

Michał Zembrzuski

Czy poznanie jest wyższe niż miłość? Uzasadnienie wyższości intelektu nad wolą w ujęciu Tomasza z Akwinu

Rocznik Tomistyczny 3, 75-97

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.

Czy poznanie jest wyższe niż miłość? Uzasadnienie wyższości intelektu nad wolą w ujęciu Tomasza z Akwinu

Słowa kluczowe: intelekt, wola, miłość, poznanie, Tomasz z Akwinu

Zagadnienie relacji między intelektem i wolą jest złożone, dotyka wielu szczegółowych kwestii o charakterze filozoficznym i teologicznym, oraz podejmowane jest przez różne dyscypliny filozoficzne – od filozofii człowieka przez teorię poznania po filozofię moralną. Jest ono złożone również z tego względu, że zarówno intelekt jak i wola dokonują wielu aktów sobie właściwych, odnosząc się jednocześnie do siebie nawzajem.

Złożoność problemu nie świadczy o niczym innym, jak o wielopłaszczyznowych zależnościach między intelektem i wolą (można mówić o wyższości, wpływie, przyczynowaniu, podporządkowaniu), które powinny być ukazane w pierwszym rzędzie, by rozwiązana została „odwieczna aporia” – co jest pierwsze: poznanie czy chęć poznania? Z jednej strony pytanie to dotyczy tego, co jest pierwsze w porządku czasowym, z drugiej strony, co jest ostatecznie i bez-

względnie pierwsze. Czy poznanie jest przed aktem woli, czy też akt woli w postaci chcenia i wyboru jako to, do czego miałyby doprowadzać poznanie, ostatecznie jest czymś najważniejszym? Jaka jest relacja poznania do miłości, jaka jest relacja poznania do aktów woli, jaka jest relacja intelektu do samej woli? Nie są to pytania retoryczne, gdyż odpowiedzi na nie decydują o intelektualistycznym bądź woluntarystycznym odczycaniu filozofii Tomasza z Akwinu¹.

¹ Współczesna dyskusja na ten temat związana jest przede wszystkim z zagadnieniem wolności, w którym nie zawsze bierze się pod uwagę konsekwencje Tomaszowych wyjaśnień relacji między intelektem i wolą. Literatura na ten temat jest przebogata (zarówno pod względem publikacji jak i stanowisk), zasadniczo jednak dyskusja skupia się wokół problemu kompatybilizmu i libertarianizmu (inkompatybilizmu), których doszukują się współcześni badacze myśli Akwinaty. Nawet jeśli bezwzględne pierwszeństwo poznania intelektualnego jest dostrzegane przez wszystkich, to jednak

Nie uprzedzając faktów należy – choćby w zarysie – podać rozwiązanie, które będzie uzasadnione w całym artykule. Trzeba bowiem pamiętać, że w Tomaszowym rozumieniu działań człowieka każdy akt woli jest poprzedzony aktem intelektu². Jest to twierdzenie, które wynika z samego określenia woli jako intelektualnego pożądanego. E. Stump podkreśla, że współcześnie często wolę traktuje się jako „kierownicę umysłów, niezależną w swoich zarządzeniach i zdolną do prowadzenia innych części człowieka”³. Wola jest raczej pew-

nym skłonieniem się, pożądanym czy też po prostu upodobaniem w tym, co jest dobre. A „to, co jest dobre” zostaje zaprezentowane woli przez intelekt w pewien bardzo charakterystyczny sposób – na sposób intelektualnego poznania. Tomasz wyraźnie powie, że intelekt jest formalną przyczyną aktów woli⁴, przez co jego stanowisko będzie wybitnie (a nie tylko umiarkowanie) intelektualistyczne⁵, gdyż to intelekt będzie ostatecznym wyjaśnieniem wszelkich działań człowieka (niedomagania rozumności będą tłumaczyć błędy

jest ono uchylane przy interpretacjach fragmentów I-II części *Summy teologicznej* oraz kwestii 6 *De malo*. Do najważniejszych publikacji poruszających ten temat – najczęściej anglojęzycznych – należą: R. Pasnau, *Thomas Aquinas on human nature*, Cambridge 2002, s. 214-233; T. J. Loughran, *Aquinas, compatibilist*, w: *Human and Divine Agency: Anglican, Catholic and Lutheran perspectives*, F. M. McLain, W. M. Richardson (eds.), Lanham 1999, s. 1-39; G. Blandino, *The freedom of human will*, „Aquinas” 39 (1996), s. 189-193; D. M. Gallagher, *Free choice and free judgment in Thomas Aquinas*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 76 (1994), s. 247-277; C. McCluskey, *Intellective appetite and the freedom of human action*, „The Thomist” 66 (2002), s. 421-456; J. J. Davenport, *Aquinas’s teleological libertarianism*, w: C. Paterson, M. S. Pugh, *Analytical thomism*, Ashgate 2006, s. 119-146; E. Stump, *Aquinas’s account of freedom: intellect and will*, „The Monist” 80 (1997) nr 4, s. 576-597.

² W rozważaniach tych nie bierze się pod uwagę podstawowego dla tego tematu odróżnienia intelektu teoretycznego i praktycznego. Gdy mowa jest tutaj o intelekcie, to zarówno w jego funkcji teoretycznej jak i praktycznej. Wynika to z dwóch powodów: 1) oddzielenie i uzależnienie woli od intelektu praktycznego sprawia „sztuczne” wyseparowanie naturalnych funkcji poznawczych intelektu jako takiego; 2) nie zawsze właściwie oddziela się intelekt teoretyczny od praktycznego, sugerując, że jedynie intelekt praktyczny ma związek z działaniem człowieka. W przypadku drugiego punktu sam Tomasz uważa, że działania w postaci namysłu (*deliberatio*), sądu (*iudicium*) i rozkazu (*imperium*) są właściwe dla intelektu praktycznego. To jednak rozkaz jako akt rozumu w sposób właściwy decyduje o przejściu od poznania do działania, gdyż zarówno namysł jak i sąd mogą nadal mieć charakter czysto poznawczy.

³ E. Stump, *Aquinas*, London–New York 2003, s. 278.

⁴ Zob. *S. th.*, I-II, q. 9, a. 1, co.

⁵ Por. A. Andrzejuk, *Człowiek i dobro*, Warszawa 2002, s. 79-89. Jerzy B. Korolec, w podsumowaniu artykułu poświęconego zagadnieniu wolności wyboru i wolności woli w średniowieczu, wskazuje, że większość filozofów popierała jakąś formę albo umiarkowanego, albo skrajnego woluntaryzmu wbrew racjonalizmowi Akwinaty i jego następców. Zob. J. B. Korolec, *Free will and free choice*, w: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), Cambridge 1982, s. 641-642. Artykuł rozszerzony o prezentację średniowiecznych woluntarystów znajduje się w zbiorze zatytułowanym *Wolność, cnota, praxis*. Por. J. B. Korolec, *Wolność, cnota, praxis*, Warszawa 2006, s. 109-126.

w działaniach człowieka)⁶. Nawet jeśli wola będzie w niektórych aspektach kontrolować działania intelektu – przez zarządzanie rozważania alternatyw, zaprzestanie namysłu, zwrócenie uwagi

intelektu na przedmiot przyszły czy też możliwy dla jej wyborów – nie uzyska działania niezależnego, autonomicznego względem aktów intelektu⁷.

I. Pięć argumentacji za wyższością poznania intelektualnego nad aktami woli

W tekstach Akwinaty odnaleźć można pięć strategii argumentacyjnych⁸ wyrażających wyższość intelektu nad wolą. Każda z nich w nieco inny sposób prezentuje ten fundamentalny problem relacji między nimi. Pytania stawiane przez Tomasza dotyczą wyższości poznania nad miłością, wyższości jednej z władz nad drugą, doskonałości jednej z nich, a także poruszania jednej przez drugą. Fragmenty te nie zawierają w sobie nic, co mogłoby świadczyć o zmia-

nie poglądów ich autora. Nawet jeśli można dostrzec różnice kontekstowe i argumentacyjne i nawet jeśli rozstrzygnięcia ostatniego z fragmentów w nieco inny sposób ujmują ten sam problem, to stanowisko Tomasza w tej sprawie pozostaje niezmiennie⁹.

Poniżej omówione i poddane analizie zostaną następujące fragmenty:

- 1) *Komentarz do Sentencji* – „Czy poznanie jest wyższe niż miłość?”¹⁰

⁶ Zagadnienie relacji między wolą i intelektem zostało omówione przez M. Penczka w pracy zatytułowanej *Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu*. Jest to znakomita praca dotycząca tej problematyki, jednak jej autor skupia uwagę przede wszystkim na woli i jej znaczeniu w „praktycznym ludzkim działaniu”. Poznawcze funkcje intelektu zostają jedynie scharakteryzowane dla wyjaśnienia aktów woli. Nie przypadkiem dopiero zakończenie i podsumowanie stanowi próbę zarysowania tematu wyższości intelektu nad wolą, który stał się podstawowym wątkiem niniejszego artykułu. W przekonaniu autora powinien być wyjściowy dla wszystkich analiz. Zob. M. Penczek, *Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu*, Kraków 2012, s. 301-314.

⁷ Zob. Th. Williams, *Human freedom and agency*, w: *The Oxford Handbook in Aquinas*, B. Davies, E. Stump (eds.), Oxford University Press 2012, s. 203.

⁸ Przez strategię argumentacyjną rozumiem sposób uzasadnienia, jakiego dokonuje Akwinata. O strategiach rozumowań pisze M. Trepczyński, wskazując, że u Tomasza mają one związek z ustaleniem punktu wyjścia i wskazania rodzaju przesłanek, planem i strukturą rozumowania, statusem rozumowania w ocenie jego autora oraz „logiką rozumowania”. Zob. M. Trepczyński, *Ścieżki myślenia Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2013, s. 109-119.

⁹ Najbardziej znaną próbą takiego podkreślenia zmian jest praca Odon Lottina. Uznaje on, że Tomaszowa koncepcja wolnej decyzji (*liberum arbitrium*) i w związku z tym problem relacji między intelektem i wolą ewoluował od pewnego rodzaju determinizmu intelektualnego (w *De veritate*) do woluntarystycznej koncepcji ludzkiego działania podkreślającej dynamiczny charakter wolności woli (*De malo*, q. 6). Zob. O. Lottin, *Libre arbitre et liberté depuis saint Anselme jusqu'à la fin du XIII^e siècle*, w: *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, vol. 1, Gembloux 1957, s. 11-389.

¹⁰ *Super Sent.*, III, d. 27, q. 1, a. 4.

- 2) *Kwestie dyskutowane o prawdzie* – „Czy wola jest wyższą władzą niż intelekt lub odwrotnie?”¹¹
- 3) *Summa teologii* – „Czy wola jest władzą doskonalszą od intelektu?”¹²
- 4) *Summa teologii* – „Czy wola porusza intelekt?”¹³
- 5) *Summa teologii* – „Czy wola jest poruszana przez intelekt?”¹⁴

Ad 1. Pytanie znajdujące się w *Komentarzu do Sentencji* bardziej zwraca uwagę na działania intelektualne i mieszczące się w nich porządek, aniżeli na władze, sugeruje również kwestię godności, szlachetności i wyższości poznania intelektualnego nad działaniem wolitywnym¹⁵. Strategia argumentacyjna jest pozytywna, gdyż nawet w *argumentatio* pojawiają się przesłanki potwierdzające tezę pytania. W *respondeo* Tomasz zastrzega pewne rozróżnienie, kluczowe dla odpowiedzi na pytanie, i jednocześnie wskazuje, w jakim sensie należy mówić o wyższości poznania nad miłością. Argumentacja za pozytywną odpowiedź zostaje wyprowadzona ze stwierdzenia doskonałości mieszczącej się w rzeczach

– ona stanowi punkt wyjścia i pierwszą przesłankę. Doskonałość związana zawsze z pryncypium aktu w bycie może: albo mieścić się w rzeczach na sposób samodzielny, wystarczający sobie, albo też funkcjonować jako przyporządkowanie do innych rzeczy, które ją dopiero realizują i aktualizują. Akwinata uszczegóławia tę przesłankę w odniesieniu do bytów o charakterze materialnym i niematerialnym. W rzeczach materialnych obydwa aspekty doskonałości mają charakter skończony i określony, gdyż to, co cielesne, posiada jedną określoną formę, gwarantującą przynależność do danego gatunku. Istoty materialne posiadają w związku z tym również określoną władzę kierowania się ku rzeczom odpowiednim dla siebie. Jako przykład służyć może klasyczne odniesienie do tego, co ciężkie, jako tego, co musi upaść, a także do owcy zawsze obawiającej się wilka. W rzeczach niematerialnych doskonałość w obydwu aspektach ma nieskończony charakter. Intelekt nie posiada żadnej determinacji do swojego przedmiotu jest „w pewien sposób wszystkim”¹⁶, choć czasem znajduje się

¹¹ *De veritate*, q. 22, a. 11.

¹² *S. th.*, I, q. 82, a. 3.

¹³ Tamże, a. 4, ad 1.

¹⁴ Tamże, I-II, q. 9, a. 1.

¹⁵ Wskazuje na to choćby argument 1, w którym wyraźnie zaznaczone jest przejście od najwyższej władzy do najwyższego działania (*potentia – operatio*). „Ad quartum sic proceditur. Videtur quod cognitio sit altior amore. Quia altissimae potentiae est altissimus actus. Sed intellectus est altissima potentia in nobis, ut dicit philosophus in 10 Ethic. Ergo cognitio est altissima operatio eorum quae in nobis sunt, et ita dignior amore”. *Super Sent.*, III, d. 27, q. 1, a. 4, arg. 1.

¹⁶ To twierdzenie jest często niedostrzegane w ujęciach kompatybilistycznych. Zasadnicza determinacja władz kierujących się do swojego przedmiotu nie musi w przypadku działań intelektu oznaczać określonego przedmiotu. Nawet jeśli przedmiotem ludzkiego intelektu jest istota i istnienie rzeczy materialnej, która go determinuje, to intelekt może w sposób pośredni, a więc za pomocą rozumowania, dojść do poznania również istnienia najwyższego bytu. Podobnie w przypadku woli, nawet jeśli jej przedmiotem jest dobro najwyższe, szczęście, które je determinuje, to w przypadku wyborów środków prowadzących do niego pozostaje w wyborach wolna. I nawet jeśli intelekt

w akcie, czyli w pełnej doskonałości, a czasem jest w stanie dochodzenia do pełnej wiedzy (poznanie niewyraźne). W woli również nie ma żadnej determinacji, gdyż wszystko może się podobać bądź budzić niezadowolenie, zarówno w akcie jak i w możliwości¹⁷.

Drugą przesłanką tej argumentacji jest wskazówka związana z określeniem różnicy między poznaniem a dążeniem, zawierająca odróżnienie intelektu i woli. Poznanie tym się charakteryzuje, że należy do doskonałości poznającego, ponieważ poznający będąc poinformowanym posiada formę poznawczą (*species*) w sobie. Poznanie jakiejś rzeczy jest osiągnięciem doskonałości i posiadaniem jej w sobie (*perfectum in seipso*). Wola i jej akty dążenia charakteryzują się tym, że należą do doskonałości rzeczy, do której zmierzają. Doskonałość woli związana jest z przyporządkowaniem do rzeczy i osiągnięciem jej (*perfectio rei*). Dla potwierdzenia tej przesłanki przywołane zostaje zdanie z książki *Metafizyki* sugerujące, że poznanie związane jest z prawdą tkwiącą w duszy, dążenie zaś i pożądanie związane są z dobrem mieszczącym się poza nią¹⁸.

Wniosek wyprowadzony przez Akwinatę będzie następujący: poznanie jest

ważniejsze niż miłość ze względu na jego doskonałość (w postaci uzyskiwanej prawdy) mieszczącą się w poznającym człowieku oraz ze względu na przyporządkowanie woli, a więc i miłości, do zewnętrznego przedmiotu ujętego i przedstawionego jako dobro. W skrócie wnioskowanie to można przedstawić następująco:

- 1) doskonałość znajduje się w czymś lub w jego przyporządkowaniu do innego,
- 2) poznanie intelektualne, które ktoś posiada, pozostaje w nim, natomiast miłość przyporządkowuje do czegoś innego,
- 3) poznanie jest wyższe niż miłość.

Z tego, co tutaj powiedziano, i co na ten temat mówił Akwinata, wniosek właściwie nie wynika. Zabrakło bowiem w pierwszej przesłance wykazania wyższości posiadania doskonałości w sobie względem doskonałości odnoszącej się do czegoś zewnętrznego. Akwinata o tej wyższości pisze dalej w tej samej kwestii, potwierdzając wyciągnięty wniosek i przyrównując władzę poznawczą z pożądaną. Poznanie jest wcześniejsze niż chcenie, gdyż zgodnie z porządkiem rzeczywistości wcześniejsza jest doskonałość rzeczy w niej samej niż w przypo-

zdeteterminowany jest do uznawania pierwszych zasad poznania, tak również wola z konieczności nie będzie mogła nie dążyć do dobra. Por. R. Pasnau, *Thomas Aquinas on human nature*, dz. cyt., s. 221-222.

¹⁷ Zob. *Super Sent.*, III, d. 27, q. 1, a. 4, co.

¹⁸ Zob. tamże. „Patet ergo quod cognitio pertinet ad perfectionem cognoscentis, qua in seipso perfectum est: voluntas autem pertinet ad perfectionem rei secundum ordinem ad alias res; et ideo objectum cognoscitivae virtutis est verum, quod est in anima, ut dicit Philosophus, 6 *Metaphysicorum*: objectum autem appetitivae bonum, quod est in rebus, ut dicitur ibidem”. Fragment pochodzący z *Metafizyki* Arystotelesa brzmi następująco: „Nie ma bowiem prawdy ani fałszu w rzeczach, jakoby na przykład dobro było prawdą, a zło tym samym fałszem, lecz jest prawda w myśli”. Arystoteles, *Metafizyka*, VI, 4 (1027 b 25-27), t. 1, tłum. T. Żeleźnik, Lublin 1998, s. 317-318.

rządkowaniu do czegoś innego. Tomasz oczywiście podkreśla ten porządek i wiąże go z całym rozumowaniem, oddając oczywiście sprawiedliwość również woli. Można bowiem mówić o równości poznania i miłości ze względu na zdolność do wzajemnego obejmowania się, o czym mowa była w doprecyzowaniu pierwszej przesłanki. Intelkt i wola w takim porównaniu wzajemnie będą się obejmować i w pewien sposób siebie ograniczać, gdyż intelekt poznaje wolę, a wola to, co przynależy do intelektu, zarówno pożąda, jak i kocha.

Akwinata dopełnia swoją odpowiedź, wskazując na jeszcze inny sposób porównania ze sobą władzy poznawczej i porządkawczej, gdy mówi się o ich wyższości i godności. Wola i intelekt mogą być rozważane jako pewne własności i przypadłości (*quaedam proprietates et accidentia*) bytu, w którym tkwią, oraz jako władze realizujące odpowiednie akty i będące przyporządkowanymi do przedmiotów. Pierwszy sposób potraktowania intelektu i woli sprawia, że należy uznać wyższość i godność intelektu wobec woli ze względu na to, że jest ona czymś w duszy. Drugi sposób powoduje jednak, że wola powinna być uznana

za wyższą władzę niż władza intelektu. O jakie przedmioty chodzi tutaj Akwinacie? Czy chodzi o wyższość prawdy nad dobrem? W tej argumentacji z pewnością nie¹⁹. Wskazuje on, że przez wolę i miłość to, co jest przez człowieka chciane i kochane, jest w pewien sposób przyciągane do niego. W przypadku poznania sytuacja jest odwrotna, gdyż te rzeczy, które zostały poznane, są „sprawiane” w tym, kto intelektualnie poznaje. Akwinata wskazuje, że wobec przedmiotów ludzkiego poznania będących powyżej duszy, których człowiek nie może intelektualnie bezpośrednio poznać, miłość jest szlachetniejsza i wyższa. Do bytów znajdujących się powyżej duszy należą Bóg i aniołowie, wobec których wola może zastosować swój akt miłości, w doskonalszy sposób zwracając się do nich, niż mógłby to uczynić intelekt²⁰.

Ad 2. W *Kwestii dyskutowanej o prawdziwości* Akwinata dotyka problemu wyższości jednej z intelektualnych władz człowieka. Choć kwestia 22 w tym zbiorze dotyczy zagadnienia pożądania dobra, to jest ona jednak próbą rozwikłania pytań związanych z problematyką woli. W artykule 11, w argumentacji

¹⁹ Argumentacja w *Komentarzu do Sentencji* ze względu na augustyński charakter komentowanego tekstu nie porusza metafizycznych zagadnień związanych z prawdą i dobrem. Stanowi jednak próbę wskazania, że wyłącznie w przypadku przedmiotu intelektu, który nie tyle jest niedoskonale poznawany, co przekracza możliwości poznawcze, wola realizująca akt miłości będzie doskonalsza. Jeśli przedmiot ten zostaje zinterpretowany jako najwyższe dobro i pełnia szczęścia, które stanowią ostateczny cel woli, to będzie ona miała zagwarantowaną swoją godność i wyższość. W tak usytuowanym problemie nie sposób nie zauważyć tego, co Akwinata mówi o „niewyraźnym poznaniu” ostatecznego celu człowieka, ukazywanego mimo wszystko woli. Gdy Tomasz rozważa zagadnienie szczęścia w *Summie filozoficznej*, wskazuje, że poznanie Boga jest ostatecznym celem wszelkiego ludzkiego zarówno poznania jak i działania. Zob. *Scg*, III, 25. Por. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 2, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2007, s. 78-80.

²⁰ Zob. *Super Sent.*, III, d. 27, q. 1, a. 4, co.

przeciwnej, Akwinata dąży do wykazania, że intelekt jest wyższy i doskonalszy od woli. W korpusie odpowiedzi wskazuje, że w pewnym znaczeniu intelekt jest wyższy niż wola, a w pewnym jest odwrotnie. Punktem wyjścia tej argumentacji jest również zagadnienie doskonałości, które tylko z pozoru wydaje się podobne do punktu wyjścia wcześniejszej argumentacji. Tutaj doskonałość, określona za pomocą terminu *eminentius*, związana jest ze sposobem orzekania, gdyż jest to własność przysługująca czemuś albo w znaczeniu bezwzględnym, albo też pod pewnym względem. Podział ten pokrywa się ze wskazaniem na części istotowe bądź przypadłościowe jakiejś rzeczy, decydujące np. o uznaniu wyższości człowieka nad zwierzętami – człowiek jako zwierzę rozumne góruje nad zwierzęciem nierozumnym, natomiast lew z podanego przez Akwinatę przykładu jest doskonalszy od człowieka pod pewnym względem – np. siły cielesnej²¹.

W dalszej argumentacji zastosowana została ta sama przesłanka, która pojawiła się we wcześniejszej – poznanie intelektualne sprawia, że posiadana przez intelekt forma gwarantuje jego doskonałość i wspaniałość. Istnienie przedmiotu intelektu w nim samym zapewnienia właśnie tę wyższość, gdyż przedmiot woli znajduje się poza nią, jako to, do czego wola, a przez co i cała dusza, zmierzają. Doskonałość rzeczy istniejącej po-

za człowiekiem oznaczałaby, oczywiście z perspektywy teoriopoznawczej, pewną niedoskonałość, brak poznawczego zaktualizowania. Następnie Akwinata przywołuje przedmiotową ewentualność uznania wyższości woli nad intelektem. Intelekt człowieka posiada „przedmioty wyższe od duszy”, w sposób mniej doskonały niż są one w sobie (Bóg, anioł). Intelekt, poznając rzeczy wyższe od niego, poznaje je mimo wszystko w sposób właściwy dla niego. Wola zaś zmierza do nich i chce ich na sposób ich istnienia. W przypadku rzeczy niższych od duszy (rzeczy materialnych) intelekt posiada je w sposób doskonalszy niż istnieją w sobie, poznaje bowiem rzeczy materialne jako inteligibilne. W odniesieniu do rzeczy boskich intelekt jest mniej doskonały od woli, która odnosi się do nich przez chcenie i miłowanie. Chcenie i miłowanie Boga jest ważniejsze niż Jego poznanie (które ostatecznie jest pośrednie i niedoskonałe). Tomasz dodaje nawet, że Dobroć w Bogu jest doskonalsza niż Dobroć Boga przedstawiona przez intelekt²². W odpowiedzi na argument 4, Akwinata nawet wprost sugeruje, że „intelekt mniej może pojąć z rzeczy boskich niż wola pożąda i miłuje”²³.

Ad 3. We fragmentach *Traktatu o człowieku*, w których odnaleźć można scharakteryzowany problem relacji woli i intelektu, zagadnienie to zostaje postawione w podobny sposób jak w *Komentarzu do Sentencji* („Czy wola jest

²¹ Zob. *De veritate*, q. 22, a. 11, co. Por. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 2, tłum. J. Ruszczyński, Kęty 1998, s. 228-229.

²² Zob. *De veritate*, q. 22, a. 11, co. Por. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 2, dz. cyt., s. 229.

²³ *De veritate*, q. 22, a. 11, ad 4. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 2, dz. cyt., s. 230.

władzą doskonalszą od intelektu?”). Sama argumentacja jest jednak inna, gdyż argumenty przeciwne dowieść mają wyższości woli nad poznaniem intelektualnym, natomiast sama odpowiedź zbudowana jest wokół twierdzenia, że w pewnym sensie wola jest wyższa, ale w absolutnym sensie intelekt pozostaje zawsze wyższy. Wychodząc z identycznego założenia, że wyższość bądź podległość czegokolwiek związana jest z określeniem czegoś w sobie bądź z określeniem czegoś przez odniesienie do innego, Tomasz z Akwinu podaje przedmiotowe uzasadnienie problemu²⁴.

Intelekt zarówno w sobie jak i w porównaniu do woli jest doskonalszy ze względu na swój przedmiot, który jest prostszy i bardziej oderwany od materii niż przedmiot woli. Im bardziej przedmiot jest prosty i wyabstrahowany, tym

jest szlachetniejszy i doskonalszy. Przedmiotem intelektu jest samo pojęcie dobra godnego pożądania, natomiast przedmiotem woli jest dobro godne pożądania, którego ujęcie (*ratio* – powód) mimo wszystko tkwi w intelekcie. Oczywiście intelekt pod pewnym względem może ustąpić pierwszeństwa woli – wtedy, gdy przedmiot woli w jakimś aspekcie właśnie będzie doskonalszy niż przedmiot intelektu²⁵.

Wola przez odniesienie do tego, w czym tkwi dobro jakiejś rzeczy doskonalszej od samej duszy, a więc i samego intelektu, będzie doskonalsza od tego, który posiadałby za ledwie nikłe poznanie rzeczy dobrej. Akwinata rozumie to w sposób, o którym była mowa wcześniej, że akty woli skierowane na przedmioty, do których intelekt nie ma dostępu są doskonalsze niż same akty intelektu²⁶. Doty-

²⁴ Zob. *S. th.*, I, q. 82, a. 3. Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, tłum. S. Swieżawski, Kęty 2000, s. 411.

²⁵ Zob. tamże. Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 411-412.

²⁶ Nawet pobieżny przegląd aktów woli, ukazujących charakter jej działań, określa ścisłą zależność od przedmiotu, który zostaje ukazany przez intelekt: 1) *velle* – prosty akt woli, jakim jest chcenie, jest rozumiane na kształt prostego aktu intelektu, jakim jest *simplex apprehensio*; przedmiotem tego aktu jest cel przedstawiony woli przez intelekt praktyczny jako godny wyboru dla niego samego; w taki sposób wola, nawet jeśli korzysta z działania intelektu, to chce swego przedmiotu w sposób bezwzględny – nie korzystając z dodatkowego uzasadnienia rozumu; 2) *fruitio* – radość z powodu osiągnięcia oczekiwanego celu; może ona dotyczyć celu ostatecznego, co dokona się wyłącznie w stanie zbawienia dzięki światłu pochodzącemu od intelektu czynnego dającego *lumen gloriae*; może również dotyczyć celów ostatecznych w różnych dziedzinach, gdy osiągniany jest jakiś cel szczegółowy; niezależnie od rodzaju celu, każdemu jego osiągnięciu towarzyszy sąd intelektu oceniający wszelkie działania moralne człowieka; nie wykluczone, że wyłączenie intelekt może dać sygnał woli do dalszych poszukiwań celu ostatecznego, gdy w sytuacji osiągnięcia szczegółowego pozostałaby zadowolona; 3) *intentio* – zamiar jest aktem woli, przez który cel ujmowany jest jako kres jej działań – swoisty „ruch do celu”; kierunek ten jest jednak wyznaczony przez rozum, zamiar bowiem jest aktem woli wyznaczonym przez kierownictwo rozumu; 4) *consensus* – zgoda jest akceptacją tego, co zostało zaproponowane jako środek do celu w ramach namysłu intelektu praktycznego; 5) *electio* – wybór jest ostatecznym rozstrzygnięciem na temat tego, co ma prowadzić do celu; akt ten ma za przedmiot sąd wyboru pochodzący z intelektu praktycznego, który w akcie wyboru zostaje zaakceptowany – jest swoistym przyjęciem do wykonania tego, co podane zostało przez intelekt; 6) *usus* – użycie jest zastosowaniem rzeczy w działaniu jak i samym działaniem wykorzystującym tę rzecz; ten akt woli jest podyktowany działaniem rozumu, którym jest rozkaz – *imperium*. Por. M. Penczek, *Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 245-258.

czy to szczególnie miłości względem Boga, która jest doskonalsza niż poznanie Go. Oczywiście konsekwentnie poznawanie rzeczy materialnych, które są intelektualnie ujmowane, będzie lepsze aniżeli ich miłowanie²⁷. W odpowiedzi na argument 2, kwestii 82, w artykule 3 pierwszej części *Summy teologii* Akwinata wskazuje również na zagadnienie poruszania, które miałyby tłumaczyć pierwszeństwo intelektu przed wolą. To intelekt porusza wolę do działania ze względu na cel, poprzez przedstawienie jej dobra. Intelekt wyprzedza wolę jako ten, który jest przyczyną przedmiotu poruszającego wolę. Dotyczy to oczywiście poznawczego ujęcia dobra wprawiającego w ruch wolę²⁸.

Ad 4. W tej samej kwestii *Summy teologii*, lecz w następnym artykule pada inny rodzaj uzasadnienia pierwszeństwa. Ta strategia argumentacyjna, jak się wydaje, jest najpełniejsza wśród wszystkich ujęć tego zagadnienia w tekstach Tomasa. Wychodząc od zidentyfikowania natury i kompetencji intelektu i woli, Tomasz przechodzi do wskazania różnych rozwiązań trudności pojawiających się przy ustalaniu zależności intelektu i woli. Natura intelektu i woli związana jest z generalnym rozumieniem ich obydwu jako pryncypiów: powszechnego ujęcia bytu i prawdy oraz powszechnego pożą-

dania dobra. Kompetencje intelektu i woli określane są również przez zaznaczenie tego, że są one władzami o określonym akcie i wtedy nie są czymś rozumianym powszechnie, ale szczegółowo²⁹. Te dwie możliwości określenia intelektu i woli pozwalają na potrójne określenie ich relacji:

- 1) ze względu na powszechność przedmiotu obydwu – intelekt jest doskonalszy,
- 2) ze względu na powszechność przedmiotu intelektu i ze względu na wolę jako określoną władzę – intelekt jest doskonalszy,
- 3) ze względu na powszechność przedmiotu woli i ze względu na intelekt jako określoną władzę – wola jest doskonalsza.

Uzasadnieniem punktu drugiego jest dopowiedzenie, że w rozumieniu bytu i prawdy w intelekcie mieści się wola jako szczegółowa władza, jej akt i przedmiot. Intelekt poznaje wolę jako władzę, jej akty i przedmiot w sposób analogiczny do poznania kamienia i drzewa. Uzasadnieniem punktu trzeciego jest dopowiedzenie, że intelekt jako pewne dobro zawiera się w powszechnym pojęciu dobra – w nim również mieści się wszystko, włącznie z aktem intelektu oraz tym, co poznane jako prawdziwe. W takim właśnie sensie wola będzie doskonalsza

²⁷ Zob. tamże. Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 413.

²⁸ Zob. *S. th.*, I, q. 82, a. 3, ad 2. Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 413-414. W tym właśnie miejscu odnaleźć można Tomaszowe określenie woli jako władzy biernej (możliwościowej). Przedmiot woli, a więc dobro poznane przez intelekt, zyskuje pozycję czynnika, który zostaje zaktualizowany przez poznanie intelektualne. Nie ma potrzeby wyróżniania woli jako władzy czynnej i biernej, jak to było w przypadku odróżnienia intelektu czynnego i możliwościowego. Nawet *liberum arbitrium* zostaje ostatecznie przez Akwinatę utożsamione z wolą ze względu na możliwościowy – potencjalny charakter jej działania. Zob. *S. th.*, I, q. 83, a. 4, ad 3. Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 452.

²⁹ Zob. *S. th.*, I, q. 82, a. 4, ad 1. Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 417-418.

od intelektu, w znaczeniu woli jako powszechnego pożądanego dobra³⁰.

Trzeba jednak zaznaczyć, że Akwinata w tej argumentacji dodaje bardzo ciekawą uwagę o wewnętrznej – wręcz intymnej – relacji intelektu i woli. Ich stosunek polega na tym, że wzajemnie się obejmują, gdyż intelekt poznaje, że wola chce, wola zaś chce, żeby intelekt poznawał. Dla potwierdzenia tego sformułowania podkreśla on, że „dobro zawiera się w tym, co prawdziwe, z racji tego, że jest czymś prawdziwym poznany umysłowo, a to, co prawdziwe, zawiera się w dobrym z racji tego, że jest pewnym upragnionym dobrem”³¹. Nie należy jednak tego rozumieć jako swoistego utożsamiania się transcendentaliów, a więc jakiejś formuły „prawdo-dobra”. Przez to stwierdzenie należy rozumieć wzajemne obejmowanie się prawdy i dobra, jednak dokonujące się w ujęciu intelektu lub też w pożądanym woli.

Ad 5. *Traktat o ludzkim działaniu* (*S. th.*, I-II, q. 6-21), a szczególnie artykuł 1 kwestii 9 nie przynoszą nowych rozwiązań, co najwyżej dopowiedzenia i uściślenia w oparciu o teorię przyczynowania i poruszania. I choć mogłoby się wydawać, że jest tutaj pewna nowość w rozwiązaniach, to jednak nie wykracza ona poza wcześniejsze rozstrzygnięcie. Argumentacja przeciwna w tej kwestii prowadzona jest w ten sposób, że ma

poddać w wątpliwość to, że intelekt porusza wolę. W korpusie odpowiedzi punkt wyjścia stanowią rozważania na temat ruchu i poruszania. Akwinata przywołuje tutaj arystotelesowskie rozumienie ruchu jako aktualizowania przez czynnik będący w akcji tego, co jest w możliwości. Poruszanie zakłada dwie możliwości aktualizowania i ruchu – albo w ogóle do działania (w tym przypadku możliwe jest nie-działanie), albo też do takiego lub innego, określonego już aktu. Tomasz w znaczący sposób dodaje, że działanie bądź nie-działanie zależy od podmiotu, co w przypadku podanego przykładu nie powinno być inaczej rozumiane niż jako zależne od władzy, od której zależy działanie. Specyfikacja działania, a więc jego szczególny charakter, zależeć będzie od przedmiotu tego działania³².

Na to odróżnienie Tomasz nakłada porządek przyczyn – powodowanie ruchu dokonuje się ze względu na cel i działanie przyczyny celowej. Celem aktualizowania jakiegokolwiek działania jest dobro (nie określone jeszcze w sposób charakterystyczny), natomiast przyczyną celową realizującą to działanie jest wola. Określanie i uszczegóławianie działania dokonywane przez przedmiot związane jest z zasadą formalną i w pewien sposób z przyczynowaniem formalnym³³. O ile zasadą formalną rzeczy jest jej istota, która jest poznawana przez in-

³⁰ Zob. *S. th.*, I, q. 82, a. 4, ad 1. Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 418.

³¹ *S. th.*, I, q. 82, a. 4, ad 1. „Et simili ratione bonum continetur sub vero, in quantum est quoddam verum intellectum; et verum continetur sub bono, in quantum est quoddam bonum desideratum”. Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 419.

³² Zob. *S. th.*, I-II, q. 9, a. 1, co. Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o ludzkim działaniu*, tłum. W. Galewicz, Kęty 2013, s. 91.

³³ Analogiczne do uzasadnień w *Traktacie o człowieku* są sformułowania pojawiające się w *Kwestiach*

tekt upodabniający się do niej (*adaequatio*), o tyle przyczynowanie formalne będzie należało do intelektu. To intelekt będzie poruszał wolę, uszczegóławiając jej działanie, przedstawiając jej swój przedmiot, jakim jest prawda o istniejącej rzeczy³⁴. Wola będzie poruszać inne władze, a w związku z tym i intelekt, ze względu na swoją funkcję działania –

pod jej wpływem może nastąpić użycie władz wtedy, kiedy chcemy, żeby były użyte. W odpowiedzi na zarzut 2 pada bardzo ważne wyjaśnienie, wskazujące na intelekt praktyczny, który faktycznie porusza wolę. Wola będzie poruszona wyłącznie przez intelekt praktyczny, gdy poznana prawda zostanie przedstawiona jako godna dążenia i wyboru³⁵.

2. Czy pytanie o wyższość intelektu nad wolą jest faktycznie istotne? Zagadnienie umysłu w filozofii Akwinaty

Oczywiście bardzo łatwo jest negatywnie odpowiedzieć na to pytanie. Wystarczy uznać jałowość poszukiwań filozoficznych na ten temat bądź pozorną

wagę intelektualistycznego rozstrzygnięcia w zagadnieniu wolności człowieka. Skoro i tak człowiek może nie chcieć myśleć, albo też skoro i tak ostateczną

dyskutowanych o złu (De malo, q. 6). Przyczyna poruszająca działa ze względu na cel, ten zaś formowany jest przez intelekt jako przyczynę formalną, poznającą byt i prawdę, które określają i uszczegóławiają dobro. Wszelkie akcenty, które zostały w tej kwestii położone na wolę, należy interpretować w kontekście chcenia i wyborów dokonywanych przez wolę. Trzeba jednak pamiętać, że nawet jeśli wola ma poruszać nie tyle do szczegółowego działania, ile do działania w ogóle, to faktycznie będzie to realizować przez swoje akty, opierając się mimo wszystko o jakąś formę poznania, którą jest *bonum conveniens apprehensum*. Również ze względu na wciąż pojawiające się wątpliwości co do precyzyjnego ustalenia datacji tego zbioru kwestii, trudno wyraźnie uznać ten tekst za „późny”, a więc najbardziej „dojrzały” wśród dzieł Akwinaty. Jak sugerują badacze, różnice wcale nie koniecznie tkwią w materii, lecz w sposobie wyrażenia tej problematyki. Zob. D. Westberg, *Did Aquinas change his mind about the will?*, „Thomist” 58 (1944), s. 41-60. Niezmienny obraz myśli Akwinaty związany jest ze stałym określeniem niezależności intelektu i woli w swoich aktach, przy jednoczesnym określeniu dobra, które zawsze jest zarówno poznane intelektualnie jak i chciane. A. Andrzejuk, omawiając w książce *Prawda o dobru* kwestię pochodzącą z *De malo*, wskazuje wyraźnie, że działanie woli można ujmować albo od strony przedmiotu przedstawionego przez intelekt, albo też od strony wyćwiczonej w działaniu woli (*exercitium actum*). Jedynie wyćwiczony i usprawniony akt woli może faktycznie poruszać ją samą, a także poruszać inne władze. Zob. A. Andrzejuk, *Prawda o dobru. Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej*, Warszawa 2000, s. 197-199. Wyakcentowanie sprawności woli w interpretowaniu tej kwestii sprawia, że można z powodzeniem zrozumieć, dlaczego w podejmowanych wyborach nie potrzebuje czynników zewnętrznych do podjęcia wyboru. Dobro, które będzie odpowiednie dla niej, będzie dobrem, do którego ma ona skłonność i do którego będzie się kierować, pomijając nowe propozycje i okoliczności działania realizowanego w konkretnych, przygodnych warunkach.

³⁴ Zob. *S. th.*, I-II, q. 9, a. 1, co. Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o ludzkim działaniu*, dz. cyt., s. 91-92.

³⁵ Zob. *S. th.*, I-II, q. 9, a. 1, ad 2. Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o ludzkim działaniu*, dz. cyt., s. 92.

instancją postępowania jest autonomicznie działająca wola, to akcentowanie poznania przed miłością i intelektu przed wolą jest rzeczą trywialną. Aby przeciwstawić twierdzenie Akwinaty wobec takiego podejścia, należy przywołać w całości jeden z najmocniejszych i najostrejszych fragmentów na ten temat pochodzący z *Summy filozoficznej*: „To zaś, co głosi piąty argument: że wola – jakoby dlatego, że porusza intelekt – jest wyższa od niego, jest w sposób oczywisty fałszywe. Albowiem 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 dobra. A ponadto wola porusza intelekt do urzeczywistnionego działania 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 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 woli; wola zaś jest wyższa od intelektu przypadłościowo i pod pewnym względem”³⁶. Trzeba pamiętać oczywiście, że zdania te padają w kon-

tekście problematyki szczęścia, którego nie należy sprowadzać jedynie do aktu woli, ale do kontemplacji dokonywanej przez istoty obdarzone naturą rozumną.

Pytanie o wyższość intelektu nad wolą ma znaczenie ze względu na przedmiotową charakterystykę tych władz. Ich odróżnianie w żaden sposób nie prowadzi do wewnętrznej separacji, raczej ukazuje ich intymny związek. Co więcej jest konieczne do uchwycenia porządku działania, właściwego dla człowieka jako istoty rozumnej.

Woli w człowieku nie można pojmować inaczej niż jako pragnienia o charakterze intelektualnym (*appetitus intellectualis*). Pragnienie to jest swoistą dla człowieka inklinacją, jego skłanianiem się do odpowiedniego dla niego przedmiotu, który zostaje ujęty jako intelektualny. Gdy odróżni się pragnienie o charakterze intelektualnym od naturalnego i zmysłowego, natychmiast dostrzeże się jego wydzźwięk. W naturalnym pożądaniu wyłączony jest wprost jakikolwiek aspekt poznawczy, gdyż jest to inklinacja nadawana przez formę naturalną do takiego, a nie innego bytowania (*esse*). Zmysłowe pożądanie dodaje nowy, doskonalszy aspekt do pożądania naturalnego – wzbogacony o różne formy poznania zmysłowego, które przysługują w różnym stopniu zwierzętom niedoskonałym i doskonałym. Choć pożądanie to jest doskonalsze niż naturalne, to jednak nie wykracza poza to, co konkretne i materialne. Dopiero poznanie intelektualne, a za nim konsekwentnie pożądanie intelektualne zmierza do ujęcia rzeczy szcze-

³⁶ Scg, III, 26. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles...*, dz. cyt., s. 88.

gólowych w aspekcie powszechnym i ogólnym. I w związku z tym wola, jako intelektualne pożądanie, zmierza do dobra, które nie jest w pełni tożsame z rzeczami istniejącymi ani też ujętymi jako konkretne i szczegółowe. Wola skłania się do konkretnych rzeczy ujętych w sposób powszechny jako dobre, przez co przekracza zupełnie porządek naturalnego i zmysłowego pożądania³⁷.

Dobro o powszechnym charakterze stanowi przedmiot wyróżnienia woli jako specyficznego dla człowieka pożądania. Inaczej mówiąc, nie każde dobro będzie przedmiotem woli, a tym bardziej nie każde pragnienie czy pożądanie będzie aktem woli. Konieczne w tym miejscu jest wprowadzenie kilku rozstrzygnięć o charakterze metafizycznym, gdyż tylko one pozwolą na właściwe odróżnienie przedmiotu woli i intelektu. Wola nie może chcieć czegoś, co nie istnieje, a więc nie może chcieć niebytu. Dobro posiada zatem taki „powszechny charakter”, że dotyczy bytu, który zostaje w pewien sposób potraktowany jako cel dążenia. Ta determinacja odróżnia przedmiot intelektu od przedmiotu woli. Dobrem intelektu, a więc właściwym jego przedmiotem, jest prawda nierozdzielnie związana z istnieniem i istotą bytu, ostatecznie doskonałąca jego samego. Dobrem zaś woli jest ten sam byt,

będący już celem wszystkich podejmowanych wysiłków zmierzających do osiągnięcia go i uzyskania przez to doskonałości³⁸. Oczywiście przedmiotem woli jest nie tylko dobro jako cel, ale także dobro o bardziej „szczegółowym charakterze” mającym postać środków prowadzących do celu.

Tę odrębność zarówno przedmiotów jak i aktów intelektu i woli należy wzmocnić wypowiedziami Akwinaty na temat umysłu. Powszechnie znane są jego wypowiedzi z *De veritate* ze zbioru 13 artykułów, noszących tytuł *De mente*. Akwinata w pierwszej z nich wskazuje, że umysł jest określeniem intelektu i woli jako najwyższych, intelektualnych władz w człowieku. Trzeba podkreślić, że jest to kwestia o wyrażnie augustyńskim charakterze³⁹. Oczywiście nie w takim znaczeniu, że Tomasz wyraża w niej swoje augustyńskie stanowisko, lecz raczej mierzy się z augustyńskim tematem umysłu, poszukując jego miejsca w ustalonej w pewien sposób już koncepcji duszy i władz intelektualnych opartych o psychologię Arystotelesa⁴⁰. Nie wchodząc w zawilosci przeformułowania augustyńskiej koncepcji umysłu, należy podkreślić, że Tomasz nie uznaje, by umysł mógł być jakąś oddzielną władzą ukonstytuowaną w sposób istotowy z intelektu i woli. Nie uznaje, jak chciałby

³⁷ Por. *S. th.*, I, q. 80, a. 1, co.

³⁸ Zob. *De veritate*, q. 21, a. 1, co. Por. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O dobru. O pożądanii dobra i woli*, tłum. A. Białek, Lublin 2003, s. 18-19.

³⁹ Zob. *De veritate*, q. 10, a. 1-13. Na augustyński charakter wskazuje samo *proemium* do artykułu 1, w którym pada znaczące sformułowanie – „o ile przyjmujemy”: „W pierwszym artykule zbadamy, czy umysł, o ile przyjmujemy, że znajduje się w nim obraz Trójcy, jest istotą duszy, czy też jakąś jej władzą”. Zob. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, tłum. A. Aduszkiewicz, Kęty 1998, s. 433.

⁴⁰ Por. J. O’Callaghan, *Aquinas’s rejection of mind, contra Kenny*, „The Thomist” 66 (2002), s. 26-45.

tego Augustyn, by intelekt i wola stanowiły „jeden umysł, jedną istotę, jedno życie”, zupełnie oddzielone od funkcji ożywiania ciała organicznego. W *Summie teologii* Tomasz wyraźnie pomija zagadnienie umysłu, który stanowił istotę duszy, na rzecz rozumienia jej jako formy i aktu oraz *principium intellectivum* jako możliwości intelektualnej, decydujących ostatecznie o naturze duszy rozumnej⁴¹. Jeśli więc uznaje on odrębność woli i intelektu, to konsekwentnie nie szuka jakiegś rzeczowej jedności po stronie duszy ani poza nią, która zapewniałaby jedność działań intelektualnych. W *Traktacie o człowieku* umysł dla Tomasza nie jest niczym innym niż intelektem jako władzą decydującą o poznaniu i nie mającą wolitywnego charakteru⁴².

To właśnie propozycja augustyńskiego rozumienia umysłu zadecydowała o tym, że problem pierwszeństwa miłości przed poznaniem oraz intelektu przed wolą był nieistotny. Nawet więcej, augustyńskie rozumienie umysłu, jako jedności aktów, utwierdzało również filozofów średniowiecznych w przekonaniu o bezwzględnym pierwszeństwie miłości

i woli przed poznaniem i intelektem. Przywołany fragment z *De Trinitate* w całości brzmiał następująco: „te trzy rzeczy – pamięć, intelekt i wola – stanowią jedno życie, a nie trzy; nie tworzą trzech dusz, ale są jedną duszą; a więc nie są trzema substancjami, lecz jedną substancją⁴³. Oznaczało to, że pamięć, wola i intelekt nie tyle były władzami, lecz aktami duszy, a do tego były względem siebie równorzędne i stanowiły pełną jedność⁴⁴. Akcent wyższości woli nad intelektem u Augustyna można znaleźć w wielu jego traktatach. Wystarczy przywołać najbardziej znamienne sformułowania również pochodzące z *De Trinitate*: „Bo chociaż były już rzeczy, które badając odkrywamy, nie było jednak samego poznania, które przyrównujemy do rodzącego się. Za to pragnienie pobudzające do szukania pochodzi od szukającego, niejako od niego zależy i nie spocznie, dopóki nie będzie u kresu swego dążenia, zanim nie zespoli ze sobą szukającego i tego, co znalazł. [...] Toteż można to nazwać wolą, bo kto szuka, ten chce znaleźć. A jeśli szuka czegoś, co się odnosi do poznania, to znaczy, że się chce znać. Jeśli wola jest gorliwa i nie-

⁴¹ Zob. *S. th.*, I, q. 76, a. 1, co.

⁴² Wbrew pozorom taką interpretację można również odnaleźć w *De veritate*. Gdy pojawiają się określenia umysłu, jako zespołu władz intelektu i woli, pada również genetyczne wyjaśnienie terminu *mens*. Umysł wtedy będzie identyczny z intelektem, o ile mówimy o działaniu umysłu-intelektu jako „wyznaczaniu miary (*mensurando*)”. Miarą dla rodzaju rzeczy jest to, co stanowi w nim zasadę i jednostkę. A intelekt i w w związku z tym umysł są tymi, które poznając rzeczy nadają miarę według swoich zasad (działanie intelektualne i umysłowe zostaje sprowadzone do postępowania zgodnie z zasadami metafizycznymi).

⁴³ Augustyn, *O Trójcy świętej*, X, 11, 18, tłum. M. Stokowska, Poznań–Warszawa–Lublin 1963, s. 307.

⁴⁴ Augustyńskie rozumienie umysłu jako najważniejszej części duszy składającej się z trzech elementów stanowiących obraz Boga nie może być rozważane w oderwaniu od kontekstu Trójcy Osób w Bogu. Augustyńska psychologia była nierozdzielnie związana i uzasadniona twierdzeniami teologicznymi, przez co nie może być rozpatrywana sama w sobie.

ustępliwa, mówimy o niej *studiosa*, które to określenie stosujemy zwykle w odniesieniu do nauk⁴⁵. Poznajemy dlatego, że pragniemy poznawać, a szukamy poznania tylko dlatego, że chcemy je znaleźć⁴⁶. Wola u Augustyna nie tylko jest czynnikiem wzmagającym poznawcze funkcje duszy, ale również kierującym nimi w odpowiednią stronę, kontrolującym je. Konsekwentnie miłość, jako swoisty *pondus*, będzie odpowiednikiem działania woli również wobec poznania: „Moją siłą ciężenia jest miłość moja: do jakkolwiek zmierzam, miłość mnie prowadzi”⁴⁷.

Tomaszowe ujęcie jest właśnie inne ze względu na to, że inne jest rozumienie umysłu, a więc intelektu jako władzy duszy. Zmiana ta związana jest z rozumieniem władz duszy i ich stosunku względem siebie. Dotyczy to zarówno zmysłowych władz pożądawczych jak i intelektualnej władzy pożądawczej, że zawsze pożądanie stosuje się do poznania i od niego zależy. Z tego względu augustyńska wola będzie należała do umysłu, a więc do całości władz intelek-

tualnych i nie będzie miała wyróżnionego miejsca. Było tak zapewne dlatego, że arystotelesowska wola, niewyrażona wprost, a jedynie zarysowana jako możliwość wyboru, mieściła się w rozumie właśnie. O takim zredukowaniu pisze sam Akwinata: „Dziedzina pożądawcza i umysłowo-poznawcza są rozmaitymi rodzajami władz duszy uzależnionymi od różnaitości przedmiotów. Ale władze pożądawcze należą częściowo do dziedziny umysłowej, a częściowo do zmysłowej, zależnie od sposobu ich działania: za pośrednictwem narządu cielesnego lub bez udziału tego rodzaju narządu; pożądanie stosuje się bowiem do pojmowania. I z tej racji, według Augustyna, wola należy do umysłu, a Filozof umieszcza ją w rozumie”⁴⁸. To określenie „należy do”, „mieści się w” nie oznacza niczego innego niż to, że pożądanie następuje po poznawczym ujęciu, co doskonale wyraża formuła *appetitus sequitur apprehensionem*. Wola więc pożąda tego, co mieści się w umyśle (jakby chciał Augustyn) bądź w rozumie (jak chciał Arystoteles).

3. Poruszanie w nieskończoność czy może błędne koło w poruszaniu?

Gdy uznamy, że zarówno intelekt porusza wolę jak i wola intelekt, to w sposób naturalny rodzi się trudność związana z poszukiwaniem początku, a więc i pryncypium poruszania. Czy wszyst-

ko, co jest chciane, zostało poznane? Czy przypadkiem również i to, co jako pierwsze jest poznawane, nie było również chciane? Trudno jest odpowiedzieć na pytanie o to, co było pierwsze – jajko czy

⁴⁵ Augustyn, *O Trójcy świętej*, IX, 12, 18, dz. cyt., s. 292.

⁴⁶ É. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, Warszawa 1953, s. 174-175.

⁴⁷ Augustyn, *Wyznania*, XIII, 9, 10, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2008, s. 418.

⁴⁸ *S. th.*, I, q. 79, a. 1, ad 2. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 283-284.

kura⁴⁹ – jeśli nie przyjmie się jakiegoś początku, jakiegoś *principium*, od którego wszystko się zaczyna. W przypadku zasadniczego pytania należy wskazać, że Akwinata odrzuca model odpowiedzi, który mógłby być oparty na stwierdzeniu poruszania postępującego *ad infinitum*. Granica zostaje postawiona dość wyraźnie, gdy sugeruje on, że *apprehensio* jest początkiem jakiegokolwiek ruchu i dążenia. Akwinata bardzo wyraźnie formułuje zasadę o charakterze ogólnym i koniecznym: „Nie należy postępować w nieskończoność, lecz należy zatrzymać się na intelekcie jako na tym, co pierwsze. Z konieczności bowiem przyjmowanie do świadomości (*praecedat apprehensio*) występuje przed każdym poruszeniem woli, ale poruszenie woli nie wyprzedza wszelkiego pojmowania”⁵⁰.

Jeśli cały problem sprowadzi się do zagadnienia wzajemnego poruszania, to można podnieść również wątpliwość, czy przypadkiem każdy akt woli ze względu na poprzedzający akt intelektu i każdy akt intelektu ze względu na poprzedzające poruszenie woli nie funkcjonuje w rozważaniach Tomasza na zasadzie błędnego koła. Wbrew pozorom samo stwierdzenie, że akt woli jest poprzedzony przez akt intelektu ma inne znaczenie i w innym aspekcie stwierdza

zależności między nimi aniżeli zdanie wyrażające poprzedzanie aktu intelektu przez akt woli. W sposób zdecydowany należy również tutaj odnieść się do zagadnienia prawdy i dobra jako odpowiednich przedmiotów dla odpowiednich aktów i władz duszy. Pozornie wypowiedź Akwinaty z *Summy teologii*, już wcześniej przytoczona, mogłaby wzmacniać wątpliwości dotyczące tej kwestii: „Podobnie też dobro zawiera się w tym, co prawdziwe z racji tego, że jest czymś prawdziwym poznany umysłowo – a to, co prawdziwe, zawiera się w dobru z racji tego, że jest pewnym upragnionym dobrem”⁵¹.

Należy wziąć pod uwagę to, że postawiony w ten sposób problem jest w większej mierze teoriopoznawczy niż metafizyczny, gdyż w ten właśnie sposób intelekt i wola, jako władze duszy, wzajemnie się obejmują, podobnie jak dobro zawiera i obejmuje prawdę, a prawda zawiera się w dobru. Nie można przecież tego zrównania potraktować na poziomie bardziej powszechnym, uniwersalnym, a wręcz absolutnym. Na poziomie teoriopoznawczym prawda będzie oznaczać pojęcie samego dobra, a dobro w sensie metafizycznym nie będzie już pojęciem, ale ujęciem konkretnej rzeczy związanym z jej pożądaniem⁵². Podobnie jak w regresie do nieskończoności

⁴⁹ Również wśród tomistów znaleźć można określenie badanego zagadnienia dotyczącego pierwszeństwa i wyższości intelektu czy woli jako „problemu jajka – czy kury” („chicken – or – egg problem”). Zob. R. McInerny, *Aquinas on human action: a theory of practice*, Washington 1992, s. 71–73. McInerny rozstrzyga to zagadnienie skupiając uwagę na samej woli, której akty nawet jeśli wpływają sprawczo na działanie innych władz, to jednak nigdy nie realizują funkcji poznawczych.

⁵⁰ *S. th.*, I, q. 82, a. 4, ad 3. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 419.

⁵¹ Tamże, ad 1. Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 419.

⁵² Zob. tamże, a. 3, ad 1. Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 413.

należało postawić kres, tak tutaj w błędnym kole takim kresem, punktem wyjścia jest intelekt poznający byt jednostkowy i istniejący, dzięki któremu wola posiada dostęp do własnego przedmiotu ujętego na sposób jej właściwy⁵³. Zdaniem Akwinaty porównanie ze sobą prawdy i dobra na gruncie metafizyki niesie ze sobą uznanie pierwszeństwa prawdy wobec dobra ze względu na jej rozumienie (*secundum rationem*) powodujące gatunkową doskonałość. Prawda jest bardziej pierwotna ze względu na swoją prostotę, dobro dodaje do niej perspektywę dążenia do celu. Prawda rozumiana w sobie – jak chce Tomasz – zakłada co najwyżej jedność i samoistnienie, którego jest własnością, dobro zaś zakłada prawdę⁵⁴. Ze względu na wyróżnione porządki nie może tu być mowy o błędnym kole.

Akwinata zdawał sobie mimo wszystko sprawę z „kołowego” wyjaśniania relacji między intelektem i wolą, a więc między poznaniem i pożądaniem. Dobitnie świadczy o tym kwestia 1 z *De ve-*

ritate i jej artykuł 2, w której postawiony jest również problem ruchu, który uzyskuje swoje spełnienie w osiągnięciu kresu⁵⁵. Ruch poznawczy spełnia się w samej duszy, natomiast ruch pożądawczy – w osiągnięciu przedmiotu dążenia. Biorąc pod uwagę to, że intelekt zawsze jest poruszany przez rzecz istniejącą poza nim, oraz to, że wola zawsze zmierza do uzyskania tej rzeczy, należy uznać, że funkcjonują w człowieku koliste działania – od rzeczy do intelektu i od woli do rzeczy. Nie chodzi tu jednak o kłistość, która związana by była jedynie z samymi władzami duszy i w nich by pozostawała, czy też kłistość, w której wiedza intelektualna miałaby być stosowana do rzeczywistości i nanoszona na nią. Wyraźnie Tomaszowi zależy na wskazaniu odnoszenia się intelektu i woli do rzeczy istniejących najpierw przez ich poznanie i uzgadnianie tego poznania (prawda), a następnie przez pożądanie i kierowanie się nimi w wyborach na miarę ich adekwatnego ujęcia (dobro).

4. Problem przyczynowania w działaniu władz intelektualnych – kto kogo pobudza i kto porusza?

Przedstawiona wyżej argumentacja pochodząca z *Traktatu o ludzkim działaniu* (ad 5) wprost dotyczyła poruszania inte-

lektu przez wolę oraz ewentualnego wpływu woli na intelekt, i nie była związana z wyższością, czy godnością któ-

⁵³ W tym kontekście należałoby mówić o ujęciu dobra odpowiedniego dla woli (*bonum conveniens*). Dobro ujęte przez intelekt jest zawsze przedmiotem poruszającym wolę dostosowanym do niej. Podobnie zresztą jak dobro ujęte przez poznanie zmysłowe (wyobraźnia i *vis cogitativa*) jest odpowiednie dla pożądania zmysłowego. Zob. *S. th.*, I-II, q. 19, a. 3, co.

⁵⁴ Zob. *De veritate*, q. 21, a. 3, co. Por. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o dobru*, dz. cyt., s. 32.

⁵⁵ Zob. tamże, q. 1, a. 2, co. Zob. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin 2001, s. 32.

rejś z tych władz czy działań człowieka. Należy teraz wrócić do właściwego kontekstu pojawiającego się tam pytania: „Czy wola jest poruszana przez intelekt?” Jest to o tyle istotne, że intelekt został określony jako przyczyna formalna poruszania, wola zaś jako przyczyna celowa. W analogicznym pytaniu znajdującym się we wcześniej powstałych *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* intelekt występował jako przyczyna celowa, wola z kolei funkcjonowała jako przyczyna sprawcza⁵⁶.

Ta zmiana oczywiście nie jest zmianą mającą znaczenie fundamentalne i decydujące o rozumieniu problemu. Wola jako przyczyna sprawcza w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* pozostaje przyczyną przeprowadzającą każdą inną władzę z możliwości do aktu. W *Traktacie o ludzkim działaniu* tak samo się zachowuje jako przyczyna celowa. Intelekt jako przyczyna celowa w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* porusza jako „zasada działania” dzięki posiadaniu formy decydującej o jakimkolwiek działaniu. W *Traktacie o ludzkim działaniu* intelekt poznający istotę rzeczy w pewien sposób „formalizuje” działanie woli.

Najbardziej intrygujące i budzące wątpliwości są jednak określenia woli jako „przyczyny sprawczej” dla działania

wszystkich władz w człowieku, które pojawiają się w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* oraz w *Traktacie o człowieku*. W przypadku podobnie sformułowanej tezy w *Kwestiach dyskutowanych o cnotach (De caritate)* widać wyraźnie, że oddziaływanie woli na intelekt i inne władze nie polega na sprawczości, lecz po prostu na wprawianiu w ruch intelektu, szczególnie gdy nie spełnia on swego zadania i nie aktualizuje funkcji poznawczych. Oto najważniejsze fragmenty mówiące o tego rodzaju przyczynowaniu:

- 1) *Kwestie dyskutowane o prawdzie*: „Natomiast poruszanie na sposób przyczyny sprawczej jest właściwością woli, a nie intelektu, gdyż to właśnie wola odnosi się do rzeczy zgodnie z tym, jak istnieją one same w sobie, intelekt zaś odnosi się do rzeczy zgodnie z tym, jak istnieją one w duszy na sposób duchowy”⁵⁷.
- 2) *Kwestie dyskutowane o cnotach (De caritate)*: „Ale w działaniu i poruszaniu wcześniejsza jest wola, ponieważ intelekt nie porusza się i nie poznaje bez zgody woli. Dlatego wola porusza również sam intelekt, o ile podejmuje działania”⁵⁸.
- 3) *Summa teologii*: „A więc wola na

⁵⁶ Zob. *De veritate*, q. 22, a. 12, co. Por. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 2, dz. cyt., s. 233-234.

⁵⁷ *De veritate*, q. 22, a. 12, co. „Sed movere per modum causae agentis est voluntatis, et non intellectus: eo quod voluntas comparatur ad res secundum quod in seipsis sunt; intellectus autem comparatur ad res secundum quod sunt per modum spiritualem in anima”. Por. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 2, dz. cyt., s. 234.

⁵⁸ *De virtutibus*, q. 2, a. 3, ad 12. „Sed tamen in operando et movendo prior est voluntas. Non enim intellectus intelligit et movet nisi voluntate accedente; unde etiam ipsum intellectum movet voluntas, in quantum est operativus”. Por. Tomasz z Akwinu, *O miłości*, w: *Opera philosophorum medii aevi*, t. 9, f. 2: Tomasz z Akwinu, *Opuscula*, Warszawa 2011, s. 125-126.

sposób przyczyny sprawczej porusza wszystkie władze duszy do wykonywania ich własnych aktów za wyjątkiem władz naturalnych, należących do części wegetatywnej, której decyzji naszej woli nie podlegają⁵⁹.

Wszystkie te argumenty są koronnym dowodem na to, że wola jest czynnikiem poruszającym. Jak jednak należy je rozumieć? Nie wydaje się bowiem, by można było na ich podstawie z triumfem ogłaszać wyższość woli nad intelektem, miłości nad poznaniem i dobra nad prawdą. Spróbujmy rozwiązać nadzieje każdego, kto na ich podstawie chciałby budować woluntarystyczne rozumienie tej problematyki u Tomasza z Akwinu.

W pierwszym rzędzie trzeba pamiętać o wspomnianym już wcześniej określeniu woli jako *appetitus intellectualis*. Działanie woli jako „intelektualnego dążenia” w żaden sposób nie wykracza i nie funkcjonuje poza intelektem, chyba że wola chce tego, do czego intelekt ma ograniczony dostęp. Wola w związku z tym nie ucieka od współpracy z intelektem – wszystko, co jest w niej, i wszystko, co będzie podstawą jej poruszania,

jest oparte na intelektualnym poznaniu. Wola sama z siebie nie posiada żadnego zdeterminowania do dobra (nie ma w sobie żadnego *apriori*), gdyż ujmowanie rzeczy bądź wydawanie sądu o nich jako o dobrych zależy od intelektu. W tym kontekście wola nie może funkcjonować jako „neutralna” – czy to sama w sobie, czy sama z siebie – będąc zdolną do kierowania innymi częściami człowieka. Inaczej mówiąc, gdy Akwinata pisze o woli, to również bierze pod uwagę intelekt, gdy wypowiada się o intelekcie, to z całą pewnością nie zapomina o woli⁶⁰.

Następnie trzeba również pamiętać o bardzo charakterystycznym odróżnieniu stosowanym przez Akwinatę, które stoi niejako w tle twierdzenia, że „z konieczności każde poruszenie woli poprzedza intelektualne ujęcie poznawcze”. Działanie jako takie zakłada zawsze posiadanie czynnika – poruszyciela o charakterze przyczyny działania (*agens*) oraz czynnika o charakterze powodu, racji działania (*ratio agendi*)⁶¹. Przykład podany przez Akwinatę jest niemalże typowy, gdyż łatwo można dostrzec w nim te elementy – „w ogrzewaniu czynnikiem poruszającym jest ogień, powodem

⁵⁹ *S. th.*, I, q. 82, a. 4, co. „Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur”. Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 417.

⁶⁰ Temat zależności woli od intelektu ze względu na to, że wola jest „intelektualnym dążeniem” został dostrzeżony i zanalizowany przez M. S. Sherwina w wielu tekstach Akwinaty. Zob. M. S. Sherwin, *By knowledge and by charity. Charity and knowledge in the moral theology of St. Thomas Aquinas*, Washington 2005, s. 19-24. Autor ten w całej swojej pracy dotyka problemu relacji między miłością i poznaniem, sugerując jednocześnie wyższość miłości nad poznaniem u Akwinaty ze względu na przedmiot, jakim jest Bóg. Studium to jest jednak bardziej interesujące ze względu na powiązanie miłości z rozumem praktycznym i rozumowaniem praktycznym, a także sprawnością wiedzy (tym jest to ciekawsze, że miłość jest nie tylko aktem woli, ale również cnotą teologiczną).

⁶¹ Zob. *De veritate*, q. 22, a. 12, co. Por. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 2, dz. cyt., s. 233-234.

ogrzewania jest ciepło⁶². Poruszanie powodowane jest przez cel, będący powodem działania, oraz przez to, co faktycznie porusza, czyli przyczynę ruchu. Powód działania związany jest z posiadaną przez poruszydźcia formą, przez którą może on działać (*forma agentis per quam agit = ratio agendi*). Jej brak, a więc brak powodu do działania, nie determinuje czynnika poruszającego do poruszania. Wola zatem jedynie z powodu formy poznawczej dobra przedstawionego przez intelekt zwraca się do rzeczy, porusza władze, mając do tego moc dzięki poznanej formie⁶³. Brak formy, a nie jej nieistnienie, może tutaj również oznaczać odniesienie do formy, która powinna być, a jej nie ma, o czym zaświadczy intelektowi wola, namawiając go do działania („poznaj, bo jest to dobre”; „poznaj, bo nie znasz”).

Wola porusza intelekt jako przyczyna poruszająca (*causa agentis*) – a nie przyczyna sprawcza (*causa efficiens*). Pytanie o różnicę między tymi rodzajami przyczynowań może się okazać kluczowe. Bycie przyczyną ruchu oznacza bezpośrednio oddziaływanie i wywoływanie przejścia z możliwości do aktu. Tymczasem sprawczość zakłada zależność i wcześniejszość, a w konsekwencji twierdzenie, że wszystkie przyczyny sprawcze poza pierwszą są właśnie narzędziowe. We właściwym sensie nale-

ży uznać bycie przyczyną sprawczą za bycie przyczyną *in actu*, a więc nieuprzyczynowaną przyczyną sprawczą. Tymczasem wola jest czynnikiem poruszającym, przy jednoczesnym posiadaniu statusu bycia poruszaną. Tomasz wyraża to zdanie o woli, mówiąc, że jest „poruszonym poruszydźciem”⁶⁴. Jak się wydaje w tekstach Tomaszowych, w których pojawia się sformułowanie o tym, że wola porusza intelekt, podobnie jak porusza inne władze i porusza właśnie na sposób przyczyny, pojawiają się sformułowania mówiące o poruszaniu, a nie o sprawczości. Jest to z pewnością związane z arystotelesowskim pojmowaniem przyczyny sprawczej jako przyczyny poruszającej, które u Tomasza zostało zmienione.

Jeśli Tomasz nazywa wolę przyczyną poruszającą zarówno intelekt, jak i inne władze człowieka, to jednocześnie sugeruje, że intelekt wobec woli jest przyczyną celową. Przy czym oznacza to, że cel również porusza samego sprawcę do właściwego mu działania. Dobro, które zostaje poznane przez intelekt, jest dla woli jej właściwym przedmiotem działania, wprawia je w ruch, który nazywa się dążeniem, chceniem, zmierzaniem, wyborem.

Poruszanie innych władz duszy przez wolę związane jest z pewną przysługującą jej doskonałością. Ze względu na

⁶² *De veritate*, q. 22, a. 12, co. Por. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 2, dz. cyt., s. 233.

⁶³ Por. *S. th.*, I-II, q. 13, a. 6, co. Tomasz wyraźnie sugeruje, że intelekt praktyczny może ujmować jako dobro nie tylko to, co jest chceniem i działaniem, ale także to, co jest niechceniem lub niedziałaniem. Ujęcie w jakimś dobru jego wybrakowania i uszczuplenia będzie wskazówką dla woli, by takiego dobra nie wybierać.

⁶⁴ *S. th.*, I, q. 59, a. 1, arg. 3. „[...] Philosophus dicit, in III *De anima*, quod voluntas est movens motum, movetur enim ab appetibili intellectu”. Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 5: *Aniołowie. Świat widzialny*, tłum. P. Bech, Londyn 1979, s. 5.

odnoszenie się do celu powszechnego, czyli dobra ogólnego, wola porusza wszystkie władze, które kierują się – spełniając swoje akty – do dóbr szczegółowych. W tym kontekście wola porusza wszystkie władze do wykonywania ich własnych aktów. Nie oznacza to, że wola porusza w punkcie wyjścia jako sprawca i wykonawca ich własnego działania, ale jako to, co kieruje do właściwego im przedmiotu i aktu. Można właściwie w tym miejscu pokazać pewien pozorny paradoks ujęcia Akwinaty, który z jednej strony sugerował, że intelekt odpowiada za przyczynowanie celowe, tymczasem w kontekście relacji między dobrem powszechnym i dobrami szczegółowymi to wola okazuje się przyczyną zapewniającą właściwe – zgodne z dobrem – spełnianie swoich aktów.

Rozwiązanie tego paradoksu dokonuje się w kontekście poznania niewyraźnego. Problem zależności intelektu i woli, a więc tego, czy intelekt, czy wola

warunkują działanie człowieka, powinno bowiem zostać ustawione w porządku „mowy serca”. Zrodzone w etapie poznania niewyraźnego słowo serca zostaje przedstawione woli, która skierowuje się do poznawanego przez intelekt bytu. Jej zareagowanie na to, co wydarzyło się wcześniej w intelekcie, choć nie zostało uwyrażnione, a jedynie odebrane, związane jest z poruszaniem władz poznawczych bądź pożądawczych do współpracy w postępowaniu i w podejmowaniu świadomych decyzji. To poznanie niewyraźne jedynie może rozwiązać aporie pierwszeństwa, wyższości, przyczynowania relacji między intelektem i wolą, gdyż wyraźnie akcentuje odróżnienie poznawania od poznania (a więc posiadanej w efekcie poznania wiedzy), akcentuje poznawanie rzeczywistości istniejącej (a nie konstruktów myślowych), do której również wola w swoich aktach się zwraca⁶⁵.

5. Zakończenie

Na zakończenie należy podkreślić to, że Akwinata w swoich ujęciach w sposób zdecydowany opowiada się za pierwszeństwem i w związku z tym za wyższością intelektu wobec woli. Przedstawiając różne sposoby argumentacji, zmierza do podkreślenia doskonałości intelektu, który uzyskując ją w swoim akcie poznawczym, zapewnia właściwe działanie woli. Intelekt zarówno ze

względu na swój przedmiot – jakim jest prawda o rzeczywistości – jak również ze względu na oddziaływanie (przyczynowanie) celowe i formalne, wprowadza w ruch wolę zmierzającą do dobra. Te rozważania można odnieść do samej problematyki miłości, której dotyczyła argumentacja pochodząca z *Komentarza do Sentencji*. Należy właściwie uznać, że miłość nie znajduje się w niczym innym

⁶⁵ Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 110-113. Zob. L. Szyndler, *Zagadnienie „verbum cordis” w ujęciu Tomasza z Akwinu*, w: *Wokół średniowiecznej filozofii języka*, red. A. Górniak, Warszawa 2002, s. 38-40, 110-111.

niż w takich bytach, w których pojawia się również poznanie intelektualne. Istoty nie posiadające miłości mają poznanie wyłącznie zmysłowe, przez co mają również odpowiedni rodzaj pożądania zmysłowego. Ze względu zatem na brak zdolności poznania niezmysłowego nie mogą we właściwym sensie łączyć i wiązać się za jej pomocą. Trzeba jednocześnie pamiętać, że zdaniem Akwinaty miłość może przekraczać porządek poznania o tyle, o ile kieruje się on do takiego przedmiotu, który może nie zostać ujęty intelektualnie. Miłość nie jest niczym innym niż takim odniesieniem, w którym kochający zwraca się do dobra, co może się dokonać również dzięki samemu przedmiotowi miłości, który nakierowując na siebie wolę, udostępnia to dobro⁶⁶. Przedstawionej problematyki nie należy rozumieć również w ten sposób, że chodziło tu o wyseparowanie życia teoretycznego, czyli kontemplacyjnego od życia czynnego. Nie chodzi o to, by zaznaczając porządek i wyższość intelektu wobec woli, stopniować dwa różne sposoby życia. Jest to niemożliwe z tego powodu, że życie kontemplacyjne nie wyklucza ani woli, ani miłości, jak również życie praktyczne nie wyklucza poznania intelektualnego⁶⁷.

Gdy Akwinata w *Summie teologii* rozważa zagadnienie miłości, stawia wprost pytanie: „Czy poznanie jest przyczyną miłości?” Jego uwaga jest znacząca, gdyż

poznanie umożliwia, a więc i przyczynuje wiązanie się podmiotu miłości z dobrem jako jej przedmiotem. Nie można kochać czegoś, czego się nie zna – choć może to być poznanie niedoskonałe (ogólne; dotyczące przyczyny, lecz oparte na skutkach; oparte na cudzych pochwałach, a więc z drugiej ręki)⁶⁸. Doskonałość poznania, również ze względu na swoją wyższość w stosunku do miłości, będzie bardziej „wymagająca” (poznanie tego, co szczegółowe; poznanie przyczyn; zdobycie źródłowej wiedzy). Jak powie Akwinata: „Miłość jest przejawem władzy pożądawczej, która ujmuje swój przedmiot tak, jak jest sam w sobie. Stąd do doskonałej miłości wystarczy kochać przedmiot tak, jak się go poznaje w nim samym. Dlatego można coś bardziej kochać niż znać, gdyż można coś doskonale kochać, choć nie poznaje się tego w sposób doskonały”⁶⁹. Gdy odniesie się badany problem do relacji osobowych, okaże się, że poznanie niewyraźne i wynikająca z niego mowa serca są ich podmiotowymi przyczynami. Jak zauważa A. Andrzejuk, ustawienie podmiotowanej przez intelekt mowy serca u początku poznawczej drogi człowieka sprawia, że zarówno uświadomione poznanie jak i dobrowolnie decyzyje jedynie chronią relacje osobowe, a nie je powodują⁷⁰. Relacje osobowe nawiązują się na etapie poznania niewyraźnego i wiążą dwa odrębnie istniejące byty.

⁶⁶ Zob. *Super Sent.*, III, d. 27, q. 1, a. 4, ad 13.

⁶⁷ Zob. tamże, ad 4.

⁶⁸ Zob. A. Gudaniec, *Miłość dobra jako podstawa dynamizmu bytowego*, w: Tomasz z Akwinu, *Kwestie problemowe o dobru...*, dz. cyt., s. 289-295.

⁶⁹ *S. th.*, I-II, q. 27, a. 2, ad 2.

⁷⁰ Zob. A. Andrzejuk, *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych*, Warszawa 2012, s. 482.

Is cognition better than love? Justification of intellect's superiority over will in Thomas Aquinas' account

Keywords: intellect, will, love, cognition, Thomas Aquinas

Thomas Aquinas in his works sympathizes with the priority and thus superiority of intellect over will definitely. Presenting various ways of arguing he intends to point out the perfection of intellect, which becomes perfect in its act of cognition, it assures the proper action of will. Because of its object – truth about reality – as well as final and formal causation intellect moves will which aims to good. Only in the situation of such an object of intellect, which somehow exceeds human cognition potencies, will could acquire superiority over co-

gnition. Thus a man only in an act of love of God is able to love by will that, which he cannot cognize. In other cases, particularly in case of natural cognition of sensual reality, in which man grasps an essence, cognition always goes before volition. Stressing superiority of intellect over will is not a matter of introducing into the consideration of their mutual relations additional topic. It is crucial problem, which allows proper understanding issue of freedom in Aquinas' account.