

Magdalena Płotka

Praktyczny wymiar poznania samego siebie w ujęciu Tomasza z Akwinu

Rocznik Tomistyczny 3, 61-74

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Praktyczny wymiar poznania samego siebie w ujęciu Tomasza z Akwinu¹

Słowa kluczowe: samowiedza, filozofia działania, św. Tomasz z Akwinu, filozofia praktyczna, historia filozofii średniowiecznej

Wstęp

Problem samopoznania w ujęciu św. Tomasza z Akwinu sprowadza się do zagadnienia „poznania duszy przez siebie samą”. Problem ten opisany jest przez Akwinatę w teorii refleksji (*reflexio*)² głoszącej, że „wpierw bowiem coś poznajemy, niż poznajemy, że coś poznajemy i dlatego dusza przez to, że coś poznaje intelektualnie i że czegoś doznaje, dochodzi do spostrzeżenia w akcie, że ist-

nieje”³. Teorię *reflexio* można zatem streścić następująco: warunkiem tego, aby intelekt mógł poznać samego siebie, jest jego uprzednia aktywność, musi on uprzednio poznawać rzeczy różne od samego siebie. Następnie zwraca się on ku własnym aktom poznawczym, sprawnościom, władzom, aż w końcu poznaje swoją własną istotę⁴. W wyniku tego procesu otrzymujemy zatem wiedzę o sa-

¹ Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/05/D/HS1/03518.

² Zob. R. T. Lambert, *Self-Knowledge in Thomas Aquinas. The Angelic Doctor on the Soul's Knowledge of Itself*, Bloomington 2007, s. 67-70.

³ Zob. przede wszystkim *S. th.*, I, q. 87, oraz *De veritate*, q. 10, a. 8-10, ale również: *Summa contra Gentiles*, III, 46; *In Librum de Causis*, prop. 15; *In Sententias*, I, d. 17, q.1, a. 4; III, d. 23, q. 1, a. 2; *Quaestiones quodlibetales*, VIII, q. 2, a. 2. Zob. R. T. Lambert, dz. cyt., s. 42-47.

⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998, s. 470.

⁵ „Quantum igitur ad actualement cognitionem, qua aliquis se in actu considerat animam habere, sic dico, quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et

mym sobie jako o „poznającym” i „intelekcje”⁶. Niektórzy badacze Tomaszowej teorii samowiedzy przyznają nawet, że w kontekście tej teorii wolą mówić o „poznaniu własnego umysłu” niż o „poznaniu samego siebie”⁷.

Do zagadnień związanych z samopoznaniem Brie Getler, autor hasła *Self-Knowledge* w *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, zalicza: poznanie samego siebie w swojej odrębności od innych, poznanie swojej materialnej bądź niematerialnej natury, poznanie samego siebie

tożsamego w czasie oraz samopoznanie w kontekście racjonalnego i wolnego działania⁸. O ile w odniesieniu do trzech pierwszych zagadnień stosunek Tomaszowej teorii poznania samego siebie został dostatecznie opracowany⁹, o tyle rola samowiedzy w działaniu w filozofii Akwinaty jest kwestią wciąż domagającą się obszerniejszych i głębszych badań¹⁰. Ukazanie możliwości realizacji postulatów samopoznania na płaszczyźnie praktycznej – w której człowiek poznawałby samego siebie jako działające

vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia huiusmodi vitae opera exercere; unde dicit philosophus in IX Ethicorum: *sentimus autem quoniam sentimus; et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus*. Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo anima pervenit ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit”. Tenże, *Quaestiones de veritate*, q. 10, a. 8, co. Teoria samopoznania św. Tomasza z Akwinu różni się od innych modeli poznania samego siebie, jest sprzeciwem zwłaszcza wobec teorii introspekcji św. Augustyna. Zob. św. Augustyn, *O Trójcy*, X, VIII, 11; M. Płotka, *Między refleksją a introspekcją. Problem poznania samego siebie w filozofii średniowiecznej*, w: *Doświadczenie a intersubiektywność. Monografia pokonferencyjna*, red. K. Dąbrowska, B. Olszewski, M. Rupniewski, E. Wyrębska, M. Zawadzki, Łódź 2009, s. 52.

⁶ Kwestia 10 z *Quaestiones de veritate* jest częścią traktatu *De mente*, który opisuje działanie ludzkiego umysłu. Wśród rozmaitych szczegółowych zagadnień dotyczących natury intelektu, jego struktury i możliwości poznawczych znajduje się również kwestia koncentrująca się na problematyce poznawania umysłu przez siebie samego. Podobnie kwestie poświęcone samopoznaniu z *Summa theologiae* dotyczą zagadnień funkcjonowania intelektu: wśród różnych fragmentów rzeczywistości, które intelekt może poznać, Tomasz wymienia również sam intelekt jako przedmiot poznania. Kontekst kwestii zarówno z *De veritate*, jak i *Sumy* jasno wskazuje, że problematykę samopoznania Tomasz z Akwinu utożsamia z problematyką poznania intelektu przez samego siebie. Autorzy badający refleksyjną koncepcję samowiedzy za punkt wyjścia obierają powyżej wymienione pisma Tomasza. Zob. R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa theologiae Ia 75-89*, Cambridge 2002, s. 351; por. W. Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężenia*, Lublin 1995; J. Kalinowski, *Teoria poznania praktycznego*, Lublin 1960; R. T. Lambert, dz. cyt., s. 117-353.

⁷ R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, dz. cyt., 71.

⁸ B. Getler, *Self-Knowledge*, w: <http://plato.stanford.edu/entries/self-knowledge> (data dostępu: 20 czerwca 2014).

⁹ R. T. Lambert, dz. cyt., s. 17-31.

¹⁰ Mimo że działanie jest zagadnieniem blisko związanym z samowiedzą, pozostaje wciąż rzadko badany jej aspekt. Zob. M. Jeannerod, *Consciousness of Action*, w: *The Blackwell Companion to Consciousness*, ed. M. Velmaus, S. Scheider, Oxford 2007, s. 540. O roli samowiedzy w działaniu zob. również: S. Judycki, *Introspekcja jako problem filozoficzny*, „Roczniki Filozoficzne” 50 (2002), s. 276-277.

go – w sposób istotny może uzupełnić dotychczasowe badania nad tą problematyką. Zdaniem Richarda T. Lamberta sam termin „samowiedza” może być rozumiany na tyle szeroko, że obejmowałby on nie tylko poznanie własnego umysłu, ale również dyspozycje do działań oraz innych przypadłości. Jednakże, jak podkreśla autor *Self-Knowledge in Thomas Aquinas*, w filozofii Tomasza samopoznanie to przede wszystkim „poznanie własnej duszy”¹¹. Wychodząc nie-

jako na przekór stwierdzeniu Lamberta, niniejszy artykuł stawia sobie za cel próbę udzielenia odpowiedzi na pytanie, czy oraz w jaki sposób poznanie samego siebie dokonuje się w wymiarze praktycznym. W pierwszej kolejności dokonamy rekonstrukcji teorii działania Akwinaty, a następnie przedstawimy – za Tomaszem z Akwinu – argumenty na rzecz stwierdzenia, że element „praktycznej samowiedzy” jest warunkiem racjonalnego i wolnego działania.

I. Teleologiczna organizacja działania

Rozważając problem działania (*Summa theologiae*, I-II, q. 6-21), św. Tomasz z Akwinu wymienia rozmaite aktywności: kradzież, poruszanie ręką, polowanie, spacerowanie, rozdawanie jałmużny itp. Zauważa, że niektóre aktywności są wspólne dla zwierząt i ludzi (jak spożywanie pokarmów), ale pewne są specyficzne tylko dla człowieka. Celem rozstrzygnięcia, które z aktywności należy uznać za typowo ludzkie, Tomasz wykorzystuje arystotelesowską koncepcję, która po pierwsze, sprowadza działanie do pewnego rodzaju ruchu¹², a po drugie, twierdzi, że każdy czyn dokonuje się ze względu na jakiś cel¹³. Za Arystotelesem Tomasz definiuje działanie jako rodzaj aktu i w konsekwencji usta-

nawia cel jako zasadę wprawiającą działanie w ruch. Tomasz wprost pisze: „Cel jest wewnętrzną zasadą i racją działania”¹⁴. O funkcji, jaką odgrywa cel w koncepcji działania Tomasza, pisze Robert Pasnau: „Podmiot działający nie posiadając celu [...] nie mógłby w ogóle działać. Jak osioł Burydana, nieumotywowany podmiot działający bez żadnego celu, utknąłby między alternatywami, niezdolny do poruszenia się w kierunku żadnej z nich”¹⁵. Teleologiczna koncepcja działania znajduje swoje wyjaśnienie w metafizycznych punktach wyjścia teorii Tomaszowej, mianowicie Akwinata podkreśla, że cel, nawet jeżeli jest czymś ostatnim w strukturze działania, jest pierwszy w planie podmiotu

¹¹ R.T. Lambert, dz. cyt., s. 71.

¹² Zob. D. Charles, *Aristotle's Philosophy of Action*, New York 1984, s. 5.

¹³ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, 1075a, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 323.

¹⁴ *S. th.*, I-II, q. 1, a. 3, arg. 1.

¹⁵ „An agent without an aim [...] could not act at all. Like Buridan's ass, an agent unmotivated by any end would be stuck between alternatives, incapable of moving toward one or another”. R. Pasnau, dz. cyt., s. 203.

działającego (*intentione*) i w ten sposób posiada również charakter przyczyny¹⁶. Co więcej, kiedy Tomasz rozważa pytanie, czy poprzedzający działanie namysł jest badaniem analitycznym czy też syntetycznym, zauważa, że „zasadą badania decyzji jest cel, który poprzedza działania w intencji, lecz przychodzi jako ostatni w wykonaniu. Dlatego badanie decyzji jest analizą, w której zaczyna się od tego, co jest zamierzone w przyszłości i trwa dopóki nie dojdzie do [punktu], w którym jest wykonane”¹⁷. W tym sensie cel jest ostateczną i celową przyczyną, która organizuje całość działania oraz jest jego formą.

Dodatkowo wyjaśnienie teleologicznego modelu ludzkiego działania moż-

na znaleźć w teorii aktu i możliwości. Akwinata zauważa, że skoro żaden byt nie jest zdolny do przejścia ze stanu możliwości do aktu samodzielnie, nie jest możliwa aktywność bez tego elementu, który by aktualizował działanie. Z tej racji „podmiot działający nie porusza się inaczej jako tylko ze względu na cel. Bo jeżeli podmiot nie byłby zdeterminowany do jakiegoś konkretnego skutku, nie czyniłby raczej tej rzeczy lub innej”¹⁸; w konsekwencji, aby działanie w ogóle mogło dojść do skutku musi z konieczności być zdeterminowane do któregoś konkretnego skutku, który ma naturę celu; bez celu działanie nigdy by nie zaistniało.

2. Rola rozumu w działaniu

Cel jako zasada organizująca działanie jest zasadą uniwersalną; dotyczy ona zarówno poziomu bezrozumnej natury (zwierząt, roślin, a także świata nieożywionego)¹⁹, jak i poziomu bytów racjonalnych. W przypadku aktów charakte-

rystycznych dla człowieka celowość działań wiąże się z uprzednim poznaniem celu. Dlatego Tomasz spośród trzech elementów działania – rozumu, pożądania oraz samego działania²⁰ – wskazuje na rozum i związane z nim po-

¹⁶ Kontrowersja między Akwinatą a Spinozą na temat nie istniejącej przyczyny (*non existent cause*) zob. R. Pasnau, dz. cyt., s. 206-207.

¹⁷ „Respondeo dicendum quod 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. 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. Principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse. Et secundum hoc, oportet quod inquisitio consilii sit resolutive, incipiendo scilicet ab eo quod in futuro intenditur, quousque perveniatur ad id quod statim agendum est”. *S. th.*, I-II, q. 14, a. 5, co.

¹⁸ Tamże, q. 1, a. 2, co.

¹⁹ Tamże, q. 6, a. 2, co.

²⁰ „[...] cum ad operationem nostram tria concurrant, scilicet cognitio, appetitus, et ipsa operatio”. *De veritate*, q. 24, a. 2, co.

znanie jako na kluczowy element działania. Twierdzi, że wiedza jest pierwszym krokiem działania, ponieważ jej skutkiem jest sformułowanie stwierdzenia dotyczącego celu działania: „aby coś mogło być dokonane ze względu na cel, musi istnieć poznanie celu”²¹. Następnym etapem działania jest pożądanie, które zostało zdefiniowane przez Tomasza jak „nic innego jak tylko dążenie do czegoś (*ad aliquid petere*), dążenie w kierunku czegoś, co jest czemuś przyporządkowane”²². Pojęcie pożądania jest podstawą Tomaszowych wyjaśnień pochodzenia pragnień. Według niego wiedza o celu wprost skutkuje posiadaniem pragnienia²³. Dlatego, kiedy człowiek poznaje coś jako dobre, jego władze pożądawcze w sposób naturalny kierują się ku temu.

Wiedza i pożądanie są koniecznymi elementami działania zwierząt i ludzi; elementy te nie różnią się w ludzkich i zwierzęcych działaniach. Jak człowiek rozpoznaje w pożywnym posiłku cel, który posłuży mu do zaspokojenia głodu, tak głodny tygrys poznaje swój cel

podczas polowania, a następnie dąży do jego zjedzenia. Gdzie leżałaby zatem różnica w działaniu człowieka i zwierzęcia? Kiedy tygrys jest głodny, a zwierzyzna jest w zasięgu jego możliwości, tygrys zwyczajnie ją zjada. Jednakże, kiedy głodny jest człowiek, jest zdolny do refleksji nad swoimi działaniami; może on rozważyć, czy zjeść posiłek, czy go nie zjeść i co zjeść. W przeciwieństwie do człowieka tygrys nie rozważa, czy zjeść antylopę, czy nie, w jaki sposób ją zjeść lub czy zjeść coś innego²⁴. Różnicę między działaniem zwierząt i ludzi Tomasz upatruje zatem w zdolności do refleksji nad własnymi działaniami i panowania nad nimi wynikającego z tej refleksji: „człowiek różni się od nierozumnych zwierząt w tym, że jest on panem swoich działań. Te działania nazywamy właściwymi działaniami ludzkimi, których człowiek jest panem. Człowiek jest panem swoich działań poprzez swój rozum i wolę [...]. Dlatego te działania są właściwe człowiekowi, które pochodzą z jego rozumnej woli”²⁵.

²¹ Tamże, q. 6, a. 1, co.

²² „Appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum”. *De veritate*, q. 22, a. 1, co.

²³ R. Pasnau, dz. cyt., s. 206-207.

²⁴ Zob. *De veritate*, q. 22, a. 1, co.

²⁵ „Respondeo dicendum quod actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis in quantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem, unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt”. *S. th.*, I-II, q. 1, a. 1, co. Tym zatem działania człowieka różnią się od działań zwierząt, że specyficznie ludzkie działania wypływają – jak pisze Tomasz – z „rozumnej woli”; wszelkie aktywności, które z niej nie wypływają, nie są uznane przez niego za działania „ludzkie”, a także zostają wykluczone z rozważań o właściwych ludzkich działaniach. Ograniczenie zakresu ludzkich działań do wyłącznie działań „rozumnych” oznacza również, że takie akty, jak bezmyślne machanie ręką lub nogą albo głośkanie się po brodzie nie są według Akwinaty właściwymi działaniami człowieka (A. Donagan, *Thomas Aquinas on Human Action*, w: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the Rediscovery of Aristotle*

Rozum jest zatem – zdaniem Tomasa – źródłem ludzkich działań. Gdy porównuje on celowe i intencjonalne akty z aktami bezcelowymi, zauważa, że różnica między nimi tkwi właśnie w roli rozumu: gładzenie brody podczas lektury jest bezcelowe, ponieważ czynność ta nie wypływa z racjonalnego namysłu (rozum nie wskazuje żadnej racji, która byłaby przyczyną gładzenia się po brodzie)²⁶. Podobnie wszystkie naturalne

aktywności, jak jedzenie, spanie, wzrastanie nie są aktami typowo ludzkimi, ponieważ z jednej strony są wspólne człowiekowi i zwierzęciu, a z drugiej strony podczas ich wykonywania rozum nie przedstawia racji, które byłyby w stanie wprawić w ruch władze pożądarkowe. Dlatego Tomasz pisze, że rozum pełni funkcję organizacyjną, a jego rola polega na szeregowaniu wszystkich aktywności w pewnym porządku²⁷.

3. Władze pożądarkowe jako źródło działania

Przyjmując, że różnica między działaniem człowieka i zwierzęcia sprowadza się do roli rozumu, można dalej postawić pytanie o funkcję władzy pożądarkowej w działaniach. Można zapytać, czy inklinacja tygrysa ku antylopie jest w pewnym sensie analogiczna do inklinacji człowieka ku dobru jemu właściwemu? Tomasz wskazuje tutaj rozumność pożądarka jako zasadę różnicującą działania ludzkie i zwierzęce. Twierdzi, że wiedza poprzedzająca pożądarka może być dwojaka: jeśli człowiek wyposażony jest w zmysłowe władze poznawcze (wspólne jemu i światu zwierzęcemu) oraz w racjonalne władze poznawcze, to

wiedza może być zmysłowa oraz racjonalna. Zwierzęce pożądarka nie zaistniałyby bez zmysłów, podobnie racjonalne pożądarka (wola) zależy od intelektu²⁸. W 8o kwestii *Traktatu o człowieku* Tomasz rozważa, czy przedmiot zmysłowego pożądarka różni się od przedmiotu racjonalnego pożądarka. Różnicę tę Robert Pasnau ilustruje przykładem pomarańczy: zmysłowe władze poznawcze mogą przedstawić pomarańczę jako godną pożądarka ze względu na jej smak, zapach, kolor itp. W konsekwencji zmysłowy przedmiot jest zdolny do poruszenia zmysłowej władzy poznawczej. Jednakże racjonalna wiedza

to the Disintegration of Scholasticism 1100–1600, red. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, E. Stump, Cambridge 1997, s. 643). Jeżeliby podano posiłek człowiekowi odczuwającemu głód i gdyby ten go bezrefleksyjnie spożył, to jego działanie nie różniłoby się niczym od działania zwierząt. Działanie to Tomasz zaklasyfikowałby jako działanie „ludzkie” dopiero wtedy, kiedy towarzyszyłaby mu refleksja. Akwinata przyznaje, że czasami ludzkie działania są bez-rozumne i bez-celowe, jednak nie chce ich uznać za typowo ludzkie. *S. th.*, I-II, q. 1, a. 1, arg. 3.

²⁶ Tamże.

²⁷ *S. th.*, I-II, q. 18, a. 9, co.

²⁸ R. Pasnau, dz. cyt., s. 210.

o pomarańczy może skutkować w przedstawieniu owocu racjonalnej władzy pożądczej jako godnego pożądanego ze względu na jego odżywcze wartości potrzebne dla utrzymania zdrowia²⁹. Innymi słowy, zarówno człowiek jak i tygrys poznają poprzez zmysły: tak jak tygrys zamierza zjeść antylopę, człowiek jest w stanie zjeść pomarańczę, ponieważ zarówno antylopa, jak pomarańcza jawią się jako dobro przyjemne. Jednakże różnica między człowiekiem a tygrysem, jak podkreśla Akwinata, polega na tym, że tylko człowiek posiada zdolność do namysłu nad swoim pożądanym i aktywnością, tygrys takiej zdolności nie ma. Człowiek jest zdolny poznawczo ująć pomarańczę jako pozorne, a nie prawdziwe dobro oraz wycofać się z decyzji o jej zjedzeniu³⁰.

Nasuują się tutaj dwa pytania: po pierwsze, jeżeli dobro jest właściwym przedmiotem woli (tak jak kolor jest właściwym przedmiotem wzroku) i wola może być poruszona tylko przez wiedzę o dobru prawdziwym, to jak intelekt

może rozróżnić między prawdziwym a pozornym dobrem? A po drugie, czy w Tomaszowej koncepcji działania konsekwencją jest całkowita zależność woli od wiedzy oraz ograniczenie wolności woli, a więc jeżeli wola jest poruszana przez wiedzę o dobru, to czy zawsze, jeśli kiedykolwiek poznaje *A* jako dobro, posiadam pragnienie *A* (moja wola zwraca się ku *A*)? Omawiając ten problem w *De veritate* (q. 24, a. 1, arg. 18) Akwinata wyjaśnia: „skoro dobro jest przedmiotem woli tak, jak prawda jest przedmiotem intelektu, to wydaje się [...], że wola jest tak samo zdeterminowana jak intelekt. Dlatego człowiek nie posiada wolności ani w zakresie swojej woli, ani w zakresie rozumu; i dlatego nie posiada wolnego wyboru jako zdolności woli i rozumu”³¹.

Rozwiązanie powyższych dwóch wątpliwości leży w kluczowej funkcji, którą pełni intelekt w Tomaszowym opisie działania, ponieważ to niematerialny intelekt jest źródłem wolności ludzkich działań. O ile ujęcie bytu w ogólności

²⁹ Tamże, s. 238.

³⁰ Tomaszowa koncepcja różnicy między prawdziwym a pozornym dobrem jest podstawą wyjaśnienia zjawiska pragnienia zła. Tomasz przytacza przykład człowieka, który pragnie rozkoszy cielesnych, a jego pragnienie opiera się na wiedzy rozpoznającej te rozkosze jako coś dobrego i przyjemnego. Ale zgodnie z rozumem rozkosze cielesne nie są wprost dobrem. Dlatego Tomasz twierdzi, że człowiek utrzymuje stosunki płciowe, ponieważ jest zainteresowany czymś zmysłowo dobrym i przyjemnym. A to, że akt ten jest zły z punktu widzenia rozumu, znajduje się poza jego intencją. Dobro jest pożądane bezpośrednio; zło zaś pośrednio (zob. *De veritate*, q. 22, a. 1, ad 6). A zatem, jeżeli intelekt popełnia błąd we wskazaniu woli prawdziwego dobra albo jeżeli przedstawione woli dobro nie jest dobrem rozumnym, tylko przyjemnym, wola nie zareaguje, ponieważ rozpoznane dobro jest proporcjonalnym przedmiotem woli. Zob. *S. th.*, I-II, q. 19, a. 3, co.

³¹ „Praeterea, propter hoc intellectus seu ratio cogi potest, quia est aliquod verum cui nulla falsitas admiscetur, nec apparentia falsitatis; unde non est intellectus subterfugere quin ei assentiat. Sed similiter invenitur aliquod bonum cui nihil malitiae admiscetur nec secundum rei veritatem nec secundum apparentiam. Cum ergo bonum sit obiectum voluntatis, sicut verum intellectus, videtur quod sicut intellectus cogitur, ita voluntas, et sic homo non habet libertatem nec quantum ad voluntatem nec quantum ad rationem. Et sic non habebit liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis”. *De veritate*, q. 24, a. 1, arg. 18.

(w abstrakcji od jego materialnych i zmysłowych uwarunkowań) jest warunkiem wolności i o ile tylko niematerialny intelekt jest zdolny do poznawania w aspekcie ogólności, o tyle jedynie on może stanowić warunek wolności działania. Związek między ogólnością poznania a wolnością w koncepcji Tomasa Pasnau wyjaśnia następująco: „Jeżeli pojęcie domu byłoby zmysłową, materialną formą, wówczas budowniczy posiadałby coś na kształt zwierzęcego instynktu do budowy tego domu. Budowniczy nie pozostawałby wolny w zbudowaniu tego czy tamtego domu lub zbudowaniu go w ten czy inny sposób. Ale ponieważ pojęcie domu, które posiada budowniczy, jest intelektualne i niematerialne, nie posiada w sobie zdeteterminowania do tej czy innej rzeczy; pojęcie jest abstrakcyjne i przez to otwarte na różne, poszczególne realizacje”³². Dlatego budowanie domu przez człowieka różni się od budowania gniazda przez ptaki lub od pracy pszczół³³: człowiek może zbudować dom na nieskończoną liczbę sposobów, natomiast zwierzęta w swym działaniu nie kierują się poznaniem wielu możliwości wykonania swej pracy, lecz kierują się naturalnym instynktem.

Omawiając zagadnienie wolności działań, prócz niematerialności intelek-

tu Tomasz podkreśla również jego możliwość: będąc czystą możliwością, intelekt posiada zdolność do poznawania wielu rzeczy, jest wolny w poznawaniu tego lub tamtego; stąd, zanim człowiek przystąpi do działania, zdolny jest do poznania szeregu rozmaitych wariantów realizacji działania. Akwinata kończy wnioskiem, że z tego, że każdy człowiek pożąda dobra, nie wynika, że każdy człowiek jest zdeterminowany do tego lub innego konkretnego dobra. Oznacza to jedynie, że każdy człowiek akceptuje dobro w ogólności³⁴.

Kryterium rozróżnienia zmysłowych i intelektualnych władz poznawczych jest jednostkowość bądź ogólność ich przedmiotów: o ile przedmiotem poznania zmysłowego jest rzecz jednostkowa, o tyle byt w swej ogólności (*universale*) stanowi przedmiot poznania intelektualnego. Choć obie władze pożądawcze zwracają się ku dobru w bytach jednostkowych³⁵, to jednak różnica między nimi polega na tym, że zmysłowa władza pożądawcza, korzystając z poznania zmysłowego, kieruje się ku dobrom jednostkowym (przez to również materialnym i przygodnym), natomiast rozumna władza pożądawcza (wola), opierając się na ogólnej wiedzy dostarczonej przez intelekt, zwraca się ku dobru ujętemu ogólnie. Dlatego kryterium rozróżnie-

³² R. Pasnau, dz. cyt., s. 220.

³³ „Sed sciendum est quod opera prudentiae, formica et apis operantur naturali inclinatione, non ex hoc quod habeant phantasiam determinatam et distinctam a sensu: non enim phantasiuntur aliquid, nisi dum moventur a sensibili. Quod autem operantur propter finem, quasi providentes in futurum, non contingit ex hoc quod habeant aliquam imaginationem ipsius futuri; sed imaginantur actus praesentes, qui ordinantur ad finem ex naturali inclinatione magis quam ex apprehensione. Illa autem animalia dicit philosophus phantasiam habere, quibus aliquid secundum phantasiam apparet, etiam dum non actu sentitur”. *Sententia De anima*, lib. 3, l. 5, n. 8.

³⁴ *De veritate*, q. 22, a. 1, ad 4.

³⁵ Tamże, a. 4, arg. 2.

nia przedmiotu władzy pożądczej zmysłowej i intelektualnej (woli) nie jest przedmiot ujęty materialnie, lecz jego formalne aspekty ujawniające się w poznaniu. Dodatkowo Akwinata podkreśla, że jednostkowe i materialne dobro nie może stać się przedmiotem racjonalnej woli ze względu na nieadekwatność między odpowiednią władzą a jej przedmiotem³⁶. Odpowiedź Tomasza na pytanie o kryterium rozróżnienia dobra prawdziwego od pozornego sprowadza się zatem do odpowiedzi na pytanie, czy konkretne dobro w aktualnym działaniu jest przedmiotem woli czy też pożądanania zmysłowego.

Podsumowując, według Akwinaty racjonalna wiedza jest gwarantem zarówno wolności działania, jak i rozróżnienia prawdziwego i pozornego dobra oraz

wyboru tego pierwszego. O ile naturalne władze kierują się tylko ku jednemu przedmiotowi, o tyle racjonalne władze – ku różnym przedmiotom. Np. jeżeli człowiek odczuwa głód, jego pożądanie może być spełnione w oparciu o sam fakt, że posiada on takie pragnienie (tak jak jedyną racją zjedzenia antylopy przez tygrysa jest jego głód); pożądanie (głód) jest jedyną przyczyną spożywania pokarmu. Takie pożądanie nie wymaga niczego innego do zaistnienia aktywności³⁷. Jednakże racjonalna refleksja o pożądanu może zmienić je na rozmaite sposoby: człowiek może postanowić odłożyć zaspokojenie głodu w czasie, uznać, że zaspokoi go w jakiś określony sposób (np. pójdzie do restauracji) lub całkowicie zignorować głód³⁸.

4. Rola samowiedzy w działaniu

Akwinata podkreśla, że wolność polega na wyborze między wieloma wariantami³⁹, z kolei zdolność do wyboru oznacza brak zdeterminowania. Dlatego wolność działań ludzkich wyjaśnia poprzez rozróżnienie dwojakiego rodzaju inklinacji do działań: naturalnych⁴⁰ oraz tych,

które wypływają z „wewnętrznej zasady” (będące efektem wewnętrznego czynnika poruszającego); spośród obu inklinacji tylko drugi rodzaj (Tomasz nazywa je inklinacjami *per se*)⁴¹ charakteryzuje człowieka⁴². Powołując się na Arystotelesa, Tomasz twierdzi, że wolny wybór

³⁶ *S. th.*, I-II, q. 19, a. 3, co.

³⁷ Zob. M. Rutkowski, *Dlaczego potrafimy działać moralnie?*, Warszawa 2010, s. 61.

³⁸ *S. th.*, I-II, q.50, a. 3, co.

³⁹ *De veritate*, q. 24, a. 4, co.

⁴⁰ Ten rodzaj inklinacji jest charakterystyczny dla roślin, zwierząt i całego świata przyrody, jest to dokładnie inklinacja ciał niebieskich do ruchu po nieboskłonie, krwi w organizmie lub tygrysa polującego na antylopy.

⁴¹ „Dupliciter autem contingit aliquid ordinari vel dirigi in aliquid sicut in finem: uno modo per seipsum, sicut homo qui seipsum dirigit ad locum quo tendit; alio modo ab altero, sicut sagitta quae a sagittante ad determinatum locum dirigitur. A se quidem in finem dirigi non possunt nisi illa quae finem cognoscunt”. *De veritate*, q. 22, a. 1, co.

⁴² Nie oznacza to, że wszystkie ludzkie inklinacje powstają na bazie wewnętrznego czynnika poruszającego, ponieważ człowiek należy również i do świata naturalnego.

jest dokładnie takim rodzajem ruchu, który wypływa z wewnętrznej zasady: kiedy człowiek dokonuje *A*, jest wolny w działaniu tylko wtedy, gdy racja zrobienia *A* wypływa z jego „wewnętrznej zasady”; jednakże, kiedy dokonuje on *A*, ponieważ wykonanie *A* jest czymś naturalnym (jak jedzenie), *A* nie jest wolne. W konsekwencji Tomasz wnioskuje, że wolne działania są tylko takimi działaniami, które podjęte zostały w oderwaniu od natury (a niekiedy i wbrew naturze, jak w przypadku rezygnacji ze spożywania pokarmów podczas postu).

Jeżeli specyficznie ludzkie aktywności (wolne i rozumne) są tylko takimi działaniami, które wypływają z „wewnętrznej zasady”, to wyjaśnienie, czym miałyby ona być, jest kluczową kwestią dla Tomaszowej koncepcji samo-poznającego się podmiotu działającego. Akwinata przypomina, że wiedza o celu jest koniecznym warunkiem poprzedzającym każdą aktywność. Jednakże specyficzne dla człowieka działanie wymaga nie tylko wiedzy o celu, ale również dodatkowo wiedzy dotyczącej tego, dlaczego coś jest celem, oraz wiedzy o proporcjonalnych środkach do niego wiodących.

Innymi słowy, kiedy człowiek wykonuje *A* ze względu na *B*, nie wykonuje on niczego więcej niż to, co robią zwierzęta; ale kiedy robi on *A* ze względu na *B* oraz dodatkowo jest zdolny do namysłu, dłaczego *B* jest celem *A* – jego działania są ludzkie i wolne. Tomasz podkreśla, że wolność działania wymaga refleksji dotyczącej motywacji, pożądań i ich relacji do celu. Dlatego rodzaj intelektualnego osądu, który zwraca się do własnych sprawności i cnót potrzebnych do działania, jest dokładnie tym, co Tomasz nazywa wewnętrzną zasadą działania⁴³.

Akwinata kończy swoje rozważania wnioskiem, że człowiek jest wolny ze względu na swoją zdolność do refleksji nad własnym działaniem: „Człowiek jest panem swoich działań ze względu na swoje zdolności do rozważań nad nimi”⁴⁴. Mechanizm refleksji nad swoim działaniem i rozpoznania siebie jako podmiotu działającego (moralnego) Tomasz wyjaśnia poprzez rozróżnienie dwóch sądów intelektu: kiedy pragnę *A*, pragnę go na podstawie pierwszego sądu intelektu, w którym *A* jest przedstawione jako dobro i sąd ten zezwala na *A*. Jednakże Tomasz wymienia również drugi sąd

⁴³ „Dicendum, quod absque omni dubitatione hominem arbitrio liberum ponere oportet (...) sine libero arbitrio non possit esse meritum vel demeritum, iusta poena vel praemium. Ad hoc etiam manifesta indicia inducunt, quibus apparet hominem libere unum eligere, et aliud refutare (...) liberum autem est quod sui causa est, secundum philosophum in Princ. Metaphys.(...) Ex iudicio rationis homines agunt et moventur; conferunt enim de agendis; sed ex iudicio naturali agunt et moventur omnia bruta (...) tum ex hoc quod habent iudicium ad aliquod opus determinatum et non ad omnia (...) 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”. *De veritate*, q. 24, a. 1, co. Współcześnie Mirosław Rutkowski podkreśla, że działanie wymaga nie tylko pożądaniami, lecz również sądu dotyczącego relacji między pożądaniami a celem. Takie pożądaniami nazywa *quasi*-motywacyjnymi. Zob. M. Rutkowski, dz. cyt., s. 27.

⁴⁴ *S. th.*, I-II, q. 6, a. 2, ad 2.

intelektu, będący wynikiem pracy wyższej władzy rozumu, a który dotyczy decyzji nakierowanej na cel. Tomasz wiąże dwa poziomy rozumu z dwoma rodzajami sądu. Pierwszy z nich jest sądem pierwszego rzędu i dotyczy nakierowania na dobro. Z kolei sąd drugiego rzędu dotyczy sądu rzędu pierwszego⁴⁵. Dla zilustrowania tej koncepcji przytoczmy następujący przykład: jeżeli głodny człowiek widzi posiłek i zarazem chce i nie chce go zjeść (bo chce odłożyć na później lub wstrzymać się całkowicie, np. ze względu na post), to nadal konflikt między pragnieniem zjedzenia posiłku a pragnieniem niezjedzenia go jest konfliktem między sądami wyrażającymi pragnienia pierwszego rzędu. Pragnienie drugiego rzędu pojawia się dopiero wtedy, gdy jego przedmiotem stanie się pragnienie pierwszego rzędu, tzn. jeżeli człowiek powstrzymuje się od zjedzenia posiłku dlatego, że pragnie pragnienia niezjedzenia go, mianowicie, gdy pragnie, aby jego działania kierowane były przez określone pragnienia⁴⁶.

Choć Tomasz za św. Augustynem wspomina o aktach „chcienia chcienia” i „miłowania miłości”⁴⁷, które to akty przynależą do woli, to jednak skoro pisze on o „wyższych” sądach intelektu, sugerowałoby to, że samopoznanie na płaszczyźnie praktycznej wciąż jest pracą intelektu, nie zaś woli. Współcześnie zagadnieniem zwrócenia się ku własnym

pragnieniom zajmował się Harry Frankfurt, który, podobnie jak św. Tomasz z Akwinu, wskazuje na istnienie „pragnień drugiego rzędu” (*second order-desires*), a także uznaje je za konieczny warunek wolnej woli⁴⁸. Pragnienia drugiego rzędu Frankfurt nazywa *volitions*, sugerując tym samym, że „wyższe” pragnienia należą do zakresu woli. Jego stanowisko różni się od Tomaszowego, ponieważ Doktor Anielski pragnienia drugiego rzędu utożsamia nie tyle z poruszeniami woli, ile z pracą intelektu. Jego zdaniem rolą rozumu jest rozporządzanie i kierowanie pragnieniami pierwszego rzędu. Np. gdy ktoś pali i jest w trakcie zrywania z nałogiem, to jest rozerwany między pragnieniem zapalenia papierosa oraz pragnieniem niepalenia. Jednak na wyższym poziomie jego wola może chcieć pragnąć niepalenia. Można wyobrazić sobie kogoś, kto twierdzi: „Chciałbym nie odczuwać pragnienia palenia” (dlatego Frankfurt pisze o pragnieniach drugiego rzędu). Źródło pragnień drugiego rzędu, które przynależą woli, Tomasz upatruje w rozumie i pragnienia drugiego rzędu interpretuje właśnie jako sądy rozumu. Dlaczego? Wynika to z koncepcji woli Tomasza, według której akty woli są zawsze zareagowaniem na sądy rozumu: pragnienie nieodczuwania pragnienia palenia jest reakcją woli na sądy rozumu.

Jeżeli chęć zaprzestania palenia jest skutkiem uznania przez rozum palenia

⁴⁵ Tamże, q. 15, a. 4, ad 1.

⁴⁶ Por. H. Frankfurt, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, „Journal of Philosophy” 68 (1971), s. 13-14.

⁴⁷ Zob. *S. th.*, I-II, q. 10, a. 2, ad 1.

⁴⁸ H. Frankfurt, art. cyt., s. 6.

jako nie-dobro, to jakiego typu wiedzy skutkiem jest wola nadania kierunku swoim pragnieniom? Jeżeli na podstawie sądu: „Palenie jest czymś szkodliwym” wola reaguje pragnieniem wstrzymania się od palenia, to na podstawie jakiego sądu wola reaguje pragnieniem wyrażonym w sądzie: „Chcę nie pragnąć palić”? Innymi słowy, czym się charakteryzuje ten typ wiedzy, na podstawie którego formułują się akty woli drugiego rzędu? Zdaniem Tomasza, jeżeli akty woli pierwszego rzędu są zareagowaniami na sądy wyrażające wiedzę o dobru, to źródłem aktów woli rzędu wyższego nie jest już sąd intelektu wyrażający wiedzę pochodzącą z poznania zmysłowego, lecz taki sąd intelektu, poprzez który działający podmiot odnosiłby się do „Bożych zasad”. Tomasz pisze: „ostateczne postanowienie należy do zakresu działania wyższej władzy, której zadaniem jest osądzać postanowienia wszystkich innych czynników [...]. Otóż nie ulega wątpliwości, że osądzanie wszystkich spraw należy do wyższych zadań rozumu; gdyż sam rozum osądza świat zjawisk zmysłowych, natomiast sprawy odnoszące się do ludzkiego postępowania trzeba osądzać w świetle Bożych zasad, a to należy do wyższych zadań rozumu. Dlatego żadne postanowienie rozumu nie może być ostateczne tak długo, dopóki nie ma pewności, czy sprzeciwia się lub nie sprzeciwia się zasadom Bożym”⁴⁹. Oznacza to, że akty

woli drugiego rzędu, których zadaniem jest kontrola pragnień i działań, pochodzą z poznania najwyższych zasad-norm kierujących ludzkim zachowaniem. Tomasz nazywa je „Bożymi zasadami” lub prawem naturalnym⁵⁰. Np. postanowiwszy zerwać z nałogiem, człowiek może żywić dwa sprzeczne pragnienia: palenia oraz wstrzymania się od palenia. Jednak na wyższym poziomie taki człowiek może żywić pragnienie drugiego rzędu („Chciałbym nie pragnąć palić”), którego źródłem jest sąd rozumu wyrażający „Bożą zasadę”, czyli normę prawa naturalnego o powszechnym pragnieniu dobra.

Jeżeli rozum identyfikuje dobro jako ostateczny cel działania⁵¹, to sąd taki wywołuje pragnienie dobra⁵², które nie jest pragnieniem konkretnego dobra, lecz pragnieniem (wolą) wyboru poszczególnych dóbr. Wola wyrażona w sądzie: „Chciałbym nie pragnąć palić” jest dokładnie wolą pragnienia dobra i unikania zła, ponieważ jeżeli palenie jest rozpoznane jako szkodliwe (jako nie-dobro,) to w akcie woli drugiego rzędu wyrażone jest pragnienie dobra w ogóle, które to pragnienie realizowałoby się poprzez posiadanie pragnień nakierowanych na konkretne dobra. Innymi słowy, akty woli drugiego rzędu kierujące pragnieniami i wynikającymi zeń działaniami odnoszą się do ostatecznych zasad prawa naturalnego rozpoznanych przez rozum. Dlatego moralne działanie wyma-

⁴⁹ *S. th.*, I-II, q. 15, a. 4, co.

⁵⁰ W kontekście rozważań na temat pokuty Akwinata zwraca uwagę, że zwrócenie się ku własnym motywacjom działań (jak w przypadku, gdy ktoś żałuje zła, które popełnił) należy do prawa naturalnego (*S. th.*, III, q. 84, a. 7, arg. 1). Zob. *S. th.*, III, q. 84, a. 10, ad. 4.

⁵¹ Tamże, q. 94, a. 2, co.

⁵² Zob. P. Lichacz OP, *Did Aquinas justify the transition from “is” to “ought”?*, Warszawa 2010.

ga sformułowania sądów drugiego rzędu, w których rozum osądza warunki zamierzonego działania w świetle Bożych zasad.

Podsumowanie

Skoro w teorii refleksji przedmiotem samopoznania człowieka jest jego intelekt, to czym byłby przedmiot samowiedzy w wymiarze praktycznym? Na gruncie teorii Tomasza z Akwinu poznawcze zwrócenie się ku własnym działaniom jest poznaniem przede wszystkim celów działania oraz powiązanych z nimi pragnień. Zwróćmy uwagę, że wyodrębniając poszczególne etapy składające się na strukturę działania już na poziomie celu, będącego czynnikiem aktualizującym działanie, Tomasz podkreśla rolę rozumu. Co więcej, twierdząc, że poznanie celu aktów działania jest koniecznym warunkiem do tego, aby ludzkie działanie zaistniało, Akwinata domaga się postawienia znaku równości między w pełni wolnym i racjonalnym działaniem a intelektualnym zwróceniem się podmiotu działającego ku własnym aktom i towarzyszącym im celom. W pierwszej kolejności zatem poznanie samego siebie w wymiarze praktycznym zakłada rozumne poznanie celów działania. Następnie praktyczna samowiedza jest zdolnością do budowania sądów doty-

czących przekonań, aktów woli oraz relacji między przekonaniem a aktami woli: „Sąd jest w mocy kogoś sądzącego, o ile potrafi on oceniać swoje własne sądy; ponieważ możemy wydawać sądy o rzeczach, które są w naszej mocy. Ale wydawać sąd dotyczący własnego sądu należy tylko do rozumu, który zwraca się ku swojemu własnemu aktowi i poznaje relacje rzeczy, o których sądzi”⁵³. Ukoronowaniem teorii praktycznej samowiedzy jest zaproponowany przez Akwinatę podział na sądy pierwszego i drugiego rzędu oraz nadbudowane na nich odpowiednie akty woli. Sformułowanie sądów drugiego rzędu charakteryzuje człowieka i jego w pełni wolne działania, a samopoznanie określone przez Tomasza jako „wewnętrzna zasada działania”, które zawiera wiedzę o własnych motywacjach, przekonaniach oraz środkach prowadzących do działania, jest warunkiem *sine qua non* działania. Według Akwinaty zdolność do racjonalnej oceny czyichś pragnień jest warunkiem nie tylko skutecznego działania, ale również wolnej woli⁵⁴.

⁵³ „Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare: de eo enim quod est in nostra potestate, possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat, et per quas iudicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta. Unde secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium”. *De veritate*, q. 24, a. 2, co.

⁵⁴ Por. B. Gertler, *Self-Knowledge*, art. cyt.; J. D. Velleman, *Practical Reflection*, Princeton 1989. Krytyka teorii głoszącej konieczność posiadania aktów woli drugiego rzędu dla racjonalnego i wolnego działania zawarta jest w: G. Cunning, D., *Agency and Consciousness*, „Synthese” 120 (1999), s. 271-294; J. Searle, *Rationality in Action*, London 2001.

Practical aspect of self-cognition in Thomas Aquinas' account

Keywords: self-cognition, philosophy of action, Saint Thomas Aquinas, practical philosophy, history of medieval philosophy

Theory of self-cognition in Thomas Aquinas' account is frequently presented as a *reflexio* theory, which describes intellectual move toward intellect's own cognitive acts. The object of such a self-knowledge is intellect itself and in result "self" is identified with knower. However, *reflexio* theory is only part of doctrine of self-cognition in Aquinas' philosophy. Inasmuch as soul is able to

cognize its intellectual acts, it is also able to know its activities and associated ends and desires. Therefore, the aim of the article is to present the concept of self-cognition in the practical dimension. The main thesis of the article is the claim that self-knowledge is the necessary condition of free and rational human activities.