

GŁÓWNE WĄTKI TOMASZOWEJ ANTROPOLOGII

Przedstawienie głównych wątków Tomaszowej antropologii zacząć należy, zgodnie z intencją *Sumy teologicznej*, od ukazania samej istoty człowieka. Pierwsze, i dla dalszych ustaleń zasadnicze, rozstrzygnięcie to fakt, iż dusza, i to nie tylko człowieka, ale w ogóle jakakolwiek, nie jest ciałem. Jest to ustalenie na tyle zasadnicze, iż warto w tym miejscu zrekonstruować przedstawiony przez Tomasza dowód. Dusza jest naczelną zasadą wszelkich żyjących istot. Naczelną zasadą życia nie jest jakakolwiek zasada funkcji życiowych, bo w ten sposób duszą mogłoby być, np. oko jako zasada widzenia. Żadne przy tym ciało nie może być naczelną zasadą życia (choć może być jedną z zasad), bo to oznaczałoby, że żyje dlatego, że jest ciałem; takie ustalenie prowadziło do poglądu, że każde ciało jest żywe. Ciało więc żyje lub jest (choćby tylko partykularną) zasadą życia nie dlatego, że jest ciałem, ale dlatego, że jest takim, a nie innym ciałem. Pod tym względem jest określone przez jakąś zasadę będącą jego aktem. Dusza więc, która jest naczelną zasadą życia, nie jest ciałem, lecz aktem ciała.¹

Dusza człowieka jest zasadą jego działalności umysłowej. Zasada, przez którą byt wykonuje swoją działalność, jest wszak formą, czyli aktem tego bytu. A to dlatego, że wszelki byt działa w tym stopniu, w jakim jest zaktualizowany. Tym zaś, przez co bezpośrednio żyje ciało, jest właśnie dusza. Życie przy tym przejawia się w rozmaitych działaniach, wśród których odnajduje się poznanie umysłowe. Jest to myśl przejęta od Arystotelesa, przedstawiona w dziele *O duszy*. Znajdujemy tam dowód, iż dusza nie tylko nie jest ciałem, ale sama zasada jej działalności jest czymś niecielesnym. Inaczej być nie może, bo przecież dusza jako zasada działalności umysłowej odpowiada za to, iż człowiek swym intelektem może poznawać naturę wszelkich ciał. „Co zaś może poznawać pewne rzeczy, nie może w swej naturze zawierać niczego z tych rzeczy, bo wówczas to, co by tkwiło z natury w poznającym, przeszkadzałoby

¹ W dowodzie tym budzić może wątpliwość utożsamienie określoności pewnego mogącego być partykularną zasadą życia ciała, jego aktowości z aktem jako takim. Z takiego punktu widzenia, sprowadzonego do jego formalnometafizycznej natury, zdaje się być postrzegana dusza.

w poznawaniu innych rzeczy”² Nie może więc w zasadzie działalności umysłowej tkwić natura jakiegoś ciała, bo wtedy człowiek, działając w oparciu o tę zasadę, nie mógłby poznawać wszystkich ciał. Skoro zaś każde ciało ma jakąś określoną naturę, to zasada działalności umysłowej nie może być cielesna.

Ciało nie bierze zatem udziału w funkcjonowaniu zasady działalności umysłowej, stąd też dusza działa w sposób samoistny, a w oparciu o zasadę *operatio sequitur esse* (działanie stosuje się do istnienia) dochodzi Tomasz do wniosku, że jest ona również czymś samoistnym, czyli zdolnym do istnienia zarówno bez pomocy podłoża, w którym musiałaby tkwić, jak i jakiegoś przedmiotu, z którym, dopiero w ten sposób mogąc zaistnieć, musiałaby współbytować.

Dusza składa się tylko z formy. Jako zasada poznania umysłowego określa sposób funkcjonowania tej władzy. Ten zaś jest taki, że człowiek poznaje zmysłowo w sposób oderwany, np. kamień jako kamień, a nie jako ten konkretny, specyficznie dla siebie uposażony obiekt poznaje więc formę rzeczy. Zważywszy na fakt, że wszelki byt przyjmowany, a więc i poznawany, przez inny byt jest przyjmowany w sposób właściwy przyjmującemu, trzeba dojść do wniosku, że dusza, jeżeli poznaje tylko formy, sama jest tylko formą.

Dusza człowieka jest nieśmiertelna. Tomasz nazywa to w sposób bardziej techniczny - „niezniszczalnością” Dusza nie może przestać istnieć, bo jako samoistna mogłaby przestać istnieć tylko sama przez się (*per se*), a nie w wyniku działania jakiejś przyczyny przypadłościowej (*per accidens*) w taki to sposób giną dusze niesamoistne, a więc zwierzęce czy też roślinne. Rzeczy bowiem w ten sam sposób powstają i ulegają zniszczeniu, w jaki same istnieją. Do tego wszystkiego dusza jest tylko formą, czyli aktem, a jemu z istoty przysługuje istnienie. Forma nie może odłączyć się od siebie samej, tracąc w ten sposób istnienie, które jej jako aktowi przynależy, tak, jak może to „zrobić” materia, która w ten sposób przestałaby istnieć.³

O jednym trzeba jeszcze wspomnieć: dusza człowieka nie jest substancją tego samego gatunku, co anioł. Substancje niecielesne, a o takich

² Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 1 -1, q. 75, a. 2 (wszystkie odniesienia dotyczące fragmentu *Sumy* znanego jako *Traktat o człowieku*)

³ Nie bez przyczyny Tomasz woli mówić o niezniszczalności duszy zamiast o jej nieśmiertelności. Wskazuje bowiem na immanentną cechę formy, która nie tyle jest nieśmiertelna w sensie, w jakim zwykło się rozumieć to określenie, ale jest właśnie niezniszczalna, w sensie niewiele chyba odbiegającym od po platońsku rozumianej trwałości, niezmienności. Nieśmiertelność wskazuje na pewną przeszkodę, którą należałoby pokonać czy wręcz ustawicznie się jej opierać; niezniszczalność pozwala się rozumieć w sposób negatywny. Porównaj interesujące na ten temat uwagi Ludwika Feuerbacha w: tegoż, *O istocie chrześcijaństwa*, w tłum. A. Landman, Warszawa 1959, s. 233-234.

w obu tych przypadkach mowa, nie mogą różnić się liczbowo, nie różniąc się tym samym gatunkowo (tak samo nie ma wielu aniołów tego samego gatunku, każdy z nich stanowi własny, odrębny gatunek). Nie jest bowiem możliwością istnienie w ramach jednego gatunku więcej niż jednej formy oddzielonej. Gdyby jednak mogła istnieć oddzielna, np. białość, to istniałaby tylko jedna jedyna; różnice, jakie występują między białymi barwami, biorą się stąd, że każda z nich jest barwą innego przedmiotu. Różnica w obrębie jednego gatunku może być spowodowana tylko za sprawą materii, która w przypadku duszy i anioła nie występuje.

1. Jedność psychofizyczna

Rozpatrując problem duszy, nie można pominąć kwestii, która prowadziła do wielu trudności interpretacyjnych. Idzie tu o problem jedności psychofizycznej człowieka. I w tym względzie Tomasz konsekwentnie utrzymuje stanowisko hylemorfizmu. Konsekwentnie to nie znaczy radykalnie - nie zaszedł tak daleko, jak twórca doktryny powszechnego hylemorfizmu, Awicebron, uważający, że wszystkie byty poza Bogiem, w tym więc i dusza człowieka, złożone są z materii i formy. Sama dusza jest dla Tomasza jedynie formą, ale będąc nią, potrzebuje materii, by połączywszy się z nią, stworzyć substancję (oczywiście, aby tak się stało, musi być ona formą substancjalną, a nie przypadłościową, dołączającą się do już istniejących substancji).⁴

Trzeba tutaj zaznaczyć, że filozofowie scholastyczni, świadomie nie wychodzący poza metafizyczny, czyli do najbardziej podstawowych momentów istotowych sięgający, obszar swych dociekań, wyróżnili jedynie pięć typów substancji.⁵ Tyle też jest form substancjalnych, jako że każda z nich ustanawia odrębny rodzaj substancji, a żadna substancja nie może się obejść bez swej formy substancjalnej. Są to zatem: forma elementarna (*forma elementi*) konstytuująca pierwsze elementy świata materialnego, coś, o czym można już powiedzieć, że jest; forma ciała zespolonego (*forma mixti*), czyli czegoś złożonego z tych elementów; dusza wegetatywna (*anima vegetativa*) tworząca wszystkie organizmy roślinne; dusza zmysłowa (*anima sensitiva*); dusza rozumna (*anima rationalis*).

Pomiędzy tymi formami zachodzi stosunek ze względu na stopień zależności każdej z nich od materii. Jest on bowiem w każdym przypadku inny - najwyższy w formie elementarnej, najniższy w duszy rozumnej. Ten ostatni

⁴ Mieczysław A. Krapiec, *Ja - Człowiek*, Lublin 1979, przede wszystkim s. 121 - 125.

⁵ Przede wszystkim wzięło się to z przekonania o zasadniczej niepoznawalności substancji, o konieczności zdawania się tu na pośrednictwo przypadłości, o jedynie filozoficznej spekulacji jako mogącej właściwie pokonać tę drogę.

przypadek ciekawy jest nie tylko z powodu swego skrajnego w tej hierarchii położenia, ale i z faktu, że dusza rozumna jako jedyna niejako przewycięża opór materii - ta nie ma wpływu na jej działalność.

Kolejny problem wiąże się z zasadniczą dla Tomaszowej ontologii tezą jedności formy substancjalnej. Każda substancja posiada tylko jedną konstytuującą ją formę, nie każda zaś, jak na przykład właśnie człowiek, jest jednolita pod względem funkcjonalnym. Dusza rozumna jest jedyną formą substancjalną człowieka, ale nie jest ona podmiotem tylko jego działalności umysłowej nie jedynej, jaką on podejmuje. Z tego wynika, że jest ona podmiotem także jego aktywności, na przykład wegetatywnej. Aby uczynić ten wniosek przekonującym, Tomasz odwołuje się do pewnej heurystycznej figury zaproponowanej przez Arystotelesa: każda wyższa forma substancjalna obejmuje sobą niższą, tak jak czworobok obejmuje sobą trójkąt.⁶ Wyższa forma substancjalna spełnia więc wszystkie funkcje niższej i jeszcze jakieś, których tamta już nie spełnia. W ten sposób Arystoteles, a za nim Tomasz, starali się zejść z niebezpiecznej wedle nich drogi przyjmowania przez Platona i jego zwolenników trzech „form substancjalnych” w człowieku: duszy rozumnej, popędliwej i pożądliwej.

Forma substancjalna, będąc jak widać elementem skupiającym w sobie całą istotę danej substancji, wszystkie jej momenty posiadające nie tylko „treściowy” charakter, musi zatem być bardzo „obszerna” funkcjonalnie. Tomasz wyjaśnia wspomniany już udział formy substancjalnej jako podmiotu w działalności pozaumysłowej człowieka, stwierdzając, że każde działanie ciała posiada oparcie w duszy, nadto jednak mówi, że dusza jako forma substancjalna człowieka jest jego zasadą istnienia.⁷

Ważnym problemem pozostaje jednostkowość człowieka, nie ta za życia, bo ona jest oczywista, ale po śmierci. Formą substancjalną człowieka jest dusza rozumna, która w momencie śmierci, oddzielając się od materii, zdaje się tracić swą zasadę jednostkowania i w ten sposób tworzyć wraz z innymi duszami, w tym stanie już będącymi, jeden byt. Takie twierdzenie do pewnego stopnia uzasadnia sam Arystoteles, stwierdzając, iż umysł ludzki nie jest związany z ciałem.⁸ Z tych słów (wyżej przedstawiony wniosek) wyciągnęła większość filozofów arabskich, a najbardziej z nich radykalny, Awerroes, który nawet w jeszcze żyjącym człowieku nie widział zasady ujednostkowiającej jego duszę, traktując jako jeden i powszechny intelekt możnościowy.⁹

⁶ ST. I -1, q. 76, a. 3 i Arystoteles, *O duszy* 2,3.

⁷ ST. I -1, q. 76, a.4.

⁸ Arystoteles, *O duszy* 3, 5. O znaczeniu tego poglądu Arystotelesa będzie też mowa później.

⁹ O tym będzie mowa dalej.

Trudność tę rozwiązuje Tomasz, odwołując się do twierdzenia, (jednego z najważniejszych twierdzeń w swym systemie), że zasadą jednostkowienia jest tylko materia oznaczona ilościowo (*quantitate signata*). To stanowisko ma może niewielkie znaczenie w sytuacji, kiedy człowiek jeszcze żyje, ale po śmierci dzieje się inaczej. Dusza bowiem jest wedle Tomasza w pewien sposób dostosowana do ciała, zawiera w sobie te właściwości ilościowe, które wystąpiwszy w ciele w momencie jej złączenia się z nim, czynią je właśnie oznaczonym ilościowo. Dusza dostosowana jest przy tym do konkretnego, a nie jakiegokolwiek ciała. Nosi więc w sobie jakiś jego „obraz”, w określonym zakresie realnie ją konstytuujący. Po oderwaniu się od ciała nic się w tym nie zmienia, przeto dusza i wtedy posiada w sobie zasadę jednostkowującą.¹⁰

2. Władze człowieka

Zajmę się obecnie problemem władz (fakultetów), w jakie wyposażony został człowiek. Na początek poruszę najbardziej podstawowy aspekt zagadnienia – ich sposób istnienia. Tomasz twierdzi, że władze duszy różnią się wzajemnie od siebie, tak jak one wszystkie od samej duszy, w sposób realny.¹¹ Widać tu genialną intuicję Tomasza, który doskonale – na wiele stuleci przed Kurtem Lewinem i Levi-Straussem – wskazał na fakt, iż całość (compositum elementów ustrukturyowanych) jest czymś strukturalnie i funkcjonalnie „większym” i „innym” od prostej, mechanicznej struktury elementów. Ta realna różnica nie niweczy jednakże jedności człowieka. Dzieje się tak, bowiem władze duszy są jej przypadłościami, ona sama zaś jest ich podmiotem (*subiectum*), możliwością przez nie aktualizowaną. Przypadłościami duszy nie są jednak wszystkie władze człowieka, lecz władze duchowe. W przypadku pozostałych władz sytuacja jest bardziej złożona – z jednej strony ich podmiotem jest byt złożony z duszy i ciała, czyli cały człowiek.¹² Z drugiej strony – zgodnie z zasadą, że każdy byt posiada tylko jedną formę substancjalną, będącą przez to czynnikiem, z którego pochodzą wszystkie jego właściwości – dusza, nie będąc ich podmiotem, jest przynajmniej ich zasadą (*principium*).¹³

Różnorodność władz w człowieku oraz ich „specyfika” pozwala na pewne hierarchizujące odniesienie człowieka do innych bytów ożywionych. Ujęcie to jest wyrazem rozpowszechnionego w łacińskim średniowieczu

¹⁰ Zagadnienie to szczegółowo zostało opracowane przez Stefana Świeżawskiego w: tegoż, *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy*, „Przegląd Filozoficzny” 44, (1948) zeszyt 1-3.

¹¹ ST. I -1, q. 77, a.1.

¹² Tamże, I -1, q. 77, a. 5.

¹³ Tamże, I -1, q. 77, a.6.

przekonania, iż człowiek znajduje się w centrum wszechświata – dokładnie, na pograniczu stworzeń duchowych i cielesnych. Na pograniczu dlatego, że spośród bytów cielesnych wyraża największą złożoność, ogromne bogactwo swych władz. W tym materialnym wymiarze jest to zaś kryterium doskonałości. Natomiast w wymiarze duchowym mamy do czynienia z odwrotnością – tutaj najdoskonalszą istotą jest istota najmniej złożona. Pierwsze miejsce, nie tylko pod względem ilościowym od innych, zajmuje Bóg – jako jedyny absolutnie prosty, bo będący czystym aktem bytu. Nie ma w nim – by tak powiedzieć – „miejsca” dla jakichkolwiek przypadłości. Człowiek – istota najbardziej złożona ze wszystkich istot duchowych – znajduje się w tej hierarchii na końcu.¹⁴

Ludzkie złożenie posiada wiele władz, które można wyszczególnić w oparciu o różnice zachodzące pomiędzy typami aktów wyrażających możliwość tkwiącą w danej władzy. Na podstawie aktu poznaje się władzę. Akty przynależą do jednego typu, jeżeli posiadają jednakowy przedmiot. Nie chodzi tu o przedmiot realnie istniejący na zewnątrz podmiotu poznającego, ale o ten jego aspekt, który jest w danym akcie poznawany. Żaden akt nie ujmuje przedmiotu całkowicie, a to, co pozwala na poznanie przedmiotu, wynika z samej natury aktu. Co innego poznaje akt władzy wzroku człowieka, co innego analogicznej władzy jakiegoś zwierzęcia.¹⁵ Rozróżnienie takie wystarcza, by na podstawie odmiennego z istoty charakteru przedmiotów przynależnych do danych aktów wyróżnić ich typy, na ich zaś podstawie rodzaje władz.¹⁶

Można teraz bardziej szczegółowo omówić Tomaszową klasyfikację władz. Najbardziej podstawowymi są władze wegetatywne, (trzy rodzaje). W tym względzie Tomasz pozostaje wierny tradycji filozoficznej, uznając, że władza odżywiania, działająca przez cały czas życia, jest najniższą spośród władz wegetatywnych. Kolejną w hierarchii jest władza wzrostu, która nie działa przez cały okres życia człowieka. Najwyższą zaś jest władza rozrodcza, która co prawda też nie funkcjonuje przez cały okres życia – a więc nie jest tak podstawowa, i właśnie przez to niżej w hierarchii usytuowana – jednak

¹⁴ Tamże I - I, q. 77, a. 2. Na ten temat pisze Stefan Świeżawski, w: *Dlaczego tomizm?*, w: tegoż, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, s. 163-164.

¹⁵ W ten sposób – idąc chyba dalej niż sam Tomasz – specyfikuje to Stefan Świeżawski, mówiący nie tylko o przedmiocie formalnym (poznawanym aspekcie), który w odróżnieniu od materialnego (realnie istniejącego) miałby wskazywać na daną władzę jako poznającą go, ale o właściwym przedmiocie formalnym (np. barwy dla wzroku) i adekwatnym przedmiocie formalnym (np. te barwy, które może swym wzrokiem postrzegać człowiek). Dopiero w oparciu o adekwatny przedmiot formalny, miałby wedle niego przeprowadzać Tomasz podział władz. Komentarz Stefana Świeżawskiego w: *Św. Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku*, Kęty, 1998, s.162.

¹⁶ ST. I-1, q. 77, a.3.

w odróżnieniu od władzy wzrostu jej przedmiotem nie jest tylko aktualne ciało posiadającego ją bytu, ale działa ona w odniesieniu do jakiegoś nowego, mającego powstać ciała.¹⁷

Wyższym rodzajem władz są władze zmysłowe. Trzeba tu zaznaczyć, że żadne z nich nie są w stanie funkcjonować bez udziału elementu niematerialnego. Podmiot tych władz musi sobie w jakimś stopniu uświadomić to, co dzięki zmysłom zostało przez niego zaobserwowane, by dopiero wtedy rzeczywiście, „efektywnie” to poznać. Oznacza to, że zwierzętom, posiadającym przecież władze zmysłowe, nie można odmówić jakiegoś duchowego, przynajmniej w tym bardzo ograniczonym zakresie, wymiaru. Ogólnie: władze zmysłowe dzielą się na dwa rodzaje zewnętrzne i wewnętrzne. Te pierwsze są niższego typu materialny czynnik ma w nich większy udział. Do nich należą władze wszystkich pięciu zmysłów, które ułożone są wedle następującej hierarchii: dotyk jako najniższy, a dalej kolejno: smak, węch i wyraźnie od nich wyższe słuch i wzrok.¹⁸

Obok zmysłów wewnętrznych istnieją również i zewnętrzne. To one stanowią ten drugi, obok bezpośredniego sposobu odbierania samej rzeczy (niezbędny dla jej poznawania), obszar duchowy. Zmysły te nie poznają samej rzeczy, zachowując jedynie to, co z niej poznały zmysły zewnętrzne. Dzielą się one na cztery rodzaje. Najniższym, czyli najbardziej podstawowym, jest zmysł wspólny, którego funkcją jest łączenie konkretnych, jednostkowych, niepowiązanych ze sobą wrażeń zmysłowych w jakieś poszczególne grupy wielu danych składających się na wyobrażenia. Tak więc dzięki temu zmysłowi konstytuuje się przedmiot. Na wyższym miejscu w tej hierarchii znajduje się wyobraźnia, która zapewnia ciągłość życia zmysłowego. Ta ostatnia przechowuje wypracowane już przez zmysł wspólne wyobrażenia i w oparciu o nie konstruuje nowe.¹⁹ Kolejnym, wyższym zmysłem wewnętrznym, jest władza osądu. Chodzi o możliwość dokonywania pewnych *quasi*-sądów, na podstawie których zwierzęta są w stanie w danej sytuacji rozpoznać, co jest dla nich dobre. Są to *quasi*-sądy, bo nie wykraczają poza sferę konkretów, nie

¹⁷ ST. 1-1, q. 78, a.2.

¹⁸ Tamże, 1-1, q. 78, a.3. Dodać wypada, że swoją hierarchię władz pięciu zmysłów zewnętrznych Tomasz opiera na „ilości” czynnika niematerialnego, jaki musi w działaniu każdej z nich występować w przypadku wzroku jest ona największa, w przypadku dotyku najmniejsza. Dotyk zresztą różni się od smaku nie tyle ową „ilością” czynnika niematerialnego ile faktem, że w przypadku dotyku poznawanie pociąga za sobą nie tylko niematerialną (uświadomienie sobie tego, co się poznało), ale też naturalną zmianę (np. palec przyłożony do gorącego przedmiotu sam się nagrzewa) – tamże, ST 1-1 q. 78, a.3, ad.4.

¹⁹ Ta druga funkcja przysługuje jednak tylko wyobraźni człowieka - u zwierząt jest ona ograniczona do pierwszej.

wykorzystują pojęć. Władza osądu pod tym względem wydaje się najbardziej zbliżona do sfery władz umysłowych, a w człowieku przybiera charakter jeszcze bardziej ją upodabniający: jest ona rozumem szczegółowym (*ratio particularis*), czymś, co jeszcze nie wykorzystuje powszechników, ale już w dużym stopniu przypomina intelekt. Najwyższym zmysłem wewnętrznym jest pamięć. Jej funkcja jest bardzo zbliżona do wyobraźni – o ile jednak tamta przechowywała wyobrażenia uzyskane dzięki zmysłowi wspólnemu, ta utrwała to, co uzyskało się dzięki władzy osądu.²⁰

Omówiłem władze wegetatywne i zmysłowe, niższe w człowieku. Wyższymi są władze umysłowe. Przedstawiając je, trzeba na początku stwierdzić, iż dla Tomasza, inaczej niż dla wielu czerpiących głównie z tradycji platońskiej, intelekt może występować w różnym stopniu doskonałości, chociaż stale posiada tę samą naturę. I tak, intelekt Boga różni się od intelektu bytów stworzonych, wśród których także – i to nawet w obrębie samych czystych, ale stworzonych inteligencji – występuje pod tym względem zróżnicowanie, a więc i hierarchia. Stosunkiem kształtującym związki zachodzące w tej hierarchii jest uczestnictwo. W filozofii Tomasza jest to jedna z podstawowych kategorii, a wyraża ona partycypację istoty, która nie jest urzeczywistniona w pełni swej formalnej treści, lecz ową pełniejszą treść posiada. Ostatecznie więc wszystko prowadzi do istoty posiadającej formę urzeczywistnioną w sposób absolutnie pełny. W tej perspektywie jasno widać, iż intelekt człowieka uczestniczy w intelekcie najniższego z rodzajów czystych duchów, że ostatecznie uczestniczy w intelekcie Boga i że, z drugiej strony, władze zmysłowe człowieka uczestniczą w intelekcie. To ostatnie stwierdzenie może co prawda wywołać zdziwienie, ale dla Tomasza różnica między tymi dwiema sferami, aczkolwiek ogromna, jest i tak chyba mniejsza od różnicy między intelektem człowieka a jakimkolwiek intelektem czystego ducha.

Intelekt ludzki różni się przede wszystkim tym od jakichkolwiek innych, wyższych intelektów swym możliwościowym i czynnym charakterem. Podział ten odpowiada odmiennemu od władz zmysłowych sposobowi poznawania właściwemu ludzkiemu intelektowi. Zmysły poznają rzeczy bezpośrednio; lecz przedmiotu właściwego intelektowi (którym jest istota jestestw cielesnych) człowiek nie poznaje w ten sposób. Tomasz jest empirystą i do jego przekonań można odnieść słynne stwierdzenie Arystotelesa, że nie ma niczego w umyśle, czego by wcześniej nie było w zmysłach. Intelekt ludzki nie poznaje bezpośrednio, a jedynie za pomocą bazującej na wrażeniach zmysłowych i na tej podstawie wyprowadzanej abstrakcji. Ta zaś jest już aktem, funkcją intelektu, który działa. W ten sposób Tomasz odróżnia się od tradycji platońskiej, a przynajmniej od samego Platona uznającego bezpośredniość

²⁰ ST. I-1, q. 78, a.4.

(opierającą się na bierności) poznania intelektualnego właściwego człowiekowi. Człowiek jest w stanie osiągnąć poznanie istoty, ale nie jest mu ono dane apriorycznie, przez co jego intelekt posiada też swoją stronę możliwościową.²¹

Trzeba tu wspomnieć o drażliwym, aczkolwiek bardzo ważnym aspekcie tej teorii. Arystoteles stwierdzał, że intelekt czynny jest czymś oddzielnym.²² To enigmatyczne sformułowanie rozumiano na różne sposoby, najczęściej przypisując intelektowi czynnemu osobny, istniejący poza człowiekiem (lecz wspólny dla ogółu ludzi), substancjalny byt. Tomasz stwierdza, że jest on przynależny każdej jednostce jako jej właściwy i odseparowany od innych byt.²³ Jego bycie oderwanym to nic innego jak możliwość obywania się bez danych zmysłowych.²⁴

Intelekt spełnia trzy funkcje: tworzy pojęcia (*simplex apprehensio*, czyli proste ujęcie rzeczy), przeprowadza sądy twierdzące bądź przeczące (*compositio et divisio*, czyli zespalandie i rozdzielanie) oraz rozumuje (*processus de uno in aliud*, czyli przechodzenie z jednego do drugiego). Intelekt jako spełniający tę trzecią funkcję określanym jest słowem *ratio*, czyli rozum, który nie jest odrębną od intelektu władzą, ale jedną z jego funkcji.²⁵

Najwyższą jest funkcja rozumowania, ale w człowieku występuje ona w najpośledniejszej, bo złożonej formie. Duchy czyste poznanie (które człowiek uzyskuje drogą rozumowania), osiągają dzięki intuicji²⁶ stosunkowo najbliższej związanej z samą pojęciowością. Intuicja z jednej strony jest u nich pierwotna w sensie niezłożoności, a z drugiej w zakresie, który obejmuje - bardzo szeroko. Człowiek, chcąc ten zakres osiągnąć, musi wyjść poza pojęcia zasadzające się na abstrakcji ku konstrukcjom jeszcze bardziej złożonym, a więc sądom czy rozumowaniom.

Pięć zmysłów zewnętrznych, cztery wewnętrzne, intelekt możliwościowy i czynny są zatem władzami poznawczymi człowieka. Władze zmysłowe i umysłowe obok swej strony poznawczej posiadają także pożądczą.²⁷

²¹ ST. 1-1, q. 79, a.3.

²² Arystoteles, *O duszy*, 3, 5; 430 a. 17

²³ ST. 1-1, q. 79, a. 5.

²⁴ Tamże, 1-1, q. 79, a. 5, ad. 2.

²⁵ Tamże, 1-1, q. 79, a. 8. Trzeba przy tym zaznaczyć, że Tomasz, uznając rozum za jedynie funkcję intelektu, często go z nim w zasadzie utożsamia. W całym tym zagadnieniu chodzi mu przede wszystkim o odrzucenie tezy o ich odmienności jako stanowieniu osobnych władz w człowieku.

²⁶ Ten pogląd przejmuje Tomasz od Pseudo-Dionizego Areopagity, na którego zresztą świadomie się powołuje. Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Bożych*, 7,2.

²⁷ Władze pożądcze ściśle rozumiane są jednak osobnymi władzami, a nie tylko np. aspektami władz poznawczych. Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane*

Pożądanie (*appetitus*) rozumie Tomasz w dwóch znaczeniach, a przez to i zakresach. W najszerszym jest to pożądanie naturalne (*appetitus naturalis*), przysługujące wszelkim bytom, nawet nieposiadającym władz poznawczych, ale w ogóle jakichkolwiek. Byty bowiem, posiadając swą naturę, w pewien sposób dążą do jej jak najpełniejszego zrealizowania, zaktualizowania wszystkich możliwości tkwiących w ich istocie, stania się *entelechią*. Tak rozumiane pożądanie nie jest oczywiście władzą podmiotu.²⁸ Pożądanie w sensie ścisłym (*appetitus elicited* lub *appetitus animalis*) jest władzą przejawiającą się w swych aktach. Dąży ona do tego, co ujmuje jako dobro podmiotu, któremu ono (pożądanie) przysługuje, a więc ostateczny lub pośredni cel, ku któremu zmierza, będący zrealizowaniem jemu właściwej doskonałości. Pożądanie naturalne nie jest czymś różnym od natury, której przysługuje; jest tylko jej, jako dochodzącej do swej doskonałości, aspektem. Pożądanie ściśle rozumiane, jako będące władzą, jest różne od tego, czemu przysługuje.

Pożądanie jest więc czymś ściśle związanym z poznaniem, ale od niego różnym. W przypadku pierwszego z członów tego twierdzenia zrodzić się może wątpliwość co do poznania mającego towarzyszyć pożądaniu naturalnemu, a więc występującemu także u bytów nieożywionych. Tomasz trudność tę rozwiązuje, odwołując się do tezy o ładzie panującym we wszechświecie stworzonym przez Boga, który jako rozumny nadał całemu swemu stworzeniu taki charakter i stąd w każdym obszarze świata odnaleźć można zamysł Boży. Pożądaniu naturalnemu towarzyszy więc poznanie samego Boga jako stwórcy natur, w których istocie leży takie pożądanie.

Bycie przez pożądanie czymś różnym od poznania – drugi człon tego stwierdzenia – oznacza odrzucenie sokratejskiego intelektualizmu etycznego. Na gruncie etyki Tomasz też był intelektualistą, jednak właśnie nie tak skrajnym, by uważać, że pożądanie i poznanie to w zasadzie jedno i to samo, skoro wystarczy wiedzieć, czym jest dobro, by być dobrym. Poznaniu przysługuje prymat, co jednakże nie oznacza, że jest ono czymś jedynym.

Pożądanie w znaczeniu ścisłym jest związane z poznaniem do tego stopnia, że jest przezeń określane. Poznaniu zmysłowemu odpowiada więc zmysłowe pożądanie (*appetitus sensitivus*), które jest po prostu uczuciem, zaś poznaniu umysłowemu – pożądanie umysłowe (*appetitus intellectivus*), czyli wola.²⁹ Pożądanie opierające się na niższym poznaniu jest mniej doskonałe, na wyższym zaś, czyli umysłowym, jest ono doskonalsze. Pewną miarą pośledniości pożądania zmysłowego jest jego organiczny charakter – nie tylko,

o prawdzie (DV), w tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998, q. 22, a.3.

²⁸ ST. I-1, q. 80, a. 1.

²⁹ Tamże, I-1, q. 80, a. 2 oraz DV q. 22, a. 4.

że jego organem jest jakaś część ciała (mózg wedle Tomasza), ale że przede wszystkim co wynika z tamtego i, z drugiej strony, z przynależności do poznania zmysłowego - pożąda ono byty konkretne, jednostkowe, szczegółowo przezeń ujmowane. Inaczej pożądanie umysłowe, wola - ta byty, które pożąda, ujmuje jako ogólne. Polega to przede wszystkim na wyciągnięciu ich z czasowo-przestrzennego kontekstu, jak i z jakiegokolwiek innego, w którym pierwotnie mogą być ujęte. Wola uchwytuje bardziej ogólny aspekt pożądanego przez nią bytu, można powiedzieć: bardziej dogłębnie, a przez to właśnie bardziej adekwatnie, właściwie, rozpoznaje³⁰ ewentualne dla jej podmiotu tkwiące w pożądanym bycie dobro.³¹

³⁰ W tej konieczności w eksplikowaniu tego problemu posługiwania się jako wyjaśniającymi, a więc w sposób bardziej podstawowy uchwytującymi naturę zjawiska terminami odnoszącymi się przede wszystkim do wymiaru poznawczego jakoś chyba znajduje wyraz przynajmniej pewien aspekt Tomaszowego prymatu sfery intelektualnej nad praktyczną.

³¹ ST. 1-1, q. 80, a. 2, ad.2.