

Paweł Świącki

Pożądanie a intelekt według św. Tomasza z Akwinu

Studia Philosophiae Christianae 46/2, 182-207

2010

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.

PAWEŁ M. ŚWIĘCKI
Instytut Filozofii UKSW

POŻĄDANIE A INTELEKT WEDŁUG ŚW. TOMASZA Z AKWINU

*Omnes homines
naturaliter scire desiderant.
Arystoteles*

1. WSTĘP

Praca poświęcona jest roli pożądania w działaniu ludzkiego intelektu. Opieram się w niej na pracach św. Tomasza z Akwinu, głównie na *Summie teologicznej* oraz *Quaestiones disputatae de veritate*¹. Ograniczam się do badania pożądania (*appetitus*) działającego na poziomie umysłowych (duchowych) władz człowieka – intelektu i woli, a pomijam wpływ innych typów teleologicznych „ciążeń” obecnych w człowieku – cielesnego pożądania naturalnego, pożądań wegetatywnych oraz uczuć. Nie zajmuję się też – warunkującym poznanie intelektualne – poznaniem zmysłowym i wpływem nań pożądania. Zależności wykryte na poziomie umysłowym częściowo występują też na poziomie zmysłowym. Wymaga on jednak dodatkowych badań.

Wydawałoby się, że we władzach umysłowych pożądanie przejawia się wyłącznie w postaci poszczególnych dobrowolnych aktów woli (chceń, zamiarów, decyzji itd.). Okazuje się jednak, że władza zarówno intelektu, jak i woli charakteryzuje się również pożądaniem naturalnym. Co więcej, pożądanie naturalne każdej z nich wpływa na działanie intelektu. We władzach umysłowych mamy więc trzy typy pożądania: pożądanie naturalne intelektu, pożądanie naturalne woli oraz zwykłe akty woli. Zbadam wpływ tych pożądań na funkcjonowanie intelektu, a także te relacje między nimi, które są dla owego funkcjonowa-

¹ Teksty Tomasza cytuję za S. Thomae de Aquino, *Opera omnia*, red. E. Alarcón, Pamplona 2009 (<http://www.corpusthomicum.org>, dostęp: 1.06.2010). Następująco skracam tytuły jego dzieł: CG – *Summa contra Gentiles*, DA – *Quaestio disputata de anima*, DV – *Quaestiones disputatae de veritate*, STh – *Summa Theologiae*. Przykłady cytowanych fragmentów z tych dzieł są mojego autorstwa, choć posiłkowałem się przekładami istniejącymi.

nia istotne. W tym celu w drugiej oraz trzeciej części pracy zbiorę i wstępnie uporządkuję odpowiedni materiał z tekstów Akwinaty, który w części czwartej postaram się usystematyzować. W pracy szczególnie skupię się na obu rodzajach pożądania naturalnego, ponieważ ich kluczowa rola w działaniu intelektu nie wydaje się przebadana w wystarczającym stopniu².

2. WOLA A INTELEKT

2.1. DZIAŁANIE INTELEKTU A DZIAŁANIE WOLI

Na początku przyjrzymy się wpływowi woli na intelekt według jednego z artykułów *De veritate*³. Zaczniemy od podstawowych tez dotyczących działania intelektu i woli. Według Tomasza, należy – ze względu na dwa rodzaje przyczynowości: sprawczą i celową – wyróżnić w działaniu dwa elementy: działacza (*agens*), czyli sprawcę (*efficiens*) oraz sens, treść działania (*ratio agendi*).

Sensem działania jest forma działającego. Jednak nie posiada on jej „według doskonałego bycia natury” (*secundum esse naturae perfectum*), wtedy bowiem działanie ustaloby – cel działania już byłby osiągnięty. Jest to forma, która zawiera się w działającym „na sposób intencji, bowiem cel jest pierwszy w intencji, a drugi w byciu”⁴. Dalej czytamy: „Stąd cel preegzystuje w poruszającym odpowiednio na sposób intelektu, który jest przyjmującym coś na sposób intencji, a nie według bycia naturalnego”⁵. Tomasz przeciwstawia tu bycie na sposób intencji, czyli bycie w intelekcie – byciu naturalnemu⁶. Zatem intelekt porusza wolę, dostarczając jej sensu działania, czyli „obra-

² Artykuł jest rozszerzoną wersją referatu pt. *Wpływ pożądania na intelekt* wygłoszonego na konferencji „*Język i myślenie*”, Instytut Filozofii UKSW, 4 XII 2009.

³ DV, q. 22 a. 12 co.

⁴ „per modum intentionis; nam finis est prior in intentione, sed posterior in esse” (DV, q. 22 a. 12 co.).

⁵ „Et ideo finis praeexistit in movente proprie secundum intellectum, cuius est recipere aliquid per modum intentionis, et non secundum esse naturae” (DV, q. 22 a. 12 co.).

⁶ Por.: „to, co pożąda dobra nie zabiega o nie, by je posiadać według istnienia intencjonalnego (podobnie jak posiada je poznający), lecz według bycia naturalnego”

zu” tego, ze względu na co wola może działać. Innymi słowy intelekt „uprzednio pojmuje sens celu i przedstawia go woli”⁷. Jest to niezbędne by wola mogła w akcie pożądania zwrócić się ku takiemu a nie innemu przedmiotowi.

Sprawca zaś może oddziaływać jedynie na rzeczy tak, jak istnieją w sobie samych. Albowiem działanie, a także – dodajmy – doznawanie, przysługuje rzeczom ze względu na ich własne samodzielne bycie. Zaś rzeczy znajdujące się w duszy na sposób intencji – czyli w intelekcie – nie mogą działać, zatem intelekt nie może być przyczyną sprawczą. Co innego wola – ta odnosi się do rzeczy według ich istnienia w sobie, pod względem przysługującego im ruchu⁸. Tomasz dodaje tu, że w przeciwieństwie do aktu intelektu akt woli jest „pewną skłonnością ku czemuś” (*quaedam inclinatio in aliquid*). Skłonność zaś jest dyspozycją przyczyny sprawczej. Wola więc działa jako przyczyna sprawcza.

2.2. WPLYW WOLI NA INTELEKT

W dalszej części omawianego artykułu Tomasz stwierdza, że wola jako przyczyna sprawcza działa nie tylko na rzeczy zewnętrzne, ale także na intelekt. Jest to możliwe, bo władze duchowe – zarówno wola, jak i intelekt – dzięki temu, że są niematerialne mogą zwracać się na siebie, czyli reflektować (*reflectantur super seipsas*). Dokładnie rzecz biorąc, mogą one reflektować: same nad sobą, nad sobą nawzajem, nad istotą duszy oraz nad wszystkimi jej mocami (*vires*). Zatem intelekt:

(„appetens bonum non quaerit habere bonum secundum esse intentionale, qualiter habetur a cognoscente, sed secundum esse naturale” – DV, q. 22 a. 3 ad 4).

⁷ „praeconcepit rationem finis, et eam voluntati proponit” (DV, q. 22 a. 12 co.). Sens (*ratio*) nie jest więc, jak być może mogłoby się wydawać, celem działania, a jest przyczyną formalną działania, która dopiero skierowuje owo działanie do celu (na temat Tomasza problemów z określeniem formalnej roli intelektu wobec woli zob. M. S. Sherwin, *By Knowledge and By Love. Charity and Knowledge in the Moral Theology of St. Thomas Aquinas*, Washington, D.C. 2005, 24–53). Powyższy opis celowości stosuje się wyłącznie do działania świadomego. W pożądaniu naturalnym w rzeczy działającej nie ma uprzedniego bycia na sposób intencji.

⁸ „voluntas comparatur ad res secundum quod in seipsis sunt; [...] ad res est secundum quod competit eis motus” (DV, q. 22 a. 12 co.).

rozumie sam siebie, rozumie wolę, rozumie istotę duszy oraz rozumie moce duszy. Podobnie wola: chce chcieć, chce, by intelekt poznawał, chce istoty duszy oraz chce jej mocy. Zarówno intelekt, jak i wola mają więc zdolność do dokonywania meta-aktów⁹.

Tomasz zaznacza, że władze działają w sposób dla siebie właściwy – także gdy reflektują. Zatem intelekt, poznając wolitywny akt chcenia, rozumie sens (*ratio*) tego chcenia. Wola zaś, odnosząc się do władz duszy – a więc również do intelektu – odnosi się do nich jako do rzeczy, którym przysługuje ruch i działanie. Co więcej, skłania je do działania im właściwego (*inclinat ... in propriam operationem*).

Przekonanie, że wola porusza intelekt, Tomasz potwierdza oraz pogłębia w jednym z artykułów *Summy teologicznej*¹⁰. W duszy wobec działania wyróżnia tam dwojaką moc (*vis*): moc czynienia albo nieczynienia, oraz moc czynienia tak lub inaczej. Pierwsza jest mocą uruchamiającą, lub posługującą się aktem (*exercitium vel usum actus*), a druga – określającą akt (*determinationem actus*). Pierwsza zależna jest od podmiotu, a druga od przedmiotu, który określa gatunek aktu. Od strony podmiotu to wola jest mocą uruchamiającą akty innych władz – „wola porusza inne władze duszy do ich aktów, posługujemy się wszak innymi władzami, gdy tego chcemy”¹¹. Określenie aktu od strony przedmiotu zachodzi zaś dzięki działaniu intelektu¹².

⁹ Tomasz „refleksję” rozumie tu jak widać szeroko. Stosuje ten termin nie tylko do aktów, których przedmiotem jest akt umysłu tego samego rodzaju (poznanie poznania, chcenie chcenia), ale także do aktów, których przedmiotem jest akt umysłu innego rodzaju (poznanie chcenia, chcenie poznania). W ten sposób używam terminu „meta-akt”.

¹⁰ STh, I^a-IIae q. 9 a. 1., gdzie zajmuje się wzajemnym wpływem intelektu i woli.

¹¹ „voluntas movet alias potentias animae ad suos actus, utimur enim aliis potentiis cum volumus” (STh, I^a-IIae q. 9 a. 1 co., por. STh, I^a-IIae q. 17 a. 1 co.: „Primum autem movens in viribus animae ad exercitium actus, est voluntas”). Tomasz twierdzenie to wyprowadza z pożądania przez wolę dobra ogólnego (zob. niżej). Dodajmy, że powstaje tu problem, co znaczy, że wola „uruchamia” akty innych władz: czy znaczy to, że akty te wykonuje, że w akcie innej władzy tkwi działanie woli, czy też znaczy to, że z zewnątrz pobudza władze do działania. Skłaniam się tu ku drugiej opcji.

¹² Albowiem „intelekt porusza wolę ukazując woli swój przedmiot” („intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum” – STh, I^a-IIae q. 9 a. 1 co.).

Aby lepiej poznać wpływ woli na intelekt warto omówić pewien fragment z *Summy teologicznej*, w którym Tomasz rozpatruje relację między wolą a intelektem w różnych aspektach, m.in. od strony ogólności przedmiotu woli oraz konkretności samego intelektu¹³. Przedmiotem woli jest dobro ogólne (*bonum commune*). Podpadającymi pod nie dobrami szczegółowymi (*bona specialia*) po stronie intelektu są: sam intelekt (jako jedna w władz), działanie intelektu (*intelligere*), oraz przedmiot intelektu, czyli prawda¹⁴. Te trzy dobra są przedmiotami woli i ze względu na nie wola porusza intelekt.

Kwestia dobra ogólnego omówiona zostanie niżej. Teraz skupmy się na innym aspekcie: co znaczy, że wola pragnie prawdy będącej przedmiotem (*obiectum*) intelektu? W jaki sposób prawda jest dla intelektu przedmiotem? Niezbędne jest tu uzupełnienie na temat Tomaszowego pojęcia prawdy. Abstrahując od kwestii zależności świata od Intelaktu Boskiego, „prawda” w tekstach Tomasza występuje na dwóch powiązanych ze sobą płaszczyznach. (1) Prawda poznawcza – zgodność (*adaequatio*) treści intelektu z rzeczą (bytem) przezeń poznawaną. (2) Prawda ontyczna – poznawalność (*intelligibilitas*) rzeczy, czyli rzecz wzięta jako (potencjalny) przedmiot poznania¹⁵.

Skoro więc przedmiotem intelektu jest rzecz intelektualnie poznawalna (*intelligibile*)¹⁶, zaś poznawalnością (*intelligibilitas*) jest prawda ontyczna, to mowa jest tu o pożądaniu przedmiotu poznania, zaś

Podobne rozumienie relacji między intelektem a wolą znajdujemy w szóstej kwestii *De malo*, zob. M.S. Sherwin, *By Knowledge and By Love*, dz. cyt., 39–49.

¹³ STh, I^a q. 82 a. 4 ad 1.

¹⁴ „sub communi ratione boni continetur, velut quoddam speciale, et intellectus ipse, et ipsum intelligere, et obiectum eius, quod est verum, quorum quodlibet est quoddam speciale bonum” (STh, I^a q. 82 a. 4 ad 1).

¹⁵ Wyrażenie „prawda ontyczna” oraz wyrażenie „przedmiot poznania” są więc zbliżone znaczeniowo. W związku z tym, w pewnych kontekstach, używam ich zamiennie. Ograniczam się tu do poznania intelektualnego, w przypadku poznania zmysłowego poznawalność to *sensibilitas*. Dodajmy, że prawda ontyczna jest tzw. własnością transcendentalną – przysługuje wszystkiemu, co istnieje. Por. DV, q. 1, a. 1, co.

¹⁶ „Sicut sensibile est obiectum sensus, ita intelligibile est obiectum intellectus” (CG, lib. 2 cap. 55 n. 10).

w pewnym sensie – prawdy ontycznej¹⁷. Możemy jednak zasadnie stwierdzić, że również prawda poznawcza jest (*resp.* może być) przedmiotem chcenia woli – wola chcąc poznania zarazem chce, aby intelekt poznał prawdę. Wola chce bowiem, jak wiemy, właściwego działania intelektu (poznawania), nie ma zaś właściwego poznania, poznania *sensu stricte*, bez prawdy. Zatem wola chce (*resp.* może chcieć): poprawnego wykonania intelektualnego aktu poznania, przedmiotu owego poznania, oraz prawdy poznawczej.

Pojawia się tu pewien problem. Meta-akt woli „chcenie poznawania” porusza intelekt, skłania go do właściwego mu działania. Czy wystąpienie tego aktu jest warunkiem koniecznym działania intelektu, czy jedynie warunkiem wystarczającym? Stwierdzenia Tomasza sugerują, że warunkiem koniecznym. Wiemy jednak, że według niego warunkiem zajścia aktu woli jest obecność w intelekcie obrazu rzeczy chcianej (*intentio*), który określa akt i skierowuje go na tę a nie inną rzecz. Skoro zaś akt woli ma być warunkiem aktu intelektu, to mamy błędne koło lub regres w nieskończoność¹⁸. Być może więc Tomasz opisuje tu jedynie niekonieczne, „przygodne” meta-akty woli, które same muszą być poprzedzone przez akty intelektu? Wrócimy do tej kwestii po dokonaniu niezbędnych rozstrzygnięć.

3. POŻĄDANIE NATURALNE A INTELEKT I WOLA

3.1. POŻĄDANIE NATURALNE WŁADZ CZŁOWIEKA

Przejdźmy do wpływu pożądania naturalnego na intelekt. W artykule *Summy teologicznej* poświęconym rozróżnieniu między władzami duszy Tomasz przytacza interesujący argument przeciwko wyodrębnianiu władz pożądawczych (*appetitivum*)¹⁹. Zgodnie z tym argumentem fakt pożądania nie może definiować odrębnego rodzaju władz, ponieważ „pożądanie przysługuje wszystkim władzom duszy” (*ap-*

¹⁷ „W pewnym sensie”, bowiem wola pragnie rzecz poznawalną, a nie samą poznawalność rzeczy. Co znaczy, że przedmiot poznania jest chciany (pożądany)?

¹⁸ Sam Tomasz stawia ten problem w artykule omawianym wyżej, por. DV, q. 22 a. 12 arg. 2.

¹⁹ STh, I^a q. 78 a. 1 arg. 3.

petere convenit cuilibet potentiae animae). Każda bowiem władza „pragnie odpowiadającego jej przedmiotu” (*desiderat obiectum sibi conveniens*). Co ciekawe, w odpowiedzi na zarzut, Tomasz podtrzymuje przesłankę tego rozumowania. Mówi, że „pożądanie naturalne jest skłonnością jakiejś rzeczy ku czemuś, z jej natury. Stąd każda władza (*potentia*) naturalnym pożądaniem pragnie tego, co jej odpowiada”²⁰. Jak Tomasz oddala zarzut? Władza pożąda swojego przedmiotu jedynie, by wykonać swój akt, na przykład władza poznawcza – by poznać²¹. Jednak zwierzę (*animal*) pragnie tego przedmiotu także dla innego celu. Zatem musi mieć dodatkowo odrębną władzę pożądania.

Analogiczne rozumowanie znajduje się w 13 artykule *Kwestii o duszy*. W jednym z argumentów czytamy, że to, co poznawalne intelektem (*intelligibile*) jest doskonałością (*perfectio*) intelektu (podobnie jak *sensibile* jest doskonałością zmysłów). „Skoro zaś wszystko bez wyjątku z natury pożąda swojej doskonałości, to intelekt i zmysł z natury pożądają wszystkiego, co pożądalne”²². Także tutaj, w odpowiedzi, Tomasz potwierdza to, mówiąc z jednej strony, że intelekt z natury pożąda swojego przedmiotu jako takiego (*intelligibile ut est intelligibile*), zaś z drugiej strony, że z natury pragnie on poznać (*intelligere*).

Intelekt oraz inne władze charakteryzują się więc pożądaniem naturalnym. Tomasz terminu tego używa najczęściej na oznaczenie pożądania występującego w bytach czysto fizycznych. Czy pożądanie naturalne niematerialnych władz ludzkich nie jest czymś innym? Otóż Tomasz, omawiając pożądanie wolitywne, odróżnia pożądanie naturalne w sensie węższym (pożądanie tylko naturalne) od pożądania naturalnego w sensie szerszym. Pierwsze przysługuje bytom naturalnym (czyli nieposiadającym władz), zaś drugie – woli, która zawiera w so-

²⁰ „appetitus naturalis est inclinatio cuiuslibet rei in aliquid, ex natura sua, unde naturalis appetitu quaelibet potentia desiderat sibi conveniens” (STh, I^a q. 78 a. 1 ad 3). Por. STh, I^a q. 80 a. 1 ad 3.

²¹ Jako przykład Tomasz podaje skierowane się wzroku ku rzeczy widzialnej, w celu zobaczenia jej. Można jednak rozszerzyć to na akty intelektualne.

²² „Cum igitur unumquodque appetat naturaliter suam perfectionem, sequitur quod intellectus et sensus appetant naturaliter omne appetibile” (DA, a. 13 arg. 11). Władze te pożądają „wszystkiego”, co pożądalne, bowiem „omne appetibile est sensibile vel intelligibile” (DA, a. 13 arg. 11).

bie (*includit*) pożądanie naturalne²³. W związku z tym przyjmuję, że jest to fenomen w gruntu wspólny dla wszelkiego rodzaju bytów²⁴.

Nie ma tu miejsca na szczegółową analizę tego pojęcia, więc ograniczmy się do skrótowego zasygnalizowania najważniejszych punktów Tomaszowej teorii pożądania naturalnego²⁵. Przytoczmy raz jeszcze jego określenie: „pożądanie naturalne jest skłonnością (*inclinatio*) jakiejś rzeczy ku czemuś, z jej natury. Stąd każda moc (*potentia*) naturalnym pożądaniem pragnie tego, co jej odpowiada (*conueniens*)”²⁶. Jest to pożądanie niewymagające uprzedniego poznania przedmiotu pożądania²⁷. Co jest ostatecznym celem pożądania naturalnego? To samo, co jest celem każdego pożądania: dobro, czyli doskonałość (pełnia) – „wszystko pożąda swojej doskonałości”²⁸. Pożądanie naturalne jest to wpisana w naturę bytu teleologiczna dynamika dążenia do własnej doskonałości.

Jednym z istotnych elementów Tomaszowej koncepcji pożądania naturalnego jest pojęcie współnaturalności (*connaturalitas*) – „w pożądaniu naturalnym zasadą tego ruchu [zmiierzającego do celu] jest

²³ DV, q. 22 a. 5 ad s. c. 6.

²⁴ Według Tomasza, każda natura charakteryzuje się pożądaniem naturalnym, nawet natura anioła, por. STh, I^a q. 60 a. 1 co.

²⁵ Na temat pojęcia pożądania naturalnego u Akwinaty zob. R. Spaemann, R. Löw, *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, tłum. z niem. A. Półtawski, Warszawa 2008, 88–104; A. Gudaniec, *Miłość jako forma przyczynowania celowego*, w: *Zadania współczesnej metafizyki*, t. X: *Spór o cel. Problematyka celu i celowościowego wyjaśniania*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondok, Lublin 2008, 140–144.

²⁶ STh, I^a q. 78 a. 1 ad 3. Słowo *potentia* odnosimy tu do każdej „mocy”, a nie tylko do „władz” duszy.

²⁷ „pożądanie naturalne jest pewną skłonnością [pochodzącą] z wewnętrznej zasady i [obywającą się] bez poznania” („*appetitus naturalis est quaedam inclinatio ab interiori principio et sine cognitione*” – STh, I^a-IIae q. 6 a. 4 co.). Tomasz zatrzymuje się tu na poziomie naturalnym i abstrahuje od istnienia w Intelcie Bożym celów pożądań naturalnych (por. np. STh, I^a q. 2 a. 3 co.). W pracy tej również abstrahuje od tego wymiaru.

²⁸ „*omnia appetunt suam perfectionem*” (STh, I^a q. 5 a. 1 co.).

wspólnaturalność pożądanego z tym, do czego on dąży²⁹. W kontekście pożądania Tomasz mówi również o podobieństwie (*similitudinis*) i odpowiedniości (*convenientia*, do której odniesienie znajduje się już w cytowanym wyżej określeniu pożądania naturalnego). Stwierdziwszy, że każde pożądanie jest niczym więcej jak skłonnością pożądanego do przedmiotu pożądanego, mówi: „nic zaś nie skłania się ku czemuś bez podobieństwa z tym czymś i odpowiedniości”³⁰. Wszystkie trzy terminy – wspólnaturalność, podobieństwo oraz odpowiedniość – wyrażają zasadę teleologicznej dynamiki, którą będę nazywał „ontyczną zgodnością”³¹. Jest to zgodność między bytami sięgająca najbardziej podstawowego poziomu³². Właśnie dzięki niej, jak się wydaje, jedne byty posiadają braki (niedoskonałości), które inne byty mogą uzupełnić. Należy tu wyraźnie odróżnić byt zapewniający doskonałość bytowi pożądanemu od samej doskonałości, której on pożąda³³. Ontycznie zgodny z pożądanym przedmiot, który „dostarcza” pożądanemu doskonałości, jest więc swojego rodzaju środkiem, jeśli przez cel rozumieć stan posiadania owej doskonałości.

Istotny jest tu jeszcze jeden, związany z pojęciem ontycznej zgodności, aspekt koncepcji pożądania naturalnego. Otóż byt pożądaný z zasady ma znajdować się w tej samej przestrzeni ontycznej co byt

²⁹ „In appetitu autem naturali, principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit” (STh, I^a-IIae q. 26 a. 1 co.). Tomasz wiąże tu pożądanie naturalne z miłością naturalną (*amor naturalis*). Interesujące jest, choć tu marginalne, jak się mają do siebie te bliskoznaczne pojęcia.

³⁰ „Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens” (STh, I^a-IIae q. 8 a. 1 co.).

³¹ Czymś innym jest zgodność poznawcza – *adaequatio*. Zachodzenie zgodności ontycznej jest, jak zobaczymy, warunkiem zajścia zgodności poznawczej.

³² Aż do „bycia bytem” – „byt, o ile jest bytem, nie charakteryzuje się odpychaniem, lecz raczej odpowiednością, bowiem wszystko odpowiada sobie w bycie” („ens, in quantum ens, non habet rationem repugnantis, sed magis convenientis, quia omnia conveniunt in ente” – STh, I^a-IIae q. 29 a. 1 ad 1). Nie znaczy to, że każdy byt naturalnie pożąda wszystkich innych bytów. Nie każdy ma bowiem wszelkiego rodzaju doskonałość. Bycie bytem, najbardziej podstawowy rodzaj odpowiedniości, jest raczej warunkiem koniecznym wszelkiego pożądania. Między duchowymi władzami duszy a ich przedmiotami zachodzi również bardziej wyrafinowana *convenientia*.

³³ Por. STh, I^a-IIae q. 1 a. 8 co.

pożądający³⁴. Jest to warunek tego, by pożądana doskonałość była pożądanemu dostępna. Biorę tu pod uwagę tylko jedną taką przestrzeń (*resp.* część przestrzeni) – świat realny. Moment należenia do świata można znaleźć w przywołanym wyżej pojęciu współnaturalności. Jeśli przez „naturę” rozumieć „świat”³⁵, to „wspólnaturalność” pożądanego i pożądanego można rozumieć jako ich „wspólne należenie do świata”.

Zarówno ontyczną zgodność, jak i wspólne należenie do świata interesująco opisuje tomista J. Pieper: „[N]ikt nie mógłby kochać czegośkolwiek lub kogokolwiek, gdyby świat – w określonym sensie, trudno dającym się ująć w słowa – nie był jedną rzeczywistością i nie mógł być doświadczany jako coś fundamentalnie jednolitego, jako świat, w którym wszystkie istoty z gruntu są z sobą spokrewnione i od początku swego istnienia z góry pozostają wobec siebie w stosunku analogii. Krótko mówiąc, [...] miłość nie tylko rodzi i stwarza jedność, ale już ją zakłada”³⁶.

Wymieńmy, na potrzeby przeprowadzanych tu analiz, warunki konieczne do wystąpienia w jakimś bycie pożądanego naturalnego. Aby coś mogło pożądać naturalnie, musi: (1) być bytem realnym, (2) należeć do świata, (3) posiadać moc zdolną do działania, (4) być ontycznie zgodnym z innymi bytami, (5) posiadać jakiś brak (niedoskonałość), który może być uzupełniony przez inny byt.

3.2. POŻĄDANIE NATURALNE INTELEKTU

Jeśli w intelekcie faktycznie, jak sądzi Tomasz, tkwi pożądanie naturalne, to muszą zachodzić wszystkie omówione wyżej jego warunki. Wyjdźmy od naturalnego pożądanego przedmiotu poznania. W dalszej części pracy pokażemy związek tego pożądanego z naturalnym pożądanym poznawania.

³⁴ „Z zasady ma”, albowiem pożądanie może zostać niespełnione ze względu na nieistnienie przedmiotu pożądanego.

³⁵ Używane przez Tomasza wyrażenie *in rerum natura* znaczy „w świecie”.

³⁶ J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, tłum. z niem I. Gano, K. Michalski, Poznań 2000, 32–33 (podkreślenie autora). Mowa jest tu o miłości występującej u istot żywych, ale z powodzeniem możemy to odnieść do pożądanego naturalnego.

Po pierwsze, intelekt musi być bytem – niekoniecznie samoistnym bytem substancjalnym, ale jakoś musi istnieć. Nie jest to u Tomasza dyskusyjne – intelekt jest realną władzą realnej duszy.

Po drugie, intelekt musi należeć do świata³⁷. Także z tym nie ma większych problemów. Intelekt należy do świata, bo należy doń człowiek, który intelektem dysponuje. Tomistyczny intelekt nie jest rzeczą myślącą ontycznie odciętą od świata rzeczy rozciągłych, nie jest też epistemicznie wyłączonym ze świata kantowskim „ja transcendentalnym”. Nie znaczy to, że Tomasz był materialistą i uważał, że intelekt jest poddany siłom przyrody. Intelekt należy do świata rozumianego jako *universum* różnorako powiązanych ze sobą bytów, choć względem sił przyrody jest izolowany.

Po trzecie, intelekt, by naturalnie pożądać, musi mieć moc zdolną do działania. Intelekt jest władzą, czyli mocą (*potentia*), jego natura wręcz ogranicza się do zdolności działania.

Po czwarte, intelekt musi być ontycznie zgodny z poznawanymi przez siebie bytami. Wiemy, że każda władza „pragnie odpowiadającego jej przedmiotu” (*desiderat obiectum sibi conveniens*). Odpowiedniość (*convenientia*) między intelektem a jego przedmiotem (oraz wolą a jej przedmiotem) Tomasz omawia w *De veritate*³⁸. Polega ona na tym, że intelekt może odzwierciedlać treści przedmiotowe – dusza, poznając, może stać się, jak mówi Tomasz za Arystotelesem, „w jakiś sposób wszystkim”³⁹. *Convenientia* jest symetryczna – nie tylko intelekt odpowiada bytowi, który poznaje, ale także byt, będąc poznawalny (*intelligibilis*), odpowiada intelektowi. Właśnie owa wzajemna odpowiedniość intelektu i bytu poznawanego jest poszukiwaną ontyczną zgodnością między intelektem a pożądanym przez niego przedmiotem⁴⁰.

³⁷ Ściśle rzecz biorąc, intelekt musi należeć do tego samego świata, co przedmioty jego poznania.

³⁸ DV, q. 1, a. 1, co.

³⁹ Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. III, Warszawa 2003, 135.

⁴⁰ Własności transcendentalne, m.in. prawda ontyczna (poznawalność), dotyczą zaś podstawowego wymiaru rzeczywistości, zatem omawiana tu *convenientia* nie jest w strukturze bytu powierzchowna. Więcej na temat odpowiedniości między intelektem

Po piąte, intelekt musi posiadać jakiś brak (niedoskonałość), który może być uzupełniony przez inny byt. Z omówionego wyżej fragmentu *Kwestii o duszy* wiemy, że według Tomasza doskonałościami intelektu są jego przedmioty – *intelligibilia*. Zaś w *De veritate* pisze on: „Nie ma doskonałego działania intelektu bez tego, że prawdziwie poznaje. Stąd na tym polega dobro intelektu jako takiego”⁴¹. Tomasz wiąże więc doskonałość (dobro) z prawdą – p r a w d a j e s t d o b r e m i n t e l e k t u⁴². Znajdziemy też u Tomasza analogiczne stwierdzenie, w którym dodatkowo pojawia się odniesienie do pożądania naturalnego: „Prawda jest dobrem intelektu, zaś fałsz jest jego złem. Z natury bowiem pożyjemy prawdy, a stronimy od oszustwa fałszu”⁴³. Fałsz jest złem intelektu, brakiem prawdy. Stwierdzenie, że prawda jest dobrem intelektu jest afirmacją poznania prawdziwego jednak nie tylko w przeciwstawieniu do poznania błędnego (fałszu), ale też – jak się wydaje – w przeciwstawieniu do braku poznania. „Ułomnością” intelektu jest bowiem także jego nieczynność, obojętność na docierające doń treści przedmiotowe.

Zachodzą więc wymienione warunki pożądania naturalnego: istnienie i należenie do świata podmiotu poznania, jego zdolność do działania, ontyczna zgodność między nim a jego (potencjalnym) przedmiotem, posiadanie przez podmiot braków, które przedmiot może – poprzez bycie poznany – uzupełnić. Z tej całej sytuacji w sposób naturalny wyłania się z intelektu pożądanie przedmiotu poznania.

Dowiedzieliśmy się tu czegoś nowego. Prawda jest naturalnie pożądaną doskonałością intelektu. Pożądanie jej jest kolejnym pożądaniem

i wolą a ich przedmiotami zob. P. M. Świącki, *Ontyczne podstawy intencjonalności poznania i chcenia. Podejście Tomaszowe*, *Studia Philosophiae Christianae* 45(2009)2, 171-190.

⁴¹ „Non est autem perfecta operatio intellectus, nisi secundum quod verum cognoscit; unde in hoc consistit eius bonum, in quantum huiusmodi” (DV, q. 1, a. 8, co.). Tomasz powołuje się tu na Filozofa (zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. V, Warszawa 2000, 194).

⁴² „sama prawda jest dobrem intelektu, bowiem jest jego doskonałością” („ipsum verum est bonum intellectus, cum sit eius perfectio” – STh, II^a-IIae q. 4 a. 5 ad 1).

⁴³ „verum est bonum intellectus, ita falsum est malum ipsius: naturaliter enim appetimus verum cognoscere et refugimus falso decipi” (CG, lib. 1 cap. 61 n. 8).

naturalnym związanym z poznaniem intelektualnym. Tomasz w zbadanych fragmentach nie twierdzi wprost, że pożądanie prawdy tkwi w intelekcie. Jednak skoro „wszystko pożąda swojej doskonałości”, a prawda jest doskonałością intelektu, to intelekt pożąda prawdy.

Wiemy więc, że prawda poznawcza jest pożądaną przez intelekt doskonałością. Intelekt pożąda też przedmiotu poznania, który – będąc poznawalnym (prawda ontyczna) – jest ontycznie z zgodny z intelektem. Zgodność ta umożliwia pożądanie zarówno owego przedmiotu poznania, jak i prawdy poznawczej, a także przeprowadzenia samego aktu poznania. Na razie zatrzymajmy się na tej konstatacji. Propozycja bardziej precyzyjnego określenia relacji między tymi trzema pożądaniami (a może jednym o trzech aspektach) przedstawiona zostanie w dalszej części pracy.

W tym miejscu należy przedyskutować pewną kwestię. Tomasz twierdzi, że skoro wszystko, co niedoskonałe (niepełne), dąży do doskonałości (pełni), to „zarówno pożądanie naturalne, jak i wolitywne, dąży do realnego posiadania samego celu, które jest doskonałym posiadaniem go”⁴⁴. Zaś w zacytowanym już fragmencie Tomasz mówi, że „to, co pożąda dobra nie zabiega o nie, by je posiadać według istnienia intencjonalnego (podobnie jak posiada je poznający), lecz według bycia naturalnego”⁴⁵. W jaki sposób intelekt może więc czegokolwiek pożądać, skoro z natury swej nie może nic posiadać realnie, a jedynie intencjonalnie?

Należy odpowiednio zinterpretować wyrażenie „realne posiadanie”. W typowym pożądaniu pragnący chce realnie, czyli fizycznie pozyskać pewien przedmiot. Na przykład w pragnieniu posiłku pragniemy coś fizycznie spożyć. Kłopoty pojawiają się, gdy pragniemy na przykład podwyżki w pracy. Pomijając kwestię sposobu istnienia papierów wartościowych, trudno nie uznać, że możemy je posiadać – na swój sposób – realnie, w przeciwieństwie do posiadania na przykład wyobrazonego. Uznaję więc, że „realność” zrelatywizowana jest do spo-

⁴⁴ „Omne autem imperfectum tendit in perfectionem. Et ideo tam appetitus naturalis, quam voluntarius, tendit ut habeat ipsum finem realiter, quod est perfecte habere ipsum” (STh, I^a-IIae q. 16 a. 4 co.). Por. A. Gudaniec, *Miłość jako forma przyczynowania celowego*, dz. cyt., 150.

⁴⁵ DV, q. 22 a. 3 ad 4, por. przypis 6 niniejszej pracy.

sobu posiadania. W przypadku jedzenia chcemy posiadać realnie, czyli fizyczne, w przeciwieństwie do posiadania jedynie intencjonalnego. W przypadku zaś poznania intelektualnego „realne posiadanie” jest właśnie posiadaniem intencjonalnym (umysłowym), czyli takim ujęciem przedmiotu poznania, które odpowiada owemu przedmiotowi, w przeciwieństwie do posiadania błędnego. Mówiąc językiem Akwinaty, jest to posiadanie formy poznawczej, tzw. *species intelligibilis*, intelektualnego obrazu (postaci) rzeczy poznawanej, czyli posiadanie przedmiotu poznania jako takiego (*intelligibile ut est intelligibile*).

Zatem przez intelektualne naturalne pożądanie przedmiotu poznania rozumiem tu pożądanie prawdziwego – realnego właśnie! – poznawczego „pozyskania” go. Takie „posiadanie” jest właśnie doskonałością intelektu.

3.3. POŻĄDANIE NATURALNE WOLI

W celu uzupełnienia obrazu związków pożądanego z działaniem intelektu należy wziąć pod uwagę dodatkową kwestię – naturalne pożądanie woli. Wiemy, że „każda władza”, a nie tylko intelekt, „naturalnym pożądaniem pragnie tego, co jej odpowiada”. Więc także wola dysponuje pożądaniem naturalnym – oprócz dokonywania wolnych aktów chcenia, wyboru, czy też czynów, w sposób naturalny pożąda jakiegoś dobra.

Spytajmy najpierw, czy wola jest ontycznie zdolna do pożądanego naturalnego. Ze względu na to, że wola, tak jak intelekt, jest duchową władzą duszy, jej ontyczny status jest analogiczny do statusu intelektu. Po pierwsze, istnieje. Po drugie, należy do świata⁴⁶. Po trzecie, jest władzą (*potentia*). Po czwarte, omówioną wyżej odpowiedniość (*convenientia*) Tomasz odnosi także do relacji między wolą a potencjalnym przedmiotem pożądanego⁴⁷, jest więc z nim ontycznie zgodna w przyjętym tu znaczeniu. Po piąte, wola posiada brak (niedoskonałość), którego wypełnienie znajduje się po stronie świata.

⁴⁶ Jej należenie do świata jest jeszcze mniej problematyczne niż należenie intelektu – dokonując czynów, może ona przyczynowo wpływać na rzeczy w świecie.

⁴⁷ Pożądalność jest transcendentną własnością dobra. Por. DV, q. 1, a. 1, co.

Aby pokazać, czym jest owa domniemana doskonałość, której wola miałaby w sposób naturalny pożądać, przyjrzyjmy się kwestii pozornie niezwiązanej w temacie: czy wola chce czegoś z konieczności. Prześledzenie tej kwestii dodatkowo pokaże nam, jak mają się poszczególne akty woli do jej pożądania naturalnego.

Omawiając ten problem w *De veritate*⁴⁸, Tomasz wprowadza za św. Augustynem rozróżnienie na konieczność przymusu (*necessitas coactionis*) oraz konieczność naturalnej skłonności (*necessitas naturalis inclinationis*). Wola jest pewną naturą, jak wszystko, co jest w rzeczywistości (*in rebus*). Zaś „każda natura [...] przyporządkowana jest do dobra, naturalnie go pożądam”⁴⁹. Woli jako naturze przysługuje więc konieczność naturalnej skłonności. Dodatkowo jednak wola jako wola pożąda czegoś według właściwej determinacji, a nie z konieczności⁵⁰. Owa właściwa determinacja jest wolnym działaniem, do którego wola sama się determinuje (*a seipsa determinatur*).

Jaki jest stosunek między pożądaniem naturalnym woli a pożądaniem z autodeterminacji? Otóż „podobnie jak natura jest podstawą woli, tak przedmiot pożądany z natury jest zasadą i podstawą tego, co inaczej jest pożądane”⁵¹. Co jest tym przedmiotem z natury pożądanym przez wolę, przedmiotem mającym być podstawą innych przedmiotów pożądania? Otóż wola jest w sposób naturalny zdeterminowana do pożądania celu ostatecznego, on bowiem jest zasadą innych pożądań – środków. Tym celem jest *s z c z ę ś c i e*. Pożądanie naturalne, według Tomasza, jest zarazem skierowane na wszystko, co się w szczęściu zawiera, m.in. na poznanie prawdy. Do innych dóbr, czyli do środków potencjalnie prowadzących do szczęścia, wola nie jest w sposób naturalny zdeterminowana⁵².

⁴⁸ DV, q. 22 a. 5.

⁴⁹ „cuiuslibet naturae [...] sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud” (DV, q. 22 a. 5 co.).

⁵⁰ „[voluntas] habet appetere aliquid secundum propria determinationem, non ex necessitate; quod ei competit in quantum voluntas est” (DV, q. 22 a. 5 co.).

⁵¹ „sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum” (DV, q. 22 a. 5 co.).

⁵² Wola w związku z tym nie podlega konieczności przymusu, który jest narzuceniem przemocy z zewnątrz. Zatem wola, podobnie jak intelekt, jest od wpływów przyrody izolowana.

Zatem pożądanie naturalne woli jest zasadą i podstawą (*principium et fundamentum*) zwykłych aktów woli, zaś cel pożądanego naturalnego, czyli szczęście, jest zasadą i podstawą środków do tego celu wiodących⁵³. Do środków tych wola sama się w sposób wolny determinuje, są to chęci, zamiary, decyzje itp.

Podkreślmy rzecz bardzo istotną: według Tomasza poznanie prawdy nie jest środkiem do owego celu ostatecznego, a jest jego składnikiem. Do poznania prawdy wola dąży więc koniecznością naturalnej skłonności. Mamy więc powiązanie naturalnego pożądanego woli z działaniem intelektu – to intelekt osiąga prawdę. Powiązanie to jest nieprzypadkowe. Według Tomasza, szczęście człowieka – będąc celem woli – polega na akcie intelektu⁵⁴. Akt ten od strony samego aktu jest poznawaniem (*intelligere*), zaś od strony przedmiotu jest tym, co poznawalne (*intelligibile*). Szczęściem od strony przedmiotu jest Bóg, zaś od strony aktu – intelektualne widzenie Istoty Boga⁵⁵. Jest to szczęście doskonałe, które w doczesności jest niedostępne. W życiu doczesnym możemy jednak mieć w nim niedoskonałe uczestnictwo – poprzez działalność intelektualną: teoretyczną bądź praktyczną⁵⁶. Zatem, jak się wydaje, także w przypadku szczęścia niedoskonałego szczęściem przedmiotowym są przedmioty intelektu, zaś podmiotowym – poznawanie. W dalszej części pracy, mówiąc o szczęściu, będę miał na myśli szczęście niedoskonałe, doczesne.

4. PROPOZYCJA UPORZĄDKOWANIA

Podsumujmy najważniejsze elementy powyższych analiz. Dotychczas wstępnie zidentyfikowaliśmy następujące pożądanego, które – bę-

⁵³ Por.: „zasada ruchów wolitywnych musi być czymś chcianym w sposób naturalny” („*principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum*” – STh, I^a-IIae q. 10 a. 1 co.).

⁵⁴ „*beatitudo intellectualis naturae consistit in actu intellectus*” (STh, I^a q. 26 a. 3 co.). Na temat stosunku woli oraz intelektu do szczęścia por. STh, I^a-IIae q. 3 a. 4.

⁵⁵ Por. STh, I^a q. 26 a. 3 co.

⁵⁶ „*duplex est beatitudo, una imperfecta, quae habetur in hac vita; et alia perfecta, quae in Dei visione consistit. [...] Est enim beatitudo huius vitae operatio intellectus, vel speculativi vel practici*” (STh, I^a-IIae q. 4 a. 5 co.), por. STh, I^a-IIae q. 3 a. 5 co.

duğ obecne w umysłowych władzach człowieka – dotyczą działania intelektu⁵⁷:

– $V_{\text{BEAT}}^{\text{N}}$: Wola w sposób naturalny pożąda szczęścia. (Elementem szczęścia jest poznanie prawdy. Szczęście od strony aktu jest poznaniem, zaś od strony przedmiotu jest rzeczą poznawalną).

– V_{COGN} : Wola uruchamia akty intelektu; skłania intelekt do właściwego mu działania; chce, aby intelekt poznawał.

– V_{VER} : Wola chce prawdy poznawczej.

– V_{OBI} : Wola chce przedmiotu poznania intelektu.

– $I_{\text{COGN}}^{\text{N}}$: Intelekt w sposób naturalny pożąda dokonania aktu poznania.

– $I_{\text{VER}}^{\text{N}}$: Intelekt w sposób naturalny pożąda prawdy poznawczej.

– $I_{\text{OBI}}^{\text{N}}$: Intelekt w sposób naturalny pożąda przedmiotu swojego poznania.

Jak widać sieć pożądań od wpływających na działanie intelektu tak od wewnątrz, jak i od zewnątrz jest dość rozbudowana.

Nim przejdziemy do bardziej złożonych analiz zajmijmy się oczywistymi relacjami – między V_{COGN} i V_{VER} , oraz $I_{\text{COGN}}^{\text{N}}$ i $I_{\text{VER}}^{\text{N}}$.

Otóż, na co wyżej już zwróciłem uwagę, nie ulega wątpliwości, że pożądanie poznawania nakierowane jest na prawdę poznawczą. Celem poznania jest bowiem prawda. Chcenie V_{VER} podpada⁵⁸ więc pod chce-

⁵⁷ W używanych niżej oznaczeniach litera „V” oznacza pożądanie woli, zaś „I” – intelektu. Skrótów w indeksie dolnym oznaczają cel pożądanego: „beat” – szczęście, „cogn” – akt poznania, „ver” – prawda, „obi” – przedmiot poznania. Litera w indeksie górnym oznacza zaś typ pożądanego: „N” – pożądanie naturalne, „D” – dobrowolny akt (lub meta-akt) pożądanego.

⁵⁸ Nie chodzi tu jedynie o podpadanie pojęcia jednego pożądanego pod pojęcie drugiego, lecz również o ontyczne podpadanie samych pożądań pod siebie nawzajem. Według Tomasza, pożądanego w człowieku same w sobie mają różne stopnie ogólności, różny zasięg oddziaływania – od wolitywnego naturalnego pożądanego dobra ogólnego, do zmysłowego pożądanego tego-a-tego dobra cielesnego. (Nie znaczy to jednak, że wszystkie ludzkie pożądanego mają podbudowę pojęciową. Bez wątplenia nie mają jej pożądanego naturalne.) Zaznaczmy, że niżej w pojęciach pożądań $V_{\text{COGN}}^{\text{N}}$, V_{VER} i V_{OBI} wyróżnione zostają pojęcia mniej ogólne. Także one „podpadają” pod pojęcie ogólniejsze, lecz nie ma tu analogicznego wymiaru ontycznego.

nie V_{COGN} . Prawda jednak – choć być może jest celem głównym poznania – nie musi być jedynym celem poznania. Poprawne działanie intelektu może polegać bowiem również na osiąganiu innych celów, na przykład pewności. Zatem V_{COGN} nie musi ograniczać się do V_{VER} . Relacja między intelektualnym naturalnym chceniem poznania ($I_{\text{COGN}}^{\text{N}}$), a intelektualnym naturalnym chceniem prawdy ($I_{\text{VER}}^{\text{N}}$) jest analogiczna – $I_{\text{VER}}^{\text{N}}$ podpada pod $I_{\text{COGN}}^{\text{N}}$. Do tego dochodzi pożądanie przedmiotu poznania ($V_{\text{OBI}}, I_{\text{OBI}}^{\text{N}}$), które – jak niżej postaram się wykazać – także podpada pod chcenie poznania.

Aby omówić pozostałe interesujące z punktu widzenia działania intelektu relacje między wymienionymi pożądaniem należy sprecyzować, czym jest „chcenie” w V_{COGN} , V_{VER} oraz V_{OBI} .

Wydaje się, że na przykład V_{COGN} jest to spełniany w sposób świadomy i dobrowolny, skierowany na intelekt meta-akt woli „chcenie poznawania”. Zauważmy jednak, że Tomasz bardzo szeroko rozumie „chcenie” (*velle*). Otóż twierdzi na przykład, że wola chce szczęścia z natury⁵⁹. Zatem wszędzie tam, gdzie Tomasz mówi o chceniu (*resp.* pragnieniu) – czyli m.in. w przypadku aktów V_{COGN} , V_{VER} oraz V_{OBI} – nie jest z góry wykluczona możliwość, że ma na myśli także (albo wyłącznie) pożądanie naturalne woli. Należy tu zatem odróżnić spełniane przez wolę, uświadomione i dobrowolnie chcenie czegoś od wpisanego w strukturę woli koniecznie działającego chcenia naturalnego.

W tym świetle należy zreinterpretować to, o czym była mowa w określeniu V_{COGN} . Wola może świadomie i dobrowolnie chcieć, by intelekt poznawał, na przykład detektyw może chcieć dowiedzieć się (prawdziwie), kto jest zabójcą. Jednakże wola ma także wbudowane naturalne dążenie do pobudzania intelektu do (prawdziwego) poznania – także to można nazwać chceniem, choć nie musi być ono uświadomione oraz bez wątpienia nie jest dobrowolne. Oba te chcenia są

⁵⁹ Według Tomasza, „nikt nie może odwrócić się wolą od szczęścia, naturalnie bowiem i z konieczności człowiek chce szczęścia, a unika nieszczęścia” („nullus homo potest per voluntatem a beatitudine averti, naturaliter enim, et ex necessitate, homo vult beatitudinem, et fugit miseriam” – STh, I^a q. 94 a. 1 co.). Gdzie indziej Tomasz pisze zaś o „tych [rzeczach], których wola chce z natury” („eorum quae naturaliter vult voluntas” – DV, q. 22 a. 5 co.). Widzieliśmy, że podobnie jest z „pragnieniem” (*desiderium*), por. np. STh, I^a q. 78 a. 1 ad 3.

w pewnym sensie meta-aktami, jednak drugi z nich będę odróżniał od dobrowolnych meta-aktów, nazywając go „proto-aktem”. Termin ten ma podkreślać jego pierwotność oraz niezbywalność wobec zwykłych aktów oraz meta-aktów. Z tego samego powodu „proto-aktem” będę nazywał każde pożądanie naturalne obecne w woli oraz intelekcie⁶⁰.

Zatem „ V_{COGN} ” – chcenie poznania, skłanianie intelektu do działania mu właściwego, do osiągnięcia prawdy – odnosi się zarówno do wolitywnego meta-aktu, jak i wolitywnego proto-aktu. Spełniany dobrowolnie meta-akt chcenia poznania jest warunkiem wystarczającym zajścia aktu poznania. Zaś proto-akt chcenia poznania jest warunkiem koniecznym zajścia zarówno spełnianych dobrowolnie aktów, jak i spełnianych dobrowolnie meta-aktów poznania.

W pojęciu pożądanego V_{COGN} wyróżniam więc:

- $V_{\text{COGN}}^{\text{D}}$: wolitywny dobrowolny meta-akt chcenia poznania,
- $V_{\text{COGN}}^{\text{N}}$: wolitywny naturalny proto-akt chcenia poznania.

Rozwiązuje to postawiony wyżej problem konieczności poprzedzania każdego aktu woli skłaniającego intelekt do działania przez wcześniejszy akt intelektu, co miało prowadzić do błędnego koła lub regresu w nieskończoność. Zarzut ten miałby moc wyłącznie wówczas, gdyby to $V_{\text{COGN}}^{\text{D}}$ miało w sposób konieczny skłaniać intelekt do działania. W przypadku zaś wpływu na intelekt $V_{\text{COGN}}^{\text{N}}$ nie jest potrzebny żaden wcześniejszy akt intelektu, bowiem $V_{\text{COGN}}^{\text{N}}$ nie jest normalnym, spełnianym w sposób dowolny aktem. Potwierdza to Tomasz, odpierając ów zarzut następująco: „nie idzie się tu w nieskończoność, bowiem zatrzymujemy się na pożądanym naturalnym [woli], które skłania inte-

⁶⁰ J. Pieper pożądanie naturalne woli nazywa podobnie, „praaktem chcenia w ogóle” (*Ur-Akt des Willens überhaupt*), J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, dz. cyt., 39; J. Pieper, *Werke*, t. IV: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik. Das Menschenbild der Tugendlehre*, red. B. Wald, wyd. II, Hamburg 2006, 316. Zauważmy, że nie jest to akt świadomości w rozumieniu fenomenologicznym. Proto-akt (praakt) jest „aktem”, czyli aktualizacją, urzeczywistnieniem możliwości; jest to pierwotne urzeczywistnienie władzy (możliwości) duszy. Przedstawione tu pojęcie proto-aktów po części zależne jest od S. Kołodziejczyka koncepcji tzw. fundamentalnych aktów umysłu, por. S. T. Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*, Wrocław 2006, 174–180 oraz 254–263.

lekt do jego aktu”⁶¹. Pożądanie naturalne woli – które Tomasz nazywa również pierwszym aktem woli⁶² – jest więc ostateczną požądawczą zasadą i podstawą nie tylko każdego aktu (oraz meta-aktu) woli, lecz również każdego aktu (oraz meta-aktu) intelektu.

W pojęciu pożądania przez wolę prawdy poznawczej (V_{VER}) należy w konsekwencji wyróżnić:

- $V_{\text{VER}}^{\text{D}}$: wolitywny dobrowolny akt chcenia prawdy poznawczej,
- $V_{\text{VER}}^{\text{N}}$: wolitywny naturalny proto-akt chcenia prawdy poznawczej.

Skoro V_{VER} podpada V_{COGN} , to oba właśnie wyróżnione działania podpadają odpowiednio pod $V_{\text{COGN}}^{\text{D}}$ oraz $V_{\text{COGN}}^{\text{N}}$: pod akt chcenia właściwie przeprowadzonego aktu poznania ($V_{\text{COGN}}^{\text{D}}$) podpada akt chcenia prawdy ($V_{\text{VER}}^{\text{D}}$), zaś pod naturalny proto-akt chcenia właściwie przeprowadzonego aktu poznania ($V_{\text{COGN}}^{\text{N}}$) podpada proto-akt chcenia prawdy ($V_{\text{VER}}^{\text{N}}$).

Podobnie w pojęciu pożądania przez wolę przedmiotu intelektu (V_{OBI}) wyróżniam:

- $V_{\text{OBI}}^{\text{D}}$: wolitywny dobrowolny akt chcenia przedmiotu intelektu,
- $V_{\text{OBI}}^{\text{N}}$: wolitywny naturalny proto-akt chcenia przedmiotu intelektu.

Widzimy, że obie władze umysłowe naturalne pożądają: aktu poznania, prawdy poznawczej oraz przedmiotu poznania (tabela). Omówmy kolejne stosunki między tymi proto-aktami.

⁶¹ „non est procedere in infinitum; statur enim in appetitu naturali, quo inclinatur intellectus in suum actum” (DV, q. 22 a. 12 ad 2, dopisek sugerujący, że chodzi o pożądanie naturalne woli wynika z kontekstu – przytoczony fragment jest odparciem zarzutu, według którego wola nie może poruszać intelektu). W związku z tym Tomasz w korpusie tegoż artykułu, mówiąc o refleksyjności woli, mógł mieć na myśli proto-akt. Co nie wyklucza, że mówił zarazem o meta-akcie. Nie odróżnił wyraźnie jednych od drugich.

⁶² „Primus autem voluntatis actus non est ex rationis ordinatione, sed ex instinctu naturae” (STh, I^a-IIae q. 17 a. 5 ad 3). Tomasz odpiera tu analogiczny zarzut regresu w nieskończoność. Regres ów miałby pojawić się w przypadku uznania, że z jednej strony akt woli poprzedza akt rozumu, zaś z drugiej strony rozkaz (*imperium*) rozumu poprzedza akt woli.

	celem akt poznania	celem prawda poznawcza	celem przedmiot poznania
wola	$V_{\text{COGN}}^{\text{N}}$	$V_{\text{VER}}^{\text{N}}$	$V_{\text{OBI}}^{\text{N}}$
intelekt	$I_{\text{COGN}}^{\text{N}}$	$I_{\text{VER}}^{\text{N}}$	$I_{\text{OBI}}^{\text{N}}$

Zajmijmy się wpieryw relacją między pożądaniami aktu poznania, przedmiotu poznania, a prawdy poznawczej (kolumny tabeli).

Wiemy, że celem działania jest pełnia (doskonałość) formy działającego, którą w przypadku intelektu jest postać intelektualna rzeczy poznawanej – *species intelligibilis*⁶³. Intelekt ma tu *de facto* dwojaki cel. Celem naturalnego pożądanego intelektu jest po pierwsze, uzyskanie *species* prawdziwie oddającej przedmiot poznania ($I_{\text{VER}}^{\text{N}}$). Intelekt, pożądamy jej, po drugie, naturalnie pożądamy zwraca się ku przedmiotowi poznania ($I_{\text{OBI}}^{\text{N}}$), także on jest jego celem. Cel ten wydaje się więc podporządkowany celowi pierwszemu – przedmiot poznania umożliwia intelektowi osiągnięcie prawdziwego poznania, czyli stanu doskonałości. On jest bowiem dostarczycielem treści poznawczych. Można go zatem, jak się wydaje, rozumieć jako środek do prawdy poznawczej. Traktowanie prawdy poznawczej jako celu ostatecznego zdaje się potwierdzać Tomasz: „ruch siły poznawczej ma kres w duszy, trzeba bowiem, aby przedmiot poznawany był w poznającym na sposób poznającego”⁶⁴.

Można na tę sytuację spojrzeć również z drugiej strony – to przedmiot poznania jest sam w sobie celem poznania. Takie poznanie, w którym *species* prawdziwie odzwierciedlałaby ów przedmiot byłoby środkiem do uchwycenia tego przedmiotu, do adekwatnego odniesienia się do niego samego. Przecież aktu poznania dokonujemy

⁶³ „Perfectio autem et dignitas intellectus in hoc consistit quod species rei intellectae in ipso intellectu consistit” (DV, q. 22 a. 11 co.). Doskonałość działania intelektu zależy m.in. od tego, by „postać intelektualna doskonale odpowiadała rzeczy poznawanej” („species intelligibilis perfecte rei intellectae conformetur” – CG, lib. 1 cap. 47 n. 2). Zaznaczmy, że termin *species* jest bliski terminowi *intentio*, por. CG, lib. 1 cap. 53.

⁶⁴ „Motus autem cognitivae virtutis terminatur ad animam: oportet enim quod cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis” (DV, q. 1 a. 2 co.).

ze względu na przedmiot. Tego aspektu, jak się wydaje, dotyczy stwierdzenie, że „przez umysłową postać poznawczą intelekt zwraca się ku rzeczy poznawanej”⁶⁵. Owo „zwracanie się” (*ferre*) rozumiem jako pożądczy proto-akt ($I_{\text{OBI}}^{\text{N}}$)⁶⁶.

Problem z określeniem, który z celów jest nadrzędny świadczy o tym, że oba proto-akty są ściśle ze sobą skorelowane. Co więcej, możemy mieć tu do czynienia po prostu z jednym proto-aktem, w którym jedynie abstrakcyjnie daje się wyróżnić dwa aspekty: $I_{\text{VER}}^{\text{N}}$ oraz $I_{\text{OBI}}^{\text{N}}$. Byłby to proto-akt pożądania prawdziwego poznania przedmiotu: *species* prawdziwie oddająca przedmiot poznania byłaby naturalnie pożądana tym samym pożądaniem, co pożądanie poznawczego pozyskania samego przedmiotu⁶⁷. Widzimy, że pożądanie prawdy poznawczej oraz pożądanie prawdy ontycznej zbiegają się – doskonałością intelektu jest, jak widzieliśmy, zarówno prawda poznawcza, jak i przedmiot poznania. Niezależnie od tego, czy będziemy widzieli tu jeden proto-akt, czy też dwa, to $I_{\text{VER}}^{\text{N}}$ oraz $I_{\text{OBI}}^{\text{N}}$ można traktować wspólnie:

– $I_{\text{VER}}^{\text{N}}/I_{\text{OBI}}^{\text{N}}$: intelektualny proto-akt chcenia prawdy poznawczej oraz chcenia przedmiotu poznania.

Powyższe analizy można powtórzyć dla proto-aktów wolitywnych $V_{\text{VER}}^{\text{N}}$ i $V_{\text{OBI}}^{\text{N}}$:

– $V_{\text{VER}}^{\text{N}}/V_{\text{OBI}}^{\text{N}}$: wolitywny proto-akt chcenia prawdy poznawczej oraz chcenia przedmiotu poznania.

Teraz możemy rozstrzygnąć jak analizowane powyżej proto-akty mają się do $V_{\text{COGN}}^{\text{N}}$ i $I_{\text{COGN}}^{\text{N}}$. Adekwatne odzwierciedlenie przedmiotu

⁶⁵ „per speciem intelligibilem intellectus in rem intellectam feratur” (CG, lib. 1 cap. 47 n. 2).

⁶⁶ Tomasz tego słowa często używa w kontekście niewątpliwie teleologicznym – na oznaczenie zwracania się woli ku dobru, por. np. STh, I^a-IIae q. 1 a. 5 arg. 3; DV, q. 22 a. 11 ad 5. — Dodajmy, że w $I_{\text{OBI}}^{\text{N}}$ (w związku z $V_{\text{OBI}}^{\text{N}}$) można dopatrzeć się momentu pożądania uobecnienia bytu, postawienia go przed podmiotem, uczynienia go aktualnym przedmiotem (*ob-iectum*) poznania.

⁶⁷ Takie rozstrzygnięcie współgra z interpretacją Tomaszowej teorii poznania jako realizmu bezpośredniego. W ten sposób interpretuje ją N. Kretzmann, *Philosophy of mind*, w: *The Cambridge Companion to Aquinas*, red. N. Kretzmann, E. Stump, Cambridge 1999, 138–142.

tu poznania, a zarazem odniesienie się do owego przedmiotu są warunkami koniecznymi odpowiednio przeprowadzonego aktu poznania. Zatem I_{VER}^N/I_{OBI}^N podpada pod I_{COGN}^N , a V_{VER}^N/V_{OBI}^N podpada pod V_{COGN}^N ⁶⁸.

Na poszczególne akty poznawcze intelektu, wpływa zarówno wewnętrzny dlań proto-akt I_{VER}^N/I_{OBI}^N , jak i wolitywny proto-akt V_{VER}^N/V_{OBI}^N . W obu władzach występuje również pożądanie przeprowadzenia aktu poznania: I_{COGN}^N oraz V_{COGN}^N . Jaka jest relacja między tymi proto-aktami intelektu a proto-aktami woli (wiersze tabeli)? Czy wprowadzanie pożądań o tej samej funkcji nie jest mnożeniem bytów ponad potrzebę?

Na sprawę należy spojrzeć w szerszym kontekście, czyli w kontekście proto-aktu woli dążenia do szczęścia (V_{BEAT}^N). Według Tomasza, ów proto-akt odnosi się do całego człowieka. W wolitywnym pożądaniu naturalnym: „wołą pożądamy nie tylko tego, co przynależy do władzy woli, ale także tego, co przynależy do poszczególnych władz, i do całego człowieka. Stąd naturalnie człowiek chce nie tylko przedmiotu woli, ale także innych [przedmiotów], które odpowiadają innym władzom, jak poznanie prawdy, które odpowiada intelektowi”⁶⁹.

Człowiek ma jakąś naturę. Wszystko, co ma naturę, w sposób naturalny pożąda swojej doskonałości. W bytach wystarczająco złożonych przejawia się to m.in. w dążeniu do poprawnego funkcjonowania. Człowiek w sposób naturalny dąży więc do dobra. Wola jest władzą, która – nieustannie żyjąc w proto-akcie – zarządza tym dążeniem człowieka do dobra. Stąd jej przedmiotem jest dobro ogólne, czyli po prostu dobro (doskonałość) całego człowieka – szczęście⁷⁰. Według Tomasza,

⁶⁸ Można by uznać, że I_{COGN}^N jest tożsame z I_{VER}^N/I_{OBI}^N , a V_{COGN}^N jest tożsame z V_{VER}^N/V_{OBI}^N jedynie po wykazaniu, że każdy poprawnie spełniony akt poznawczy polega wyłącznie na: osiągnięciu prawdy oraz odniesieniu się do przedmiotu.

⁶⁹ „Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis; sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri, quae convenit intellectui” (STh, I^a-IIae q. 10 a. 1 co.), por. STh, I^a-IIae q. 17 a. 5 ad 2.

⁷⁰ Tomasz, powołując się na Boecjusza, jednoznacznie utożsamia dobro ogólne ze szczęściem w STh, I^a-IIae q. 3 a. 2 ad 2.

jak wiemy, dana władza pożąda swojego przedmiotu jedynie, by wykonać swój akt, zaś zwierzę (*animal*) pragnie tego przedmiotu także dla innego celu – ostatecznie dla swojego dobra. W przypadku człowieka właśnie wola jest władzą, którą „zwierzę” pragnie dobra ogólnego. Pod owo dobro podpadają wszystkie poszczególne dobra człowieka, a więc na przykład obecność pożywienia, cnotliwe życie, ale również osiągnięcie prawdy w poznaniu. Co więcej – szczęście, jak wiemy, polega na działaniu intelektu. Inne dobra są zaś jedynie środkami do niego⁷¹. Elementem, a wręcz zwieńczeniem, ogólnego dobra człowieka jest zatem poprawne funkcjonowanie intelektu – takie, które, zwracając się ku poznawalnemu przedmiotowi, doprowadza do spełniania prawdziwych aktów poznania. Wola więc, naturalnie dążąc do poprawnego działania intelektu (V_{COGN}^N), dąży do prawdy poznawczej (V_{VER}^N). Jej proto-akt zarazem naturalnie rozciąga się więc także na przedmiot poznania intelektu (V_{OBI}^N). Zatem proto-akt V_{COGN}^N – pod który podpada proto-akt $V_{\text{VER}}^N/V_{\text{OBI}}^N$ – podpada pod proto-akt dążenia do szczęścia (V_{BEAT}^N).

W omawianych tu pożądaniami mamy więc zależność hierarchiczną: pod naturalne wolitywne pożądanie szczęścia całego człowieka podpada dobre funkcjonowanie intelektu, czyli takie, które prowadzi do poznania prawdy. W dziedzinie pożądaniami to wola jest najwyższą zasadą i motorem wszelkich innych pożądań⁷². Tomasz, odpowiadając na omówiony wyżej zarzut regresu w nieskończoność, nie bez powodu zatrzymuje się właśnie na pożądaniami naturalnym woli. Wola jest naczelną zasadą pożądawczą także na proto-poziomie. V_{COGN}^N jest tu w stosunku do I_{COGN}^N wyróżniony – jest to proto-akt, który dąży nie tylko tak jak I_{COGN}^N do (poprawnego) wykonania aktu poznania, ale dodatkowo jest pierwszym czynnikiem uruchamiającym (*exercitium*) akt intelektu. Pierwszeństwo woli nie przekreśla jednak tego, że intelekt (oraz inne władze człowieka) posiada swoje własne dążenia. Sam

⁷¹ Mowa jest tu naturalnie o szczęściu doczesnym. Szczęście doskonałe nie potrzebuje niczego oprócz Boga. Por. STh, I^a-IIae q. 4 a. 7 co.

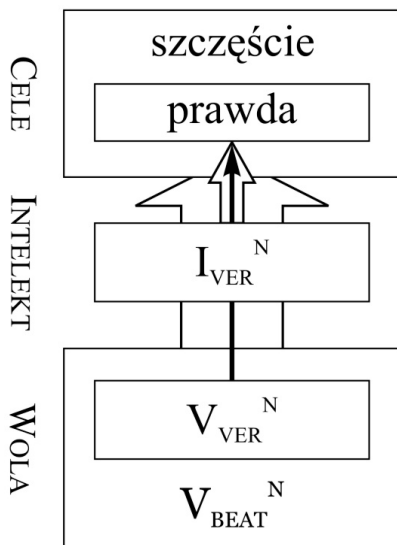
⁷² Zaznaczmy, że wola nie ma bezpośredniego wpływu na pożądanie wegetatywne. Oczywiście nie kontroluje także naturalnego pożądaniami wpisanego w ludzkie ciało – podlega ono dążeniom właściwym dla ciał nieożywionych. Ma zaś jakiś wpływ na pożądanie zmysłowe (uczucia), por. STh, I^a q. 81 a. 3.

w sobie dąży on do doskonałości i tylko on może osiągnąć doskonałość sobie właściwą: dążąc do spełnienia aktu poznania ($I_{\text{COGN}}^{\text{N}}$), dąży do prawdy poznawczej ($I_{\text{VER}}^{\text{N}}$), pożądatczo zwracając się ku przedmiotowi poznania jako do dobra ($I_{\text{OBI}}^{\text{N}}$). Jednak pierwsza przyczyna pożądania intelektu, pożądanie naturalne woli, także pożąda prawdziwego poznania oraz przedmiotu poznania.

Relacja między $V_{\text{VER}}^{\text{N}}$ a $I_{\text{VER}}^{\text{N}}$ jest zatem dwojaka. Po pierwsze, intelekt dąży do prawdy poznawczej jako do dobra swojego własnego, zaś wola traktuje prawdę jako dobro służące intelektowi, a zarazem całemu człowiekowi. W związku z tym – po drugie – intelekt dąży do prawdy wprost, prawda jako taka jest przedmiotem wyłącznie intelektu, tylko on może rozpoznać coś jako swój własny przedmiot. Wola zaś dąży do prawdy nie wprost, a za pośrednictwem intelektu, pobudzając go do poznania prawdy (por. schemat). Analogicznie wygląda ściśle powiązane z tym pożądanie prawdy ontycznej ($V_{\text{OBI}}^{\text{N}}$ i $I_{\text{OBI}}^{\text{N}}$), a także obejmujące je pożądanie spełnienia aktu poznania ($V_{\text{COGN}}^{\text{N}}$ i $I_{\text{COGN}}^{\text{N}}$).

5. ZAKOŃCZENIE

Na podstawie tekstów Tomasza zrekonstruowaliśmy i przeanalizowaliśmy złożony system pożądań naturalnych wpływających na funkcjonowanie intelektu. Widzimy, że w aspekcie wykonywania aktów poznawczych, poznanie podległe jest pożądaniu. Bez pożądania naturalnego zarówno immanentnego intelektowi, jak i zewnętrznego wobec niego nie powstałaby w nim żadna aktywność poznawcza. Według Tomasza, pożądanie znajduje się bowiem w samym rdzeniu działania intelektu; stąd teleologia znajduje się w samym rdzeniu Tomaszowej epistemologii.



APPETITE AND INTELLECT ACCORDING TO ST. THOMAS AQUINAS

Summary

The subject of the paper is appetite and its role in human intellectual cognition. The analysis is based on St. Thomas Aquinas' works, especially on his *Summa Theologiae* and *Quaestiones disputatae de veritate*. Only intellect and will, powers of the rational part of soul, are considered. According to Aquinas, the presence of appetite on this level is not limited to free acts of will. Appetite can be found in the very structure of these powers – in both intellect and will there is a natural appetite, which inclines them to acting. These powers naturally desire: to cognize the truth, and the object of cognition as such. Consequently, there are three types of appetite that influence the acts of intellect: free acts of will, natural appetite of will, and natural appetite of intellect. Their essence, mutual relations, and their influence on intellect are discussed. It is shown that according to Aquinas the natural appetite of intellect and will enables any cognitive activity.