteminowania ontycznego chodzi zaś o sytuację, w której istnieje wiele alternatywnych sposobów osiągnięcia przyjętego celu.

Należy wyróżnić dwa rodzaje niezdeteminowania ontycznego. Po pierwsze, przedmiot sądu praktycznego jest czymś przygodnym. Po drugie, relacja między celem a tym, co do niego prowadzi, ma charakter przygodny. W pierwszym przypadku możliwe są cztery wyjaśnienia: (a) przedmiot poznania praktycznego jest zmienny; (b) poznanie praktyczne zakłada sądy dotyczące przyszłości; (c) wielość jednostkowych okoliczności istotnych dla skuteczności działania; (d) rzeczy, których dotyczy działanie, nie są dobre pod każdym względem. Z kolei przygodność relacji między celem a tym, co do niego prowadzi, może przybierać dwie formy. To, co prowadzi do celu, może być czymś innym niż cel, jak np. lekarstwo jest czymś innym niż zdrowie. To, co prowadzi do celu, może też być pewną jego determinacją. W takim przypadku cel ma charakter ogólny, a sposób jego osiągnięcia jest jedną z wielu możliwych jego konkretyzacji. Warto zauważyć, że ten ostatni rodzaj niezdeteminowania opiera się na ogólnym i pojęciowym charakterze poznania praktycznego¹¹¹⁰. Niezdeteminowanie ontyczne przedmiotu poznania rozumu praktycznego sprawia, że dzięki aktom krytycznej refleksji człowiek jest w stanie zakwestionować rezultat swych poprzednich poszukiwań i odnaleźć inny sposób osiągnięcia przyjmowanego celu.

Trzeci rodzaj niezdeteminowania woli wspomniany przez Akwinatę dotyczy przyporządkowania do celu. Polega on na tym, że wola „może chcieć tego, co rzeczywiście jest przyporządkowane do odpowiedniego celu, albo tego, co jest przyporządkowane tylko pozornie”¹¹¹¹. Chodzi więc o wolność pragnienia dobra prawdziwego oraz pozornego. Bardzo ciekawe jest wyjaśnienie oferowane przez Akwinatę:

To niezdeteminowanie ma dwie przyczyny, a mianowicie niezdeteminowanie przedmiotu jeśli chodzi o środki prowadzące do celu, a następnie niezdeteminowanie poznania, gdyż poznanie może być prawidłowe lub nieprawidłowe, tak jak z prawdziwej zasady nie wynika fałszywy wniosek, jeśli nie zajdzie jakiś błąd rozumu¹¹¹².

Pierwszym źródłem tego rodzaju wolności woli jest więc wspomniane powyżej niezdeteminowanie ontologiczne poznania praktycznego, czyli istnienie wielu sposo-

¹¹¹⁰ Wszystkie wymienione tutaj rodzaje niezdeteminowania poznania praktycznego omawiane są w sposób bardziej szczegółowy w tej części rozprawy, która poświęcona jest rozumowi praktycznemu.

¹¹¹¹ *DV* q 22, a 6, c.

¹¹¹² *DV* q 22, a 6, c.

bów osiągnięcia danego celu. Omawiany rodzaj wolności najprawdopodobniej polega więc na tym, że spośród wielu sposobów osiągnięcia celu można przyjąć ten, który z jakiegoś powodu jest niewłaściwy lub gorszy od innych. Drugie źródło tego rodzaju wolności polega na tym, że poznanie praktyczne może być błędne. Chodzi więc o wspomniane powyżej niezdeterminowanie epistemiczne poznania praktycznego. Jak nietrudno zauważyć, wolność woli pod względem przyporządkowania do celu całkowicie sprowadza się do jej niezdeterminowania przedmiotowego.

Jak zostało wspomniane powyżej, kwestia wolności poruszana jest też w rozważaniach dotyczących *liberum arbitrium*. Tomasz przyjmuje, że jest ono tożsame z aktem wyboru¹¹¹³. Zastosowanie mają więc tutaj wszystkie wnioski płynące z rozważań dotyczących wolności woli ujmowanej całościowo. Pomimo tego sposób, w jaki Akwinata ujmuje wolność decyzji, różni się nieco od sposobu, w jaki ujmuje on wolność woli. Jak można przeczytać,

skoro w naszym postępowaniu zbiegają się trzy rzeczy, mianowicie poznanie, pożądanie oraz samo działanie, to cała istota wolności zależy od charakteru poznania. Pożądanie jest bowiem następstwem poznania, gdyż odnosi się wyłącznie do dobra, które zostanie mu zaproponowane przez władzę poznawczą¹¹¹⁴.

Tomasz całkowicie pomija więc tutaj niezdeterminowanie woli pod względem wykonania aktu wyboru. Pominięte jest też niezdeterminowanie woli pod względem przedmiotu aktu wyboru, czyli możliwość wybrania tej lub innej rzeczy spośród wszystkich opcji proponowanych przez poznanie praktyczne¹¹¹⁵. Przy rozważaniach dotyczących *liberum arbitrium* problem wolności sprowadzony więc zostaje do problemu wolności sądu praktycznego, który jest podstawą dla aktu wyboru¹¹¹⁶.

Wolność sądu praktycznego zostaje wyjaśniona poprzez odwołanie do możliwości kontroli nad tym sądem. Jak można bowiem przeczytać:

Jeśli jednak sąd władzy poznawczej nie leży w zakresie czyjejś możliwości, lecz jest zdeterminowany przez coś zewnętrznego, to ani pożądanie nie będzie leżało w jego możliwości, ani też ruch lub doskonale działanie¹¹¹⁷.

Możliwość sprawowania kontroli nad sądem praktycznym polega zaś na zdolności rozumu praktycznego do refleksji i krytycznej oceny swych sądów:

Otóż sąd znajduje się w posiadaniu sądzącego, gdy może on rozstrzygać o własnym sądzie, bo rozstrzygać możemy tylko o tym, co jest w naszym posiadaniu. Przeważnie rozstrzygnięcie o własnym sądzie przysługuje wyłącznie rozumowi, który zastanawia się nad swoim działaniem, a także poznaje relacje zachodzące pomiędzy rzeczami, o których rozstrzyga, i w oparciu o te relacje wydaje właśnie ów sąd. Tak więc rdzeń wszelkiej wolności tkwi w rozumie¹¹¹⁸.

¹¹¹³ ST I q 83, a 4, c.

¹¹¹⁴ DV q 24, a 2, c.

¹¹¹⁵ Oba te aspekty wolności woli są natomiast widoczne w rozważaniach Tomasza na temat aktów wyboru w ST I-II q 13, a 2, c oraz w DM q 6, a 1, c.

¹¹¹⁶ O. Lottin, *Le libre arbitre...*, s. 414–419.

¹¹¹⁷ DV q 24, a 2, c.

¹¹¹⁸ DV q 24, a 2, c. Podobną myśl można znaleźć w DV q 24, a 1, c.

Jak następnie konkluduje, dzięki wskazanym cechom rozumu praktycznego

człowiek nie jest z konieczności poruszany przez te rzeczy, które się przed nim pojawiają, ani przez powstające doznania, ponieważ może je przyjąć lub odrzucić¹¹¹⁹.

Wolna decyzja opiera się więc na wolnym sądzie praktycznym. Wolność sądu praktycznego zostaje wyjaśniona przez wskazanie na zdolność rozumu do refleksji i dokonywania sądów na temat własnych sądów. Opiera się ona też na zdolności rozumu do poznawania celu, środków, związków między nimi oraz dokonywania odpowiednich porównań¹¹²⁰. To właśnie dlatego Tomasz podkreśla, że rozum jest podstawą wolności. Trzeba jednak też przypomnieć, że sama zdolność do refleksji i oceniania własnych sądów nie jest ostatecznym źródłem niezdeteminowania poznania praktycznego dotyczącego działania. Możliwość odrzucania przyjętych wcześniej sądów wynika bowiem ostatecznie z opisanych powyżej dwóch rodzajów niezdeteminowania poznania praktycznego: epistemicznego i ontycznego. W tym drugim przypadku chodzi o przygodny i zmienny charakter przedmiotu sądów praktycznych oraz o przygodny charakter relacji między celem a tym, co do niego prowadzi. Wszystkie te rodzaje niezdeteminowania poznania praktycznego powodują, że sądy praktyczne dotyczące działania mogą zawsze zostać odrzucone bez konieczności odrzucenia zasad, na których się opierają¹¹²¹.

Należy też jednak zauważyć, że wnioski płynące z rozważań Tomasza na temat wolnej decyzji nie mogą zostać w prosty sposób uogólnione na każdy przypadek interakcji poznania praktycznego i woli. Jest tak, ponieważ podstawę poznania praktycznego stanowią poznawane w sposób naturalny pierwsze zasady, z których pewna część ma charakter konieczny. Zasady te wyznaczają naturalne przedmioty wyłonionych aktów woli. Nie podlegają one aktom refleksji rozumu praktycznego, lecz raczej stanowią warunek konieczny jakiegokolwiek jego aktywności. Wolność sądu praktycznego ma więc węższy zakres niż wolność woli. Niezdeteminowanie woli pod względem wykonania aktu dotyczy bowiem, jak zostało już wyjaśnione, każdego jej aktu, także aktów naturalnych dotyczących szczęścia czy podstawowych dóbr ludzkich¹¹²².

Jak można zauważyć, z przedstawionych powyżej poglądów Akwinaty zdają się płynąć sprzeczne wnioski. Z jednej strony dowodzi on, że źródłem wolności człowieka jest rozum określający zawsze przedmiot aktu pragnienia racjonalnego, zaś z drugiej pisze, że źródłem wolności jest wola, odpowiadająca za wykonanie aktu pragnienia racjonalnego. Niektórzy autorzy sądzą, że jest to skutek ewolucji jego poglądów¹¹²³. Trzeba jednak zauważyć, że takie sprzeczne sądy można znaleźć tuż obok

¹¹¹⁹ DV q 24, a 2, c. Bardzo podobną argumentację można znaleźć w SCG II r. 47 i 48.

¹¹²⁰ DV q 24, a 1 c.

¹¹²¹ ST I q 83, a 1, c. Właśnie w tym artykule poświęconym *liberum arbitrium* Tomasz zwraca szczególną uwagę na to, że ostatecznym źródłem wolności osądu są cechy przedmiotu poznania rozumu praktycznego oraz wynikające stąd konsekwencje dotyczące przygodnego związku między zasadami i wnioskami.

¹¹²² DV q 24, a 1, ad 20.

¹¹²³ Niektórzy komentatorzy są zdania, że poglądy Akwinaty na źródła wolności woli wyrażane we wczesnych i późnych jego pracach różnią się w sposób istotny. Ich zdaniem na początku źródło

siebie, w ramach jednego dzieła. Znakomitym przykładem jest kwestia 24 *O prav-dzie*, gdzie najpierw, w artykule 2, Tomasz wypowiada przytoczone już powyżej słowa, że podstawą wolności jest rozum, zaś trochę dalej, w artykule 6, stwierdza, że:

władzy, dzięki której rozstrzygamy w sposób wolny, nie uznajemy za władzę, dzięki której rozstrzygamy w sposób bezwzględny, a którą jest rozum, lecz uznajemy ją za tę władzę, która powoduje wolność w rozstrzygnięciu, a którą jest wola¹¹²⁴.

Niektórzy autorzy argumentują więc, że to wola jest ostatecznym źródłem wolności, w tym również wolności osądu praktycznego. Ich zdaniem rozum jest zasadą wolności tylko pod pewnym względem, a wolność sądu praktycznego starają się sprowadzić do wolności woli. Czynią to, starając się wykazać, że to wola – np. wywołując akty refleksji intelektualnej i kierując innymi działaniami rozumu praktycznego – decyduje o sformułowaniu i przyjęciu przez intelekt praktyczny określonego sądu praktycznego na temat działania¹¹²⁵. Nie wydaje się to jednak całkowicie trafną interpretacją poglądów Tomasza na temat wolności. To prawda, że wola porusza intelekt do działania, jednak jej wpływ na treść sądu oraz na jego przyjęcie przez intelekt jest ograniczony. W przypadku podstawowych sądów praktycznych wpływu woli na intelekt nie ma wcale – ani pod względem wykonania aktu intelektualnego, ani pod względem jego przedmiotu. Trudno też zaprzeczyć, że nawet kiedy przedmiot poznania ma charakter przygodny i zmienny, a wola kieruje refleksją intelektualną, to właśnie rozum i jego kryteria oceny decydują ostatecznie o tym, które sądy stają się przedmiotem intelektualnego aktu zgody, a które są odrzucane. Nawet przyjęcie sądu wiary – choć dokonuje się pod wpływem woli, z pominięciem kryteriów charakterystycznych dla poznania teoretycznego – zależy ostatecznie od poznania praktycznego, które określa przedmiot każdego aktu woli. Jedynym aspektem wolności człowieka, który sprowadza się całkowicie do woli, jest więc jej niezdeteminowanie pod względem wykonania aktów. Należy tu jednak raz jeszcze podkreślić, że wykonanie jakiegokolwiek aktu woli nie jest możliwe bez aktu poznania praktycznego. Co więcej, warunkiem koniecznym wykonania naturalnych, podstawowych aktów woli są naturalne, niezależne od woli podstawowe sądy praktyczne. Choć więc wolność woli pod względem wykonania aktów ma swoje źródło tylko w woli, to jednak dla jej manifestacji konieczny jest intelekt.

Za niezbyt fortunne trzeba też oczywiście uznać wszystkie te interpretacje, zgodnie z którymi wolność woli całkowicie sprowadza się do wolności sądu praktycznego. Jest to pogląd błędny, ponieważ niezdeteminowanie sądu praktycznego

wolności widział on w niezdeteminowaniu rozumu praktycznego, zaś na końcu akcentował samą wolę jako źródło wolności. Pierwsza wersja poglądów miałyby być zawarta w takich dziełach, jak *De veritate*, *Summa contra Gentiles* oraz w części pierwszej *Sumy Teologicznej*. Ostateczną wersję można zaś znaleźć w takich dziełach, jak *De Malo* oraz druga część *Sumy Teologicznej* (O. Lottin, *Psychologie et morale...*, s. 256–258). Przekonującą krytykę tego poglądu można znaleźć w artykule Westberga (*Did Aquinas Change His Mind About the Will?*, „The Thomist” 58, 1994, 1, s. 41–60).

¹¹²⁴ DV q 24, a 6, c: „potentia qua libere iudicamus, non intelligitur illa qua iudicamus simpliciter, quod est rationis; sed quae facit libertatem in iudicando, quod est voluntatis”. DV q 24, a 6, ad 3, ad 4.

¹¹²⁵ H. Renard, *Intellect and Will in Free Choice*, „The Modern Schoolman” 24, 1947, s. 91; D.M. Gallagher, *Free Choice...*, s. 249.

występuje tylko w przypadku kwestii szczegółowych, związanych z działaniem. Podstawowe zasady praktyczne – bez względu na to, czy należy uznać je za sądy konieczne, czy tylko prawdziwe w większości przypadków – przyjmowane są w sposób naturalny i nie podlegają kontroli na drodze refleksji intelektualnej. To raczej one same są koniecznym warunkiem możliwości dokonywania weryfikacji sądów praktycznych dotyczących kwestii szczegółowych. Tymczasem zdaniem Akwinaty wolność woli pod względem wykonania aktu dotyczy także jej aktów naturalnych, których przedmiot określają wspomniane podstawowe zasady praktyczne. Poza tym sprowadzenie mechanizmu wolności woli tylko do niezdeternowania poznania praktycznego prowadziłoby do wniosku, że wykonanie naturalnych aktów woli jest zdeterminowane. Gdyby jeszcze dodatkowo przyjąć, że czynnikiem poruszającym wolę jest intelekt, wtedy wola byłaby w swej aktywności całkowicie zależna od intelektu i wtórna względem niego. Oczywiście, jak zostało już kilkakrotnie wspomniane, trzeba pamiętać, że w *pewnym sensie* zależność woli od intelektu jest w ramach koncepcji Tomasza prawdą oczywistą: intelekt praktyczny zawsze określa przedmiot woli. Jednak negacja wolności woli pod względem wykonania aktów oznaczałaby, że podstawowe, naturalne akty woli, których przedmiot określają naturalne sądy intelektu, są zdeterminowane nie tylko pod względem przedmiotu, lecz także pod względem wykonania. O ile pierwsza teza jest dla Tomasza niekontrowersyjna, to drugą tezę zdecydowanie odrzuca.

Jak widać, adekwatna interpretacja przyjmowanej przez Akwinatę koncepcji wolności woli musi traktować jej wolicjonalne i racjonalne aspekty jako wzajemnie nieredukowalne. Oczywistym potwierdzeniem słuszności takiego podejścia jest fakt, że w swoich pracach Tomasz nigdzie takiej redukcji nie proponował. Dotychczasowe rozważania pokazują też, jak duże znaczenie dla proponowanej przez niego koncepcji człowieka ma zagadnienie relacji między wolą a intelektem. Dlatego *Zakończenie* niniejszej rozprawy będzie próbą syntetycznego ujęcia charakteru tej relacji.

STANOWISKO TOMASZA Z PERSPEKTYWY SPORU MIĘDZY INTELEKTUALIZMEM A WOLUNTARYZMEM

Różne poglądy na temat relacji między intelektem a wolą można klasyfikować, posługując się parą pojęć intelektualizm – woluntaryzm. Pojęcia te można rozumieć zarówno w sposób szeroki, jak i wąski. Kiedy pojmuje się je w sposób szeroki, wskazują one na to, którą z władz duszy należy uznać za władzę najwyższą i najdoskonalszą. Intelektualizm przyjmuje, że władzą tą jest intelekt, zaś woluntaryzm dowodzi, że jest nią wola¹¹²⁶. Pojęcia te można też jednak rozumieć w sposób wąski. W takim przypadku dotyczą one ludzkiego działania i szczegółowych kwestii z nim związanych, takich jak wolność, poznanie praktyczne, poznanie teoretyczne, wola, szczęście itp. Przy takim rozumieniu omawianych pojęć za rozwiązanie intelektualistyczne należy uznać każdą koncepcję, zgodnie z którą nad działaniem człowieka kontrolę sprawuje intelekt. Intelektualistyczne pojmowanie wolności polega na tym, że za jej źródło uznaje się pewne cechy przysługujące intelektowi. Intelektualistyczne pojmowanie poznania praktycznego czy teoretycznego do minimum ogranicza wpływ aktów woli na istotne jego elementy. Intelektualistyczna koncepcja woli akcentuje jej ścisłą zależność od intelektu. Intelektualistyczne rozumienie szczęścia wiąże je przede wszystkim z aktywnością intelektu.

Z kolei za woluntarystyczną koncepcję ludzkiego działania należy uznać takie stanowisko, zgodnie z którym kontrolę nad działaniem sprawuje wola ujmowana jako niezależna od intelektu. Jeśli chodzi o kwestie szczegółowe, to zwolennicy woluntaryzmu źródło wolności działania upatrują w woli, akcentują również wpływ tej władzy na przebieg i treść poznania intelektualnego oraz podkreślają, że wola

¹¹²⁶ Przy takim definiowaniu opozycji między woluntaryzmem a intelektualizmem zakłada się oczywiście koncepcję psychologiczną, zgodnie z którą poszczególne funkcje spełniane przez duszę uznaje się za skutek istnienia w jej ramach autonomicznych władz, odpowiedzialnych za poszczególne jej działania. Możliwe jest jednak pojmowanie woli, intelektu czy innych władz jako pozbawionych autonomii, różnych sposobów przejawiania się duszy (V. Bourke, *Human Tendencies, Will and Freedom*, [w:] *L'homme et son destin, d'après les penseurs du Moyen Âge. Actes du Premier Congrès International de Philosophie Médiévale. Louvain-Bruxelles, 28 août – 4 septembre 1958*, Nauwelaerts, Louvain 1960, s. 74–76; P. King, *The Inner Cathedral: Mental Architecture in High Scholasticism*, „Vivarium” 46, 2008, 3, s. 253–266.

jest władzą, której aktywność nie jest w sposób istotny uzależniona od aktywności intelektu. Zgodnie z takim podejściem, szczęście człowieka polega przede wszystkim na akcie woli¹¹²⁷. Należy też pamiętać, że opozycję między intelektualizmem a woluntaryzmem należy pojmować jako pewne *continuum*, którego skrajne punkty wyznaczają koncepcje przyjmujące bezwzględny prymat jednej z tych władz nad drugą, zaś pomiędzy nimi mieszczą się te koncepcje, które pod jakimś względem są intelektualistyczne, a pod innym – woluntarystyczne.

1. Porównanie intelektu i woli

Pierwsze pytanie, na które trzeba odpowiedzieć, dotyczy tego, jak należy klasyfikować koncepcję Tomasza, jeśli chodzi o woluntaryzm i intelektualizm pojmowane szeroko. Odpowiedzi na to pytanie Akwinata udziela w tych artykułach, w których porusza kwestię stopnia doskonałości intelektu i woli. Przede wszystkim zauważa on, że władze te można porównywać na dwa sposoby: bezwzględnie oraz pod pewnym względem. Porównanie w sposób bezwzględny dotyczy cech istotnych, zaś porównanie pod pewnym względem dotyczy cech przypadłościowych¹¹²⁸. Gdy Akwinata porównuje intelekt oraz wolę w sposób bezwzględny, wtedy za władzę doskonalszą uznaje intelekt.

Niekiedy jego argumentacja wychodzi od przedmiotów obu tych władz. Jak można przeczytać:

Doskonałość więc i godność intelektu polega na tym, że obraz rzeczy poznanej przebywa w samym intelekcie, dzięki temu bowiem intelekt poznaje w akcie (...). Szlachetność woli zaś i jej aktu polega na tym, że dusza przyporządkowuje się do jakiejś szlachetnej rzeczy ze względu na istnienie, które owa rzecz ma w sobie samej. Mówiąc zaś po prostu i bezwzględnie czymś doskonalszym jest mieć w sobie doskonałość innej rzeczy niż odnosić się do szlachetnej rzeczy istniejącej na zewnątrz. Stąd (...) intelekt jest w sensie bezwzględnym wyższy od woli¹¹²⁹.

W przypadku poznania intelektualnego rzecz będąca przedmiotem aktu jest reprezentowana wewnątrz intelektu. Jak wynika z dotychczasowych rozważań, chodzi o poznawczą formę intelektualną oraz słowo umysłu. Dzięki nim rzecz poznawana istnieje w intelekcie w sposób intencjonalny. Tymczasem akt woli odnosi się do rzeczy całkowicie zewnętrznej względem niej i nie tworzy własnej reprezentacji intencjonalnej przedmiotu pragnienia. Ten brak czyni wolę władzą mniej doskonałą niż intelekt.

Podobny argument wychodzący od przedmiotów obu władz zawarty jest w *Traktacie o człowieku*. Jak czytamy:

¹¹²⁷ J. Hause, *op.cit.*, s. 168; V. Bourke, *Will in Western Thought*, s. 29–95; B. Kent, *Virtues of the Will: the Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, Catholic University of America Press, Washington 1995, s. 94–98.

¹¹²⁸ *DV* q 22, a 11, c; *ST I* q 82, a 3, c.

¹¹²⁹ *DV* q 22, a 11, c.

Przedmiot intelektu jest bowiem prostszy i bardziej oderwany od materii aniżeli przedmiot woli, gdyż przedmiotem intelektu jest samo pojęcie dobra godnego pożądania, przedmiotem woli zaś jest dobro godne pożądania, którego pojęcie jest w intelekcie. Im bardziej zaś rzecz jakaś jest prosta i wyabstrahowana, tym jest sama w sobie szlachetniejsza i doskonalsza. Przedmiot intelektu jest więc doskonalszy od przedmiotu woli. Ale właściwa istota danej władzy zależy od przyporządkowania tej władzy do jej przedmiotu, wobec czego intelekt, ujęty sam w sobie i po prostu, jest doskonalszy i szlachetniejszy od woli¹¹³⁰.

Przedmiotem intelektu jest istota rzeczy. W przypadku intelektualnego poznania dobra przedmiotem jest więc istota dobra. Zostaje ona uchwycona w sposób pojęciowy. Tymczasem przedmiotem woli są poszczególne rzeczy dobre. Dla Akwinaty nie ma tutaj znaczenia fakt, że wola dąży tylko do tych rzeczy, które zostały ujęte przez intelekt jako dobre. Jak bowiem już wyjaśniono, choć przedmiot woli określane jest przez poznanie intelektualne, nie należy na tej podstawie przyjmować, że przedmiotem woli jest sama reprezentacja rzeczy w intelekcie. Przedmiotem tym jest zawsze rzecz uchwycona za pomocą reprezentacji intelektualnej. Zdaniem Tomasza przedmiot intelektu jest więc prostszy i bardziej abstrakcyjny niż przedmiot woli. Stopień oderwania od materii jest z kolei miarą doskonałości przedmiotu władzy i dlatego przedmiot intelektu jest doskonalszy od przedmiotu woli. Skoro zaś przedmiot jest cechą istotną władzy, to trzeba też przyjąć, że intelekt jest władzą doskonalszą niż wola.

Inny rodzaj argumentacji opiera się na analizie wzajemnych zależności między intelektem a wolą. Pierwszy z takich argumentów wychodzi od tego, że zarówno intelekt porusza wolę, jak i wola porusza intelekt, jednak ich role nie są równorzędne:

to intelekt przede wszystkim i sam przez się porusza wolę, gdyż wolę jako taką porusza jej przedmiot, którym jest poznane dobro. Wola zaś porusza intelekt jakby przypadłościowo, o ile mianowicie samo poznanie umysłowe jest poznawane jako dobre, a wtedy wola go pragnie, w wyniku czego intelekt urzeczywistnia poznanie. Ale nawet i w tym wypadku intelekt wyprzedza wolę; nigdy bowiem wola nie pragnęłaby poznania umysłowego, gdyby najpierw intelekt nie ujął tego poznania jako dobra¹¹³¹.

Akty intelektu określają przedmiot aktów woli, z kolei akty woli poruszają intelekt do dokonywania jego aktów. Jednak wpływ intelektu na wolę ma charakter bardziej podstawowy niż poruszanie intelektu przez wolę. Po pierwsze, wola jest ze swej istoty pragnieniem racjonalnym i w związku z tym nie może działać bez poznania intelektualnego określającego przedmiot jej aktu. Po drugie, akty woli poruszające intelekt do wykonywania aktów poznania same wymagają intelektualnego aktu ujmującego poznanie intelektualne jako pewne dobro. Inaczej mówiąc, wpływ woli na poznanie intelektualne zakłada poznanie intelektualne. Do obu tych uwag Tomasza warto też dodać, że nie wszystkie akty poznania intelektualnego wymagają uprzedniego aktu woli. Nie wymagają go wyłonione akty intelektu, które stanowią podstawę całej aktywności intelektu oraz określają przedmiot podstawowych aktów woli¹¹³². Wszystko to prowadzi do wniosku, że intelekt jest władzą wyższą niż wola.

¹¹³⁰ *ST I* q 82, a 3, c. Podobną argumentację można znaleźć w *ST I* q 82, a 4, ad 1.

¹¹³¹ *SCG III* r. 26, ad 5.

¹¹³² *ST I* q 82, a 4, ad 3.

Drugi argument oparty na analizie zależności między intelektem a wolą wychodzi od tego, jakim rodzajem przyczyn są dla siebie obie te władze. Jak można przeczytać:

wola porusza intelekt (...) w sposób, w jaki się mówi, że porusza przyczyna sprawcza, natomiast intelekt wolę w sposób, w jaki porusza cel, gdyż dobro poznane umysłowo jest celem woli. Tymczasem jeśli chodzi o poruszanie przyczyna sprawcza jest późniejsza niż cel, ponieważ porusza nie inaczej, jak tylko dla celu. Stąd widać, że bezwzględnie intelekt jest wyższy od woli¹¹³³.

W tym miejscu Tomasz przyjmuje, że intelekt działa na wolę jak przyczyna celowa, natomiast wola działa na intelekt jak przyczyna sprawcza. Ponieważ zaś przyczyna sprawcza jest wtórna względem przyczyny celowej, tak więc i sprawcze działanie woli na intelekt należy uznać za wtórne względem działania intelektu określającego przedmiot woli. To prowadzi do wniosku, że intelekt ujmowany bezwzględnie jest władzą doskonalszą niż wola¹¹³⁴.

Gdy jednak porównuje się intelekt oraz wolę, biorąc pod uwagę tylko ich cechy przypadłościowe, wtedy nie zawsze można mówić o prymacie intelektu nad wolą. Cechą przypadłościową, którą Tomasz bierze pod uwagę, jest doskonałość rzeczy, do której odnoszą się rozważane władze. Kiedy przedmiot aktu jest rzeczą mniej doskonałą od duszy, np. jest to rzecz naturalna poznawalna zmysłowo, wtedy intelekt jest władzą doskonalszą niż wola. Jak uzasadnia Tomasz, intencjonalne istnienie tego rodzaju rzeczy w intelekcie jest doskonalsze niż ich istnienie realne poza intelektem. Z kolei gdy przedmiotem obu tych władz jest coś doskonalszego od duszy, wtedy wola jest władzą doskonalszą niż intelekt. W takim przypadku bowiem istnienie intencjonalne rzeczy w intelekcie jest mniej doskonałe niż jej istnienie realne. Wola odnosi się więc do czegoś doskonalszego i dlatego można powiedzieć, że pod względem przedmiotu jest ona władzą doskonalszą od intelektu¹¹³⁵.

Akwinata przedstawia również inne porównanie woli i intelektu uwzględniające ich cechy przypadłościowe. Także i tym razem wychodzi od tego, co jest przedmiotem obu tych władz. Kiedy wolę i jej akty ujmuje się jako pewne konkretne rzeczy będące przedmiotem poznania intelektu, wtedy intelekt jest doskonalszy *secundum quid* niż wola i jej akty. Gdy jednak intelekt i jego akty ujmuje się jako pewne dobra konkretne mieszczące się w ramach przedmiotu woli, czyli dobra w ogóle, to wtedy właśnie wolę trzeba uznać za doskonalszą od intelektu. Większa doskonałość *secundum quid* woli ma więc miejsce wtedy, kiedy ujmuje się ją jako czynnik poruszający intelekt do dokonania konkretnych aktów¹¹³⁶.

Porównanie intelektu i woli ujmowanych bezwzględnie prowadzi więc do wniosku, że intelekt jest władzą doskonalszą od woli. To każe zaklasyfikować koncepcję Tomasza jako intelektualistyczną. Jednocześnie na podstawie pewnych cech przy-

¹¹³³ SCG III r. 26, ad 5.

¹¹³⁴ Argument ten opiera się na założeniu, że intelekt jest dla woli przyczyną celową. Jak zostało już odnotowane powyżej, Tomasz niekiedy ujmuje intelekt jako przyczynę formalną aktów woli.

¹¹³⁵ DV q 22, a 11, c; ST I q 82, a 3, c; ST II-II q 23, a 6, ad 1; *De virtutibus*, q 2, a 3, ad 13. Do przedmiotów woli i intelektu doskonalszych niż dusza zalicza Tomasz Boga. W przypadku Boga doskonalsze jest więc pragnienie racjonalne niż poznanie.

¹¹³⁶ ST I q 82, a 4, ad 1; DV q 22, a 12, ad 5.

padłościowych można jednak przyjąć, iż wola jest pod pewnym względem władzą doskonalszą od intelektu. To prowadzi do wniosku, że poglądy Tomasza nie są skrajną wersją intelektualizmu i pod pewnym względem dopuszczają one dominującą rolę woli. Aby jednak ustalić, do jakiego stopnia wola wymyka się dominacji intelektu, należy przede wszystkim podsumować różnorakie związki między intelektem i wolą opisane w poprzednich rozdziałach tej pracy.

2. Relacje między intelektem i wolą – podsumowanie¹¹³⁷

2.1. Wpływ intelektu na wolę. Jak nietrudno zauważyć, wola najbliższej związana jest z intelektem praktycznym. Przedmiot każdego jej aktu określany jest bowiem przez poznanie praktyczne. Ten fundamentalny dla woli związek z poznaniem praktycznym nie oznacza jednak oczywiście, że akt poznania praktycznego w jakikolwiek sposób wymusza akt woli. Jest to sprzeczne z poglądami Tomasza pod kilkoma względami. Po pierwsze, wykonanie aktów woli nie jest uwarunkowane przez działanie żadnego czynnika sprawczego związanego z człowiekiem. Inaczej mówiąc, wola jest niezeterminowana, jeśli chodzi o wykonanie jej aktu. Po drugie, nie każdy faktycznie dokonany sąd praktyczny wyznacza przedmiot aktu woli. Po trzecie, większość sądów praktycznych faktycznie wyznaczających przedmiot aktów woli może zostać przez wolę w ten czy inny sposób odrzucona. Po czwarte, istnieją takie sądy praktyczne, które z konieczności wyznaczają przedmiot aktu woli. Chodzi o sąd praktyczny ujmujący coś jako dobro bezwzględne lub też sądy praktyczne ujmujące coś jako konieczny środek do dobra bezwzględnego. Jednak wyznaczają one przedmiot aktu woli tylko pod warunkiem, że wola wykonuje jakikolwiek akt.

Wspomniana powyżej zależność woli od intelektu polegająca na tym, że przedmiot jej aktu określany jest przez poznanie praktyczne, nie powoduje utraty przez wolę kontaktu z rzeczywistością. Przedmiotem woli nie jest bowiem treść poznana przez intelekt, czyli słowo umysłu, lecz realna rzecz wyrażana przez to słowo¹¹³⁸. Tomasz wielokrotnie podkreśla, odwołując się do słów Arystotelesa, że prawda jest w umyśle, ale dobro jest w rzeczach¹¹³⁹. Jednocześnie jednak intelekt praktyczny pośredniczy w odnoszeniu się woli do rzeczywistości. Z tego powodu to właśnie treść sądu praktycznego decyduje o tym, do czego wola się odnosi oraz w jaki sposób to robi. W tym drugim przypadku chodzi o to, że treść sądu praktycznego decyduje, jaki rodzaj aktu wobec danej rzeczy może zostać przez wolę dokonany. Na margine-

¹¹³⁷ Następne trzy podrozdziały (2.1, 2.2, 2.3) mają na celu podsumowanie rozważań prowadzonych w całej pracy oraz wyciągnięcie wniosków dotyczących relacji między wolą a intelektem w filozofii Tomasza. Kwestie w nich poruszane były szczegółowo rozważane oraz dokumentowane za pomocą odniesień do tekstów źródłowych i literatury przedmiotu w poprzednich częściach pracy. W związku z tym w wymienionych właśnie trzech następnych podrozdziałach zrezygnowałem z powtarzania szczegółowych uzasadnień dla przedstawianych tam twierdzeń oraz z podawania odniesień do literatury. Wszystkie te informacje Czytelnik znajdzie we wcześniejszych częściach książki.

¹¹³⁸ SCG IV r. 19.

¹¹³⁹ Na przykład *DV* q 21 a 1, c.

sie tych rozważań warto też zauważyć, że z przedstawionych właśnie faktów płynie wniosek, iż poznanie praktyczne u Tomasza musi być pojmowane w sposób kognitywistyczny. W przeciwnym razie intelekt praktyczny nie byłby w stanie pośredniczyć w odnoszeniu się woli do rzeczywistości.

Zależność woli od intelektu dotycząca przedmiotu jej aktów powoduje, że pewne podziały dotyczące poznania intelektualnego mają swe odzwierciedlenie w podziałach dotyczących aktów woli. Jak zostało wyjaśnione, w ramach poznania intelektualnego należy odróżnić od siebie intelekt w sensie ścisłym oraz rozum. W pierwszym przypadku chodzi o sądy bezpośrednie oraz, zgodnie z niektórymi wypowiedziami Akwinaty, o wynikające z nich w sposób konieczny sądy pośrednie. W drugim przypadku chodzi o dyskurs rozumu oraz o tego rodzaju sądy, które nie mają charakteru prawd koniecznych. W przypadku poznania praktycznego sfera intelektu w sensie ścisłym obejmuje poznawane w sposób naturalny pierwsze zasady oraz sądy, których związek z pierwszymi zasadami jest konieczny. Większa część poznania praktycznego zalicza się jednak do sfery rozumu w sensie ścisłym. Sądy praktyczne bowiem, nawet jeśli opierają się na pierwszych zasadach, w większości przypadków nie mają z nimi koniecznego związku i są prawdami przygodnymi. Po stronie woli odpowiada temu podział na akty naturalne, których przedmiot wyznaczany jest przez podstawowe, ogólne zasady praktyczne, oraz akty woli jako woli, których przedmiot określany jest przez szczegółowe i przygodne sądy praktyczne.

Zależność woli od intelektu praktycznego przejawia się również w sposobie, w jaki Tomasz ujmuje kwestię wolności człowieka. Jego zdaniem bowiem wolność woli pod względem przedmiotu aktów jest nieredukowalna do wolności woli pod względem wykonania aktów. Zamiast tego przymuje, że sprowadza się ona do niezdeteterminowania poznania praktycznego. To ostatnie ma zaś swoje źródło przede wszystkim w przygodnym charakterze przedmiotu tego poznania. Dzięki temu niezdeteterminowaniu trafność wielu sądów praktycznych może zostać na drodze refleksji intelektualnej ponownie oceniona, skutkiem czego również i wola może odnosić się do różnych rzeczy. Tak więc to właśnie dzięki swemu związkowi z rozumem praktycznym wola jest wolna pod względem przedmiotu swych aktów.

Pewna forma zależności woli od intelektu praktycznego dotyczy również wykonania jej aktów. Pierwsza forma tej zależności dotyczy zarówno nakazanych, jak i wyłonionych aktów woli. Polega na tym, że choć przyczyną wykonania każdego aktu woli jest sama wola, to jednak warunkiem koniecznym wykonania dowolnego jej aktu jest sąd praktyczny określający jego przedmiot. Nie jest przecież możliwy akt woli pozbawiony przedmiotu. Druga forma omawianej zależności dotyczy tylko nakazanych aktów woli. Polega na tym, że kontrola nad wykonaniem aktu woli tego typu wobec danej rzeczy przedstawianej jej przez intelekt dokonuje się pod wpływem innego, „refleksyjnego” aktu woli. Jego wykonanie możliwe jest zaś pod warunkiem, że dokonany został odpowiedni sąd praktyczny wyznaczający jego przedmiot.

Ostatnią kwestią, jaką trzeba tu poruszyć, jest wpływ wywierany na wolę przez poznanie teoretyczne. Przede wszystkim należy raz jeszcze podkreślić, że błędne są wszystkie te interpretacje poglądów Akwinaty, zgodnie z którymi sąd teoretyczny jest w stanie wyznaczyć przedmiot aktu woli. W związku z tym wpływ poznania

teoretycznego na akty woli jest jedynie pośredni. Opiera się on na tym, że każdy sąd praktyczny zakłada sądy o charakterze teoretycznym. Chodzi tu zarówno o sądy teoretyczne ogólne, ujmujące pewne generalne prawidłowości mające wpływ na działanie, jak również o sądy teoretyczne szczegółowe, ujmujące konkretne okoliczności ważne dla działania. Ponieważ sądy takie bardzo często opierają się na poznaniu zmysłowym rzeczywistości, więc również i działanie władz zmysłowych w sposób pośredni wywiera wpływ na to, co zostanie przedmiotem aktu woli. Nie bez znaczenia są też oparte na poznaniu zmysłowym akty pragnienia zmysłowego, które na różne opisane już sposoby są w stanie wpływać na percepcję rzeczywistości, a tym samym na treść sądów teoretycznych i praktycznych dotyczących danej sytuacji. Jak więc widać, lista czynników wywierających pośredni wpływ na przedmiot aktów woli wcale nie kończy się na różnych rodzajach poznania teoretycznego.

2.2. Wpływ woli na intelekt. Zdaniem Tomasza wola wywiera pewien wpływ na intelekt. Przede wszystkim może ona do pewnego stopnia wpływać na wykonanie jego aktów. Poza zasięgiem wpływu woli pozostaje tylko wykonanie naturalnych aktów intelektu. Kontrola wolicjonalna nie może dotyczyć wykonania takich aktów, ponieważ każdy akt woli zakłada jakiś akt poznania praktycznego. Ten ostatni zaś ostatecznie musiałby opierać się na naturalnych aktach intelektu. Zakres wpływu woli na treść aktów poznania intelektualnego jest mniejszy niż w przypadku ich wykonania. Poza kontrolą woli pozostaje nie tylko przyjęcie pierwszych zasad, ale również i przyjęcie tych sądów, których konieczny związek z pierwszymi zasadami został wykazany przez rozum. Pod kontrolą woli pozostaje zaś na pewno dokonywanie rozumowań, przyjmowanie sądów prawdopodobnych, uznawanie danego sądu za wątpliwy oraz przyjmowanie sądów wiary.

Sąd wiary jest jedynym rodzajem sądu, za przyjęcie którego bezpośrednio odpowiada tylko wola. Intelektualna zgoda na sąd wiary czy też jego ewentualne późniejsze modyfikacje nie musi się więc opierać na tym, co podpowiada analiza zasadności takiego sądu dokonywana w ramach poznania teoretycznego. Oczywiście, każdy akt woli zakłada poznanie praktyczne, tak więc o przyjęciu sądu wiary współdecydują ostatecznie sądy rozumu praktycznego, mające w większości charakter sądów prawdopodobnych.

Gdy chodzi o przyjmowanie sądu prawdopodobnego lub też o uznawanie jakiegoś sądu za wątpliwy, pierwszorzędne znaczenie ma czynnik racjonalny, czyli uzasadnienie. Jest tak zarówno w przypadku poznania teoretycznego, jak i praktycznego. Jednak fakt, że chodzi tu o sądy, które nie są konieczne prawdziwe lub konieczne fałszywe, powoduje, że wola może w sposób wolny wpływać na przyjęcie lub odrzucenie sądu. Kontrola ta dokonuje się w sposób pośredni. Jej mechanizm polega na wywoływaniu przez wolę aktów refleksji intelektualnej, dzięki której intelekt jest w stanie porównać z sobą różne konkurencyjne sądy prawdopodobne oraz racjonalne argumenty przemawiające za przyjęciem każdego z nich i zmienić swą ocenę ich prawdziwości. Ponieważ akty woli opierają się na poznaniu praktycznym, więc ważnym czynnikiem współdecydującym o wywołaniu przez wolę intelektualnych aktów refleksyjnej samokontroli jest intelekt praktyczny. Ponownie trzeba dodać, że

ponieważ każdy akt poznania praktycznego zakłada inne sądy praktyczne oraz teoretyczne, w tym pierwsze zasady, więc kontrola sprawowana przez wolę nad treścią poznania intelektualnego ma zawsze charakter „lokalny”. Podsumowując, człowiek myśli w dany sposób, ponieważ chce tak myśleć, ale aby chcieć myśleć w taki sposób, musi uznawać to za coś dobrego. Wpływ woli na intelekt odbywa się więc ostatecznie dzięki samemu intelektowi.

Wola może pośrednio kontrolować treść aktów poznania intelektualnego również w jeszcze inny sposób. Poznanie intelektualne, zarówno teoretyczne, jak i praktyczne, jest na różne sposoby powiązane z działaniem władz odpowiedzialnych za poznanie zmysłowe. Poznanie zmysłowe stanowi podstawę dla tworzenia pojęć i definicji. Refleksja nad treścią poznania zmysłowego odgrywa również istotną rolę przy tworzeniu sądów szczegółowych, zarówno teoretycznych, jak i praktycznych. Tymczasem, jak już zostało wyjaśnione powyżej, wola jest w stanie wywierać pewien wpływ także na przebieg poznania dokonywanego przez zmysły zewnętrzne i wewnętrzne. Wpływ ten dotyczy zarówno wykonania aktów, jak i tego, co jest ich przedmiotem. Na przykład człowiek jest w stanie patrzeć, kiedy chce i na co chce. Wpływ ten jest oczywiście ograniczony przez materialny charakter władz zmysłowych, ale jego istnienie nie ulega wątpliwości. Szczególne znaczenie ma tutaj wpływ woli na działanie wyobraźni i rozumu szczegółowego. Wpływ rozumu szczegółowego na treść wyobrażeń powoduje bowiem, że jest on w stanie oddziaływać na treść tworzonych definicji i sądów. Warto też pamiętać o władzach odpowiedzialnych za pragnienie zmysłowe. Skoro akty tego pragnienia są w stanie wpływać na treść niektórych sądów teoretycznych i praktycznych i skoro wola jest w stanie do pewnego stopnia oddziaływać na pojawianie się odpowiednich aktów pragnienia zmysłowego, to również w ten sposób posiada ona możliwość modyfikowania treści poznania intelektualnego. Oczywiście, należy pamiętać, że tego rodzaju działania woli zawsze zakładają odpowiednie sądy praktyczne.

2.3. Prymat intelektu nad wolą. Tomasz przyjmuje, że aby sąd intelektu praktycznego doprowadził do działania, konieczny jest odpowiedni akt woli. Błędem byłoby jednak przyjmowanie na tej podstawie, że to wola jest dominującą władzą duszy ludzkiej. W rzeczywistości, według koncepcji Akwinaty, do działania prowadzi splot wzajemnie warunkujących się aktów woli i intelektu. Źródłem działania są więc obie te władze. Co więcej, ich status jako źródeł działania nie jest równy. Widać to wyraźnie, gdy weźmie się pod uwagę wpływ, jaki jedna może wywierać na drugą. Jak już wyjaśniono, potencjalny zakres oddziaływania woli na intelekt teoretyczny oraz praktyczny jest dość szeroki, jednak każdy akt woli opiera się na aktach intelektu praktycznego określających jego przedmiot. Dotyczy to nawet naturalnych aktów woli. Tymczasem podstawowe, naturalne akty intelektu nie wymagają uprzednich aktów woli. Ponieważ więc podstawowe akty woli zakładają akty intelektu, zaś podstawowe akty intelektu nie zakładają aktów woli, to przyjmowaną przez Akwinatę koncepcję działania należy ostatecznie uznać za odmianę intelektualizmu.

Wyraźnie intelektualistyczny charakter ma również przyjmowana przez Tomasza umiarkowana naturalistyczna koncepcja poznania praktycznego. Zgodnie bowiem

z nią, źródłem powinności i wartości jest poznanie rzeczywistości dokonywane przez intelekt praktyczny. Przeciwstawić jej trzeba interpretację non-naturalistyczną, która widziałaby źródło powinności w specyficznym sposobie funkcjonowania autonomicznego intelektu praktycznego. Trzeba jej również przeciwstawić skrajnie naturalistyczną interpretację poznania praktycznego, zgodnie z którą źródłem powinności wyrażanej przez sądy praktyczne jest wola.

Prymat intelektu nad wolą widać też wyraźnie w poglądach Tomasza na to, czym jest szczęście. Jak można przeczytać:

do szczęścia potrzeba dwóch rzeczy. Jedną z nich jest sama istota szczęścia, drugą zaś to, co stanowi jak gdyby jego konieczną przypadłość, mianowicie łącząca się z nim radość. Otóż gdy chodzi o to, czym w swej istocie jest samo szczęście, nie może ono polegać na akcie woli. (...) Tak więc istotę szczęścia stanowi akt intelektu, ale rzeczą woli jest radość łącząca się ze szczęściem¹¹⁴⁰.

Tak samo jak i w innych rozważanych kwestiach szczegółowych, podstawowe znaczenie dla szczęścia ma aktywność intelektu, zaś udział woli jest wtórny. Wolicjonalny akt radości jest tylko konsekwencją osiągnięcia szczęścia.

Umiarkowanie intelektualistyczne jest również proponowane przez Akwinatę wyjaśnienie wolności. Ograniczona wolność woli pod względem przedmiotu aktu ma swoje źródło w niezdeterminowanym charakterze poznania praktycznego. Pełna wolność przysługująca woli, jeśli chodzi o wykonanie aktu, ma swoje źródło tylko w woli. To mogłoby sugerować prymat woli nad intelektem, gdyby nie fakt, że warunkiem koniecznym wykonania dowolnego aktu woli jest sąd praktyczny określający jego przedmiot. W przypadku tych aktów woli, których wykonanie dokonuje się pod wpływem innych, „refleksyjnych” aktów tej władzy, wskazana zależność od poznania praktycznego jest nawet podwójna. Poznanie praktyczne jest bowiem konieczne do określenia nie tylko przedmiotu tego aktu, lecz również i przedmiotu aktu woli, który jest jego przyczyną. Cóż więc warta byłaby wolność woli pod względem wykonania aktu, gdyby całość poznania praktycznego miała charakter konieczny? Racjonalny charakter wolności znakomicie oddają następujące słowa Akwinaty:

wola jest podstawą wolności jako jej podmiot, lecz rozum jako jej przyczyna. Wola może bowiem skłaniać się ku różnym rzeczom, ponieważ rozum może pojmować dobro w różny sposób. Dlatego filozofowie definiują wolną decyzję, mówiąc, że jest to wolny sąd rozumu, ponieważ rozum jest przyczyną wolności¹¹⁴¹.

¹¹⁴⁰ ST I-II q 3, a 4, c.

¹¹⁴¹ ST I-II a 17, a 1, ad 2 (tłum. M.P.): „radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis”.

W przekładzie F. Bednarskiego fragment ten brzmi następująco: „wola jest korzeniem wolności w tym znaczeniu, że jest jej podmiotem. Rozum natomiast jest przyczyną wolności. Wola bowiem może zwracać się dowolnie do różnych przedmiotów dzięki temu, że rozum może różnie ujmować dobro. Dlatego filozofowie określają wolność woli jako swobodny sąd rozumu, zaznaczając w ten sposób, że to rozum jest przyczyną wolności”.

Jeśli więc chodzi o rozstrzygnięcia dotyczące kwestii szczegółowych, koncepcję Akwinaty należy uznać za umiarkowaną intelektualistyczną. „Umiarkowanie”, ponieważ akcentuje on współdziałanie woli i intelektu, gdy chodzi o kontrolę nad działaniem; przyjmuje też, że władze te mogą wywierać na siebie wpływ; argumentuje, że obie te władze odpowiadają za wolność człowieka, a szczęście wiąże zarówno z intelektem, jak i z wolą. „Intelektualistyczną”, ponieważ ostatecznie to intelekt okazuje się warunkiem koniecznym aktywności woli oraz przejawiania się jej wolności; podstawy poznania intelektualnego są niezależne od woli, podczas gdy naturalne akty woli nie mogłyby się dokonać bez udziału intelektu wyznaczającego ich przedmiot; szczęście polega na akcie intelektu, zaś wolicjonalny akt radości jest względem tego wtórny.

2.4. Interpretacje konkurencyjne. Na zakończenie warto jeszcze odnieść się do interpretacji proponowanych przez tych autorów, zdaniem których poglądy Akwinaty na wolę i intelekt z jakiegoś powodu są bliższe woluntaryzmowi. Niektórzy przyjmują np., że woluntarystyczny element w koncepcji woli proponowanej przez Tomasza polega na tym, że w odniesieniu do każdego przedmiotu wola może nie wykonywać żadnego aktu¹¹⁴². Należy podkreślić, że Tomasz faktycznie głosi taki pogląd, jednak tuż obok dodaje też, że jest to możliwe, ponieważ człowiek jest w stanie nie myśleć o dowolnym przedmiocie¹¹⁴³. Powstrzymanie się od myślenia wymaga innego aktu woli, ten zaś z kolei wymaga odpowiedniego aktu intelektu praktycznego¹¹⁴⁴. Niektórzy więc w odpowiedzi na to odwołują się do faktu, że zdaniem Tomasza źródłem wykonania podstawowych aktów woli jest działanie czynnika zewnętrznego i na tej podstawie twierdzą, że wykonanie takich aktów nie zależy od intelektu¹¹⁴⁵. Zapominają jednak, że akty takie nie byłyby możliwe, gdyby nie zachodziły akty poznania praktycznego określające ich przedmiot.

Nietrudno jest też napotkać koncepcje, zgodne z którymi woluntarystyczny element koncepcji Tomasza polega na tym, że wola jest w stanie wywierać wpływ na treść sądów praktycznych, które określają przedmiot aktów woli. Mechanizm tego wpływu polega na tym, że sądy praktyczne mają charakter przygodny, a intelekt jest zdolny do refleksji, dzięki której jest w stanie odrzucić raz przyjęty sąd i przyjąć jego przeciwieństwo. Rola woli polega na tym, że to ona wpływa na wykonanie przez intelekt aktów refleksji nad własnym poznaniem oraz na akt intelektualny zgody, poprzez który przyjmowane są poszczególne sądy¹¹⁴⁶. Koncepcja ta opiera się na poglądach faktycznie przyjmowanych przez Tomasza i omówionych powyżej. Jej zwolennicy ponownie jednak zapominają o prostej zależności: akt woli wpływający na wykonanie refleksji intelektualnej i przyjęcie takiego a nie innego sądu praktycznego sam zakłada akty poznania praktycznego. Mówiąc nieco metaforycznie, taka kontrola możliwa jest w skali lokalnej, ale ostatecznie współdziałanie intelektu i woli opiera

¹¹⁴² Na przykład B. Kent, *op.cit.*, s. 120.

¹¹⁴³ *ST I-II* q 10, a 2, c.

¹¹⁴⁴ E. Stump, *op.cit.*, s. 276–281.

¹¹⁴⁵ O. Lottin, *Psychologie et morale...*, s. 656.

¹¹⁴⁶ Zwolennikiem takiej koncepcji jest np. D.M. Gallagher, *Free Choice...*, s. 262–277.

się na podstawowych sądach praktycznych, których przyjęcie nie podlega kontroli wolicjonalnej¹¹⁴⁷.

Inną ciekawą odmianą interpretacji woluntarystycznej jest wypowiedź Finnis, w której zauważa on, że kiedy rozum praktyczny proponuje kilka równie dobrych sposobów osiągnięcia danego celu, wtedy decyzja, który z tych sposobów działania zostanie ostatecznie przyjęty, należy do woli dokonującej aktu wyboru¹¹⁴⁸. Obserwacja ta nie zmusza jednak do przyjęcia, że w takiej sytuacji to wola określa, co będzie przedmiotem jej aktu. Jak bowiem zauważa jeden z autorów, także i tutaj możliwa jest interpretacja intelektualistyczna wyboru. Tomasz zauważa bowiem, że:

jeśli przedstawione są dwie rzeczy równe pod jakimś względem, nic nie przeszkadza, aby w przypadku jednej z nich rozważyć jakiś jej aspekt, dzięki któremu jest ona lepsza, a wola bardziej skłoni się ku niej¹¹⁴⁹.

Przygodny charakter przedmiotu poznania praktycznego powoduje, że rzeczy, których dotyczy wybór, mogą być ujmowane przez poznanie praktyczne na wiele różnych sposobów. Kiedy więc pod jakimś względem są one równe, można dalej poszukiwać dodatkowych motywów skłaniających do uznania jednej z nich za najlepszą. Sytuacja opisana powyżej nie zmusza więc do odrzucenia poglądu o decydującej roli poznania praktycznego w rozstrzygnięciu o tym, co stanie się przedmiotem aktu wyboru¹¹⁵⁰.

Ostatnią rzeczą, na którą warto zwrócić uwagę, jest zależność przyczynowa pomiędzy wolą i intelektem. Jak już wielokrotnie wspomniano, intelekt praktyczny wyznacza przedmiot każdego aktu woli, zaś wola porusza intelekt do dokonywania aktów poznania. Tego rodzaju zależność wyjaśniana była jednak przez Tomasza na nieco różniące się od siebie sposoby. W *De veritate* przyjmuje on, że intelekt porusza wolę tak samo, jak cel porusza to, co do niego zmierza:

cel preegzystuje w poruszającym na sposób intelektu, któremu właściwe jest przyjmowanie czegoś na sposób intencji, a nie według istnienia naturalnego. Stąd intelekt porusza wolę w taki znaczeniu, w jakim mówimy, że porusza cel¹¹⁵¹.

Intelekt praktyczny porusza więc wolę w ten sposób, że ujmuje cel działania, który dzięki temu staje się przedmiotem aktu woli i tym, ze względu na co wola podejmuje inne swoje działania. Ujęcie czegoś przez intelekt jako celu dążenia działa więc na

¹¹⁴⁷ E. Stump, *op.cit.*, s. 278.

¹¹⁴⁸ J. Finnis, *Object and Intention...*, s. 4–7. Na poparcie swej interpretacji Finnis przytacza wypowiedź Tomasza utrzymaną w tym duchu, zawartą w *ST I-II* q 15, a 3, ad 3. Podobne rozumienie roli woli w akcie wyboru można znaleźć w artykule Wanga (*The Indetermination of Reason and the Role of the Will in Aquinas's Account of Human Freedom*, „New Blackfriars” 90, 2009, 1025, s. 121–126).

¹¹⁴⁹ *ST I-II* q 13, a 6, ad 3 (tłum. M.P.): „nihil prohibet, si aliqua duo aequalia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud”.

W przykładzie F. Bednarskiego fragment ten brzmi w następujący sposób: „gdy mamy do czynienia z dwoma rzeczami zupełnie równymi pod pewnym względem, nic nie przeszkadza, by wziąć pod uwagę jakiś warunek jednej z nich, dzięki któremu rzecz ta wydaje się lepszą od drugiej i bardziej ńęci wolę”.

¹¹⁵⁰ J. Hause, *op.cit.*, s. 180–181.

¹¹⁵¹ *DV* q 22, a 12, c.

wolę jak przyczyna celowa. Z kolei wpływ woli na intelekt polega na tym, że działa ona jak przyczyna sprawcza poruszająca go do dokonywania jego aktów. Jak pisze Tomasz:

wola, gdy odnosi się do władz duszy, odnosi się do nich jako do pewnych rzeczy, którym przysługuje ruch i działanie, i skłania każdą z nich do właściwego jej działania. Tak więc wola porusza na sposób przyczyny sprawczej nie tylko rzeczy zewnętrzne, lecz także same siły duszy¹¹⁵².

Taką samą koncepcję można znaleźć również w takich dziełach, jak *Traktat o człowieku* czy *Summa contra Gentiles*¹¹⁵³ oraz w *Summie contra Gentiles*¹¹⁵⁴. Z tego rodzaju koncepcją zależności przyczynowej między intelektem a wolą wiążą się też ciekawe uwagi Tomasza na temat relacji między tymi władzami. Z jednej strony, padają cytowane już powyżej słowa:

jeżeli chodzi o poruszanie, przyczyna sprawcza jest późniejsza niż cel, ponieważ porusza nie inaczej, jak tylko dla celu. Stąd widać, że bezwzględnie intelekt jest wyższy od woli¹¹⁵⁵.

Z drugiej zaś strony, Akwinata zauważa też, że:

choć intelekt jako taki jest szlachetniejszy od woli, (...) to jednak pod względem poruszenia, które przysługuje woli z racji jej właściwego przedmiotu, to wola okazuje się szlachetniejsza¹¹⁵⁶,

Przyczynowość sprawcza zakłada przyczynę celową i dlatego wola jest wtórna względem intelektu. Jednocześnie jednak, jeśli bierze się pod uwagę tylko fakt, że wola jako przyczyna sprawcza jest w stanie wpływać na wykonanie aktów intelektu, można ją uznać za władzę, która pod pewnym względem jest pierwotna w stosunku do intelektu. Jej wpływ ograniczony jest oczywiście przez to, że każdy jej akt zakłada akt intelektu, oraz przez to, że podstawowe akty intelektu dokonują się w sposób naturalny, bez udziału woli¹¹⁵⁷.

W późniejszych pracach koncepcja ta ulega jednak pewnej modyfikacji. Jak można przeczytać,

Jeśli zaś rozważymy przedmioty woli i intelektu, zauważymy, że przedmiot intelektu jest pierwszą zasadą w dziedzinie przyczyn formalnych, bowiem jego przedmiotem jest byt i prawda. Lecz przedmiot woli jest pierwszą zasadą w dziedzinie przyczyn celowych, bowiem jej przedmiotem jest dobro, które obejmuje swym zakresem wszystkie cele, tak jak prawda obejmuje wszystkie poznane formy. (...) Jeśli więc rozważymy ruch władz duszy pod względem przedmiotu ich aktów, to pierwszą zasadą ruchu jest intelekt. W ten bowiem sposób dobro poznane przez intelekt porusza również samą wolę. Jeśli zaś rozważamy ruch władz duszy pod względem wykonania aktu, to wtedy zasadą ruchu jest wola. Zawsze bowiem władza, do której należy cel główny, porusza ku dokonywaniu aktów te władze, do których należy to, co prowadzi do celu¹¹⁵⁸.

¹¹⁵² DV q 22, a 12, c.

¹¹⁵³ ST I q 82, a 4, c.

¹¹⁵⁴ SCG III r. 26.

¹¹⁵⁵ SCG III r. 26.

¹¹⁵⁶ DV q 22, a 12, ad 5.

¹¹⁵⁷ DV q 22, a 12, ad 2; ST I q 82, a 4, ad 3.

¹¹⁵⁸ DM q 6, a 1, c (tłum. M.P.): „Si autem consideremus obiecta voluntatis et intellectus, inuenimus quod obiectum intellectus est primum principium in genere causae formalis, est enim eius obiectum ens

W innej pracy zauważa z kolei, że:

Natomiast dobro w ogólności, będąc celem, jest przedmiotem woli. Z tego więc względu wola porusza wszystkie inne władze duszy do właściwych im czynności. Innymi bowiem władzami posługujemy się, gdy chcemy. Cel bowiem oraz doskonałość każdej innej władzy psychicznej zawiera się w przedmiocie woli, jako pewne dobro szczegółowe. (...) Natomiast przedmiot porusza na sposób zasady formalnej, określając akt. Pierwszą zaś zasadą formalną jest byt i prawda w ogóle, które są przedmiotem intelektu. I w taki sposób intelekt porusza wolę, jak gdyby wskazując jej przedmiot¹¹⁵⁹.

Jak nietrudno zauważyć, zmiana koncepcji polega na tym, że poznanie intelektualne odgrywa teraz wobec woli rolę przyczyny formalnej. Tomasz kładzie więc nacisk na to, że funkcją poznania jest jedynie wyznaczanie charakteru danego aktu woli. Z kolei wola zostaje związana z dwoma rodzajami przyczyn. O ile porusza intelekt do dokonywania aktów poznania, odgrywa rolę przyczyny sprawczej. Jako przyczyna sprawcza działa jednak ze względu na cel. Celem tym jest zaś przedmiot właściwy woli, czyli dobro w ogóle. W konsekwencji zarówno akty woli, jak i spowodowane przez wolę akty intelektu dokonują się ze względu na przyczynę celową, którą jest przedmiot woli. Wola jest więc nie tylko przyczyną sprawczą wykonania aktów intelektu, ale również i ich przyczyną celową. Skoro zaś wcześniej powodem, dla którego wola była mniej doskonała od intelektu, był fakt, że intelekt jest przyczyną celową aktów woli, to teraz ten powód niższości i zależności woli znika. Jej akty dokonują się ze względu na coś, co jest związane z wolą. Zdaniem niektórych autorów zmiana ta oznacza złagodzenie intelektualistycznego charakteru stanowiska Akwinaty. Jej skutkiem jest bowiem mocniejsze zaakcentowanie roli woli jako źródła wolności swych własnych aktów pod względem ich wykonania: cel, ze względu na który się

et verum; sed obiectum voluntatis est primum principium in genere causae finalis, nam eius obiectum est bonum, sub quo comprehenduntur omnes fines, sicut sub vero comprehenduntur omnes formae apprehensae. (...) Si ergo consideremus motum potentiarum animae ex parte obiecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu: hoc enim modo bonum intellectum movet etiam ipsam voluntatem. Si autem consideremus motus potentiarum animae ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex voluntate. Nam semper potentia ad quam pertinet finis principalis, movet ad actum potentiam ad quam pertinet id quod est ad finem”.

¹¹⁵⁹ *ST I-II* q 9, a 1, c (tłum. częściowo zmodyfikowane): „Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis. Et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus, utimur enim aliis potentiis cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona (...). Sed obiectum movet, determinando actum, ad modum principii formalis (...). Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus. Et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum”.

Zmiany dotyczą głównie drugiej części cytowanego fragmentu. W tłumaczeniu F. Bednarskiego fragment ten brzmi bowiem następująco: „Otóż dobro w ogólności, będąc celem, jest przedmiotem woli. Z tego więc względu wola porusza wszystkie inne władze duszy do właściwych im czynności. Innymi bowiem władzami psychicznymi posługujemy się, gdy chcemy. Cel bowiem oraz doskonałość każdej innej władzy psychicznej zawiera się w przedmiocie woli jako pewne dobro szczegółowe. (...) Natomiast przedmiot porusza wolę w tym znaczeniu, że wyznacza charakter uczynku, a więc na sposób czynnika formalnego (istoczącego) (...). Otóż pierwszą zasadą formalną (istoczącą) to byt i prawda powszechna, a jedno i drugie jest przedmiotem umysłu. Umysł więc porusza wolę w tym znaczeniu, że okazuje właściwy jej przedmiot”.

to dokonuje, jest czymś, co należy do woli, a nie do intelektu¹¹⁶⁰. Przypisanie woli przyczynowości sprawczej i celowej oznacza również podkreślenie tego, że źródłem ludzkiego działania jest przede wszystkim wola¹¹⁶¹.

Jak jednak słusznie zauważają inni interpretatorzy, pomimo pojawienia się opisanych powyżej modyfikacji koncepcja woli oraz jej relacji względem intelektu we wszystkich wymienionych tutaj pracach pozostaje zasadniczo niezmienną¹¹⁶². Przedmiot aktu woli określany jest przez poznanie praktyczne, podczas gdy za samo jego wykonanie odpowiada wola. Bez zmian pozostaje więc również i to, że akt poznania intelektualnego jest warunkiem koniecznym wykonania jakiegokolwiek aktu woli: nie jest możliwy akt woli pozbawiony przedmiotu. Niezmienną pozostaje też niezależność intelektu od woli pod względem wykonania i treści podstawowych, naturalnych aktów poznania. Tak więc pomimo przesunięcia akcentów podejście Akwinaty nie ulega zmianom. Źródłem działania jest intelekt i wola, z tym zastrzeżeniem, że każdy akt woli wymaga aktu intelektu, ale nie każdy akt intelektu wymaga aktu woli. Stanowisko Tomasza we wszystkich wymienionych pracach jest więc zdecydowanie bliższe intelektualizmowi niż woluntaryzmowi.

¹¹⁶⁰ O. Lottin, *Psychologie et morale...*, s. 256–258.

¹¹⁶¹ D.M. Gallagher, *Free Choice...*, s. 250.

¹¹⁶² D. Westberg, *op.cit.*, s. 41–60. Nawet Lottin przyznaje, że zmianie tej nie należy przypisywać przesadnego znaczenia i większość elementów koncepcji Tomasza pozostaje niezmienną.

BIBLIOGRAFIA

1. Dzieła Tomasza z Akwinu – teksty źródłowe¹¹⁶³

Summa Theologiae, textum Leoninum Romae 1888 editum.

Quaestiones disputatae de veritate, textum Leoninum Romae 1970 editum.

Summa contra Gentiles, textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum.

Quaestio disputata de anima, textum Taurini 1953 editum.

Scriptum super Sententiis, textum Parmae 1858 editum.

Sententia libri De anima, textum Taurini 1959 editum.

Expositio libri Posteriorum Analyticorum, textum Leoninum Romae 1882 editum.

Sententia libri Metaphysicae, textum Taurini 1950 editum.

Sententia libri Ethicorum, textum Leoninum Romae 1969 editum.

Sententia libri De sensu et sensato, tractatus II, *De memoria et reminiscencia*, textum Taurini 1949 editum.

Quaestiones disputatae de potentia, textum Taurini 1953 editum.

Quaestio disputata de spiritualibus creaturis, textum Taurini 1953 editum.

In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio, textum Taurini 1950 editum.

Expositio libri Peryermeneias, textum Leoninum Taurini 1955 editum.

Quaestiones disputatae de malo, textum Taurini 1953 editum.

Quaestiones disputatae de virtutibus, textum Taurini 1953 editum.

Quaestiones de quodlibet, textum Taurini 1956 editum.

Super Boetium De Trinitate, textum a Bruno Decker Lugduni Bataurum 1959 editum.

Super Evangelium S. Ioannis lectura, textum Taurini 1952 editum.

2. Dzieła Tomasza z Akwinu – przekłady na język polski¹¹⁶⁴

Summa Theologiae

Traktat o człowieku. Summa teologii I, 75–89, przełożył i opracował Stefan Swieżawski, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1998.

Traktat o Bogu. Summa teologii I, kwestie 1–26, przekład i komentarze Gabriela Kurylewicz, Zbigniew Nerczuk, Mikołaj Olszewski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.

¹¹⁶³ Dział ten zawiera tylko te prace Tomasza, do których odwołanie pojawiło się w przypisach niniejszej pracy.

¹¹⁶⁴ W dziale tym wymienione zostały tylko te przekłady, z których korzystałem, przygotowując niniejszą rozprawę. Zasady korzystania z przekładów na język polski zostały wyjaśnione we *Wstępie*.

- Suma Teologiczna*, t. 9: *Cel ostateczny, czyli szczęście oraz uczynki (1-2, q 1–21)*, przełożył i objaśnieniami zaopatrzył Feliks W. Bednarski, Veritas, Londyn 1963.
- Suma Teologiczna*, t. 10: *Uczucia (1-2, q 22–48)*, przetłumaczył Jan Bardan, objaśnienia Feliks W. Bednarski, Veritas, Londyn 1967.
- Suma Teologiczna*, t. 12: *O wadach i grzechach (1-2, q 71–89)*, przetłumaczył i objaśnieniami zaopatrzył Feliks W. Bednarski, Veritas, Londyn 1965.
- Suma Teologiczna*, t. 13: *Prawo (1-2, q 90–105)*, przetłumaczył, w objaśnienia i skorowidze zaopatrzył Pius Belch, Veritas, Londyn 1986.
- Suma Teologiczna*, t. 15: *Wiara i nadzieja (2-2, q 1–22)*, przełożył i objaśnieniami zaopatrzył Pius Belch, Veritas, Londyn 1966.
- Suma Teologiczna*, t. 16: *Miłość (2-2, q 23–46)*, przetłumaczył i objaśnieniami zaopatrzył Andrzej Głazewski, Veritas, Londyn 1967.
- Suma Teologiczna*, t. 17: *Roztropność (2-2, q 47–56)*, przełożył i objaśnieniami zaopatrzył Stanisław Belch, Veritas, Londyn 1964.
- Traktat o szczęściu, Summa teologii I-III, q 1–5*, przełożył i opracował Włodzimierz Galewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008.
- Traktat o cnotach, Summa teologii I-II, q 49–67*, przełożył i opracował Włodzimierz Galewicz, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2006.
- Traktat o roztropności, Summa teologii II-II, q 47–56*, przełożył i opracował Włodzimierz Galewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011.

Quaestio disputata de anima

Kwestia o duszy, tłumaczenie Zofia Włodek, Włodzimierz Zega, wprowadzenie Zofia Włodek, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.

Summa contra Gentiles

- Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi*, t. 1, przełożyli Zofia Włodek, Włodzimierz Zega, W drodze, Poznań 2003.
- Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi*, t. 2, przełożyli Zofia Włodek, Włodzimierz Zega, W drodze, Poznań 2007.
- Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi*, t. 3, przełożyli Zofia Włodek, Włodzimierz Zega, W drodze, Poznań 2009.

Quaestiones disputatae de veritate

- Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, przełożyli Adam Aduszkiewicz, Leszek Kuczyński, Jacek Ruszczyński, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1998.
- Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 2, przełożyli Adam Aduszkiewicz, Leszek Kuczyński, Jacek Ruszczyński, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1998.
- Dysputy problemowe o prawdzie*, tłumaczenie Aleksander Białek, tekst sprawdzili i poprawili Mieczysław A. Krapiec, Andrzej Maryniarczyk, redakcja naukowa Andrzej Maryniarczyk, Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 2001.
- Dysputy problemowe o dobru, o pożądaniu dobra i o woli*, tłumaczenie Aleksander Białek, tekst sprawdzili i poprawili Mieczysław A. Krapiec, Andrzej Maryniarczyk, redakcja naukowa Andrzej Maryniarczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.

Dysputy problemowe o zmysłowości, o uczuciach, tłumaczenie Aleksander Białek, tekst sprawdzili i poprawili Mieczysław A. Krąpiec, Andrzej Maryniarczyk, redakcja naukowa Andrzej Maryniarczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.

3. Opracowania¹¹⁶⁵

- Aertsen, J.A., *Thomas Aquinas on the Good: The Relation between Metaphysics and Ethics*, [w:] *Aquinas's Moral Theory: Essays in Honor of Norman Kretzmann*, ed S. MacDonald, E. Stump, Cornell University Press, Ithaca 1999, s. 235–253.
- Aertsen, J.A., *The Convertibility of Being and Good in St. Thomas Aquinas*, „The New Scholasticism” 59, 1985, s. 449–470.
- Andrzejuk, A., *Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu*, Navo, Warszawa 1998.
- Andrzejuk, A., *Funkcjonowanie uczuć i sprawności w podejmowaniu decyzji*, „Studia Philosophie Christianae” 1, 1997, s. 118–123.
- Anzenbacher, A., *Wprowadzenie do etyki*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.
- Barad, J.A., *Aquinas's Assent/Consent Distinction and the Problem of 'Akrasia'*, „The New Scholasticism” 62, 1988, 1, s. 98–111.
- Bednarski, F.W., *Przedmowa*, [w:] Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 10: *Uczucia, Veritas*, Londyn 1967.
- Belmans, T.G., *Le « jugement prudential » chez saint Thomas. Réponse à R. McInerney*, „Revue Thomiste” XCI, 1991, 3, s. 414–420.
- Boler, J., *Aquinas on Exceptions in Natural Law*, [w:] *Aquinas's Moral Theory: Essays in Honor of Norman Kretzmann*, ed S. MacDonald, E. Stump, Cornell University Press, Ithaca 1999, s. 161–204.
- Bourke, V.J., *Will in Western thought: an historico-critical survey*, Sheed and Ward, New York 1964.
- Bourke, V.J., *Human Tendencies, Will, and Freedom*, [w:] *L'homme et son destin, d'après les penseurs du Moyen Âge. Actes du Premier Congrès International de Philosophie Médiévale. Louvain-Bruxelles, 28 août – 4 septembre 1958*, Nauwelaerts, Louvain 1960, s. 71–84.
- Bradley, D.J.M., *Aquinas on the Twofold Human Good: Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science*, The Catholic University of America Press, Washington 1997.
- Brandt, R.B., *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, tłum. B. Stanosz, PWN, Warszawa 1996.
- Brock, S.L., *Natural Inclination and the Intelligibility of the Good in Thomistic Natural Law*, „Vera Lex” 6, 2005, 1–2, s. 57–78.
- Chudy, W., *Refleksja a poznanie bytu*, Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 1984.
- Cottier, G.M.M., *Intellectus et ratio*, „Revue Thomiste” 88, 1988, 2, s. 215–228.
- Davenport, J.J., *Aquinas's Teleological Libertarianism*, [w:] *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue*, ed. C. Paterson, M.S. Pugh, Ashgate, Farnham 2006, s. 119–146.
- Donagan, A., *Thomas Aquinas on human action*, [w:] *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge University Press 1982, s. 642–654.

¹¹⁶⁵ W dziale tym wymienione zostały tylko te opracowania, które są przywoływane w przypisach niniejszej pracy.

- Duska, R., *Aquinas's Definition of The Good: Ethical-Theoretical Notes on De Veritate, Q. 21*, „The Monist” 58, 1974, s. 151–162.
- Finnis, J., *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, tłum. K. Lossman, ABC, Warszawa 2001.
- Finnis, J., *Object and Intention in Moral Judgments According to Aquinas*, „The Thomist” 55, 1991, s. 1–28.
- Flippen, D., *Natural law and natural inclinations*, „The New Scholasticism” 60, 1986, 3, s. 284–316.
- Flippen, D., *On Two Meaning of Good and the Foundation of Ethics in Aristotle and St. Thomas*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association” 58, 1984, s. 56–64.
- Floucat, Y., *L'intellection et son verbe selon saint Thomas d'Aquin I*, „Revue thomiste” 97, 1997, 3, s. 443–484.
- Floucat, Y., *L'intellection et son verbe selon saint Thomas d'Aquin II*, „Revue Thomiste” 97, 1997, 4, s. 640–693.
- Frankena, W.K., *The Naturalistic Fallacy*, „Mind” 48, 1939, 192, s. 464–477.
- Gallagher, D.M., *Free Choice and Free Judgment in Thomas Aquinas*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 76, 1994, 3, s. 247–277.
- Gallagher, D.M., *Thomas Aquinas on the Will as Rational Appetite*, „Journal of the History of Philosophy” 29, 1991, 4, s. 559–584.
- Gallagher, D.M., *The Will and Its Acts (I^a IIae qq. 6–17)*, [w:] *The Ethics of Aquinas*, ed. S.J. Pope, Georgetown University Press, Washington 2002, s. 69–89.
- Garceau, B., *Iudicium: vocabulaire, sources, doctrine de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1968.
- Geach, P.T., *Good and Evil*, „Analysis” 17, 1956, 2, s. 33–42.
- Gilson, E., *Lingwistyka a filozofia. Rozważania o stałych filozoficznych języka*, tłum. H. Rosnerowa, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1975.
- Gilson, E., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998.
- Gogacz, M., *Próba teorii natury intelektu*, „Studia Philosophiae Christianae” 2, 1967, s. 137–167.
- Gondek, M.J., *Poznanie bytu a transcendentalia*, [w:] Tomasz z Akwinu, *O prawdzie*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001.
- Grisez, G., *Natural Law and Natural Inclinations: Some Comments and Clarifications*, „The New Scholasticism” 61, 1987, 3, s. 307–320.
- Grisez, G., *The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the 'Summa Theologiae', 1-2, q. 94, a. 2*, [w:] *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, ed. A. Kenny, Macmillan, London 1976, s. 340–382.
- Hare, R.M., *Uniwersalny preskrytywizm*, [w:] *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, tłum. W.J. Bober et al., Książka i Wiedza, Warszawa 2002, s. 499–511.
- Hare, R.M., *Myslenie moralne: jego płaszczyzny, metody i istota*, tłum. J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- Hare, R.M., *Objective prescriptions*, „Philosophical Issues” 4, 1993, s. 15–32.
- Hare, R.M., *The Language of Morals*, Oxford University Press 1964.
- Hause, J., *Thomas Aquinas and the Voluntarists*, „Medieval Philosophy and Theology” 6, 1997, s. 167–182.
- Hibbs, T.S., *Principles and Prudence: The Aristotelianism of Thomas's Account of Moral Knowledge*, „The New Scholasticism” 61, 1987, 3, s. 271–284.

- Hume, D., *Traktat o naturze ludzkiej*, t. II, tłum. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1963.
- Irwin, T.H., *Who discovered the Will?*, „Philosophical Perspectives” 6, 1992, s. 453–473.
- Irwin, T.H., *Aquinas, Natural Law, and Aristotelian Eudaimonism*, [w:] *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. R. Kraut, Blackwell, Oxford 2006.
- Jenkins, J.I., *Good and the Object of Natural Inclination in St. Thomas Aquinas*, „Medieval Philosophy and Theology” 3, 1993, s. 62–96.
- Jolivet, R., *La theorie thomiste de l'image et de la memoire*, „Roczniki Filozoficzne” 8, 1960, 4, s. 41–53.
- Juros, H., *W sprawie tzw. subiektywnej definicji dobra*, „Roczniki Filozoficzne” 22, 1974, 2, s. 47–62.
- Kelly, M.J., *St. Thomas and the Nature of Moral Precepts*, „The New Scholasticism” 61, 1987, 4, s. 427–439.
- Kenny, A., *Aquinas on Mind*, Taylor & Francis, London–New York 1993.
- Kenny, A., *Intellect and Imagination in Aquinas*, [w:] *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, ed. A. Kenny, Macmillan, London 1976, s. 273–296.
- Kent, B.D., *Virtues of the Will: the Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, Catholic University of America Press, Washington 1995.
- King, P., *Aquinas on the Passions*, [w:] *Aquinas's Moral Theory: Essays in Honor of Norman Kretzmann*, ed. S. MacDonald, E. Stump, Cornell University Press, Ithaca 1999, s. 101–132.
- King, P., *The Inner Cathedral: Mental Architecture in High Scholasticism*, „Vivarium” 46, 2008, 3, s. 253–274.
- Klima, G., *The Changing Role of 'Entia Rationis' in Mediaeval Semantics and Ontology: a Comparative Study with a Reconstruction*, „Synthese” 96, 1993, 1, s. 25–58.
- Kluge, E.H.W., *Abstraction: a Contemporary Look*, „The Thomist” XL, 1973, 3, s. 337–365.
- Kossel, C.G., *Natural Law and Human Law (I^a IIae qq. 90–97)*, [w:] *The Ethics of Aquinas*, ed. S.J. Pope, Georgetown University Press, Washington 2002, s. 169–193.
- Krapiec, M.A., *Podstawy klasyfikacji poznania i nauk. Próba interpretacji myśli Tomasza z Akwinu w komentarzu: „In Boethium De Trinitate”*, „Roczniki Filozoficzne” 9, 1961, s. 5–30.
- Krapiec, M.A., *Realizm ludzkiego poznania*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995.
- Krapiec, M.A., *Teoria analogii bytu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993.
- Krapiec, M.A., *Człowiek i prawo naturalne*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999.
- Lange, J.F., *R.M. Hare's Reformulation of the Open Question*, „Mind”, New Series 75, 1966, 298, s. 244–247.
- Lee, P., *Aquinas on Knowledge of Truth and Existence*, „The New Scholasticism” 60, 1986, 3, s. 46–71.
- Lisska, A.J., *Aquinas's theory of natural law: an analytic reconstruction*, Oxford University Press 1997.
- Lonergan, B., *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, University of Toronto Press 1997.
- Lottin, O., *Le libre arbitre chez saint Thomas d'Aquin*, „Revue Thomiste” 34, 1929, s. 129–159.
- Lottin, O., *Psychologie et morale aux XIIIe et XIIIe siècles*, t. 1, J. Duculot, Paris 1942.
- MacDonald, S., *Practical Reasoning and Reasons Explanations: Aquinas's Account of Reason's Role in Action*, [w:] *Aquinas's Moral Theory: Essays in Honor of Norman Kretzmann*, ed. S. MacDonald, E. Stump, Cornell University Press, Ithaca 1999, s. 133–160.
- MacDonald, S., *Ultimate Ends in Practical Reasoning: Aquinas's Aristotelian Moral Psychology and Anscombe's Fallacy*, „The Philosophical Review” 100, 1991, 1, s. 31–66.

- MacDonald, S., *Theory of Knowledge*, [w:] *The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. N. Kretzmann, E. Stump, Cambridge University Press 1993, s. 160–195.
- Maritain, J., 'Speculative' and 'Practical', [w:] *The Degrees of Knowledge*, Charles Scribner's Sons, New York 1959, s. 456–464.
- Maritain, J., *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, tłum. J. Merecki, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001.
- McCluskey, C., *Happiness and Freedom in Aquinas's Theory of Action*, „Medieval Philosophy and Theology” 9, 2001, 1, s. 69–90.
- McInerny, R.M., *Being and Predication: Thomistic Interpretations*, The Catholic University of America Press, Washington 1986.
- McInerny, R.M., *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington 1997.
- McInerny, R.M., *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice*, The Catholic University of America Press, Washington 1992.
- McInerny, R.M., *The Logic of Analogy. An Interpretation of St. Thomas*, Martinus Nijhoff, The Hague 1961.
- Miller, A., *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Polity Press, Cambridge 2003.
- Moore, G.E., *Zasady etyki*, tłum. Cz. Znamierowski, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1919.
- Naus, J.E., *The nature of the practical intellect according to St. Thomas Aquinas*, „Analecta Gregoriana” 108, 1959.
- Node-Langlois, M., *L'intuitivité de l'intellect selon Thomas d'Aquin*, „Revue Thomiste” 100, 2000, 2, s. 179–203.
- Pasnau, R., *Theories of cognition in the later Middle Ages*, Cambridge University Press 1997.
- Pasnau, R., *Thomas Aquinas on Human Nature: a Philosophical Study of Summa Theologiae Ia, 75–89*, Cambridge University Press 2002.
- Paterson, C., *Finnis, Aquinas and Non-Naturalism*, [w:] *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue*, ed. C. Paterson, M.S. Pugh, Ashgate, Farnham 2006, s. 171–194.
- Peghaire, J., *Intellectus et ratio selon Saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 1936.
- Pétrin, J., *Connaissance spéculative et connaissance pratique: fondements de leur distinction*, Scholasticat Saint-Joseph, Editions de l'Université, Ottawa 1948.
- Pigden, C.R., *Geach on Good*, „Philosophical Quarterly” 40, 1990, s. 129–154.
- Pigden, C.R., *Naturalizm*, [w:] *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, tłum. W.J. Bober et al., Książka i Wiedza, Warszawa 2002, s. 468–479.
- Pinckaers, S.T., *La structure de l'acte humaine suivant St. Thomas d'Aquin*, „Revue Thomiste” 55, 1955, s. 393–412.
- Radziszewska-Szczepaniak, D., *Uczuciowość jako integralny element natury ludzkiej*, [w:] Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe 'O zmysłowości' 'O uczuciach'*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 243–268.
- Reichberg, G.M., *The Intellectual Virtues (I^a IIae qq. 57–58)*, [w:] *The Ethics of Aquinas*, ed. S.J. Pope, Georgetown University Press, Washington 2002, s. 131–115.
- Renard, H., *The Functions of Intellect and Will in the Act of Free Will*, „The Modern Schoolman” 24, 1947, s. 85–92.
- Ricken, F., *Etyka ogólna*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
- Schultz, J.L., *St. Thomas Aquinas on Necessary Moral Principles*, „The New Scholasticism” 62, 1988, s. 150–178.
- Simpson, P., *Practical Knowing. Some Comments on Finnis and Aquinas*, „The Modern Schoolman” 67, 1990, 2, s. 111–122.
- Sorabji, R., *The Concept of the Will from Plato to Maximus the Confessor*, [w:] *The Will and Human Action*, ed. T. Pink, M.W.F. Stone, Routledge, London 2004, s. 6–28.
- Stachiewicz, K., *W poszukiwaniu podstaw moralności*, Universitas, Kraków 2002.

- Stone, M.W.F., *The Angelic Doctor and the Stagiryte: Thomas Aquinas and Contemporary 'Aristotelian' Ethics*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 2001, s. 97–128.
- Stone, M.W.F., *Moral psychology before 1277: the will, liberum arbitrium, and moral rectitude in Bonaventure*, [w:] *The Will and Human Action*, ed. T. Pink, M.W.F. Stone, Routledge, London 2004 s. 99–126.
- Stump, E.S., *Aquinas's Account of the Mechanisms of Intellective Cognition*, „Revue Internationale de Philosophie” 2, 1998, 204, s. 287–307.
- Stump, E.S., *Aquinas's Account of Freedom: Intellect and Will*, [w:] *Thomas Aquinas. Contemporary Philosophical Perspectives*, ed. B. Davies, Oxford University Press 2002, s. 275–294.
- Stump, E.S., Kretzmann, N., *Being and Goodness*, [w:] *Thomas Aquinas. Contemporary Philosophical Perspectives*, ed. B. Davies, Oxford University Press 2002, s. 295–323.
- Sullivan, R.P., *Natural Necessitation of the Human Will*, „The Thomist” 14, 1951, s. 351–399.
- Sumner, L.W., *Hare's Arguments Against Ethical Naturalism*, „The Journal of Philosophy” LXIV, 1967, 23, s. 779–791.
- Swieżawski, S., *Wstęp do kwestii 77*, [w:] Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1998, s. 147–168.
- Szymański, W., *Analiza czynu ludzkiego w nowym oświeceniu*, „Roczniki Filozoficzne” 8, 1960, 2, s. 5–37.
- Verbeke, G., *Le développement de la vie volitive d'après saint Thomas*, „Revue philosophique de Louvain” 56, 1958, s. 5–34.
- Wang, S., *The Indetermination of Reason and the Role of the Will in Aquinas's Account of Human Freedom*, „New Blackfriars” 90, 2009, 1025, s. 108–129.
- Westberg, D., *Did Aquinas change his mind about the will?*, „The Thomist” 58, 1994, 1, s. 41–60.
- Woroniecki, J., *Katolicka etyka wychowawcza*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000.

REDAKTOR PROWADZĄCY

Anna Poinc-Chrabąszcz

ADIUSTACJA

Marta Steplewska

KOREKTA

Jerzy Hrycyk

SKŁAD I ŁAMANIE

Wojciech Wojewoda

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 12-631-18-81, tel./fax 12-631-18-83