

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie

Dorota Zapisek  
Nr albumu: 57775

PROBLEMATYKA WOLI JAKO INTELEKTUALNEJ WŁADZY DAŻENIOWEJ  
CZŁOWIEKA W TEKSTACH ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Praca magisterska  
pisana na seminarium z Historii filozofii starożytnej i  
średniowiecznej  
na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej  
pod kierunkiem prof. dra hab. Artura Andrzejuka

Warszawa 2011

## Spis treści

Wstęp.....	3
1. Usytuowanie woli w <i>compositum</i> ludzkim i jej natura .....	6
1.1. Miejsce woli wśród władz człowieka .....	6
1.2. Natura woli.....	11
1.3. Relacja woli i intelektu .....	15
1.4. Relacja woli i uczuciowości.....	22
1.5. Podsumowanie rozdziału pierwszego.....	30
2. Działanie woli.....	32
2.1. Wolność woli.....	32
2.2. <i>Ratio</i> jako przyczyna wolności.....	37
2.3. <i>Liberum arbitrium</i> jako źródło wolności .....	45
2.4. <i>Electio</i> jako skutek rozumności i wolności woli .....	53
2.5. Podsumowanie rozdziału drugiego.....	60
3. Sprawności woli.....	63
3.1. Określenie sprawności i potrzeba usprawnienia woli.....	63
3.2. Umiarkowanie .....	68
3.3. Męstwo.....	77
3.4. Podsumowanie rozdziału trzeciego .....	83
Zakończenie.....	85
Wykaz cytowanych źródeł i opracowań.....	87

## Wstęp

Zagadnienie woli jako intelektualnej władzy dążeniowej człowieka jest jednym z najważniejszych tematów wchodzących w skład antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu. Dziedzina ta jest budowana przez niego w oparciu o oryginalną metafizykę istnienia. Zatem także sam problem woli i jej działania jest problemem metafizycznym. We współczesnym tomizmie nie ma jednak opracowań tej tematyki za pomocą metody metafizyki realistycznej, tzn. identyfikacji pryncypiów bytu. Być może jest to spowodowane skojarzeniami etycznymi, jakie budzi zagadnienie ludzkiej woli i wolności jej działania.

W Polsce kontynuatorami myśli Akwinaty, którzy zajmowali się problematyką woli, są przede wszystkim J. Woroniecki, S. Swieżawski, M. A. Krąpiec oraz M. Gogacz. J. Woroniecki w "Katolickiej etyce wychowawczej" zajmuje się dosyć obszernie zarówno zagadnieniem samej woli, jak i jej relacji z intelektem, a także problemem jej wychowania. Jak wskazuje sama nazwa jego książki, jest to ujęcie woli od strony etyki, jednak nie brakuje tam również treści metafizycznych. Woroniecki przede wszystkim skupia się jednak na stworzonym przez siebie schemacie podejmowania wolnej decyzji, który niemal wszyscy, którzy piszą o woli i wolności u św. Tomasza, przywołują i analizują. Czynią to również Swieżawski i Krąpiec. Taki sposób postępowania nie oddaje bogactwa i doniosłości treści, jakie występuje w badaniach nad wolą i wolną decyzją u samego Akwinaty.

S. Swieżawski interpretuje zagadnienie wolności woli człowieka we wstępach napisanych do kwestii "Sumy teologii". Również on przywołuje schemat podejmowania wolnej decyzji. Nie poprzestaje jednak na tym, ale stara się wyjaśnić szczególnie naturę samej woli, jak i wzajemne oddziaływanie na siebie woli i intelektu. Zdecydowanie faworyzuje on intelekt jako najwyższą ludzką władzę, co powoduje, że nie dostrzega wszystkich aspektów działania woli. Zdaje się, że podobnie postępują Krąpiec i Gogacz. Krąpiec, w swojej książce pt. "Ja - człowiek", również skupia się raczej na intelekcie i rozumie człowieka, a wola i wolna decyzja przedstawiona jest tam jedynie jako konieczna konsekwencja posiadania przez człowieka poznania intelektualnego. Nie jest to do końca niezgodne z myślą Tomasza, ale z pewnością jest to nieprecyzyjne i niepełne jej ujęcie. Krąpiec nie skupia się na samej woli i jej metafizyce, ale bada ją w perspektywie ludzkiej wolności. Powoduje to, że wolność w jego interpretacji nie wynika

ze struktury człowieka, ale dopiero buduje się w życiu społecznym. M. Gogacz w różnych swoich tekstach wspomina o woli. Najwięcej miejsca poświęcił jej w "Szkicach o kulturze", gdzie omawia ten temat obok zagadnienia wychowania intelektu. Mimo, że Gogacz nie zajmuje się wolą i jej działaniem zbyt szczegółowo, to on jako pierwszy zauważa potrzebę metafizycznego ujęcia woli.

Tę myśl kontynuuje jego uczeń A. Andrzejuk, który w książce pt. "Prawda o dobru", wskazuje, że w badaniu zagadnienia woli najważniejsze jest wskazanie na zasady współdziałania intelektu i woli, a także zwrócenie uwagi na relację woli i uczuciowości. Zauważa on także, że problematyka woli w filozofii św. Tomasza domaga się samodzielnego opracowania. Takie opracowanie powstało w 1994 roku. Jest to doktorat J. Ruszczyńskiego, pisany pod kierunkiem M. Gogacza, zatytułowany "Wola i ludzkie działanie w tekstach św. Tomasza z Akwinu". Opracowanie to nie zbiera jednak wszystkich tekstów i istotnych fragmentów poświęconych tematyce woli w ujęciu Akwinaty. Nie porządkuje też zebranego materiału w sposób, który wyjaśnia to zagadnienie, ponieważ rozdziały pracy ułożone są według najważniejszych tekstów, a nie najistotniejszych problemów. Ponadto nie pokazuje on wielu zagadnień, które Akwinata stawia wprost lub pośrednio w swoich tekstach.

W świetle dostępnych źródeł i opracowań dotyczących tematyki woli jako intelektualnej władzy człowieka, uwyraźniła się potrzeba jej dokładnej analizy za pomocą metody metafizyki. Św. Tomasz szeroko rozważa zagadnienie woli oraz wolnej decyzji w "Sumie teologii" i w "De veritate". Jednak w innych dziełach, tj. "Scriptum super Sententiarum", "Summa contra Gentiles", "De malo", "De conscientia", "Sententia Ethicorum", można wskazać na ważne tezy, odnoszące się wprost lub pośrednio do problematyki woli. Należało więc odszukać, zebrać i uporządkować istotne treści stanowiące to zagadnienie, gdyż nikt wcześniej nie podjął się takiego zadania.

Celem pracy jest zatem próba metafizycznego określenia woli, zbadanie jej relacji z intelektem i uczuciowością oraz sformułowanie propozycji rozumienia działania woli ludzkiej, przejawiającego się przede wszystkim w jej wolności.

Materiał, który został zebrany na potrzeby tej pracy oraz jego analiza, uwarunkowała następującą strukturę pracy. Pierwszy rozdział to wprowadzenie merytoryczne, które pokazuje czym jest wola jako władza człowieka, jakie jest jej miejsce wśród innych władz oraz w czym wyraża się jej natura jako intelektualnej władzy dążeniowej. To zagadnienie podejmuje sam Akwinata i dość obszernie je wyjaśnia. W pracy, akcentuje się jednak wyraźnie autonomię woli wobec intelektu, a także

uczuciowości. Z drugiej strony wskazuje się na intelektualną naturę woli ze wszystkimi tego konsekwencjami. Dalej, omawia się jej powiązania z tymi władzami, które wyznaczone są naturą woli. Okazuje się, że temat wzajemnej relacji woli i uczuciowości jest w tekstach św. Tomasza jedynie zarysowany. Należało więc, znając Tomaszowe rozumienie zmysłowej i intelektualnej władzy dążeniowej, dokonać ich zestawienia i określić zakres wzajemnego oddziaływania.

W drugim rozdziale szczegółowo analizuje się zagadnienie wolnego działania woli. Proponuje się tu rozumienie wolności jako wynikającej z natury woli. Zwraca się uwagę na silny wpływ nie tylko intelektu na wolę, ale także możliwość oddziaływania woli na intelekt. Ukazuje się dzięki temu duża autonomia działania wolitywnego wobec poznania intelektualnego. W celu dokładnego przedstawienia i wyjaśnienia tego zagadnienia, wyróżnia się konsekwentnie władzę *liberum arbitrium* jako zdolność woli, oraz rozum jako zdolność intelektu. Wskazuje się na *liberum arbitrium* jako źródło wolnego działania woli, zaś na rozum jako przyczynę tego działania. Okazuje się, że działanie poznawcze, jak i dążeniowe są czynnikami konstytutywnymi aktu wyboru, który jest skutkiem wolności woli, a nie jej racją.

W rozdziale trzecim, w odniesieniu do problematyki woli, została przedstawiona teoria sprawności Akwinaty. Szczególnie zaś poświęca się tu miejsce cnotcie umiarkowania i męstwa. Są to bowiem cnoty, których obecność lub brak powoduje znaczące konsekwencje nie tylko dla wzajemnego funkcjonowania woli i uczuciowości, ale także dla wszystkich władz człowieka.

Praca polegała na zebraniu tekstów i istotnych fragmentów dzieł św. Tomasza, które dotyczą wprost lub pośrednio problematyki woli. Część tych tekstów i fragmentów nie jest tłumaczona na język polski, dlatego należało dokonać ich tłumaczenia. Co więcej istniała potrzeba przyjrzenia się dostępnym polskim tłumaczeniom i skonfrontowania ich z wersją łacińską, gdyż mało zbadany temat woli i wolnej decyzji, powodował, że tłumaczenia polskie były niekiedy bardzo nieprecyzyjne. To zaś mogło prowadzić do błędnych interpretacji. Wobec tak przygotowanego materiału zostały postawione pytania o przyczynę i skutek, które należą do metody metafizyki. Pozwoliło to zidentyfikować pryncypia woli jako władzy intelektualnej, zasady jej współdziałania z innymi władzami, a także wskazać na przyczynę, źródło i skutek samego wolnego działania.

## 1. Usytuowanie woli w *compositum* ludzkim i jej natura

### 1.1. Miejsce woli wśród władz człowieka

Wola, w teorii św. Tomasza, jest jedną z władz człowieka. Z tego powodu, rozważając zagadnienie woli w tekstach Akwinaty, należy wyjaśnić czym są według niego władze człowieka i w jaki sposób funkcjonują.

W Tomaszowej antropologii, władze człowieka stanowią część możliwości, którą forma specjalizuje do wykonywania określonych działań<sup>1</sup>. Ową formą, w przypadku człowieka, jest jego dusza. Dusza aktualizuje możliwość materialną oraz możliwość duchową do bycia określonymi władzami, za pomocą których może działać<sup>2</sup>. Władz jest zatem tyle, ile jest gatunków działań. Istotę władzy należy określić przez akt, ku któremu ona zmierza. Natomiast różnice, które występują w istocie władz, odpowiadają różnicom, które występują w istocie aktów tych władz. Z kolei to, że akty są różne, zależy od różnic w istotach przedmiotów, do których te akty się odnoszą<sup>3</sup>. W „Sumie teologii”, św. Tomasz wyróżnia pięć rodzajów władz duszy ze względu na ich przedmioty. I tak: władza, której przedmiotem jest tylko ciało połączone z duszą, nazywana jest władzą wegetatywną; władza, której przedmiotem jest wszelkie ciało „podpadające” pod zmysły, nazywana jest władzą zmysłową; władza, której przedmiotem jest każdy byt, a nie tylko ciało „podpadające” pod zmysły, nazywana jest władzą intelektualną. Władza zmysłowa oraz władza intelektualna dzielą się dalej ze względu na to, że mogą dwojako odnosić się do przedmiotów istniejących poza duszą. W pierwszym wypadku, kiedy sama rzecz istniejąca poza duszą skłania się do połączenia z nią i istnienia w niej na sposób

---

<sup>1</sup> A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja*, Warszawa 2007, s. 25; zob.: Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, I–II, 77, 1, resp. 3 i 4.

<sup>2</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* (dalej *S. Th.*), I - II, 76, 1 resp.: „Et huius ratio est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu: unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima: anima est primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum; et similiter quo primo intelligimus”.

<sup>3</sup> Tamże, I - II, 77, 3 resp.: „Respondeo dicendum quod potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur: et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti”.

podobizny, mamy do czynienia z władzą poznawczą. W drugim wypadku, kiedy sama dusza skłania się i zmierza do rzeczy istniejącej poza nią, mamy do czynienia z władzą dążeń<sup>4</sup>. Władze poznawcze, mówiąc najkrócej, służą człowiekowi do odbierania i ujmowania poznawczego otaczającej go rzeczywistości. Władze dążeniowe umożliwiają człowiekowi ustosunkowanie się do tego, co poznał<sup>5</sup>. Z Tomaszowych rozróżnień władz ze względu na przedmioty<sup>6</sup> ich aktów otrzymujemy następujące pięć rodzajów władz duszy: władzę wegetatywną, władzę zmysłową poznawczą i dążeń, oraz władzę intelektualną poznawczą i dążeń<sup>7</sup>.

Władza wegetatywna obejmuje władzę odżywiania, władzę wzrostu i władzę rozmnażania. Tę władzę posiadają zarówno rośliny, zwierzęta i ludzie. Należy przy omawianiu władz wegetatywnych powiedzieć jeszcze o władzy ruchu przestrzennego, która jest odpowiedzialna za to, że człowiek (oraz większość zwierząt) może się poruszać i przemieszczać z miejsca na miejsce<sup>8</sup>.

Władze zmysłowe poznawcze dzieli się na zewnętrzne i wewnętrzne. Władze zmysłowe poznawcze zewnętrzne to po prostu pięć zmysłów zewnętrznych: wzrok, słuch, smak, węch i dotyk, za pomocą których odbieramy z rzeczywistości proste wrażenia zmysłowe. Władze zmysłowe poznawcze wewnętrzne to cztery zmysły wewnętrzne: zmysł wspólny, pamięć, wyobraźnia oraz władza osądu (*vis cogitativa*). Zmysły wewnętrzne służą do scalania wrażeń prostych (zmysł wspólny) oraz do prowadzenia operacji na tych wrażeń. Przedmiotem władz zmysłowych poznawczych jest konkretny byt „podpadający” pod poznanie zmysłowe.

Władze zmysłowe dążeniowe to uczuciowość człowieka. Dzielą się one na władzę pożądlivą i gniewliwą. Uczucia, podmiotowane przez tę władzę, są zareagowaniem na to, co poznane na poziomie zmysłowym. Zmysły odbierają ze świata wrażenia i prezentują wyobrażenia uczuciom, jako pewne zmysłowe dobro, na które uczucia reagują

---

<sup>4</sup> Tamże, I - II, 78, 1 resp..

<sup>5</sup> A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja*, Warszawa 2007, s.25 – 26.

<sup>6</sup> Trzeba zaznaczyć, że nie mamy tu na myśli przedmiotu w sensie materialnym, ale przedmiotu w sensie formalnym. W sensie materialnym każda z władz może odnosić się do jednego i tego samego przedmiotu, natomiast inny jest przedmiot formalny władz, tzn. aspekt, w jaki dana władza ujmuje owy przedmiot. Więcej na ten temat: S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 77*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, s. 160 – 163.

<sup>7</sup> Schemat przedstawiający władze człowieka znajduje się na stronie 9.

<sup>8</sup> Wszystkie władze człowieka omawiane są za: Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, I-II, 78.

upodobaniem lub jego brakiem. Przedmiotem uczuć jest więc konkretne, ujęte zmysłowo dobro. Już na tym poziomie działania władz człowieka możemy zauważyć, że istnieje funkcjonalna zależność między władzami poznawczymi i dążeniowymi. Władze dążeniowe z konieczności wymagają działania władz poznawczych, ponieważ bez nich nie posiadają przedmiotu swojego ustosunkowania. Nic bowiem, nie może być pożądanego, co wcześniej nie zostało poznane<sup>9</sup>. Władza zmysłowa poznawcza i dążeniowa jest wspólna dla zwierząt i ludzi.

Władza intelektualna poznawcza obejmuje dwa intelekty: intelekt czynny i intelekt możnościowy. Intelekt czynny jest odpowiedzialny za wydobywanie z wrażeń zmysłowych treści poznawanych intelektualnie (*species intelligibilis*) i przekazanie ich do intelektu możnościowego, który te treści przyjmuje i rozumie. Przedmiotem intelektu jest byt ujęty w swej ogólności jako prawda<sup>10</sup>.

Władza intelektualna dążeniowa to wola, która jest zareagowaniem na dobro ujęte intelektualnie<sup>11</sup>. Ujęcie intelektualne dobra jest dziełem intelektu. Zauważyć zatem należy, że władze intelektualne działają analogicznie w stosunku do władz zmysłowych. Tak samo, jak na poziomie zmysłowym władz, również na poziomie intelektualnym, zachodzi funkcjonalna zależność między władzami poznawczymi a dążeniowymi. Wola z konieczności wymaga działania intelektu, gdyż bez niego nie posiadałaby przedmiotu swojego dążenia<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Nihil volitum nisi praecognitum.

<sup>10</sup> Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, I – II,

<sup>11</sup> Tenże, *Summa contra Gentiles*, 3, 85, 3: „Bonum enim intellectum est obiectum voluntatis”.

<sup>12</sup> Tenże, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. II, Kęty 1998, s. 203: „Otóż jeśli coś określa dla siebie skłonność do celu, to może się to dokonać tylko wtedy, gdy pozna ten cel oraz odniesienie celu do środków, które do niego prowadzą – co jest właściwe tylko dla rozumu. Dlatego takie pożądanie z konieczności nieokreślone i niezdeterminowane przez coś innego jest następstwem poznawczego ujęcia rozumu”.



### Schemat władz człowieka

władze	poznawcze	dążeniowe	inne
wegetatywne			- odżywianie ( <i>vis nutritiva</i> ) - wzrost ( <i>vis augmentativa</i> ) - rozmnażanie ( <i>potentia generativa</i> )
			- władza ruchu przestrzennego
zmysłowe zewewnętrzne	- smak ( <i>gustus</i> ) - dotyk ( <i>tactus</i> ) - węch ( <i>olfactus</i> ) - słuch ( <i>auditus</i> ) - wzrok ( <i>visus</i> )		
zmysłowe wewnętrzne	- zmysł właściwy albo wspólny ( <i>sensus proprius vel communis</i> ) - wyobrażenia ( <i>imaginatio</i> ) - zmysł osądu ( <i>vis cogitativa</i> ) lub rozum szczegółowy ( <i>ratio particularis</i> ) - pamięć ( <i>memoria</i> ) wraz z przypominaniem ( <i>reminiscentia</i> )	uczuciowość ( <i>sensualitas</i> ): - władza pożądliva ( <i>vis concupiscibilis</i> ) - władza gniewliwa ( <i>vis irabilis</i> )	
intelektualne (duchowe)	- intelekt czynny ( <i>intellectus agens</i> ) - intelekt możnościowy ( <i>intellectus possibilis</i> )	- wola ( <i>voluntas</i> )	

W przedstawionej w wielkim skrócie Tomaszowej teorii władz człowieka, widać wyraźnie, jakie miejsce zajmuje wola w *compositum* ludzkim. Można zauważyć, że w tych wstępnych rozważaniach uwyraźniły się trzy tezy, które wyznaczają treść dalszych analiz. Pierwsza z nich jest taka, że między władzami duszy zachodzi realna różnica. Wola zatem i wszystkie inne władze są od siebie odrębne. Druga teza, to stwierdzenie, że wszystkie władze, mimo odrębności są władzami jednej i tej samej duszy i występuje między nimi silny związek. Akwinata twierdzi, że jedna władza wypływa z istoty duszy za pośrednictwem innej władzy<sup>13</sup>. Chodzi tu m.in. o zależność władz poznawczych i dążeńowych, ale nie tylko. Tę zależność władz dobrze wyjaśnia następujące zdanie: „Wynika stąd, że władze duszy mające pierwszeństwo w porządku doskonałości i natury są źródłem innych władz jako ich cel i czynna zasada”<sup>14</sup>. Trzecia znacząca teza, to wskazanie na bytową strukturę człowieka czyli bytu będącego jednością (*compositum*), duchowo-cielesną jako przyczynę wzajemnego przenikania się w działaniu władz. Mimo tego, że człowiek działa za pośrednictwem konkretnych władz, to ostatecznie każde działanie jest działaniem całego człowieka, a nie jego części<sup>15</sup>. Kiedy człowiek poznaje coś zmysłowo, to jego intelekt nie przestaje nagle działać; kiedy człowiek kogoś kocha, nie jest ta miłość aktem czysto duchowym, oderwanym od wrażeń, uczuć i przyjemności zmysłowych.

Pierwszą władzą, która w konieczny sposób musi wpływać na działanie woli jest intelekt. Wola jest władzą dążeńową i sama z siebie niczego nie poznaje. Musi „korzystać” z władzy poznawczej, która jest w stosunku do niej odpowiednia. A odpowiedniość znaczy w tym wypadku tyle, że skoro wola jest władzą intelektualną, to przedmiot jej dążeń musi być również intelektualny<sup>16</sup>. Przedmiot intelektualny odpowiedni dla woli, tzn. dobro ujęte intelektualnie, może być przedstawione jej tylko przez intelekt. Oznacza to, że konkretne dobro ujęte zmysłowo, np. sok pomarańczowy, jest przedmiotem pożądania odpowiednim nie dla woli, ale dla uczuć. Jednak w funkcjonowaniu człowieka można dostrzec, że nie tylko intelekt oddziałuje na wolę, przedstawiając jej jakieś dobro, ale i wola może działać na intelekt, skłaniając go do poznawania różnych rzeczy<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Tenże, *S.Th.*, I-II, 77, 7 resp.: „Et ideo una potentia animae ab essentia animae procedit mediante alia”.

<sup>14</sup> Tenże, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, str. 200.

<sup>15</sup> Tenże, *S.Th.*, I-II, 77, 5.

<sup>16</sup> Tamże, I-II, 80, 2.

<sup>17</sup> Tenże, *De malo*, 6, resp.: „Intelligo enim quia volo”.

Druga z władz, od której w istotny sposób zależy działanie woli to zmysłowa władza dążeniowa. Władza ta, za pomocą podmiotowanych przez nią uczuć, może bowiem wpływać na wolę. Do pożądania pewnych przedmiotów ją skłaniać, a do innych zniechęcać. Co więcej uczuciowość jest bardzo silnie działającą w człowieku władzą, która jeżeli nie podlega wyższym władzom, wprowadza nieuporządkowanie w działaniu człowieka. Oczywiście uczuciowość jest skutkiem tego, że człowiek posiada ciało. Samo więc budzenie się w nim uczuć nie jest ani dobre, ani złe, bo nie zależy to od woli<sup>18</sup>. Od woli jednak zależy, co dalej w człowieku dzieje się z uczuciami. Wyższe władze, tzn. intelekt i wolę, powinny panować nad niższymi władzami i rozstrzygać o postępowaniu człowieka, ponieważ są od nich doskonalsze i w sposób doskonalszy ujmują przedmiot ludzkiego dążenia. Jeśli uczucia będą rządzić postępowaniem, to działania człowieka będą nieuporządkowane i przez to nie będzie on mógł osiągać dobra, a co za tym idzie również szczęścia<sup>19</sup>.

Główne tezy Tomaszowej teorii władz człowieka, które zostały wyżej wymienione, porządkują dalsze rozważania dotyczące woli jako intelektualnej władzy dążeniowej. Na tej podstawie jasne jest, że aby zrozumieć właściwie czym jest wola jako władza, należy badać ją w relacji do innych władz, od których w sposób istotny działanie woli zależy. Tymi władzami będą szczególnie intelektualna władza poznawcza oraz zmysłowa władza dążeniowa. Jednocześnie należy mieć na uwadze to, że mimo funkcjonalnej zależności woli od innych władz, jest ona od nich odrębna w sposób realny. Dlatego charakter „współpracy” woli z pozostałymi władzami wyznaczony jest przez jej naturę.

## 1.2. Natura woli

Wola jako władza bierna jest poruszana do pożądania przez przedmiot ukazujący się jako pewne odpowiadające jej dobro (*bonum conveniens*) Przedmiot władzy i sama władza są do siebie proporcjonalne, czyli odpowiadają sobie. Naturę woli określić więc

---

<sup>18</sup> S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 81*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, s. 369.

<sup>19</sup> Por. Jacek Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1986, t. I, s.166: „(...) etyka chrześcijańska widzi w uczuciu wprawdzie składnik istotny, bynajmniej jednak nie pierwszorzędny, lecz drugorzędny i jako taki podporządkowany wyższemu czynnikowi umysłowemu. Te ostatnie mają go zaprzęcać do celów duchowych i przez systematyczne wychowanie nadać mu swe piętno”.

należy ze względu na to, jaki jest przedmiot tej władzy<sup>20</sup>. Przedmiotem woli jako władzy dążeniowej jest dobro ujęte. Dobro intelektualne tym różni się od dobra zmysłowego, że zawsze ujęte jest przez intelekt w sposób ogólny<sup>21</sup>. Dobro ujęte przez zmysły zawsze jest dobrem szczegółowym. Taki przedmiot woli sprawia, że jest ona władzą pod pewnym względem zdeterminowaną, a pod pewnym względem niezdeteminowaną.

Kiedy Akwinata rozważa zasady działania woli, pyta o to, czy wola ulega jakiejś konieczności, którą to rozumie jako to, co nie może nie być. Odpowiada na to pytanie wskazując na trzy rodzaje konieczności. Pierwsza z nich to konieczność naturalna i bezwzględna, druga to konieczność celowa, trzecią jest konieczność przymusu<sup>22</sup>. Konieczność przymusu zachodzi ze względu na jakiś czynnik zewnętrzny w stosunku do danej rzeczy, który działa na nią jako przyczyna sprawcza. Taka konieczność sprzeciwia się samej naturze woli. Wówczas wola nie jest przyczyną swojego działania, ale stanowi ją coś zewnętrznego w stosunku do niej. Konieczność celowa przysługuje czemuś ze względu na jakiś zewnętrzny w stosunku do danej rzeczy czynnik, który działa na nią jako przyczyna celowa<sup>23</sup>. Oznacza to, że jeżeli chce się osiągnąć pewien cel, do którego można dojść tylko jednym sposobem, to należy wybrać to rozwiązanie. Jednak można również nie chcieć wcale tego celu. Taka konieczność nie sprzeciwia się działaniu woli. Wreszcie konieczność naturalna i bezwzględna przysługuje jakiejś rzeczy z racji wewnętrznej zasady tej rzeczy. Św. Tomasz daje tu przykład trójkąta, który, aby być trójkątem z konieczności musi posiadać trzy kąty. Wola i każdy byt w ogóle ulega tej konieczności. Jest tak, ponieważ każdy byt posiada jakąś naturę, która jest wewnętrzną zasadą jego działania. Co więcej wola, a także każdy byt, musi się zgadzać z tą koniecznością, bo inaczej by jej po prostu nie było<sup>24</sup>. W „Sumie teologii” czytamy: „(...) podobnie jak intelekt uznaje pierwsze zasady poznania, tak też i wola w sposób konieczny zmierza do ostatecznego celu, którym jest szczęście”<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, I -II, 80, 2, resp.: „Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso: unde appetibile apprehensum est movens non motum, appetitus autem movens motum, (...)” i dalej: „ Passiva autem et mobilia distinguuntur secundum distinctionem activorum et motivorum: quia oportet motivum esse proportionatum mobili, et activum passivo”.

<sup>21</sup> Tamże, I -II, 80, 2, resp. 2: „(...) appetitus intellectivus, etsi feratur in res quae sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem”.

<sup>22</sup> Tamże, I -II, 82, 1, resp.

<sup>23</sup> Przykładem takiej konieczności jest np. to, że jeżeli człowiek chce żyć, musi się odżywiać.

<sup>24</sup> Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, I -II, 82, 1, resp.

<sup>25</sup> Tenże, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, str. 404.

W ten sposób Tomasz dochodzi do pierwszej i najważniejszej zasady działania woli. Wola w sposób konieczny i naturalnie pożąda odpowiedniego dla niej dobra. Tomasz zwraca też uwagę na to, że kiedy wola chce czegoś w sposób naturalny jest władzą raczej intelektualną, aniżeli rozumową. Intelpekt bowiem kieruje się do prawdy, działając zgodnie z pierwszymi zasadami poznania, rozum zaś odnosi się do tego, co się sobie wzajemnie przeciwstawia<sup>26</sup>. Intelpekt ujmuje prawdę za pomocą jednego prostego aktu. Rozum odnosi się także do prawdy, ale za pomocą kilku aktów, przechodząc od jednej rzeczy poznanej umysłowo do drugiej rzeczy poznanej umysłowo<sup>27</sup>. Wola działa kierując się jakby „pierwszą zasadą pożądania”, która każe woli zawsze chcieć dobra. Należy to rozumieć w ten sposób, że sama wola jako władza ma zdolność po prostu chcenia (*velle*) dobra. Natomiast nie zestawia ze sobą różnych dóbr. To należy do swoistego aktu woli nazywanego *liberum arbitrium*.

Trzeba też zwrócić uwagę na determinację woli, która jest niejako spowodowana przez jej funkcjonalną zależność od rozumu. Jak już zostało wspomniane, wola sama z siebie niczego nie poznaje – jest więc „skazana” na działanie intelektu. Skutkuje to tym, że wola wybiera między tym, co jej zaproponował intelekt. I w takiej mierze jest w pewien sposób przez intelekt ograniczona<sup>28</sup>.

Przedmiot woli stanowi również o tym, że wola jest w pewnej mierze władzą niezdeteminowaną. Jak zostało powiedziane, wola z konieczności zmierza do ostatecznego celu człowieka, którym jest szczęście. Wydaje się to całkiem łatwe do zrozumienia: raczej nie będzie takiego człowieka, który zapytany o to, czy chce być szczęśliwy, odpowie, że nie chce. Problem rodzi się jednak w miejscu, gdzie człowiek decyduje, w jaki sposób osiągnie owo szczęście. Jak pisze św. Tomasz „dobro jest różne i liczne, wobec tego wola nie kieruje się z konieczności do jednego tylko dobra”<sup>29</sup>. Dzieje się tak dlatego, że mimo iż wolę porusza dobro ujęte w sposób ogólny, to takie ujęcie jest efektem zetknięcia się naszego intelektu, a więc i woli z konkretnym jednostkowym

---

<sup>26</sup> Tenże, *S. Th.*, I -II, 82, 1, resp. 2: „ (...) voluntas secundum quod aliquid naturaliter vult, magis respondet intellectui naturalium principiorum quam rationi, quae ad opposita se habet. Unde secundum hoc, magis est intellectualis quam rationalis potestas”.

<sup>27</sup> Tamże, I -II, 79, resp.

<sup>28</sup> Tenże, *De malo*, 6, resp.: „ (...) in homine invenitur forma intellectiva, et inclinatio voluntatis consequens formam apprehensam, ex quibus sequitur exterior actio”.

<sup>29</sup> Tenże, *S. Th.*, I – II, 82, 2, resp. 1.

bytem, który może podpadać pod pojęcie dobra ogólnego<sup>30</sup>. Przedmiot ujęty jako dobro może poruszyć wolę z konieczności tylko wówczas, kiedy jego moc przewyższa moc woli. Jednak taka sytuacja nie jest możliwa. Wola ludzka zdolna jest ująć dobro ogólne i doskonale, i tylko takie dobro, może spowodować, że wola pragnie go a konieczności<sup>31</sup>. Takie dobro jest w metafizyce św. Tomasza tylko jedno – Bóg. Wola ludzka, z konieczności więc powinna skłaniać się do Boga i z konieczności pożądać wszystkich dóbr, których posiadanie jest konieczne, aby dojść do Boga. Równocześnie, wola nie musi z konieczności pożądać tych dóbr, których posiadanie nie jest konieczne, aby dojść do Boga. Trudność tkwi w tym, że człowiek z racji ograniczoności swego poznania, nie ma doskonałej wiedzy na temat tego, że Bóg jest doskonałym i najwyższym dobrem, a w związku z tym często wcale nie upatruje swego szczęścia w Bogu, a tym bardziej nie wybiera rzeczy, które prowadzą do Boga<sup>32</sup>.

Św. Tomasz przywołuje też inny argument uzasadniający niezdeteminowanie woli. Jest to argument z formy poznawczej, za jaką postępuje pożądanie. Akwinata porównuje dążenie intelektualne i zmysłowe. Otóż pożądanie zmysłowe opiera się na tym, co przedstawiają mu zmysły. Poznawcza władza zmysłowa nie ma zdolności zestawiania ze sobą różnych przedmiotów i dlatego porusza uczuciowość w ściśle określony sposób. Jest to spowodowane indywidualną formą, jaka występuje w rzeczach materialnych, a która zostaje uchwycona przez zmysły. Determinuje bowiem ona rzecz do czegoś jednego i ściśle określonego. Forma zaś występująca w bytach intelektualnych jest ogólna i może pod nią „podpadać” wiele rzeczy. Stąd intelekt, którego właściwością jest uchwycenie formy ogólnej, może za pomocą rozumu zestawiać ze sobą rozmaite przedmioty. Z tego powodu, wola, korzystająca z ujęć intelektu, może pożądać rozmaitych przedmiotów, które „podpadają” pod pojęcie dobra<sup>33</sup>.

Natura woli jest zdeterminowana w tej mierze, w jakiej jest to konieczne, aby w ogóle istniała. Każdy istniejący byt, istnieje bowiem jako pewna określona treść. To, co jest niezdeteminowane w swojej naturze, po prostu nie może istnieć. Natura woli wyznacza zasadę jej działania, którą jest „chcenie dobra”. Można inaczej powiedzieć, że

---

<sup>30</sup> Tenże, *De veritate*, 22, 4, resp. 3.

<sup>31</sup> Tenże, *S. Th.*, I – II, 82, 2, resp. 2.

<sup>32</sup> Tamże, I – II, 82, 2, resp.

<sup>33</sup> Tenże, *De malo*, 6, resp.: „(...) in hoc est differentia, quia forma rei naturalis est forma individuata per materia; unde et inclinatio ipsam consequens est determinata ad unum, sed forma intellecta est universalis sub qua multa possunt comprehendi”.

ostatecznym celem woli jest dobro. Jednak wola jest też w pewien sposób niezdeterminowana dzięki swej intelektualności. Może wybierać środki, za pomocą których osiągnie cel ostateczny.

### 1.3. Relacja woli i intelektu

Wola jako władza dążeniowa ze swej natury nie poznaje niczego samodzielnie. Dlatego z pomocą musi jej przyjść intelekt, który jest władzą poznawczą. Intelekt ujmuje poznawczo byt jako pewne dobro i przedstawia to ujęcie woli. Św. Tomasz pisze jednak, że to wola jest czynnikiem aktualizującym, który wprawia w ruch intelekt i wszystkie inne władze<sup>34</sup>. Zagadnienie relacji woli i intelektu rodzi zatem pytania. Po pierwsze, czy przedmiotem, do którego odnosi się wola, a zatem czynnikiem aktualizującym wolę, jest byt istniejący jako dobro, czy ujęcie intelektualne bytu jako dobra? Po drugie, czy w porządku działania człowieka funkcjonalne pierwszeństwo ma intelekt czy wola? Po trzecie, jaki jest zakres oddziaływania intelektu na wolę oraz woli na intelekt?

Powiedziano już, że św. Tomasz wyróżnia władze ze względu na przedmiot, do jakiego te władze się odnoszą. Przedmiotem woli jest dobro ujęte intelektualnie. Ujęcie intelektualne charakteryzuje się tym, że jest ujęciem ogólnym<sup>35</sup>. Według św. Tomasza nie istnieją w rzeczywistości byty ogólne, a jedynie jednostkowe. Byty ogólne (tzw. uniwersalia), w metafizyce św. Tomasza, to pojęcia, które mogą istnieć jedynie w intelekcie poznającego. Jeżeli wola odnosi się do dobra ujętego ogólnie, to oznacza, że nie odnosi się ona do konkretnych bytów, a jedynie do ujęć intelektu. Jednak oczywiste jest to, że człowiek nie dąży do posiadania ujęcia umysłowego bytu jako dobra, ale do posiadania konkretnego bytu jako dobra. Gdyby było inaczej, to człowiek mający np. ujęcie umysłowe miłości nie dążyłby już do tego, aby miłość zdobyć. Działania człowieka odnoszą się do konkretnych, jednostkowych bytów, a nie do umysłowych ich ujęć. Św. Tomasz tak formułuje rozwiązanie tego problemu: „Przedmiotem woli jest poznane dobro. Lecz jak czytamy w III księdze *O duszy*, dobro ujęte w pojęciu ogólnym może wprawiać w ruch tylko za pośrednictwem poznania czegoś szczegółowego, gdyż działania mają zastosowanie do rzeczy szczegółowych”<sup>36</sup>. Podobnie jest z

---

<sup>34</sup> Tenże, *S. Th.*, I – II, 82, 4, resp.

<sup>35</sup> Tamże, I – II, 85, 3, resp.: „Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium”.

<sup>36</sup> Tenże, *De veritate*, 22, 10, resp. 6.

funkcjonowaniem intelektu. Wprawdzie jego przedmiotem jest prawda ujęta ogólnie, ale dochodzenie do prawdy ogólnej dokonuje się przez poznawanie prawdy konkretnego, jednostkowego bytu. Wola jest więc poruszana przez byt, ujęty przez intelekt jako „podpadający” pod ogólne pojęcie dobra odpowiadającego woli.

Co więcej, warto zaznaczyć, że do wprawienia woli w ruch nie wystarcza po prostu byt ujęty jako dobro (*in ratione boni*). Człowiek wiele rzeczy ujmuje jako pewne dobro, ale nie dąży do zdobycia ich wszystkich. Można za dobro uważać rozpoczęcie studiów, podjęcie pracy lub wyjazd na wakacje, ale nie chceć wcale aktualnie wszystkiego zrealizować. Wola zostaje poruszona do działania jeżeli intelekt przedstawi jej byt jako dobro jej odpowiadające (*bonum conveniens*)<sup>37</sup>. Można powiedzieć, że kiedy byt jest przedstawiony woli jako dobro, wola poprzestaje na upodobaniu w tym dobru i nie podejmuje żadnych aktów w celu osiągnięcia go. Kiedy natomiast byt jest przedstawiony woli jako pewne dobro odpowiadające jej, wola reaguje upodobaniem oraz podejmuje działanie, aby zdobyć owo dobro<sup>38</sup>. To jednak rodzi kolejne pytanie: czy o tym jakie jest dobro odpowiadające woli stanowi intelekt czy wola? Na to pytanie być może uda się odpowiedzieć, kiedy rozważy się zależności w działaniu intelektu i woli, którym św. Tomasz poświęca wiele uwagi.

Intelektualizm Tomaszowy jest stanowiskiem przypisującym intelektowi pierwszeństwo wśród władz człowieka. To pierwszeństwo ma intelekt również w porządku działania władz. Mimo to, wiele jest miejsc w tekstach Akwinaty, gdzie o woli pisze on jako o *motor omnium virium* lub czynniku aktualizującym wszelkie władze, w tym również intelekt do poznawania bytu<sup>39</sup>. W innych miejscach czytamy z kolei, że wola z konieczności postępuje za formą poznawczą, prezentowaną jej przez intelekt<sup>40</sup>. Mamy więc w tym rozumowaniu do czynienia z błędem postępowania w nieskończoność.

---

<sup>37</sup> Tenże, *De malo*, 6, resp.: “Si autem consideretur motus voluntatis ex parte obiecti determinantis actum voluntatis ad hoc vel illud volendum, considerandum est, quod obiectum movens voluntatem est bonum conveniens apprehensum; unde si aliquod bonum proponatur quod apprehendatur in ratione boni, non autem in ratione convenientis, non movebit voluntatem”.

<sup>38</sup> Jacek Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1986, t. I, s. 103 -104.

<sup>39</sup> Tomasz z Akwinu, *Scriptum super Sententiarum* (dalej *Super Sent.*), 2, 24, 1, 2, 3: “ (...) et hoc modo actus omnium virium obedientium rationi possunt voluntati attribui quae est motor omnium virium”.

<sup>40</sup> Tenże, *Summa contra Gentiles*, 3, 10, 15: „ (...) voluntatis proprium motivum est ratio ipsa.”; Tamże, 2, 48, 6: „Unde, cum intellectus per formam apprehensam moveat voluntatem; in omnibus autem movens et motum oporteat esse proportionata; voluntas substantiae intellectualis non erit determinata a natura nisi ad bonum commune”.



Św. Tomasz zdaje sobie z tego sprawę i stwierdza, że jednak któraś z władz musi mieć pierwszeństwo. Rozstrzyga ten problem na korzyść intelektu, który to za sprawą swej naturalnej inklinacji skłania się do działania<sup>41</sup>. Tą naturalną inklinacją jest otwartość na udostępniający się poznawczo byt. Można to wyjaśnić na płaszczyźnie realizmu poznawczego św. Tomasza, w którym to rzeczywistość oddziałuje na intelekt poznającego, a nie odwrotnie. Byt oddziałuje na intelekt poznającego swoimi pryncypiami – istnieniem i istotą. Skutkiem tego oddziaływania jest zrodzenie w intelekcie słowa serca (*verbum cordis*)<sup>42</sup>. Jest to poziom poznania niewyraźnego, w którym byt nie jest jeszcze ujmowany pod jakimś pojęciem. Na tym poziomie byt informuje poznającego o tym, czym jest, czyli o swojej istocie; i o tym, że jest czyli o swoim istnieniu. Zrodzone w intelekcie słowo serca jest czynnikiem aktualizującym wolę, która dzięki temu „skierowuje się” do bytu jako dobra<sup>43</sup>.

Przy rozwiązywaniu problemu wzajemnej zależności intelektu i woli należy również odpowiedzieć na pytanie: która z tych władz jest doskonalsza? Akwinta zajmuje się tym zagadnieniem dość obszernie w swoich tekstach dotyczących woli. Ustalenie odpowiedzi na to pytanie wyznacza, w jaki sposób władze powinny być sobie podporządkowane. Właściwa hierarchia władz jest niezwykle istotna dla działania człowieka. Zawsze władze mniej doskonałe muszą być podporządkowane władzom doskonalszym, ponieważ tylko wówczas człowiek we właściwy sposób będzie mógł uporządkować swoje pragnienia, tzn. cele swego działania<sup>44</sup>.

W „Sumie teologii”, Tomasz bada intelekt i wolę w dwojaki sposób: po pierwsze jako same w sobie, czyli po prostu; po drugie w odniesieniu do czegoś innego, czyli pod pewnym względem. Rozpatrując intelekt i wolę jako takie, uważa on, że intelekt jest doskonalszy niż wola. Do tego wniosku dochodzi przez porównanie przedmiotów intelektu i woli. Przedmiotem intelektu jest pojęcie dobra godnego pożądania, które jest bardziej proste i oderwane od materii, niż przedmiot woli, tzn. samo dobro godne pożądania, którego pojęcie znajduje się w intelekcie. Rzecz jest sama w sobie tym

---

<sup>41</sup> Tenże, *De veritate*, 22, 12, resp. 2.

<sup>42</sup> A. Andrzejuk, *Słownik terminów*, Warszawa-Londyn 1998, str. 269.

<sup>43</sup> M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008, str. 33: „Skutkiem doznania *quidditas* jest zrodzone w intelekcie możliwościowym słowo serca, które nie jest produktem lub wytworem intelektu, gdyż takie wytwory powstają dopiero w mowie wewnętrznej, lecz jest swoistym motywem dla woli, byśmy skierowali się do oddziałującego na nas bytu”.

<sup>44</sup> Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, I – II, 77, 4, resp.

doskonalsza i szlachetniejsza, im jest bardziej prosta i wyabstrahowana. Zatem przedmiot intelektu jest szlachetniejszy i doskonalszy od przedmiotu woli. Istota władzy zależy od jej przyporządkowania do przedmiotu. Wynika z tego, że intelekt ujęty sam w sobie jest szlachetniejszy i doskonalszy od woli. Jest tak, również z tego powodu, że wolę wprawia w ruch dobro poznane intelektualnie, przedstawiane jej przez intelekt. A samo w sobie i w porządku natury doskonalsze jest to, co jest wcześniejsze – tak, jak akt jest doskonalszy od możliwości<sup>45</sup>.

Kiedy jednak Tomasz rozpatruje intelekt i wolę pod pewnym względem, uważa, że wola bywa doskonalsza od intelektu. Jest tak wtedy, gdy przedmiotem woli jest rzecz bardziej doskonała od przedmiotu intelektu. Odwołując się do *Metafizyki* Arystotelesa, św. Tomasz stwierdza, że przedmiot woli tkwi w rzeczach, zaś przedmiot intelektu w duszy<sup>46</sup>. Wola jest doskonalsza od intelektu wtedy, gdy rzecz, w której jest dobro, jest doskonalsza od samej duszy, w której jest poznane pojęcie. Kiedy rzecz, będąca dobrem, jest mniej doskonała od duszy, wtedy to intelekt jest doskonalszy od woli. Tylko w odniesieniu do Boga akty woli są szlachetniejsze, niż akty intelektu, ponieważ Bóg, który jest przedmiotem dążenia woli jest czymś najdoskonalszym, bo najbardziej prostym. Żadne ujęcie intelektualne Boga nie może być doskonalsze i prostsze od samego Boga. Tylko w odniesieniu do rzeczy materialnych, doskonalsze są akty intelektu niż akty woli<sup>47</sup>.

Św. Tomasz nie ma wątpliwości co do tego, że intelekt i wola wzajemnie na siebie oddziałują. Trudnością jest określenie, jaki jest zakres tych wzajemnych wpływów, a jaki jest obszar, w którym obydwie władze pozostają autonomiczne względem siebie. Zależność woli od intelektu w punkcie wyjścia funkcjonowania woli została już podkreślona. Jednak ta zależność nie kończy się tylko na pobudzeniu woli do działania przez intelekt, za pomocą ujętego intelektualnie dobra. Najczęściej, podjęcie decyzji jest procesem wzajemnie po sobie następujących aktów intelektu i woli. W tym procesie intelekt w pewien sposób kształtuje wolę, ukazując jej zazwyczaj różne dobra, z których może wybierać. Jednak wola nie pozostaje zupełnie uzależniona od intelektu, a nawet może na intelekt wpływać<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> Tamże, I – II, 82, 3, resp. 2.

<sup>46</sup> Tamże, I – II, 82, 3, resp.

<sup>47</sup> Tamże, I – II, 82, 3, resp.

<sup>48</sup> Tenże, *De veritate*, 22, 12, resp.

Św. Tomasz jest zdania, że zarówno intelekt może poruszać wolę, jak i wola może poruszać intelekt<sup>49</sup>. Jednak aby dobrze to zrozumieć, należy wprowadzić rozróżnienie na powodowanie ruchu na sposób przyczyny celowej oraz powodowanie ruchu na sposób przyczyny sprawczej. Intelekt wprawia w ruch wolę na sposób przyczyny sprawczej, ponieważ to on porusza wolę ukazując jej cel działania, tzn. byt ujęty jako dobro umysłowe. Natomiast wola porusza intelekt oraz wszystkie inne władze, w tym siebie samą, na sposób przyczyny sprawczej, która powoduje przejście władz z możliwości do aktu. Akwinata uściśla tę tezę, wskazując na dwa pryncypia każdego działania: zasadę działania i przyczynę działania. Intelekt jest tym, co wyznacza cel, a więc zasadą działania, wola zaś to przyczyna sprawcza, powodująca działanie<sup>50</sup>. Żadna z tych władz nie jest mniej ważna – gdyby zabrakło jednej z nich, żadne działanie człowieka nie mogłoby dojść do skutku. Wola bez intelektu nie znalazłaby swojego celu, a intelekt znając swój cel, nie mógłby go osiągnąć bez działania woli. Intelekt więc kształtuje wolę o tyle, o ile jego zadaniem jest ukazanie jej celu dążenia, wola natomiast kształtuje intelekt, nakazując mu działanie.

Można z takiego ujęcia problemu wnosić, że każda z tych władz ma pewien zakres autonomii. Intelekt rozpoznaje byty jako pewne dobro. W tym działaniu intelekt jest autonomiczny. Wola nie może wpływać na sądy intelektu<sup>51</sup>, które są wynikiem operacji intelektu na danych zmysłowych. Intelekt przedstawia woli umysłowe ujęcia bytów w postaci sądów: „x jest dobrem”, „y jest dobrem”, „z jest dobrem”. Wola odnosi się do tych sądów upodobaniem, które nie jest jeszcze jednak działaniem woli, ale jej zareagowaniem na dobro ujęte przez intelekt. Wola nie zostaje przez to ujęcie wprawiona w ruch. Oznacza to, że nie jest to ujęcie dobra jako odpowiadającego woli, ale po prostu ujęcie dobra. Jak zatem ujęcie dobra staje się ujęciem *bonum conveniens*? Św. Tomasz nie daje jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie. Analizując jednak jego teksty, widać, że są możliwe trzy rozwiązania tego problemu.

---

<sup>49</sup> Tenże, *S. Th.*, I – II, 82, 4, resp.

<sup>50</sup> Tenże, *De veritate*, 22, 12, resp.

<sup>51</sup> O wpływie woli na sądy intelektu można jednak mówić w przypadku sądów należących do dziedziny wiary. Sądy dotyczące tajemnic wiary nie mogą być przez intelekt ani zanegowane ani uznane za prawdziwe na mocy jakiegoś rozumowego dowodu. Zresztą na tym właśnie polega tajemnica. Jednak intelekt człowieka może takie sądy uznać za prawdziwe bądź fałszywe, pod warunkiem, że nakaże mu to wola.

Pierwsze jest takie, że to wola decyduje, które dobro jej odpowiada. Wyraźnie widać wówczas zarówno autonomię woli, jak i jej wpływ na intelekt. Wola w tym wypadku kształtowałaby w pewnej mierze ujęcie intelektu, rozkazując mu ująć dane dobro jako jej odpowiadające. Za taką hipotezą przemawiają fragmenty dzieł św. Tomasza, mówiące, że wola właśnie wpływa zasadniczo na intelekt<sup>52</sup> oraz jego koncepcja wolnej woli, będącej przyczyną swojego działania<sup>53</sup>.

Drugie rozwiązanie jest takie, że po upodobaniu woli następuje działanie intelektu, którego rezultatem jest ujęcie dobra jako odpowiadającego woli. Argumentem za tym rozwiązaniem jest intelektualizm Tomaszowy, który definitywnie stwierdza, że każde poruszenie woli z konieczności wymaga poprzedzającego ją ujęcia dobra, będącego dziełem intelektu<sup>54</sup>. Wydaje się, że drugie rozwiązanie kwestionuje wolność woli. Ujęcie intelektualne *bonum conveniens* jest tym, co wprawia wolę w ruch<sup>55</sup>. Jeżeli przejście z dobra ujętego przez intelekt do ujęcia dobra jako odpowiadającego dzieje się bez udziału woli, to wola nie jest wówczas przyczyną swojego ruchu, a więc nie jest wolna. Wola byłaby wolna, gdyby mogła odrzucić intelektualne ujęcie dobra jako jej odpowiadającego. Nie znajduje się jednak w tekstach Akwinaty argumentu za tym, aby wola odrzucała to, co jest dla niej *conveniens*, czyli odpowiednie.

Trzecie rozwiązanie trudności jest takie, że wola reagując upodobaniem na przedstawione jej ujęcie dobra, nakłania intelekt do rozsądzenia, które z tych dóbr jest dobrem odpowiadającym jej skłonności. Intelekt jest więc poruszany przez wolę do wydania sądu lub sądów wartościujących różne dobra, na podstawie których wola wybiera cel swego dążenia czyli *bonum conveniens*.

Trzecie rozwiązanie pokazuje ścisłą współpracę woli i intelektu, ukazując jednocześnie ich autonomię w zakresie swoich aktów. Wola nie może poradzić sobie bez intelektu, ale ona sama wybiera cel swego dążenia. Wola nie musi wybrać wcale tego dobra, które intelekt prezentuje jej jako bardziej godne pożądania od innych dóbr<sup>56</sup>. Intelekt wartościuje dobra „na polecenie” woli, ale wola nie może zmieniać ujęć intelektu. Takie rozwiązanie problemu wpływu intelektu na wolę i woli na intelekt jest

---

<sup>52</sup> Tomasz z Akwinu, *De veritate*, 22, 13, resp. 4.

<sup>53</sup> Tamże, 24, 1, resp.: „(...) liberum autem est quo sui causa est”.

<sup>54</sup> Tenże, *S. Th.*, I-II, 82, 4, resp. 3: “Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensionem; sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis”.

<sup>55</sup> Tenże, *De malo*, 6, resp.

<sup>56</sup> M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków-Warszawa 1985, s. 91.

najbardziej zgodne z Tomaszową koncepcją władz człowieka. Władze zdaniem Akwinaty, mimo realnej różnicy między nimi, wciąż pozostają władzami jednej substancji, która działa za ich pomocą<sup>57</sup>.

U polskich tomistów, tj. u J. Woronieckiego, u S. Swieżawskiego, u M. A. Krapca rozwiązanie problemu działania człowieka ogranicza się do przedstawienia i wyjaśnienia schematu procesu wolnej decyzji (*liberum arbitrium*)<sup>58</sup>. Jednak badając teksty samego św. Tomasza, można wyciągnąć wniosek, że dla niego kluczowe w wyjaśnianiu tego czym jest działanie człowieka, są pryncypia tego działania, tzn. intelekt i wola<sup>59</sup>. Dla Akwinaty ważne jest więc raczej to, jakie są zasady współpracy intelektu i woli, zakres oddziaływania jednej władzy na drugą oraz obszar autonomii każdej z tych władz.

Dotychczasowe analizy pokazują, że wola jest zależna funkcjonalnie od ujęć intelektu. Co więcej, intelekt jest władzą doskonalszą, której wola jako mniej doskonała powinna się podporządkować. Stwierdzono jednak, że wola nie postępuje w sposób konieczny za wskazaniem intelektu. Przyczyną tego jest struktura człowieka – *compositum* cielesno-duchowego. Na wolę nie oddziałuje przecież tylko intelekt, ale i władze zmysłowe. Szczególnie ważne jest oddziaływanie uczuciowości na wolę. To właśnie uczucia powodują, że wola jest zbyt słaba, aby podporządkować się intelektowi. Można wówczas mówić o zaburzeniu właściwej hierarchii władz, ponieważ wyższe władze zostają podporządkowane władzom niższym. W tym miejscu wola ma ogromnie ważne zadanie do zrealizowania – zapanowanie nad uczuciowością oraz uznanie hegemonii intelektu jako tego, który jest od niej doskonalszy<sup>60</sup>. Konieczne jest, trafne ujmowanie przez intelekt prawdy o dobru, aby wola posiadała właściwy cel swojego dążenia. Jednak każde działanie swą przyczynę sprawczą ma w woli. Na nic zda się człowiekowi trafne intelektualne ujęcie prawdy o dobru, jeżeli nie będzie miał dość silnej woli, która uzna sąd intelektu, a uczuciowość zaangażuje do osiągnięcia tego dobra.

---

<sup>57</sup> Tomasz z Akwinu, S. Th., I – II, resp. 3.

<sup>58</sup> Zob.: J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, Lublin 1986, s.104; S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 83*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, s. 432 – 433; M. A. Krapiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2004, s. 68 – 69.

<sup>59</sup> A. Andrzejuk, *Prawda o dobru*, Warszawa 2000, s. 41.

<sup>60</sup> Por.: M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków-Warszawa 1985, s. 93.

#### 1.4. Relacja woli i uczuciowości

Uczuciowość i wola są dążeniowymi władzami człowieka. Ponieważ, zdaniem Akwinaty, pożądanie zawsze postępuje za poznaniem<sup>61</sup>, podział władz dążeniowych na zmysłową i intelektualną jest skutkiem obecności w człowieku zarówno władzy poznawczej zmysłowej, jak i intelektualnej. W „Sumie teologii” św. Tomasz pisze: „Ponieważ więc innego rodzaju jest to, co ujęte przez intelekt, i to, co ujęte przez zmysł, zatem pożądanie intelektualne jest władzą różną od pożądania zmysłowego.”<sup>62</sup>.

Uczuciowość za swój przedmiot ma konkretne dobro zmysłowe, ukazane jej przez poznanie zmysłowe, wola natomiast kieruje swe akty ku dobru intelektualnemu, które przedstawia jej intelekt. W metafizyce Akwinaty, zasada działania zawsze postępuje za formą<sup>63</sup>. Forma bytu, będącego konkretnym, zmysłowym dobrem jest jednostkowa. Odpowiada ona formie poznania oraz pożądania zmysłowego. Powoduje to zdeterminowanie działania, mającego za przedmiot dobro zmysłowe, do czegoś konkretnego<sup>64</sup>. Konsekwencją jest to, że zmysłowe władze dążeniowe same z siebie nie mogą wybierać celu swego dążenia. Dlatego uczucia, które są w nas prostym zareagowaniem na zmysłowe dobro, nie podlegają ocenie moralnej. Smutek, radość, strach czy odwaga nie są same w sobie ani dobre, ani złe. Dopiero kiedy wola zaangażuje uczucia do spełnienia konkretnych aktów, można mówić o moralnym dobru lub złu<sup>65</sup>. Potwierdzeniem tej tezy są słowa Akwinaty: „Uczucia można rozpatrywać dwojako: same w sobie oraz ze względu na ich uległość rozumowi i woli. Same w sobie jako pewne poruszenia nierozumowego pożądania, nie są ani dobre, ani złe pod względem moralnym, gdyż dobroć i złość moralna zależy od rozumu (...)”<sup>66</sup>.

Akty woli podlegają moralnej ocenie z powodu przedmiotu, ku któremu są skierowane. Dobro intelektualne, będące przedmiotem intelektualnej władzy dążeniowej, ma formę ogólną. Forma poznania i pożądania intelektualnego jest odpowiednia w stosunku do przedmiotu każdej z tych władz. Ponieważ przedmiot władz intelektualnych

---

<sup>61</sup> S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 80*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, s. 345 - 346.

<sup>62</sup> Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, I - II, 80, 2, resp.

<sup>63</sup> Tenże, *De veritate*, 22, 12, resp..

<sup>64</sup> Tenże, *De malo*, 6, resp.: “ (...) quia forma rei naturalis est forma individuata per materiam; unde et inclinatio ipsam consequens est determinata ad unum”.

<sup>65</sup> Por. S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 81*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, s. 362.

<sup>66</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Londyn 1966-1998, t. 10, s. 31.

zawsze jest czymś ogólnym, zatem ich forma również jest ogólna. Skutkiem tego, działanie woli nie jest zdeterminowane do czegoś jednego<sup>67</sup>. Działania człowieka odnoszą się jednak do konkretnych rzeczy. Zatem mimo intelektualnego, a zatem ogólnego przedmiotu dążenia, wola realizuje osiągnięcie dobra za pomocą konkretnych bytów, które podpadają pod pojęcie dobra ogólnego<sup>68</sup>. Oznacza to, mówiąc najprościej, że wola może decydować o tym, ku jakiemu dobru będą skierowane jej akty.

Zdaniem św. Tomasza, stopień doskonałości władzy zależy od tego, jak doskonały jest przedmiot tej władzy<sup>69</sup>. W przypadku uczuciowości i woli, to ta druga będzie władzą doskonalszą. Właśnie z powodu niezeterminowania działania do czegoś jednego, wynikającego z ogólnej formy przedmiotu dążenia, wola jest władzą doskonalszą niż uczuciowość. W hierarchii władz uczuciowość powinna być podporządkowana decyzjom woli, które z kolei powinny podążać za wskazaniem intelektu. Mieczysław Gogacz tak o tym pisze: „Intelekt ludzki ma więc zadania, których musi się uczyć. Musi więc tak usprawnić swoje działanie teoretyczne i praktyczne, aby dominować w człowieku. Musi czuwać, aby tej dominacji nie zdobyły zmysłowe władze poznawcze, ani umysłowa wola, ani zmysłowe władze pożądcze. Za to zakłócenie dominacji i kompetencji władz odpowiada moralnie. Odpowiada za to cały człowiek, ale tylko z tego powodu, że posiada intelekt”<sup>70</sup>. Taki byłby, również w opinii Akwinaty, właściwy porządek we wzajemnych funkcjonowaniu władz. Jednak doświadczenie pokazuje, że sokratejski intelektualizm moralny<sup>71</sup>, głoszący, iż wystarczy wiedzieć co jest dobrem, aby je realizować, nie sprawdza się w praktyce. Często bywa, że człowiek wie, co jest dla niego dobre, ale

---

<sup>67</sup> Tenże, *De malo*, 6, resp.: “sed forma intellecta est universalis sub qua multa possunt comprehendi; unde cum actus sint in singularibus, in quibus nullum est quod adaequet potentiam universalis, remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad multa: sicut si artifex concipiat formam domus in universali sub qua comprehenduntur diversae figurae domus, potest voluntas eius inclinari ad hoc quod faciat domum quadratam vel rotundam, vel alterius figura”.

<sup>68</sup> Tenże, *De malo*, 6, resp.

<sup>69</sup> Tenże, *S. Th.*, I - II, 82, 3, resp.

<sup>70</sup> M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków-Warszawa 1985, s. 99.

<sup>71</sup> Zob.: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, Lublin 2005, t. I, s. 392; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 2007, t. I, s. 81: „Cnota jest wiedzą. Wszelkie zło pochodzi z nieświadomości: nikt umyślnie i ze świadomością zła nie czyni. I nie może być inaczej: skoro dobro jest pożyteczne i gwarantuje szczęście, nie ma powodu, aby ktoś, kto je zna, nie czynił go. Wiedza jest tedy warunkiem dostatecznym cnoty, a mówiąc językiem jaskrawym, jakiego Sokrates używał: jest tym samym, co cnota. Jest to jedno i to samo wiedzieć, co jest sprawiedliwe, i być sprawiedliwym. To była definicja Sokratesa: cnota jest wiedzą”.

wcale do tego nie dąży i wybiera coś innego. Odpowiedź na pytanie, dlaczego tak się dzieje można znaleźć, badając wzajemne relacje dążeń i władz człowieka – uczuciowości i woli.

Uczuciowość, mimo że jest władzą mniej doskonałą od woli, może na nią wpływać. Wpływ ten może być niekiedy tak duży, że uczuciowość przejmuje kierownictwo nad całym działaniem człowieka<sup>72</sup>. Widać więc, że jest to bardzo silnie działająca w człowieku władza. Przyczynę tego można wskazać, kiedy odpowie się na pytanie, jaką funkcję pełnią w życiu człowieka uczucia. W tym celu potrzebna jest uwaga, że w dziedzinie pożądania oprócz woli i uczuciowości, jest jeszcze coś bardziej pierwotnego od nich, co „wpisane jest” w każdy byt, nie tylko ludzki. Mowa tu o pożądaniu naturalnym (*appetitus naturalis*), które sprawia, że każdy byt zmierza do zachowania swego istnienia<sup>73</sup>. Pożądanie naturalne nie jest w człowieku żadną władzą. Jest w porządku funkcjonowania człowieka czymś bardziej podstawowym, niż jego władze, pewną naturalną inklinacją bytu. Można stwierdzić, że ta inklinacja jest wręcz tym, co wyznacza cel dążenia i sposób działania władz człowieka. Władze dążeniowe po prostu podporządkowują się pożądaniu naturalnemu, które skłania człowieka do zachowania swego życia jednostkowego i gatunkowego<sup>74</sup>. Zauważyć trzeba, że istnienie bytu jest najbardziej pierwotnym dobrem, do jakiego można dążyć, ponieważ jest ono warunkiem koniecznym dla dążenia do jakiegokolwiek innego dobra<sup>75</sup>.

Skutek obecności pożądania naturalnego w bycie i jego działaniu, tzn. silne dążenie do zachowania istnienia jednostki i gatunku, może być wyjaśnieniem problemu, dlaczego uczuciowość, nie podlegająca kierownictwu wyższych władz, staje się dominującym czynnikiem w działaniu człowieka. Ta mocna pozycja uczuciowości wśród czynników powodujących ludzkie działanie, jest potrzebna, aby człowiek w sytuacjach

---

<sup>72</sup> M. A. Krapiec, *Ja - Człowiek*, Lublin 1991, s. 274 – 275.

<sup>73</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, 2, 55, 3: “Naturalis enim appetitus quibusdam quidem inest ex apprehensione: sicut lupus naturaliter desiderat occisionem animalium ex quibus pascitur, et homo naturaliter desiderat felicitatem. Quibusdam vero absque apprehensione, ex sola inclinatione naturalium principiorum, quae naturalis appetitus in quibusdam dicitur: sicut grave appetit esse deorsum. Utroque autem modo inest rebus naturale desiderium essendi: cuius signum est quia et ea quae cognitione carent, resistunt corruptentibus secundum virtutem suorum principiorum naturalium; et ea quae cognitionem habent, resistunt eisdem secundum modum suae cognitionis”; J. Paszyński, *Appetitus*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, Lublin 2000, t.1, s. 301 – 302.

<sup>74</sup> A. Andrzejuk, *Uczucia i sprawności*, Warszawa 2006, s.33.

<sup>75</sup> J. Paszyński, *Appetitus*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, Lublin 2000, t.1, s. 301 – 302.



krańcowych był zdolny do walki o swoje istnienie. Co więcej, uczucia są w człowieku obecne z racji jego cielesności, a to powoduje ich zespolenie ze zmianami fizjologicznymi, zachodzącymi w ciele. Taka zależność uczuciowości od fizjologii jest istotą uczuć, a tym samym jest przyczyną intensywności ich działania<sup>76</sup>. Św. Tomasz nie przypisuje uczuć bytom pozbawionym cielesności, tj. aniołom i Bogu: „Miłość, radość oraz inne uczucia tego rodzaju, przypisywane Bogu, aniołom lub umysłowemu pożądaniu ludzi, są to w rzeczywistości proste akty woli, występujące bez uczucia, choć skutki ich są podobne do owocu uczucia.”<sup>77</sup>.

Uczuciowość jest władzą, która występuje zarówno u ludzi, jak i u zwierząt. Jednak jeżeli zbada się jaka jest zasada działania i rola uczuciowości w życiu zwierzęcym i w życiu ludzkim, zobaczyć można, że istnieją pewne różnice między zwierzętami i ludźmi w tej sferze. Te różnice z kolei umożliwiają wskazanie na rolę jaką spełnia wola w odniesieniu do uczuć. Tym, co w świecie zwierzęcym kieruje działaniami zmierzającymi do zachowania życia jednostkowego i gatunkowego, jest tzw. *vis aestimativa*, czyli zmysłowa władza osądu, będąca najwyższą zmysłową władzą poznawczą<sup>78</sup>. Jest to instynkt zwierzęcy, który spontanicznie i bezbłędnie kieruje działaniami zwierząt w dziedzinie zachowania i przekazywania życia<sup>79</sup>. Również w stosunku do świata ludzi mówi się o instynkcie samozachowawczym, instynkcie macierzyńskim czy ojcowskim. Jest to jednak użycie przenośne. W miejsce zwierzęcego *vis aestimativa*, u człowieka mamy tzw. *vis cogitativa*. Zarówno *vis aestimativa* i *vis cogitativa* są zmysłowymi władzami poznawczymi. Uczucia, tak u zwierząt, jak i u ludzi, postępują za sądami poznawczymi tych władz i są zareagowaniem na nie. Jednak pomiędzy tymi dwiema władzami osądu jest zasadnicza różnica<sup>80</sup>. Charakter pożądania zawsze jest zdeterminowany przez charakter poznania, na jakim się opiera. Dlatego właśnie różnica występująca między władzą osądu a władzą osądu myślowego, będzie decydowała o roli, jaką pełnią uczucia w życiu zwierząt i ludzi. Otóż ujęcia zmysłowe są przyjmowane przez *vis aestimativa* za pomocą pewnego naturalnego instynktu, natomiast *vis cogitativa* ujęcia zmysłowe przyjmuje na zasadzie pewnego zestawienia. Zestawianie ze sobą różnych

---

<sup>76</sup> M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 275 - 276.

<sup>77</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Londyn 1966-1998, t.10, s. 21.

<sup>78</sup> S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 81*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, s 366.

<sup>79</sup> M. A. Krąpiec, *Aestimativa vis*, w: *PEF*, Lublin 2000, t. 1, s. 73.

<sup>80</sup> S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 81*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, s 366 – 367.

przedmiotów u Akwinaty jest cechą właściwą rozumowi, a więc władza osądu u człowieka ma znamiona pewnej rozumności, mimo, że jest władzą zmysłową. Dlatego Tomasz mówi o *vis cogitativa* jako o rozumie szczegółowym, który zestawia ze sobą ujęcia szczegółowe, tak, jak rozum, którym poznajemy umysłowo zestawia ze sobą ujęcia powszechne<sup>81</sup>.

Sądy człowieka odnośnie do zmysłowych dóbr nie są bezbłędne, jak to jest w przypadku zwierząt. Dlatego mówienie w przypadku ludzkiego działania o instynkcie wydaje się być nadużyciem. S. Swieżawski uważa, że omylność ludzkiej *vis cogitativa* jest spowodowana tym, że „rozum nie wkracza w funkcjonowanie uczuciowości” oraz tym, że „rozum nasz i związana z nim wola działają niewłaściwie i w taki niewłaściwy sposób spełniają swe władztwo nad uczuciami”<sup>82</sup>. O ile z drugim stwierdzeniem, o niewłaściwym funkcjonowaniu rozumu i woli, można się zgodzić bez żadnych zastrzeżeń, to pierwsze stwierdzenie rodzi pewne wątpliwości. Mimo tego, że *vis cogitativa* jest władzą zmysłową, odnoszącą się do konkretnego zmysłowego dobra, to jednak sam Akwinata pisze, że działa ona w podobny sposób do rozumu: „ (...) w człowieku nazywa się [władzę osądu] myślową, ponieważ na drodze pewnego zestawiania dochodzi do tego rodzaju ujęć”<sup>83</sup>. Nie sposób więc nie wyciągnąć wniosku, że rozumność w pewien sposób uczestniczy w działaniu zmysłowej sfery człowieka, mimo realnej różnicy władz zmysłowych i intelektualnych. Rozum szczegółowy, czyli właśnie *vis cogitativa*, zestawiając ze sobą ujęcia przeciwne może się pomylić. Za takim błędnym ujęciem podążają wówczas uczucia. Instynkt zwierząt wskazuje zawsze trafne ujęcia, za którymi postępują zmysłowe władze dążeniowe. Dlatego w świecie zwierzęcym (w naturalnych warunkach) nie ma czegoś takiego jak otyłość, pijaństwo, rozpusta. Zwierzęta instynktownie „wiedzą” ile muszą zjeść, co i kiedy, by zachować właściwą miarę. Podobnie jest z życiem płciowym zwierząt. Z człowiekiem i jego władzami dążeniowymi rzecz ma się zupełnie inaczej. *Vis cogitativa* może mylić się w swoich osądach i powodować nadmiar lub niedomiar w dążeniu do pewnych potrzebnych

---

<sup>81</sup> Tomasz z Akwinu, *S. Th.* I – II, 78, 4, resp.: „(...) differentia est: nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitative, quae per collationem quondam huiusmodi intentionem advenit”.

<sup>82</sup> S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 81*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, s 367 - 368.

<sup>83</sup> Tomasz z Akwinu, *S. Th.* I – II, 78, 4, resp.

do życia człowieka dóbr. Ludzie często mają problemy ze znalezieniem arystotelesowego „złotego środka” zarówno co do tak podstawowych czynności życiowych jak jedzenie, picie czy życie seksualne, ale też co do innych dziedzin życia, jakimi są np. praca czy odpoczynek. Zmysłowa sfera dążeń człowieka nie jest sferą najdoskonalszą, ponieważ doskonalszymi od niej są władze intelektualne. Pomimo, że bezpośrednie kierownictwo nad uczuciami ma *ratio particularis*, to jego zwierzchnikiem jest *ratio universalis*<sup>84</sup>. Zresztą to zwierzchnictwo nie jest tylko zadaniem rozumu, ale całej sfery intelektualnej władz człowieka, na którą składają się intelekt i wola.

Uczuciowość i w ogóle cała zmysłowość człowieka, ma się do jego sfery intelektualnej jak czynnik materialny do czynnika formalnego. Uczuciowość i jej akty to materiał dla woli, który powinna kształtować, jako kierująca postępowaniem człowieka<sup>85</sup>. To kształtowanie oznacza panowanie woli nad uczuciami i poddawanie ich rozumowemu osądowi. Jednak uczucia nieraz mogą przeciwstawiać się dobru, którego pragnie wola. Dzieje się tak, ponieważ zwykle dobro intelektualne jest trudniejsze do osiągnięcia od dobra zmysłowego, którego chciałyby dla siebie zmysłowe władze dążeń.

To, jakie dobro człowiek wybierze zawsze zależy od woli, gdyż to wola jest przyczyną sprawczą każdego działania człowieka, i to ona angażuje wszystkie władze do wykonania tego działania<sup>86</sup>. Uczucia są w człowieku czymś dobrowolnym z racji tego, że zawsze podlegają woli. Jednak należy to rozumieć, nie w ten sposób, że wola zawsze rozkazuje uczuciowości do czego ma się skierować, ale w taki sposób, że wola nakazuje uczucia lub ich nie zabrania<sup>87</sup>. Są zatem dwie drogi, którymi wola może podążyć. Pierwszą jest „posłuchanie się uczuć” i pójdzie za ich wskazaniem. Wola wówczas „zna” sądy intelektu o dobru intelektualnym, które może wybrać zamiast dobra zmysłowego, jednak jest zbyt słaba, by przeciwstawić się silnym „żądaniom” uczuciowości. Druga droga to podążanie woli za wskazaniem intelektu. W takim przypadku wola okazuje swe „despotyczne” rządy nad uczuciowością i rozkazuje jej podporządkowanie się wskazaniom intelektu<sup>88</sup>. Jednak tak działać może tylko wola, która jest odpowiednio usprawniona. To odpowiednie usprawnienie woli oznacza posiadanie przez nią cnót

---

<sup>84</sup> S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 81*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, s. 367 - 368.

<sup>85</sup> Tamże, s. 368.

<sup>86</sup> Tomasz z Akwinu, *Super Sent.*, 2, 24, 1, 2, 3.

<sup>87</sup> Tenże, *S. Th.*, I – II, 24, resp.

<sup>88</sup> Tamże, I – II, 81, 3, resp. 2.

umiarkowania i męstwa. Św. Tomasz tak uzasadnia to twierdzenie: „Dwie rzeczy przeszkadzają woli w kierowaniu się prawością wskazaną rozumem. Pierwszą jest pociąg ze strony czegoś przyjemnego, pobudzający wolę do działania wbrew wskazanej rozumem prawości – ten pociąg przewyższa cnota umiarkowania. Drugą jest odstręczająca wolę trudność związana z czynieniem tego, co wskazuje rozum. Usuwaniu tego rodzaju przeszkód służy moc ducha; człowiek w taką moc zaopatrzony, może oprzeć się duchowym trudnościom, podobnie jak, posiadając siłę fizyczną, łamie i odrzuca przeszkody materialne. A zatem męstwo jest cnotą, ponieważ sprawia zgodność człowieka z rozumem”<sup>89</sup>.

Usprawnienie woli za pomocą cnót umiarkowania i męstwa jest szczególnie ważne w zachowaniu właściwej hierarchii funkcjonowania władz człowieka. Ta doniosłość jest spowodowana charakterem władzy, jaką sprawują nad uczuciami intelekt i wola. Otóż intelekt rządzi uczuciowością w sposób "polityczny i królewski". Takie rządy są rządami przełożonego nad poddanymi, ale takimi, którzy są wolni. Tacy poddani, czyli w tym przypadku władza uczuciowości mogą się sprzeciwić swojemu przełożonemu, tzn. intelektowi<sup>90</sup>. Może on działać na uczuciowość „uśmierzając lub podniecając” jej poruszenia, ale może też wpływać na kształtowanie wyobrażeń, do których uczuciowość się odnosi<sup>91</sup>.

Rządy woli nad uczuciowością mają charakter "despotyczny". Takie rządy stosowane są wobec sług, którzy nie mogą w żaden sposób stawić oporu przełożonemu<sup>92</sup>. Jeżeli więc wola wyda rozkaz uczuciowości, ta nie ma możliwości aby się jej przeciwstawić. Pamiętać jednak należy, że rozkazywanie woli może polegać na nie zabranianiu uczuciom działania lub na nakazywaniu im działania. Zdecydowanie trudniejsze dla woli jest nakazywanie działania uczuciom i to właśnie odnośnie do nakazywania wola powinna być usprawniona cnotami umiarkowania i męstwa.

W zagadnieniu wzajemnej relacji woli i uczuć u św. Tomasza z Akwinu, zazwyczaj mówi się o wychowaniu uczuć. Tę kwestię traktuje się jako centralny problem w teorii wychowania Akwinaty. S. Swieżawski tak określa ten problem: „(...) św. Tomasz utrzymuje odwieczną, sięgającą Platona (a może i dalej) tradycję, w myśl której uczucia tworzą niezmiernie ważny element z punktu widzenia pedagogicznego, gdyż całe

---

<sup>89</sup> Tenże, *Suma teologiczna*, Londyn 1967, t. 21, s. 12 -13.

<sup>90</sup> Tenże, *S. Th.* I – II, 81, 3, resp. 2.

<sup>91</sup> Tamże, I – II, 81, 3, resp. 3.

<sup>92</sup> Tamże, I – II, 81, 3, resp. 2.

wychowanie i samowychowanie nie jest właściwie niczym innym jak wychowaniem uczuć<sup>93</sup>. Interpretacja Swieżawskiego nie wydaje się być precyzyjna. U św. Tomasza, jeżeli w ogóle można mówić o wychowaniu uczuć, to dzieje się to przez wychowanie woli, które jest przyczyną owego wychowania uczuć. Wychowanie woli Akwinata rozumiałby po prostu jako nabycie przez nią sprawności umiarkowania i męstwa, za pomocą których może ona kształtować uczuciowość człowieka, panując nad nią<sup>94</sup>. Jednak biorąc pod uwagę to, że Swieżawski mówi o uczuciowości jako o materii do kształtowania dla woli, można zrozumieć, że wychowanie uczuć rozumie on właśnie jako wychowywanie ich przez wolę.

J. Woroniecki natomiast tak pisze o wychowaniu uczuć: „Wychowanie uczuć ma to właśnie na celu, aby zapewnić czynnikom umysłowym stałą pomoc czynników zmysłowych przez usprawnienie ich cnotami do regularnej współpracy z rozumem i wolą. Rezultatem tego wychowania ma być, że człowiek może swym uczuciom zaufać i nieraz popuścić im cugli, wiedząc, że dzięki cnotcie, mają już w sobie ten umiar, który je zabezpiecza od odśrodkowych wybryków<sup>95</sup>. U Woronieckiego wychowanie uczuć nie jest rozumiane jako kształtowanie ich przez usprawnioną umiarkowaniem i męstwem wolę. Według tego autora uczucia same w sobie podlegają wychowaniu przez nabywanie cnót. Nie jest to jednak interpretacja zgodna z nauką św. Tomasza, ponieważ Akwinata wyraźnie wskazuje na to, że podmiotem cnót umiarkowania i męstwa jest wola. Ponadto określa, że cnota powoduje w działającym zgodność z rozumem<sup>96</sup>. A tym, co może rozpoznać sąd intelektu i uzgodnić z nim swoje działanie jest w człowieku tylko i wyłącznie jego intelektualna władza dążeńiowa, którą jest wola.

Wychowanie człowieka nie dotyczy jednak tylko woli. Aby zachować właściwy porządek w działaniu władz, należy usprawnić cnotami całą sferę intelektualną człowieka, a więc nie tylko wolę, ale też intelekt. Wydaje się zresztą, że wychowanie we właściwym rozumieniu zawsze dotyczy nie poszczególnych władz, ale człowieka jako *compositum*. Oznaczałoby to, że wychowanie intelektu pociąga za sobą wychowywanie woli, a wychowywanie woli wpływa korzystnie na wychowywanie intelektu<sup>97</sup>. To zaś skutkuje uporządkowaniem w działaniu władz zmysłowych, a w konsekwencji

---

<sup>93</sup> S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 81*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, s. 369.

<sup>94</sup> Tomasz z Akwinu, *S. Th. I – II*, 81, 3, resp. 2.

<sup>95</sup> J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1986, t. 1, s. 173 – 174.

<sup>96</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Londyn 1966-1998, t. 21, s. 12 - 13.

<sup>97</sup> M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków-Warszawa 1985, s. 95.

zaprowadzeniem porządku w całym działaniu człowieka. Należy mimo to pamiętać, że władze różnią się od siebie realnie. Inaczej wychowuje uczucia intelekt, a inaczej wola. W tym zadaniu wychowania uczuć przewagę nad intelektem ma jednak wola, ponieważ to właśnie jej rządy nad uczuciowością są "despotyczne".

Uczuciowość i wola to władze dążeniowe człowieka, które wzajemnie na siebie oddziałują. Uczuciowość do woli ma się tak, jak czynnik materialny do formalnego. Oznacza to, że uczucia są materią, którą wola kształtuje. Jeżeli ten porządek jest odwrócony i to uczuciowa zaczyna kształtować wolę, całe działanie człowieka staje się niewłaściwie uporządkowane. Uczuciowość przez swe silne związanie z naturalną inklinacją bytu zwaną *appetitus naturalis*, może niekiedy zbyt silnie wpływać na wolę. Wówczas wola, która powinna być podporządkowana najwyższej władzy w *compositum ludzkim*, czyli intelektowi, staje się uległa wobec żądań władzy niższej od siebie. Powoduje to brak uporządkowania w dziedzinie pożądania, co prowadzi do wybierania niewłaściwych celów dążenia przez człowieka. Konsekwentnie, człowiek, który kieruje się takim nieuporządkowanym pożądaniem, nie zmierza do właściwego swojej naturze celu, jakim jest szczęście<sup>98</sup>. Jedynie wola, która jest usprawniona do dobrego działania przez cnoty umiarkowania i męstwa, będzie umiała opanować uczuciowość i podporządkować swe wybory wskazaniom intelektu<sup>99</sup>. Dlatego właśnie, to wychowanie woli, przez usprawnienie jej cnotami umiarkowania i męstwa, jest w nauczaniu Akwinaty czymś zasadniczym dla właściwego funkcjonowania człowieka.

### 1.5. Podsumowanie rozdziału pierwszego

W Tomaszowej antropologii wola zajmuje ściśle określone miejsce. Jest jedną z władz człowieka. Jak każda z tych władz, ma właściwy sobie przedmiot, który determinuje jej naturę. Przedmiot woli – dobro ujęte intelektualnie – wyznacza po pierwsze to, że wola jest władzą dążeniową, po drugie to, że jest ona władzą intelektualną. Jednak podmiotem tak, woli jak i wszystkich władz jest dusza, będąca aktem w stosunku do ciała. Co więcej człowiek jest nie złożeniem duszy i ciała, ale *compositum* duchowo-cieleśnym. Jedność, duszy i ciała powoduje to, że władze, mimo realnej odrębności od siebie, pozostają w ścisłej zależności funkcjonalnej. Nie ma takich

---

<sup>98</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, str. 404.

<sup>99</sup> Por. A. Andrzejuk, *Uczucia i sprawności*, Warszawa 2006, s. 28.

aktów ludzkich, które byłyby tylko cielesne lub tylko duchowe. Nawet, jeżeli człowiek wykonuje działania intelektualne, to towarzyszą mu pewne doznania na poziomie zmysłowym. Kiedy natomiast doznaje czegoś tylko na poziomie zmysłowym, to te doznania nie pozostają w oderwaniu od działania intelektu i woli. Ta teza jest kluczowa dla zgodnego z tekstami Tomasza, ujmowania problematyki woli. Należy bowiem, w badaniu tego zagadnienia, z jednej strony pamiętać o wzajemnej odrębności władz, a z drugiej strony, mieć na uwadze, że są to władze duszy, za pomocą których działa cały człowiek.

Biorąc pod uwagę te zastrzeżenia, należy przyjrzeć się wzajemnym relacjom władz. Aby je zrozumieć, potrzebna jest znajomość Tomaszowej hierarchii władz. Okazuje się, że Akwinata jasno określa, że wola powinna podporządkować się wskazaniom intelektu i "despotycznie" rządzić uczuciami, aby działania człowieka pozostały uporządkowane w dążeniu do szczęścia. Już po tym widać jak ważne jest właściwe działanie woli. Jednak na czym ma właściwie polegać podporządkowanie się woli wskazaniom intelektu oraz jej "despotyczne" rządy nad uczuciowością? Wyjaśnienie pierwszej trudności będzie możliwe, kiedy podda się szczegółowej analizie działania woli. Zaś dla wyjaśnienia drugiej trudności, potrzeba zbadania jak działa wola usprawiona cnotami umiarkowania i męstwa.

## 2. Działanie woli

### 2.1. Wolność woli

Analiza natury woli, jako intelektualnej władzy dążeniowej człowieka, pokazała, że podlega ona jednocześnie zdeterminowaniu i braku determinacji w swoim działaniu. Taka teza nie sprzeciwia się metafizycznej zasadzie niesprzeczności<sup>100</sup>, ponieważ wola jest władzą zarówno zdeterminowaną jak i niezdeterminowaną, ale w różnych aspektach. Św. Tomasz powtarza za Arystotelesem tezę: wszystko, co działa, działa ze względu na cel, a naturę celu ma dobro<sup>101</sup>, aby wyjaśnić na czym polega występujące w woli jednoczesne jej zdeterminowanie i brak determinacji. Arystoteles, a za nim Tomasz, definiuje dobro jako to, czego wszystko pożąda<sup>102</sup>. Charakter pożądania dobra jest dwojaki. Można pożądać dobra ze względu na to, że samo w sobie jest celem (*propter finem*) lub ze względu na jakieś inne dobro (*propter aliquid*). Dobro *propter finem* nazywane jest inaczej celem samym w sobie (*bonum per se*), a dobro *propter aliquid* – środkiem do celu (*bonum ad finem*)<sup>103</sup>.

Wśród wszystkich dóbr, których człowiek może pożądać, jest jedno wyjątkowe, które nigdy nie może być środkiem do celu, a zawsze jest celem samym w sobie. Takie dobro Akwinata nazywa celem ostatecznym (*finis ultimus*), który w odniesieniu do działania człowieka jest szczęściem (*beatum*)<sup>104</sup>. Wola ludzka jest zdeterminowana w swojej naturze do pożądania właśnie celu ostatecznego – człowiek z konieczności chce

---

<sup>100</sup> “To samo nie może zarazem przysługiwać i nie przysługiwać temu samemu i pod tym samym względem”. Arystotelesowskie sformułowanie zasady niesprzeczności podają za: E. Morawiec, P. Mazanka, *Metafizyka klasyczna wersji egzystencjalnej*, Warszawa 2006, s. 216.

<sup>101</sup> *Metaphysica*, II 4 (994 b 13); Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, 3,3,3: “Omnis ergo actio et motus est propter bonum”.

<sup>102</sup> Bonum est quod omnia appetunt.

<sup>103</sup> Tomasz z Akwinu, *De veritate*, 22, 5, resp.: “In appetibilibus autem finis est fundamentum et principium eorum quae sunt ad finem; cum quae sunt propter finem, non appetantur nisi ratione finis”.

<sup>104</sup> Tamże, 22, 5, resp.: “Et ideo, id quod voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, ut beatitudo, et ea quae in ipso includuntur, ut esse, cognitio veritatis, et aliqua huiusmodi; ad alia vero non de necessitate determinatur naturali inclinatione, sed propria dispositione absque omni necessitate. Quamvis autem quadam necessaria inclinatione ultimum finem velit voluntas”.



swojego dobra czyli szczęścia<sup>105</sup>. Zawsze, kiedy człowiek czegoś pragnie, jest to dobro lub pozór dobra. Człowiek nie może chcieć zła jako zła<sup>106</sup>. Zło, w ujęciu metafizycznym, nie istnieje, jest brakiem *esse*. Skutkuje to tym, że zło nie ma transcendentalnej własności realności, która sprawia, że byt może być przedmiotem poznania oraz dążenia. Dlaczego więc można mówić, że człowiek wybiera zło? Otóż, każdy byt jest dobry na miarę swego istnienia. Jednak z wyjątkiem Boga, będącego Samoistnym Aktem Istnienia, żaden byt nie ma istnienia tak doskonałego, aby wszystko w nim było dobrem. Każdy więc byt jako taki jest dobrem, z racji tego, że istnieje. Jest to jednak istnienie niedoskonałe, mające w sobie pewien brak, który powoduje, że byt pod pewnymi względami nie jest dobry<sup>107</sup>. Człowiek wybiera zło wówczas, kiedy rozum ujmuje byt jako pewne dobro, ale osiągnięcie tego dobra nie jest podporządkowane dążeniu do celu ostatecznego. Jedynie, wybierając Boga, człowiek może mieć pewność, że jest to dążenie całkowicie dobre, ponieważ sam Bóg jest celem ostatecznym<sup>108</sup>.

Każde, inne od celu ostatecznego, dobro może być wybierane przez człowieka jako środek do celu. Cel ostateczny, do którego wola odnosi się jako do dobra w sensie bezwzględny, jest zasadą pożądania innych dóbr, które są środkami do celu<sup>109</sup>. Ta zasada wyraża się w twierdzeniu, że wola z konieczności pożąda dobra, co zostało już powiedziane. Niezdeteminowanie woli odnosi się do dóbr, które mogą być wybierane dla osiągnięcia celu ostatecznego. Używając języka potocznego, można powiedzieć, że wszyscy ludzie zmierzają do osiągnięcia szczęścia, ale drogę do tego, każdy człowiek może wybrać inną. Św. Tomasz tak o tym mówi: „(...) człowiekowi przysługuje pożądanie celu ostatecznego w ogóle, czyli żeby z natury pragnął swojego pełnego istnienia w dobru. Jednak na czym by ta pełnia miała polegać, czy na cnotach lub wiedzy, czy na rzeczach sprawiających przyjemność czy na czymś innym, to nie zostało człowiekowi wyznaczone przez naturę”<sup>110</sup>. Właśnie niezdeteminowanie działania woli,

---

<sup>105</sup> Tenże, *Super Sent.*, 2, 25, 1, 2, resp.: “(...) et inde est quod in omnibus quae sub electione cadunt, voluntas libera manet, in hoc solo determinationem habens quod felicitatem naturaliter appetit, et non determinate in hoc vel illo”.

<sup>106</sup> Tenże, *De veritate*, 24, 2, resp.

<sup>107</sup> A. Andrzejuk, *Człowiek i dobro*, Warszawa 2002, s. 39 – 40.

<sup>108</sup> Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, I – II, 82, 2, resp.

<sup>109</sup> Tenże, *De veritate*, 22, 6, resp.

<sup>110</sup> Tenże, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, Kęty 1998, t. II, s. 216.

co do środków prowadzących do celu ostatecznego, umożliwia św. Tomaszowi postawienie problemu wolności woli.

W „Kwestiach dyskutowanych o prawdzie” Akwinata rozpatruje wolność woli w relacji do jej przedmiotu, aktu oraz w zakresie odniesienia do celu. Brak zdeterminowania woli co do przedmiotu dążenia występuje tylko w odniesieniu do środków prowadzących do celu ostatecznego<sup>111</sup>. Spowodowane jest to tym, że cel ostateczny jest przez intelekt ujęty jako dobro ogólne, za pomocą prostego aktu intelektu<sup>112</sup>. Środki do celu są natomiast ujmowane na drodze pewnego zestawienia (*collatio*) dóbr, dokonywanego przez rozum (*ratio*). Do celu ostatecznego, wola odnosi się prostym aktem chcenia (*velle*), które jest jej zareagowaniem na prosty akt intelektu, ujmujący dobro ostateczne jako bezwzględny cel dążenia. Jednak akt „chcenia” nie jest w woli czymś, co jest w niej zawsze w akcie. Dlatego można uznać, że *velle* postępuje za naturalną skłonnością woli do pożądania dobra. W „*De veritate*”, Tomasz porównuje ten akt woli, do działania intelektu ujmującego pierwsze zasady poznania. Mówi on, że intelekt nie zawsze w akcie rozważa pierwsze zasady poznania, ale zawsze, kiedy działa, działa zgodnie z nimi<sup>113</sup>. Dobro ostateczne, nazywane też przez Tomasza *primum bonum*, nie podlega osądowi rozumu i z tego wynika zdeterminowanie człowieka do celu ostatecznego. Natomiast do ujęcia dokonywanego przez rozum, które jest pewnym zestawieniem, odnosi się władza *liberum arbitrium* za pomocą aktu wyboru (*electio*). Zestawianie ze sobą różnych dóbr przez rozum, prowadzi do aktu *iudicium* czyli osądu tych dóbr, który jest ich wartościowaniem ze względu na cel ostateczny. To właśnie tych dóbr osądzanych przez

---

<sup>111</sup> Tenże, *De veritate*, 22, 6, resp.

<sup>112</sup> Prostny akt intelektu jest rozumiany przez autora tej pracy jako pojedynczy akt intelektu, nazywany "intelligere", w którym intelekt ujmuje prawdę w sensie bezwzględnym i ją rozumie. Prostny akt woli, nazywany "velle", rozumiany jest jako pojedynczy akt woli ujmujący dobro w sensie bezwzględnym. Prostny akt intelektu jest odróżniany od aktu "iudicium", należącego do władzy rozumu, który jest pewnym zestawieniem odnoszącym się do rzeczy przeciwnych w dziedzinie poznania, a więc do prawdy i fałszu. Prostny akt woli jest odróżniany od aktu "electio", należącego do władzy "liberum arbitrium", a odnoszącego się do tego, co się sobie przeciwstawia w dziedzinie pożądania, mianowicie do dobra i zła.

<sup>113</sup> Tomasz z Akwinu, *De veritate*, 22, 5, resp. 11: "(...) primum bonum est per se volitum, et voluntas per se et naturaliter illud vult, non tamen illud semper vult in actu. Non enim oportet ea quae sunt naturaliter animae convenientia, semper actu in anima esse”.

rozum dotyczy akt *electio*<sup>114</sup>. Akt woli *velle* odnosi się do dobra w znaczeniu bezwzględny i ogólnym, co oznacza, że może pod to dobro podpadać wiele konkretnych dóbr, które są przedmiotem aktu *electio*. Tomasz powie, że „(...) są różne drogi do celu ostatecznego i różni ludzie wybierają różne sposoby dotarcia do niego”<sup>115</sup>.

Wola jest niezdeterminowana również co do aktu, ponieważ w stosunku do przedmiotu może chcieć posłużyć się swoim aktem lub nie chcieć się nim posłużyć. Takie zachowanie woli możliwe jest z racji tego, że sama wola jest przyczyną swojego ruchu<sup>116</sup>. Św. Tomasz odróżnia samodzielne poruszanie się, jakie przysługuje zwierzętom od poruszania się *per se*, które przysługuje tylko naturze rozumnej. Tylko w tym drugim przypadku można powiedzieć, że coś jest przyczyną swojego działania. Tylko taki byt, może być przyczyną swojego działania, który rozpoznaje cel swego dążenia i na podstawie poznania kieruje się do tego celu. Wola będąc pożądaniem rozumnym, „poznaje” cel i przez to może sama dla siebie określać skłonność. W woli pozostaje determinacja skłonności do dążenia do celu ostatecznego, jednak tę determinację wola sama dla siebie określa. Wola poznaje cel ostateczny oraz jego odniesienie do środków, które do niego prowadzą. Jest to właściwe dla działania woli za pomocą *liberum arbitrium*, które jest następstwem poznawczego ujęcia rozumu<sup>117</sup>.

Trzeci aspekt, w jakim wola pozostaje władzą niezdeterminowaną, to jej odniesienie do celu, w tym znaczeniu, że wola odnosić się może do celu zgodnie z prawdą lub zgodnie z tym „jak się wydaje”, co oznacza niezgodność z prawdą. Składa się na to niezdeterminowanie woli co do przedmiotu jej dążenia oraz niezdeterminowanie poznania, które może być zarówno prawdziwe jak i fałszywe. Akwinata tłumaczy, że z przyjętej prawdziwej zasady może wynikać fałszywy wniosek z powodu fałszywości dowodzenia, z powodu założenia jakiegoś fałszu lub z fałszywego przyporządkowania zasady do wniosku. Tak samo z prawidłowego pożądania celu ostatecznego, może

---

<sup>114</sup> Tenże, *S. Th.*, I – II, 82, 1, resp. 3: „ (...) sumus domini nostrorum actuum secundum quod hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut dicitur In 3 Ethic. Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus”.

<sup>115</sup> Tenże, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, Kęty 1998, t. II, s.213.

<sup>116</sup> Tenże, *De veritate*, 22, 6, resp.

<sup>117</sup> Tamże, 22, 4, resp.: “Sed natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari. Et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa”.

wyniknąć pożądanie czegoś niepodporządkowanego celowi ostatecznemu wtedy, kiedy rozum ujmuje coś niepodporządkowanego temu celowi. Wówczas rozum ujmuje pewne dobro, które jest niepodporządkowane celowi ostatecznemu, jako coś co jest zgodne z fałszywym wyobrażeniem szczęścia, a nie z prawdziwym szczęściem<sup>118</sup>. Rozum może dokonać tego ujęcia, ponieważ, jak pisze Tomasz: „nic nie jest na tyle złe, aby nie mogło posiadać jakiejś postaci dobra i z powodu tej własności dobra posiada zdolność poruszania pożądania”<sup>119</sup>. Prowadzi to wówczas do fałszywego wniosku, w którym rozum uznaje jakieś dobro, które nie prowadzi do szczęścia, za takie które jest do niego środkiem. Ponieważ zaś wola nie ma innego, niż rozum, źródła poznania, postępuje za błędnym ujęciem i pożąda zła. W takim znaczeniu mówimy o niezdeteminowaniu woli z racji tego, że może ona dążyć zarówno do dobra, jak i do zła<sup>120</sup>.

Wolność woli co do przedmiotu jej dążenia, przysługuje woli zawsze i wobec każdego przedmiotu, ponieważ każdy akt woli jest w jej władaniu. Co do jej aktu również przysługuje jej zawsze, jednak tylko co do środków do celu ostatecznego, nie zaś w stosunku do samego tego celu. O wolności woli co do jej odniesienia do celu możemy mówić tylko w przypadku środków do celu oraz tylko wówczas, kiedy wola nie dysponuje doskonałym poznaniem oraz sądzeniem. Jeżeli wola dysponowałaby bezbłędnym poznaniem intelektu, to nie mogłaby wybierać zła w zakresie środków<sup>121</sup>.

Do Tomaszowych rozróżnień zakresów wolności woli co do aktu, przedmiotu oraz odniesienia do celu, należy dodać jeszcze wolność, którą wola posiada w stosunku do innych władz. Szczególnie chodzi tu o autonomię działania, jaką posiada wola wobec zmysłowej władzy poznawczej, jaką jest uczuciowość, oraz wobec intelektu<sup>122</sup>. Otóż wola może wybrać (*eligere*) czy swoim aktem nakaże działanie zgodne z żądaniami uczuciowości czy ze wskazaniem intelektu. Oczywiście działanie uczuciowości i wskazania intelektu nie muszą być ze sobą niezgodne. Sytuację, w której uczucia występują jako zgodne i podporządkowane wskazaniom rozumu Krąpiec nazywa sublimacją uczuć<sup>123</sup>. Jednak to właśnie zadaniem woli jest wprowadzanie zgodności żądań uczuciowości z tym, co nakazuje intelekt. To zadanie jest przez wolę realizowane

---

<sup>118</sup> Tamże, 22, 6, resp.

<sup>119</sup> Tamże, 22, 6, resp., 6.

<sup>120</sup> Tamże, 22, 6, resp.

<sup>121</sup> Tamże, 22, 6, resp.

<sup>122</sup> A. Andrzejuk, *Istnienie i istota*, Warszawa 2003, s. 72.

<sup>123</sup> M. A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2004, s. 37.

za pomocą wolnej decyzji (*liberum arbitrium*), którą nazywa się aktem woli. Nie jest jednak precyzyjne, ponieważ w sensie ścisłym, aktem woli jest *velle*, dotyczące celu ostatecznego, który nie podlega osądowi rozumu. Wolnemu osądowi (*liberum iudicium*) podlegają natomiast środki prowadzące do celu i to właśnie do nich odnosi się wolna decyzja.

Próba ogólnego wyjaśnienia wolnego działania woli rodzi kolejne problemy, domagające się odpowiedzi. Zagadnienie zdeterminowania woli co do pożądania celu ostatecznego, które jest naturalną skłonnością tej władzy, zostało już wyjaśnione. Natomiast działanie woli, które nie posiada ścisłej determinacji do jakiegoś konkretnego działania, wymaga bardziej szczegółowej analizy. Na wolne działanie woli składają się zarówno akty intelektualnych władz poznawczych, którymi są intelekt i rozum oraz działanie samej władzy wolnej decyzji, za pomocą której wola odnosi się do ujęć rozumu. Należy zanalizować najpierw, jak działa rozum w odniesieniu do pożądania oraz jaki związek z wolnym działaniem człowieka ma jego rozumność. Następnie trzeba określić zasady współpracy *liberum arbitrium* i rozumu oraz wskazać na jej skutki.

## 2.2. *Ratio* jako przyczyna wolności

Analizując problem woli i wolnej decyzji człowieka w tekstach Akwinaty, nie można pominąć zagadnienia rozumności człowieka jako przyczyny jego wolności. W „Sumie teologii” czytamy: „Dlatego to człowiek musi posiadać wolną decyzję z racji tego samego, że jest rozumny”<sup>124</sup>. Tomasz prowadzi rozważania na temat woli i *liberum arbitrium* w ścisłym związku z problematyką intelektualnych władz poznawczych człowieka. Jest to spowodowane Tomaszowym intelektualizmem, który zawsze przyznaje władzom poznawczym funkcjonalne pierwszeństwo wobec władz dążeńiowych<sup>125</sup>. Co więcej, działanie i zróżnicowanie intelektualnych władz dążeńiowych jest następstwem działania i zróżnicowania intelektualnych władz poznawczych. Dlatego właśnie pełne zrozumienie działania woli wymaga, aby przyjrzeć się szczegółowo funkcjonowaniu intelektualnej sfery poznawczej w odniesieniu do dążenia intelektualnego.

---

<sup>124</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, s. 439.

<sup>125</sup> S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 80*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, s. 345 – 346.

Władzą poznawczą na poziomie umysłowym jest intelekt. Ponieważ całe funkcjonowanie człowieka można podzielić na dziedzinę teoretyczną oraz dziedzinę praktyczną, intelekt dzieli się na spekulatywny i praktyczny. Pamiętać jednak należy, że takie zróżnicowanie ze względu na przedmioty, do jakich odnosi się władza, nie powoduje realnego zróżnicowania władz, a jedynie zróżnicowanie funkcjonalne. Tomasz zauważa: „Dla tego zaś, co zostało ujęte przez intelekt, jest przypadłością, czy zostanie ono użyte do wykonania dzieła, czy nie. Według tego zaś różnią się intelekt spekulatywny i praktyczny. Kiedy bowiem intelekt spekulatywny coś ujmuje, to nie ze względu na wykonanie jakiegoś dzieła, lecz tylko dla poznania prawdy. Intelekt praktyczny zaś ujmuje coś ze względu na wykonanie dzieła”<sup>126</sup>. Fragment ten pokazuje, że intelekt spekulatywny i praktyczny nie są różnymi władzami, a jedynie różnymi funkcjami jednej władzy.

Intelekt spekulatywny ujmuje pierwsze zasady poznania, a przedmiot, do którego się odnosi to prawda w sensie bezwzględny<sup>127</sup>. Natomiast intelekt praktyczny, odnoszący się do działania, ujmuje pierwsze zasady postępowania, a jego przedmiotem jest prawda w odniesieniu do dobra w sensie bezwzględny, którym jest cel ostateczny<sup>128</sup>. Ujmowanie prawdy o dobru ostatecznym przez intelekt praktyczny jest skutkiem jego naturalnej sprawności, która nazywana jest przez Tomasza *synderesis*, co oznacza prasumienie. W „*De conscientia*” czytamy: „Jak zaś w ludzkiej duszy jest pewna naturalna sprawność, dzięki której człowiek poznaje zasady wiedzy spekulatywnej, zwana rozumieniem zasad, tak również jest w niej pewna naturalna sprawność rozumienia zasad działania, którymi są naturalne zasady prawa naturalnego – i ta właśnie sprawność stanowi synderezę”<sup>129</sup>. Warto zauważyć, że według Akwinaty intelekt, zarówno spekulatywny i praktyczny, nigdy nie mylą się, kiedy ujmują pierwsze zasady<sup>130</sup>. Oznacza to, że np. człowiek nie może pojąć czegoś jako istniejącego i nieistniejącego zarazem.

Intelekt, który dotyczy zasad ogólnych, posiada zdolność, za pomocą której może z owych zasad ogólnych wyprowadzać szczegółowe wnioski. Tą zdolnością jest rozum.

---

<sup>126</sup> Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, 79, 11, resp.

<sup>127</sup> Tamże, 79, 11, resp.

<sup>128</sup> Tamże, *S. Th.*, 79, 11, resp.

<sup>129</sup> Tenże, *De conscientia*, Lublin 2010, s. 25.

<sup>130</sup> Tenże, *S. Th.*, I – II, 85, 6, resp.: „Obiectum autem proprium intellectus est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur”.

Nie jest on jednak władzą realnie odrębną od intelektu, ale właśnie pewną zdolnością intelektu, umożliwiającą mu określone działanie. Właściwe dla działania rozumu jest zestawianie (*colligere*) ze sobą rzeczy przeciwnych, czego intelekt sam w sobie nie czyni<sup>131</sup>. Zatem zróżnicowanie intelektualnej sfery poznawczej na intelekt i rozum, nie jest esencjalne, ale funkcjonalne. W odróżnieniu od intelektu bezbłędnie odnoszącego się prostym aktem do ogólnych zasad, rozum, którego działanie polega na zestawianiu przeciwnych sądów odnoszących się do rzeczy szczegółowych, może popełniać błąd<sup>132</sup>. Rozum jest jednak władzą, która jest dla człowieka niezbędna, aby mógł podjąć działanie. Nie ma bowiem działań ogólnych, tylko działania konkretne. Intelekt, który sam w sobie odnosi się do ujęć ogólnych, posiada więc zdolność, za pomocą której ujmowane są rzeczy jednostkowe. Tą zdolnością jest właśnie rozum, dzięki któremu w intelekcie następuje przejście z ujęcia ogólnego do ujęcia szczegółowego. W odniesieniu do działania intelekt rozumie ogólne pojęcie dobra, jednak to władza rozumu wyprowadza szczegółowy wniosek na temat konkretnego dobra<sup>133</sup>.

Jeżeli konsekwentnie podążać za zasadami filozofii Akwinaty, zróżnicowanie intelektu na spekulatywny i praktyczny, powinno być przyczyną analogicznego zróżnicowania rozumu na spekulatywny i praktyczny. Tomasz nie mówi o tym szerzej w swoich tekstach. Jednak biorąc pod uwagę to, że zróżnicowanie funkcji władz wynika ze zróżnicowania pojęciowego przedmiotów<sup>134</sup>, do jakich odnoszą się ich akty, można sformułować tezę mówiąca o zróżnicowaniu (nie esencjalnym, lecz funkcjonalnym) na rozum spekulatywny i praktyczny. Wówczas, rozum spekulatywny z pierwszych zasad poznania, które są ogólne, dochodziłby do szczegółowego wniosku, zestawiając ze sobą prawdę i fałsz. Natomiast rozum praktyczny na podstawie ogólnych zasad postępowania, wyciągałby szczegółowy wniosek, zestawiając ze sobą dobro i zło<sup>135</sup>. Potwierdzeniem

---

<sup>131</sup> Tenże, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, Kęty 1998, t. II, s. 10 – 12.

<sup>132</sup> Tenże, *S. Th.*, I – II, 85, 6, resp.: „Sed circa ea quae circumstant rei essentiam vel quidditatem, intellectus potest falli, dum unum ordinat ad aliud, vel componendo vel dividendo vel etiam ratiocinando”.

<sup>133</sup> Tenże, *De conscientia*, Lublin 2010, s. 64.

<sup>134</sup> Tenże, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, Kęty 1998, s. 225: „Podział władz wprowadzamy nie na podstawie przedmiotów rozważanych realnie, ale na podstawie przedmiotów rozważanych pojęciowo, gdyż same pojęcia przedmiotów różnicują działania władz. Dlatego gdzie występuje odrębne pojęcie przedmiotu mimo, że jest jedna rzecz, która stanowi podstawę obu pojęć, jak to ma miejsce w przypadku dobra i prawdy, tam mamy do czynienia z odrębną władzą”.

<sup>135</sup> Tenże, *S. Th.*, I – II, 83, 4, resp.; Powiedzenie, że rozum praktyczny zestawia ze sobą dobro i zło jest pewnym uproszczeniem, zastosowanym dla zobrazowania działania właściwego dla rozumu. Mówiąc

tego mogą być następujące słowa z „*De conscientia*”: „Można również powiedzieć, że cała moc sumienia dokonującego oceny lub namysłu zależy od sądu synderezy, podobnie jak cała prawda rozumu spekulatywnego zależy od pierwszych zasad”<sup>136</sup>. W tym fragmencie widać, że poznanie, które odnosi się do działania ma silny związek z zagadnieniem sumienia. Biorąc pod uwagę to zdanie można sądzić, że sumienie jest, zdaniem Tomasza, po prostu samym rozumem praktycznym bądź aktem rozumu praktycznego. Kilka wersów wcześniej czytamy jednak, że sumienie jest zastosowaniem sprawności synderezy i mądrości do aktu rozumu praktycznego<sup>137</sup>. Ponadto Akwinata tak określa sumienie: „Nazwa sumienie bowiem oznacza zastosowanie wiedzy do czegoś, stąd akt sumienia [*conscire*] wyraża jakby współwiedzę [*simul scire*]. Zastosowana zaś do czegoś może być wszelka wiedza. Stąd sumienie nie może oznaczać jakiejś określonej sprawności lub władzy, ale oznacza sam akt zastosowania którejkolwiek sprawności lub wiedzy do jakiegoś jednostkowego działania”<sup>138</sup>. Skoro sumienie nie jest władzą ani sprawnością, ale aktem to nie może być rozumem praktycznym. Jednak akt, zgodnie z zasadami Tomaszowej antropologii, nie może istnieć samodzielnie, ale musi być zapodmiotowany we władzy. Należy więc dokładniej badając działanie rozumu praktycznego, zastanowić się nad jego związkiem z sumieniem.

W ścisłym związku z funkcjonowaniem woli i wolnej decyzji pozostają akty intelektu i rozumu odnoszących się do działania, nie zaś intelektu i rozumu spekulatywnego. M. A. Krapiec nazywa dziedzinę poznania, która odnosi się do działania poznaniem praktycznym lub fronetycznym. Jest to według niego poznanie konkretne, które jest niejako zdeterminowane działaniem<sup>139</sup>. Szczególnie ważne dla problematyki wolnego działania, którego skutek to akt wyboru, jest wyjaśnienie co wnosi do tego aktu działanie rozumu, a co wnosi działanie władzy *liberum arbitrium*. Intelekt i wola bowiem, wyznaczają ogólne zasady poznania i pożądania, które powodują pewne zdeterminowanie. Zaś rozum i wolna decyzja odnoszą się do konkretnych działań w sposób niezdeterminowany za pomocą aktów, w których z zasad ogólnych dochodzą do szczegółowych wniosków. Wyjaśnienie zasad tego niezdeterminowania w działaniu

---

precyzyjnie, rozum praktyczny zestawia ze sobą sądy dotyczące różnych dóbr, które uznaje w sądach za godne pożądania lub niegodne pożądania.

<sup>136</sup> Tenże, *De conscientia*, Lublin 2010, s. 56.

<sup>137</sup> Tamże, s. 56.

<sup>138</sup> Tamże, s. 53.

<sup>139</sup> M. A. Krapiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2004, s. 58.



rozumu i władzy wolnej decyzji jest również w dużej mierze wyjaśnieniem zagadnienia wolnego działania człowieka.

Tak, jak każde poruszenie woli z konieczności jest poprzedzane działaniem intelektu, tak każde poruszenie władzy *liberum arbitrium* zakłada wcześniejsze działanie rozumu praktycznego. Owym aktem rozumu, który odnosi się do jednostkowego działania jest akt *liberum iudicium*<sup>140</sup>, co w języku polskim należy tłumaczyć jako wolny sąd. Ponieważ zaś źródłem działań człowieka jest władza *liberum arbitrium*, to ich przyczyną jest właśnie *liberum iudicium*. Można powiedzieć, że człowiek działa na zasadzie wolnego sądu<sup>141</sup>. W tekstach Akwinaty występuje też określenie *iudicium rationis*, co tłumaczy się jako sąd rozumu. Wydaje się, że to określenie stosuje on zamiennie z określeniem wolny sąd, zależnie od tego, na co chce zwrócić uwagę. Kiedy Tomasz pisze o *liberum arbitrium*, na określenie aktu rozumu odnoszącego się do działania wolnej decyzji, używa określenia *liberum iudicium*, chcąc jakby podkreślić cechę wolności w tym sądzie. M.A.Krąpiec nazywa *liberum iudicium* sądem praktycznym o dobru. Zauważa on też, że ten sąd nie jest niczym innym jak głosem sumienia przeduczynkowego<sup>142</sup>. Sumienie bowiem działa według zasad naturalnej sprawności prasumienia. Znaczy to tyle, że akt sumienia jest zastosowaniem ogólnych zasad do konkretnego działania. Zaś do konkretnego działania odnosi się rozum praktyczny za pomocą praktycznego sądu o dobru. Ten sąd to *liberum iudicium*, w którym z ogólnych zasad intelektu praktycznego, rozum praktyczny wyprowadza szczegółowy wniosek o konkretnym dobru. Wydaje się więc, że wolny sąd rozumu praktycznego odnoszący się do konkretnego dobra jest zdaniem Tomasza tożsamy z sumieniem. Wskazuje na to następujące zdanie: „Sumienie nazywamy prawem naszego intelektu, ponieważ jest sądem rozumu wyprowadzonym z prawa naturalnego”<sup>143</sup>. Jednak w innym miejscu czytamy, że sąd, jakim posługuje się władza wolnej decyzji w wyborze,

---

<sup>140</sup> Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, I – II, 83, 1, resp.

<sup>141</sup> Tamże, I – II, 83, 1, resp.: “Sed homo agit iudicio, quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis; ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita; ut patet in dialecticis syllogismis, et rhetoricis persuasionibus”.

<sup>142</sup> M. A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2004, s. 58 – 59.

<sup>143</sup> Tomasz z Akwinu, *De conscientia*, Lublin 2010, s. 59: „(...) conscientia dicitur esse intellectus nostri lex, quia est iudicium rationis ex lege naturali deductum”.

czyli sąd *liberum iudicium*, może ulec zafałszowaniu, natomiast sąd sumienia nie<sup>144</sup>. Wydaje się zatem, że Akwinata ma problem z wyraźnym określeniem jaka jest relacja sądu sumienia do sądu rozumu praktycznego. M. Gogacz uważa niekiedy, że sumienie to stała skłonność woli do wybierania dobra<sup>145</sup>. Nie wydaje się to jednak zgodne z nauką Tomasza, który uważa, że sumienie to czyste poznanie i zdecydowanie oddziela je od woli i samego *liberum arbitrium*<sup>146</sup>. W innym miejscu Gogacz wskazuje, że sumienie jest tym, co nakłania intelekt do trafnego ujmowania prawdy o dobru. Profesor pisze, że sumienie jest miłującym zareagowaniem intelektu i woli zarazem na poznawany byt, który intelekt rozumie<sup>147</sup>.

Mimo, że *liberum iudicium* jest bezpośrednio aktem władzy poznawczej jaką jest rozum, to jednak akt pozostaje w ścisłym związku z władzą dążeńiową jaką jest wola, a dokładniej *liberum arbitrium*. Według Akwinaty bowiem, *liberum iudicium* jest aktem rozumu, którego zasadą jest *liberum arbitrium*<sup>148</sup>. Będzie to skutkowało tym, że w sądzie *liberum iudicium* wola w pewien sposób uczestniczy, inaczej mówiąc może wpływać na ten sąd. Jest to nie do pomyślenia w odniesieniu do teoretycznych sądów rozumu, na które czynniki wolitywne nie mają wpływu. Kiedy rozum wydaje jakiś teoretyczny sąd np., że „2+2=4”, nawet kiedy wola będzie chciała, żeby „2+2=5”, to rozum i tak będzie wiedział, że pierwszy sąd jest prawdziwy, a drugi fałszywy. Kiedy natomiast rozum wydaje sąd praktyczny, np.: „odpoczywanie teraz jest czymś złym, ponieważ czekają na mnie obowiązki”, uczucia żądające dla siebie przyjemności odpoczynku, mogą wpłynąć na wolę, aby ta zmieniła sąd praktyczny rozumu. Wówczas wola, słuchając żądań uczuciowości, „nakazuje” rozumowi dostosowanie sądu do tego, co ona chce zrobić. Rozum wydaje wtedy sąd, który ma w sobie element działania wolitywnego, np.: „wprawdzie lenistwo jest czymś złym, ale muszę teraz odpocząć, bo jest mi to potrzebne,

---

<sup>144</sup> Tamże, s. 58.

<sup>145</sup> M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008, s. 136: „Sumienie - stała skłonność woli, gdy pobudzi ją zrodzone w intelekcie możnościowym słowo serca, do kierowania nas ku bytom jako dobra dla nas. Jest wyjściowym pryncypium postępowania, które musi wspomagać kontemplacja i mądrość, byśmy nie wybierali każdego bytu, dobrego w sobie, np. roślin trujących, jako dobra dla nas. Dobrem dla nas jest byt, który nas chroni, a nie niszczy. Wiąż sumienia z kontemplacją i z kolei z mądrością nazywamy odmianami sumienia”.

<sup>146</sup> Tomasz z Akwinu, *De conscientia*, Lublin 2010, 57.

<sup>147</sup> M. Gogacz, *Ku etyce chronienia osób*, Warszawa 1991, s. 173 -176.

<sup>148</sup> Tomasz z Akwinu, *S. Th*, I – II, 83, 2, resp. 1: „(...) consuetum est potentiam significari nomine actus. Et sic per hunc actum qui est liberum iudicium, nominator potentia quae est huius actus principium”.

a obowiązki odłożę na później”. Rozum wydał taki sąd, na podstawie którego chciała działać wola. Jednak nawet sam Tomasz ma świadomość tego, że choć rozum ulega wpływowi woli, to jednak jest władzą autonomiczną wobec niej i wie, że działanie, które zostanie lub zostało wykonane nie jest właściwe<sup>149</sup>. Z racji tego, że władze intelektualne mogą zwracać się działaniem ku swoim aktom, rozum może wydać sąd na temat swojego działania, które było podyktowane wskazaniem woli<sup>150</sup>. Kiedy rozum osądzi to działanie jako złe, możemy wówczas mówić o tzw. wyrzutach sumienia. Akwinata pisze, że sumienie oskarża lub dręczy<sup>151</sup>

Polscy kontynuatorzy myśli św. Tomasza tj: J.Woroniecki, S. Swieżawski, M. Gogacz czy M. A. Krąpiec, rozpatrując zagadnienie ludzkiej wolności, uznają doniosłość roli rozumu jako przyczyny wolności. Każdy z nich, zgodnie z nauczaniem Akwinaty, uznaje prymat intelektu nad wolą. Objawia się to po pierwsze w przyznaniu funkcjonalnego pierwszeństwa władzom poznawczym wobec władz dążeńowych. Po drugie, właściwa hierarchia władz człowieka według rzeczonych tomistów, jak i według samego Akwinaty, to uczuciowość podporządkowana woli, a wola poddana pod kierownictwo intelektu. Do tego momentu nie ma żadnych wątpliwości, ani w dziełach samego Tomasza, ani u wspomnianych polskich tomistów. Taka teoria jest raczej jasna i dobrze uzasadniona na gruncie Tomaszowej filozofii człowieka. Trudność powstaje, kiedy pyta się o to jak zaprowadzić właściwą hierarchię władz? Do której z władz należy to zadanie i jak ma się ono realizować? Odpowiedzi są tu różne. Woroniecki pisze przede wszystkim o wychowaniu uczuć, Gogacz, Krąpiec i Swieżawski wskazują raczej na potrzebę wychowania intelektu, który ma zaprowadzić porządek wśród wszystkich władz. Zaskakujące jest to, że nikt z nich nie stawia mocnego akcentu na to, że to wola powinna być odpowiedzialna za uporządkowanie działania człowieka. Zaskakujące, dlatego, że każdy z tych autorów mówi o woli, jako przyczynie sprawczej każdego działania. Tymczasem żaden z nich nie stawia wyraźnie w centrum zagadnienia wychowania człowieka, potrzeby wychowania przede wszystkim woli. O takiej potrzebie pisze jedynie F. Bednarski, kiedy podejmuje w swej pracy zagadnienie praktycznego charakteru etyki,

---

<sup>149</sup> Tenże, *De conscientia*, Lublin 2010, 57.

<sup>150</sup> Tenże, *Summa contra Gentiles*, 2, 48, 3: "Horum igitur haec sola libere iudicant quaecumque in iudicando seipsa movent. Nulla autem potentia iudicans seipsam ad iudicandum movet nisi supra actum suum reflectatur: oportet enim, si se ad iudicandum agit, quod suum iudicium cognoscat. Quod quidem solius intellectus est".

<sup>151</sup> Tenże, *De conscientia*, Lublin 2010, 55.

która według niego powinna nie tylko kształcić umysł, ale również wskazywać jak wychować wolę i uczuciowość<sup>152</sup>. Oczywiście wychowanie woli nie odbywa się oddzielnie od wychowania intelektu czy wychowania uczuć. Człowiek jest jednością cielesno-duchową i każde jego działanie to w pewnym sensie działanie „całego człowieka”.

Jasno należy stwierdzić, że przyczyną i zasadą wolnego działania człowieka jest, według Tomasza z Akwinu, rozum. Natomiast bezpośrednim źródłem tej wolności jest władza *liberum arbitrium*. Żaden z tych czynników nie jest mniej ważny, ponieważ bez żadnego z nich nie mogłoby być mowy o specyficznym ludzkim działaniu człowieka, tzn. wolnym działaniu. Pokazano, jak istotna jest tu rola intelektualnej sfery poznawczej człowieka, odnoszącej się do działania. Intelekt praktyczny, którego przedmiotem jest ogólne ujęcie prawdy w odniesieniu do dobra ostatecznego, wyznacza zasady działania. Intelekt rozumie owe zasady działania dzięki swemu naturalnemu usprawnieniu, które Tomasz nazywa synderezą. Działanie intelektu praktycznego jest podstawą dla funkcjonowania rozumu praktycznego, który z ogólnych zasad synderezy wyprowadza szczegółowe wnioski na temat konkretnego działania. Akt rozumu praktycznego odnoszący się do dobra to *liberum iudicium*. Wiele wskazuje na to, że akt ten jest przez Tomasza utożsamiany z sumieniem, które definiowane jest przez niego jako zastosowanie sprawności synderezy i mądrości do sądu rozumu praktycznego. Zadaniem rozumu jest wyprowadzanie z ogólnych zasad, ujętych przez intelekt, szczegółowych wniosków. Inaczej człowiek nie mógłby działać, gdyż każde działanie jest czymś jednostkowym. Nie można jednak zapominać, że realnie intelekt i rozum są jedną władzą. Kiedy jednak dokładnie chce się zbadać działanie człowieka, należy widzieć różnice między intelektem i rozumem oraz między wolą i *liberum arbitrium*. Sam Akwinata, a za nim jego komentatorzy zamiennie używają określeń *intellectus* i *ratio* oraz *voluntas* i *liberum arbitrium*. Oczywiście, nie jest to błąd, a jedynie brak precyzji. Znaczące jest to, kiedy bada się wolne działanie woli, w którym intelekt i wola jawią się jako jego zasady, rozum jako jego przyczyna, wreszcie wolna decyzja jako jego źródło.

---

<sup>152</sup> F. Bednarski, *Przedmiot etyki w świetle zasad św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1956, s. 51.

### 2.3. *Liberum arbitrium*<sup>153</sup> jako źródło wolności

Św. Tomasz ujmuje wolną decyzję jako to, co jest źródłem aktu wyboru. Jednak samo takie określenie nie wyjaśnia precyzyjnie, czym w swej istocie jest owo *liberum arbitrium*, ani jakie jest jego działanie. Dopiero kiedy zostanie to wyjaśnione, będzie można zrozumieć, co oznacza sformułowanie, że źródłem wolności woli jest wolna decyzja.

W tekstach Akwinaty, gdzie podejmowany jest problem *liberum arbitrium*, początkiem rozważań jest pytanie o przysługiwanie człowiekowi wolnej decyzji. Tomasz przytacza argumenty za tym, że człowiek posiada wolną decyzję, które pochodzą z wiary, z filozofii moralnej oraz z tzw. zdroworozsądkowego poznania. Zauważa on w „*De malo*”: „Jeśli bowiem nie byłoby w nas pewnej wolności, lecz z konieczności bylibyśmy poruszani do pożądania, daremne byłoby [każde] rozważanie [jak działać], upominanie, przykazanie, kara, pochwała czy nagana, na których opiera się filozofia moralna”<sup>154</sup>. Jednak nie poprzestaje on tylko na argumentacji odnoszącej się do potocznego doświadczenia wolności. Tuż za nią, przywołuje argumentację filozoficzną, która za punkt wyjścia ma stwierdzenie, że wszystkim, co działa, w tym również człowiekowi, przysługuje określona zasada działania. Zasadą działania jest forma bytu i to za formą postępuje każde działanie. Forma zaś człowieka jest intelektualna, a więc ogólna. Ogólność formy w działaniu skutkuje jego niezdeteminowaniem, co powoduje pewną wolność działania<sup>155</sup>. Należy pamiętać, że sfera intelektualna człowieka obejmuje nie tylko władzę poznawczą, którą jest intelekt, ale również władzę dążeńiową, którą jest wola. Taka forma człowieka jest przyczyną jego wolnego działania i właśnie z tej racji można stwierdzić, że człowiekowi przysługuje wolna decyzja.

Następnym krokiem jest, zdaniem Akwinaty, zbadanie istoty wolnej decyzji. Zastanawia się on nad kilkoma możliwościami. Pyta o to, czy *liberum arbitrium* jest sprawnością, aktem czy władzą. Rozważania te Akwinata prowadzi w odniesieniu do

---

<sup>153</sup> Polscy tomiści różnorako tłumaczą nazwę *liberum arbitrium*: „wolna decyzja” – S. Swieżawski w: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, s. 436 – 452; „wolny wybór” – J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1986, t. I, s. 130; „wolna wola” – P. Bełch w: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, Londyn 1966-1998, t. 6, s. 163 – 172; „wolna decyzja” lub „wolny wybór” – M.A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2004, s. 48 – 71; „wolny sąd” – A. Andrzejuk, *Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999, s. 115.

<sup>154</sup> Tomasz z Akwinu, *De malo*, 6, resp.

<sup>155</sup> Tamże, 6, resp.

intelektualnych władz człowieka, woli i intelektu. Tomasz nie ma wątpliwości co do tego, że *liberum arbitrium* nie jest sprawnością, ponieważ do istoty sprawności należy to, że nie powoduje ona działania jako takiego (co należy do istoty władzy), ale powoduje dobre działanie. Wolna decyzja jest natomiast tym, za pomocą czego człowiek działa zarówno dobrze, jak i źle<sup>156</sup>. Ponadto, jeżeli wolna decyzja byłaby sprawnością, to musiałaby być sprawnością przyrodzoną, ponieważ wolne decydowanie przysługuje człowiekowi z natury, a sprawność jest czymś, czego się nabywa. Pewna sprawność przysługuje jednak woli, ale jest to sprawność naturalna, dzięki której wola w sposób naturalny skłania się do pożądanego celu ostatecznego. A cel ostateczny jest tym, co nie podlega *liberum arbitrium*<sup>157</sup>. Wolna decyzja nie może być zatem sprawnością.

Według Akwinaty *liberum arbitrium* nie jest także aktem. Akt jest czymś, co nie jest obecne stale w człowieku. Natomiast *liberum arbitrium* jest czymś, co w człowieku jest stałą gotowością do działania. Św. Tomasz powie, że jest to jakby zdolność do określonego działania, stale tkwiąca w człowieku. Nie można zatem nazwać wolnej decyzji samym aktem, ale zasadą aktu<sup>158</sup>.

Tomaszowi pozostaje więc uznanie, że wolna decyzja jest władzą człowieka. Jednak taka teza wymaga wyjaśnienia wzajemnej relacji wolnej decyzji i woli. Zarówno dzięki woli, jak i dzięki wolnej decyzji człowiek odnosi się do dobra pożądanym<sup>159</sup>. Czy wobec tego w człowieku występują dwie intelektualne władze dążeniowe? Tomasz zadaje pytanie o realną różnicę między wolą a *liberum arbitrium* i odpowiada, że te dwie są w człowieku jedną władzą. Różnica między nimi tkwi w różnym przedmiocie, do jakiego odnoszą się ich akty. Wola odnosi swoje akty do celu ostatecznego, a *liberum arbitrium* do środków, które do niego prowadzą. Jednak przedmiot, którym są środki do celu i zasada pożądanego, którą jest pożądanie dobra w znaczeniu bezwzględny przez wolę, należą do jednej władzy. Różnica między wolą i *liberum arbitrium*, co do pożądanego

---

<sup>156</sup> Tenże, *Super Sent.*, 2, 24, 1, 1, resp.: “*Liberum autem arbitrium ad electionis actum se habet ut quo talis actus efficitur quandoque bene, quandoque quidem male et indifferenter; unde non videtur habitum aliquem designare, si habitus proprie accipiatur; sed illam potentiam cuius proprie actus est eligere; quia liberum arbitrium est quo eligitur bonum vel malum, ut Augustinus dicit*”.

<sup>157</sup> Tenże, *S. Th.*, I – II, 83, 2, resp.

<sup>158</sup> Tamże, I – II, 83, 2, resp., 1.

<sup>159</sup> Tenże, *De veritate*, 24, 6, resp.

przez nie dobra nie jest istotowa, a jedynie przypadłościowa<sup>160</sup>. Jest tak, gdyż wola swoim dążeniem do celu ostatecznego wyznacza zasady działania *liberum arbitrium*, którym jest pożądanie środków prowadzących do celu ostatecznego. Z kolei pożądanie środków do celu w swej istocie jest dążeniem do celu ostatecznego.

Trzeba również powiedzieć, że różnica między wolą i *liberum arbitrium* ma swoją przyczynę w zróżnicowaniu intelektualnych władz poznawczych. W filozofii Akwinaty bowiem zawsze charakter pożądania zależy od charakteru poznania, które wyprzedza każde dążenie. W intelektualnej sferze władz woli odpowiada intelekt, a wolnej decyzji – rozum<sup>161</sup>. Tomasz w 83 artykule „Sumy teologii” wyjaśnia, że akty intelektu i woli są prostymi aktami, które odnoszą się do zasad, których nie trzeba rozważać, ponieważ są one zrozumiałe same z siebie. Rozum i wolna decyzja natomiast są pewnym „wyciąganiem wniosku” na podstawie zasad ujmowanych odpowiednio przez intelekt i wolę<sup>162</sup>.

Wola za podstawę swojego działania ma prosty akt intelektu (*intelligere*), który ujmuje cel ostateczny jako bezwzględny przedmiot dążenia woli, do którego odnosi się ona swoim prostym aktem chcenia (*velle*). Owy prosty akt intelektu, ujmujący cel ostateczny jako *primum bonum*, będące celem dla woli, wyznacza zasadę jej działania czyli pożądania, a także zasadę pożądania każdego innego celu<sup>163</sup>. Taki akt intelektu jest skutkiem usprawnienia go przez naturalną sprawność pierwszych zasad postępowania czyli synderezę, nazywaną też prasumieniem. Zasada, którą wyznacza sprawność

---

<sup>160</sup> Tamże, 24, 6, resp.: “Obiectum enim et id quod est ratio obiecti, ad eandem potentiam pertinent, sicut color et lumen ad visum. Tota autem ratio appetibilitatis eius quod est ad finem, in quantum huiusmodi, est finis. Unde non potest esse quod ad aliam potentiam pertineat appetere finem et id quod est ad finem. Nec haec differentia, qua finis appetitur absolute, id autem quod est ad finem, in ordine ad alterum, potest appetitivarum potentiarum distinctionem inducere. Nam ordinatio unius ad alterum inest appetitui non per se, sed per aliud, scilicet per rationem, cuius est ordinare et conferre: unde non potest esse differentia specifica constituens speciem appetitus”.

<sup>161</sup> Tenże, *S.Th.*, 83, 4, resp.: „(...) potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis”.

<sup>162</sup> Tamże, *S.Th.*, 83, 4, resp.

<sup>163</sup> Tenże, *De malo*, 6, resp.: “Movens autem agit propter finem. Unde relinquitur quod primum principium motionis quantum ad exercitium actus, sit ex fine. Si autem consideremus obiecta voluntatis et intellectus, inveniemus quod obiectum intellectus est primum principium in genere causae formalis, est enim eius obiectum ens et verum; sed obiectum voluntatis est primum principium in genere causae finalis, nam eius obiectum est bonum, sub quo comprehenduntur omnes fines”.

prasumienia brzmi: „Należy czynić dobro, a unikać zła”<sup>164</sup>. W tym akcie, intelekt wydaje sąd o bycie jako o dobru, który jest pryncypium działania woli. Takie zareagowanie intelektu na byt i ukazanie go woli jako celu dążenia jest nazywane przez św. Tomasza „słowem serca” (*verbum cordis*)<sup>165</sup>. Intelekt ujmujący ogólny sąd synderezy oraz wola, która dąży do celu ostatecznego nigdy nie mylą się w swoich prostych aktach. Znaczy to, że zasady poznania i zasady pożądania intelekt i wola ujmują bezbłędnie<sup>166</sup>.

Podstawą działania *liberum arbitrium* jest akt rozumu, nazywany *liberum iudicium*. Akt ten, nie jest prostym ujęciem dobra, jak to było w przypadku aktu intelektu. Akt wolnego sądu jest aktem zestawiającym ze sobą różne dobra, ale w odniesieniu do celu ostatecznego, ujmowanego przez intelekt. Akt intelektualnej władzy dążeniowej, który jest warunkowany przez rozumowe ujęcie dobra jako środków prowadzących do celu, Tomasz nazywa *intentio*, co na język polski tłumaczy się po prostu intencja. Intencja jest więc dążeniem woli, które nie jest bezwzględne, ale uporządkowane tym, co nakazuje rozum<sup>167</sup>. Najprościej mówiąc, intencja jest aktem władzy *liberum arbitrium*, który zakłada wcześniejszą działalność rozumu praktycznego i jest przez nią warunkowany. Wola, za sprawą zdolności wolnej decyzji, poznaje sądy rozumu dotyczące dóbr i spośród nich któryś przyjmuje (*accipere*) do zrealizowania. To właśnie władza wolnej decyzji wybiera jeden z wielu sądów, składających się na proces podejmowania decyzji, który będzie ostatnim sądem w tym procesie. Ostatni sąd, który jest przyjmowany przez *liberum arbitrium* do zrealizowania (za pomocą innych władz), nosi łacińską nazwę *iudicium electionis* tzn. sąd wyboru. Skutkiem tego akt wolnej decyzji nazywany jest *electio* czyli wyborem.<sup>168</sup>

Widać na podstawie takich ustaleń, że Tomasz konsekwentnie przyznaje władzom poznawczym pierwszeństwo wobec władz dążeniowych. To zróżnicowanie we władzach poznawczych determinuje odpowiednie zróżnicowanie we władzach dążeniowych. W „Traktacie o człowieku” czytamy: „Jak w dziedzinie pojmowania umysłowego mają się

---

<sup>164</sup> A. Maryniarczyk, *Czym jest syndereza?*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *De conscientia*, Lublin 2010, s. 93.

<sup>165</sup> A. Andrzejuk, *Istnienie i istota*, Warszawa 2003, s. 67.

<sup>166</sup> Tomasz z Akwinu, *De malo*, 6, resp. 10.

<sup>167</sup> Tomasz z Akwinu, *De veritate*, 22, 13, resp: "Et ita intendere in hoc differt a velle, quod velle tendit in finem absolute; sed intendere dicit ordinem in finem, secundum quod finis est in quem ordinantur ea quae sunt ad finem".

<sup>168</sup> Tenże, *S. Th.*, I – II, 83, 3, resp.: „(...) proprium liberi arbitrii est electio: ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere alio recusato, quod est eligere”.



do siebie intelekt i rozum, tak w dziedzinie pożądania umysłowego ustosunkowują się do siebie wola i wolna decyzja, która nie jest niczym innym jak władzą wyboru”<sup>169</sup>. Wynika z tego pewne wzajemne dopasowanie władz – woli do intelektu oraz *liberum arbitrium* do rozumu – ze względu na przedmiot, do jakiego odnoszą się ich akty. Pamiętać jednak należy, że nie ma realnej różnicy ani między intelektem a rozumem, ani między wolą a wolną decyzją. Takie zróżnicowanie Akwinata wprowadza ze względu na różne akty, należące do tych władz, co z kolei jest spowodowane różnymi przedmiotami tych aktów<sup>170</sup>. Nie poprzestaje jednak na tych wnioskach i próbuje dokładniej wyjaśnić stosunek *liberum arbitrium* do woli.

Wolną decyzję Akwinata określa jako władzę będącą w woli, ale nie w sposób esencjalny, ponieważ niemożliwe jest, by jedna władza podmiotowała w sobie drugą. *Liberal arbitrium* jest władzą tożsamą z wolą, ale władzą habitualną. Oznacza to, że *liberal arbitrium* nie dodaje wolności do natury woli, ponieważ wola ze swej natury działa w sposób wolny i ma panowanie nad własnymi aktami<sup>171</sup>. Wola jest więc przyczyną swojego działania *per se*. Do czego więc potrzebuje *liberal arbitrium*? Otóż ta władza, którą Tomasz nazywa habitualną jest zdolnością (*facultas*) woli, która daje jej łatwość w działaniu<sup>172</sup>. Nie powoduje to jednak realnego zróżnicowania władzy. Wola sama w sobie nie ma zdolności przyjmowania sądów rozumu, odnoszących się do przeciwnych dóbr. Ujęcie rozumu jest natomiast konieczne, aby było możliwie działanie. Działanie bowiem zawsze odnosi się do konkretnego bytu, a tylko rozum potrafi dokonać przejścia z ogólnych ujęć intelektu do ujęć konkretnych<sup>173</sup>. Zdolność przyjmowania sądów rozumu należy do *liberal arbitrium*. I to w tym znaczeniu jest ono pewną zdolnością należącą do woli<sup>174</sup>. Można więc powiedzieć, że różnica, jaka występuje między wolą a *liberal arbitrium* nie jest esencjalna, a funkcjonalna.

Wolna decyzja, korzystając z ujęć rozumu jakby zawiera w sobie jego rozstrzygnięcia na temat dobra. Dlatego Tomasz nazywa *liberal arbitrium* zdolnością woli i rozumu, a w każdym razie odniesieniem ogólnego pożądania woli do

---

<sup>169</sup> Tenże, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, s. 451.

<sup>170</sup> Tenże, *S. Th.*, I - II, 83, 4, resp., 2.

<sup>171</sup> Tenże, *Super Sent.*, 2, 24, 1, 1 resp.: “(...) voluntas habeat dominium su actus, ex ipsa natura potentiae habet prout est imperans, et a nullo imperata: unde hanc facilitate ex se habet, et non ex aliquo alio habitu.”

<sup>172</sup> Tamże, 2, 24, 1, 1 resp.

<sup>173</sup> Tenże, *De conscientia*, Lublin 2010, s. 63 – 64.

<sup>174</sup> Tenże, *De veritate*, 24, 6, resp.

szczegółowych sądów rozumu. Akt *liberum arbitrium*, czyli wybór, wnosi do pożądania pewną determinację oraz rozstrzygnięcie, przez wybranie konkretnego sądu rozumu. Akwinata powie, że *liberum arbitrium* jest zdolnością woli i rozumu, ale nie esencjalnie, lecz wirtualnie, tzn. wedle mocy. Zdolność bowiem nie może mieć źródła w dwóch władzach<sup>175</sup>. Jednak wolna decyzja jest pewną zdolnością woli, w której zbiegają się siły zarówno woli, jak i rozumu. Na skutek tego w *liberum arbitrium* pozostaje moc woli, jaką jest wolność działania oraz moc rozumu, czyli po prostu rozumność. Jest to zgodne z ogólną tezą Tomaszowej filozofii człowieka, która mówi, że to cała dusza działa za pomocą władz i tak, jak moc całej duszy pozostaje we wszystkich działaniach władz, tak moc władzy poprzedzającej, pozostaje we władzy, której działanie po niej następuje<sup>176</sup>. Komentując „Etykę nikomachejską”, Tomasz rozumie wątpliwości Arystotelesa, co do tego czy człowiek dysponuje intelektem pożądającym czy pożądaniem intelektualnym (*intellectus appetitivus vel appetitus intellectivus*). Jednak w swoich tekstach jasno daje do zrozumienia, że mimo bardzo ścisłej współpracy władz poznawczych i dążeńiowych w dokonywaniu aktu wyboru przez władzę *liberum arbitrium*, jest ona władzą dążeńiową, a nie poznawczą<sup>177</sup>. Argumentem na rzecz tej tezy jest to, że zarówno przedmiotem woli jak i przedmiotem *liberum arbitrium* jest dobro, a dobro jest przedmiotem władz dążeńiowych, a nie poznawczych<sup>178</sup>.

Mimo to bez poznawczego działania rozumu, władza *liberum arbitrium* nie mogłaby istnieć, a w każdym razie na pewno nie mogłaby działać. Potrzeba zatem przyrzeć się jakie są zasady współpracy tych władz oraz w jakim zakresie pozostają one autonomiczne. Wiadomo już ze wcześniejszych analiz, że rozum jako władza poznawcza prezentuje odpowiedniej do niej władzy dążeńiowej sądy na temat dóbr. Są to sądy, które

---

<sup>175</sup> Tenże, *Super Sent.*, 2, 24, 1, 2, resp.: “Secundum hoc ergo dico, quod liberum arbitrium non colligit plures potentias essentialiter, sed virtualiter, quasi una potentia determinata. Sic enim est in potentiis animae, quod cum omnes ab essentia animae orientur, quasi proprietates ab essentialibus rei, est tamen quidam ordo hujusmodi originis, ut scilicet origo unius potentiae originem alterius praesupponat, qua mediante quodammodo ab essentia animae procedat: quod ex actibus considerari potest”.

<sup>176</sup> Tamże, 2, 24, 1, 2 resp.: “Actus enim unius potentiae necessario actum alterius praesupponit: sicut actus appetitivae actum apprehensivae: et inde est quod sicut virtus essentiae animae in potentia relinquitur, ita etiam virtus unius potentiae praecedentis relinquitur in subsequentem”.

<sup>177</sup> Tamże, 2, 24, 1, 3, resp.: “Dicit enim Philosophus, quod electio vel est intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus: et hoc magis videntur sua verba sonare, quod electio sit actus appetitus voluntatis, secundum tamen quod manet in ea virtus rationis et intellectus”.

<sup>178</sup> Tenże, *S. Th.*, 83, 3, resp.

porównują ze sobą różne dobra. Takie porównanie wnosi wartościowanie dóbr ze względu na punkt odniesienia jakim jest prosty sąd intelektu o dobru bezwzględny, inaczej celu ostatecznym<sup>179</sup>. Działanie rozumu jest tu niezbędne, ponieważ gwarantuje „przejście” od ogólnych zasad działania, do szczegółowych wniosków, z których jeden jest wybierany przez *liberum arbitrium* do zrealizowania. Akwinata tak opisuje działanie rozumu: „(...) rozumowanie ludzkie przy poszukiwaniu i znajdowaniu rozpoczyna od pewnych rzeczy poznanych umysłowo w sposób prosty i będących pierwszymi zasadami – a znów przy tworzeniu sądów przez ich rozbiór powraca do pierwszych zasad, przy pomocy których sprawdza to, co znalazło”<sup>180</sup>.

Powstaje pytanie, jaka jest zasada wyboru sądu przez *liberum arbitrium*? Można prosto odpowiedzieć, że zapewne wybór dotyczy tego sądu, który budzi największe upodobanie woli. Jednak wiadomo, że nie zawsze upodobanie woli jest zgodne z sądem o dobru, który wydaje rozum. Nie można zapomnieć o tym, że i *liberum arbitrium* ma możliwość wpływania na rozum. Kiedy woli „nie podoba się” sąd wydany przez intelekt, ta nakłania go do działania, aby wydał inny sąd. Ludziom zdarza się to dość często. Niekiedy rozum wskazuje pewne dobro do zrealizowania, które dla woli jest to trudne, gdyż wiąże się z pewnymi trudnościami. W takim wypadku mówimy, że wola nie słucha rozumu, ale najprawdopodobniej bierze pod uwagę żądania uczuciowości, które kierują się do tego, co jest przyjemne dla zmysłów, ale nie zawsze dobre dla całego człowieka<sup>181</sup>. Wola jednak jako władza intelektualna nie może opierać się na wskazaniach uczuć. Może jednak pod ich wpływem pobudzić rozum do wydania sądu, który ukaże dobro zmysłowe jako godne pożądanie. Taki proces nazywa się w psychologii mechanizmem racjonalizacji<sup>182</sup>. Co ciekawe, często zdarza się tak, że rozum „wie”, że wybrane dobro w rzeczywistości jest czymś złym. Na tym jednak polega niezależność woli, a zatem także i *liberum arbitrium* od intelektu i rozumu, że nie musi słuchać ich wskazań. Akwinata mówi o wolności woli takimi słowami: „Dlatego władzy, dzięki której rozstrzygamy w sposób wolny, nie uznajemy za władzę, dzięki której rozstrzygamy w sposób bezwzględny, a którą jest rozum, lecz uznajemy ją za tę władzę, która powoduje wolność

---

<sup>179</sup> Tamże, *S. Th.*, 83, 3, resp.: „(...) ex parte quidem cognitive, requiritur consilium, per quod diiucatur quid sit alteri preferendum”.

<sup>180</sup> Tenże, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, s. 319.

<sup>181</sup> J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1986, t. I, 165 – 169.

<sup>182</sup> K. Drat-Ruszczak, *Teorie osobowości - podejście psychodynamiczne i humanistyczne*. w: J. Strelau, (red.) *Psychologia. Podręcznik akademicki*, Gdańsk 2002, t. 2, s. 616.

w rozstrzyganiu, a którą jest wola. Przeto wolna decyzja jest sama wolą, oznacza ją jednak nie w znaczeniu bezwzględnym, lecz ze względu na pewne działanie, jakim jest wybór”<sup>183</sup>. Tomasz uznaje, że wybór, który należy do władzy wolnej decyzji jest tym, co może jedno przyjąć, a inne odrzucić. Nie ulega też wątpliwości, że to, co przyjmuje lub odrzuca władza *liberum arbitrium* jest tym, czego dotyczyła narada (*consilium*) rozumu. Widać więc, że wolność wolnej decyzji tkwi również w jej autonomii wobec rozumu oraz uczuciowości. To za pomocą aktu *electio*, który jest przyczyną sprawczą każdego działania człowieka, władza *liberum arbitrium* decyduje czy podąży za wskazaniami rozumu czy za żądaniami uczuciowości. Wola, za pomocą swej zdolności *liberum arbitrium*, której właściwym aktem jest wybór, odnosi się do działania innych władz. Tomasz powie, że: „poruszamy się bowiem dzięki wolnej decyzji, dlatego, że dzięki niej wybieramy poruszanie się, podobnie dzieje się z innymi działaniami”<sup>184</sup>.

W dotychczasowych rozważaniach jasno widać, że na wolność człowieka, której skutkiem jest wybór, składają się działania zarówno intelektualnych władz poznawczych, jak i dążeńiowych. W ścisłym sensie na akt wyboru składają się działania rozumu oraz *liberum arbitrium*, ale rozum to pewna zdolność intelektu, a wolna decyzja jest zdolnością woli. Natomiast razem te władze tworzą intelektualną sferę człowieka, która jest integralną całością. Rozum będąc poznawczą władzą, dokonuje zestawienia sądów o konkretnych dobrach, w świetle ogólnych pierwszych zasad postępowania ujętych przez intelekt praktyczny. Obecność rozumu w procesie wyboru jest konieczna, gdyż z ujęcia ogólnego dobra godnego pożądanego, które jest aktem intelektu, wyprowadza on konkretny sąd o dobru jako godnym pożądanego. Rozum jest więc przyczyną wolności, ponieważ dzięki niemu władza wolnej decyzji ”poznaje” konkretne dobro, które jest dla niej celem poruszającym ją do działania. Akwinata mówi za Arystotelesem: "wolne jest to, co jest przyczyną swojego działania". Mimo tak doniosłego dla wolności znaczenia rozumu, bez władzy *liberum arbitrium*, nie byłoby można mówić o wolności działania. W niej bowiem zapodmiotowany jest akt wolnego wyboru w którym zbiega się zarówno moc władzy dążeńiowej, jak i poznawczej. Bez żadnej z tych władz nie mógłby być on zrealizowany. Jednak akt *electio* bezpośrednio pochodzi od władzy *liberum arbitrium*. To w tym znaczeniu św. Tomasz nazywa *liberum arbitrium* źródłem wolności<sup>185</sup>. Władza ta

---

<sup>183</sup> Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, Kęty 1998, s. 315.

<sup>184</sup> Tamże, s. 312 – 313.

<sup>185</sup> Tenże, *S. Th.*, I – II, 17, 1, resp. 2: “Ad secundum dicendum quod radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest

„gromadzi” w sobie moc woli oraz rozumu, aby urzeczywistniły się one w akcie wolnego wyboru.

#### 2.4. *Electio* jako skutek rozumności i wolności woli

Akt wyboru jest tym, w czym realizuje się moc całej intelektualnej sfery człowieka, tak poznawczej jak dążeniowej. Mimo tego, że jest on bezpośrednio aktem, należącym do władzy *liberum arbitrium*, będącej zdolnością woli, to pozostaje w nim moc intelektualnej władzy poznawczej, jaką jest rozum. W "*De veritate*" Tomasz pisze, że: "Wybór jest bowiem ostatecznym przyjęciem, w którym przyjmujemy coś do wykonania. To zaś cechuje wolę, a nie rozum, bo jakkolwiek rozum przedkłada jedną rzecz nad drugą, to zanim wola nie skłoni się raczej do jednej niż do drugiej, w działaniu nie będzie jeszcze przyjęta jedna przed drugą, gdyż wola nie stanowi koniecznego następstwa rozumu"<sup>186</sup>. Sam wybór jest czymś, czego człowiek wprost doświadcza w swoim działaniu. Kiedy podejmuje decyzje, zdaje sobie sprawę z tego, że czegoś chce, a czegoś innego nie lub że coś chce zrobić tak, a nie inaczej<sup>187</sup>. Być może to dlatego, kiedy na gruncie filozofii prowadzone są rozważania dotyczące wolności człowieka, często ograniczają się one do badania samego aktu wyboru. Tymczasem, akt *electio* w perspektywie rozważań Tomasza na temat wolności działania, jest raczej skutkiem wolności, a nie jej przyczyną czy źródłem, ponieważ tymi są rozum i *liberum arbitrium*<sup>188</sup>. Wolność człowieka jest więc czymś bardziej podstawowym od samego wyboru. Nie oznacza to jednak, że Akwinata w ogóle nie zajmuje się problemem wolnego wyboru. To zagadnienie jest podejmowane w jego tekstach dotyczących działania człowieka. Akt *electio* jest jednak w nich ujmowany w relacji do władz, które są jego pryncypiami. Tymi władzami są rozum oraz wolna decyzja<sup>189</sup>. Każda z tych władz wnosi do aktu wyboru coś, co jest dla niej właściwe. Dlatego należy wskazać na to, co w akcie wyboru pochodzi od władzy poznawczej, a co od władzy dążeniowej.

---

habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis”.

<sup>186</sup> Tenże, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, Kęty 1998, t. II, s. 244.

<sup>187</sup> Więcej o doświadczeniu wolności można przeczytać w: M. A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin, 2004, s. 13 - 24.

<sup>188</sup> Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, I - II , 17, 1 resp. 2.

<sup>189</sup> Tamże, I - II , 17, 1 resp.

Zadaniem rozumu jako władzy poznawczej jest rozpoznanie szczegółowego dobra, a następnie ujęcie go w konkretnym sądzie, który jest przedstawiany władzy wolnej decyzji. W ten sposób władza dążeniowa, którą jest *liberum arbitrium*, zależna jest od poznawczej mocy rozumu. Akt intelektualnej władzy dążeniowej, który jest warunkowany przez rozumowe ujęcie dobra jako środków prowadzących do celu, Tomasz nazywa *intentio*. Intencja jest dążeniem intelektualnym, następującym po sądach rozumu<sup>190</sup>. Rozum określa więc, czy coś jest dobrem czy nim nie jest. Może to zrobić, porównując konkretne ujęcia dobra z ogólnym pojęciem dobra, które rozumie intelekt. Do rozumu należy też ujęcie dobra jako celu, do którego będzie skierowane dążenie intelektualne, a także osądzenie czy jakieś dobro jest celem samym w sobie, czy jedynie środkiem do celu. W ścisłym sensie jednak rozum nie osądza samego celu ostatecznego, gdyż ten jest bezbłędnie ujmowany przez intelekt<sup>191</sup>. Może jednak wydać sąd, w którym stwierdza czy konkretne dobro jest dobrem samym w sobie czy dobrem ze względu na coś innego. Na tym etapie działania rozumu najczęściej dochodzi do popełniania błędów. Rozum bowiem zestawiając ze sobą rozmaite szczegółowe sądy o dobru może uznać dobro, które jest jedynie środkiem do celu, za cel sam w sobie. Jest to spowodowane tym, że rozum, znając prawdziwą ogólną zasadę pożądania dobra, nie zawsze wyprowadza z niej prawdziwy szczegółowy wniosek dotyczący pożądania konkretnego dobra<sup>192</sup>. Kolejną niezwykle istotną funkcją rozumu jest osądzanie środków, prowadzących do celu. Cel bowiem może być wybrany słusznie, ale droga do osiągnięcia go może być różnorodna. Osądzenie środków polega na zestawieniu ze sobą sądów o konkretnych dobrach, będących środkami prowadzącymi do celu oraz na wartościowaniu, które z nich można zastosować, a które nie.

Tomasz napisze, że rozum jest tym, co do wyboru wnosi pewne rozstrzygnięcie<sup>193</sup>. Rozstrzygnięcie, kojarzy nam się z wyborem czegoś, wobec tego, dlaczego potrzebne jest jeszcze działanie wolitywne? Rozum nie może bezpośrednio powodować działania - to wola jest tą władzą, która porusza wszystkie inne władze do działania. Nawet jeżeli działa ona na podstawie sądu rozumu, to właśnie od niej zależy, który z sądów zaakceptuje. Mieczysław Gogacz dostrzega donosłą rolę woli jako intelektualnej władzy dążeniowej, kiedy pisze: "Intelekt więc, który dokonał prawdziwych sądów intelektualnych, te sądy

---

<sup>190</sup> Tenże, *De veritate*, 22, 13, resp.

<sup>191</sup> Tenże, *S. Th.*, I - II, 85, 6, resp.

<sup>192</sup> Tenże, *De veritate*, 24, 8, resp. 6 i 11.

<sup>193</sup> Tenże, *S. Th.*, I - II, 83, 3, resp.

dał do dyspozycji woli. Gdyby intelekt nigdy się nie mylił, wola byłaby zbyteczna, jako władza przesądzająca o zrealizowaniu danego sądu. Wola więc decyduje i ryzykuje. Trafność jej wyboru zależy od intelektu, od prawdziwości jego sądów. Ale fakt tej wielości sądów i możliwość niedokładnego lub błędnego poznania warunkuje wybór. Sprawia, że wola decyduje się na jeden z sądów. W takim ujęciu wolność nie jest zaletą i korzyścią człowieka, jest w pewnym sensie ludzką słabością, związaną z ryzykiem<sup>194</sup>. Takie ujęcie zgadza się ze zdaniem św. Tomasza, który twierdzi, że rozum powoduje to, że w ogóle rozstrzygamy, a nie to, że rozstrzygamy w sposób wolny. Wolność rozstrzygania jest warunkowana przez władzę *liberum arbitrium*<sup>195</sup>. Jeżeli rozum działa zupełnie bez udziału czynników wolitywnych, jak to jest w przypadku rozumu spekulatywnego, to nie można mówić o wolności rozstrzygania. Sądy rozumu teoretycznego są warunkowane wyłącznie przez sprawność wiedzy. Niech dla opisanego tego posłuży przykład z geografii: Jeżeli ktoś zna mapę świata, czyli ma pewną wiedzę, i wie, że Francja jest krajem leżącym w Europie, a Ameryka Północna jest kontynentem innym od Europy, to nic nie spowoduje, że rozum teoretyczny tego kogoś wyda sąd, że Francja leży w Ameryce Północnej. Sąd ten nie jest wolny w takim sensie, że jest zdeterminowany posiadaną wiedzą. Jednak wprowadza on pewne rozstrzygnięcie - uznaje się w nim, że jakiś sąd jest prawdziwy, a jakiś fałszywy. Akwinata stwierdza w "*De veritate*", że: "Sąd, któremu przypisujemy wolność, jest sądem wyboru, a nie sądem, w którym człowiek rozstrzyga o wnioskach naukowych, sam wybór jest bowiem jakby pewną wiedzą dotyczącą uprzednich rozstrzygnięć"<sup>196</sup>.

Ów sąd wyboru, jest działaniem rozumu praktycznego, które jest zespolone z działaniem władzy *liberum arbitrium*. To właśnie ta ostatnia władza wnosi do aktu wyboru wolność rozstrzygania, z racji tego, że wpływa na działanie rozumu praktycznego. Akwinata zgadza się z Arystotelesem, że prawda, do jakiej odnosi się rozum praktyczny odpowiada dobru, do którego zmierza pożądanie<sup>197</sup>. Rozum praktyczny również działa na podstawie pewnej wiedzy, ale nie wiedzy teoretycznej, a odnoszącej się do działania. Św. Tomasz powiedziałby, że owa wiedza to prawo naturalne, które wyraża

---

<sup>194</sup> M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków-Warszawa 1985, s. 94.

<sup>195</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, Kęty 1998, s. 315

<sup>196</sup> Tamże, s. 297.

<sup>197</sup> Tenże, *Sententia Ethicorum*, 6, 1, 2, 7: "Sed bonum practici intellectus non est veritas absoluta, sed veritas confesse se habens, idest concorditer ad appetitum rectum, sicut ostensum est, quod sic virtutes morales concordat".

ogólne normy postępowania, jak np. nie zabijaj, nie kradnij itd.<sup>198</sup>. Sąd rozumu praktycznego jest w pewnej mierze uwarunkowany wiedzą odnoszącą się do działania, ale to warunkowanie nie jest bezwzględne, ponieważ władza wolnej decyzji może nie zaakceptować sądu wydanego przez rozum i nakłonić go do wydania innego sądu, który bardziej będzie odpowiadał jej dążeniom. Dzieje się to wówczas, kiedy wola nie podporządkowuje swoich dążeń wskazaniom intelektu, ale podąża za uczuciowością, pragnącą zmysłowego dobra. Na tej autonomii władzy dążeniowej wobec władzy poznawczej polega właśnie wolność wyboru, którą wnosi *liberum arbitrium*<sup>199</sup>. Niezależnie od tego czy wola zdecyduje, że będzie podporządkowana intelektowi czy uczuciowości, zdecyduje o tym w sposób wolny, ponieważ jest przyczyną swojego działania *per se*. Skutkuje to tym, że człowiek, który ma doskonałą wiedzę na temat tego co trzeba wybierać, żeby osiągnąć szczęście i jak trzeba to czynić, nie będzie nigdy szczęśliwy, jeżeli nie będzie miał tzw. silnej woli. Owa silna wola, jak zwykle się potocznie mówi, nie jest niczym innym jak wolą podążającą, za pomocą zdolności *liberum arbitrium*, za sądami rozumu i "despotycznie" panującą nad uczuciowością. Aby jednak wola umiała w pełni korzystać z rozumności, którą jest obdarzona musi być usprawniona cnotami umiarkowania i męstwa, które sprawiają, że żądania uczuciowości będą przez nią opanowane<sup>200</sup>.

Na akt wolnego wyboru składa się więc coś z dziedziny poznawczej i coś z dziedziny pożądawczej. Akwinata napisze, że do władzy poznawczej należy pewna narada (*consilium*) oraz rozstrzygnięcie (*diudicatio*). Poznanie intelektualne wnosi do aktu *electio* naradę i rozstrzygnięcie odnoszące się do różnych dóbr, zestawianych ze sobą. Do władzy zaś dążeniowej należy pożądanie przez przyjęcie (*acceptatio*) tego, co zostało rozstrzygnięte. Dążenie intelektualne powoduje więc wolność w tym rozstrzygnięciu<sup>201</sup>. Nie można jednak zapomnieć, że ściśle rozróżnianie poszczególnych działań poznawczych i dążeniowych występuje tylko, kiedy teoretycznie rozważa się wolne

---

<sup>198</sup> Tenże, *De conscientia*, Lublin 2010, s. 60; Należy jednak powiedzieć, że oprócz pierwotnego prawa naturalnego, na tą wiedzę składają się również pewne kulturowe oraz religijne normy postępowania.

<sup>199</sup> Tenże, *De veritate*, 22, 15, resp: "(...) non enim voluntas de necessitate sequitur rationem".

<sup>200</sup> J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1986, t. I, s. 376.

<sup>201</sup> Tenże, *S. Th.*, I - II, 83, 3, resp.: "Ad electionem autem concurrunt aliquid ex parte cognitivae virtutis, et aliquid ex parte appetitivae, ex parte quidem cognitivae, requiritur consilium, per quod diudicatur quid sit alteri praeferendum; ex parte autem appetitivae, requiritur quod appetendo acceptetur id quod per consilium diudicatur".



działanie człowieka. Potrzebne jest to, aby precyzyjnie wyjaśnić, czym jest akt wyboru. Jednak w rzeczywistym działaniu człowieka wzajemne działanie władz jest tak mocno od siebie zależne, że sam św. Tomasz mówi, że wola jest rozumna, a w działaniu rozumu uczestniczy moc woli. Mimo, że człowiek nie zawsze sobie to uświadamia, akt wolnego wyboru jest szeregiem aktów rozumu i władzy *liberum arbitrium*, które wzajemnie się dopełniają. Dlatego właśnie Akwinata uważa, że akt wyboru esencjalnie jest aktem władzy *liberum arbitrium*, ale wirtualnie jest to akt zarówno rozumu jak i władzy wolnej decyzji, ponieważ gromadzi w sobie moc zarówno jednej jak i drugiej władzy tzn. rozumność i wolność<sup>202</sup>.

Często uważa się, że akt wyboru jest przyczyną ludzkiej wolności. Dlatego istotne jest, aby zauważać, że dla Akwinaty akt wyboru jest skutkiem rozumności i wolności woli. Ma to ogromne znaczenie dla tego, co będzie się rozumiało jako wolność człowieka. Jeżeli bowiem akt wyboru jest skutkiem rozumności i wolności woli, to wówczas wolność jest czymś, co wynika w sposób konieczny ze struktury bytowej człowieka. Konsekwencją tego jest to, że jeżeli zaprzeczy się ludzkiej wolności, to zaprzeczy się również temu, że posiada on rozum i wolną decyzję, a to oznacza, że zaneguje się to, co stanowi o tym, że człowiek jest człowiekiem. Często mówi się o zniewoleniu człowieka, kiedy ślepo podąża za uczuciami lub gdy popada w nałogi. Rzeczywiście, ludzkie działania z tego wynikające, powodują pewne zdeterminowanie, a co za tym idzie upośledzają działanie człowieka. Jednak nie można zapominać, że owe zniewolenia nie przychodzą do człowieka same z siebie. To sam człowiek, za sprawą swej woli, podejmuje decyzję o tym, że ulegnie uczuciowości. Kiedy takie decyzje woli nieustannie się powtarzają, wówczas właściwa hierarchia władz zostaje zaburzona. Zamiast najdoskonalszych władz czyli intelektu i woli, człowiekiem rządzi władza najmniej doskonała czyli uczuciowość. Powoduje to powstawanie złych nawyków i wad. Jednak nawet wtedy człowiek pozostaje wolny, bo nie jest wobec takiego stanu rzeczy bezradny. Może rozpoznać to, co złe w jego postępowaniu i za pomocą wolnej decyzji zacząć wybierać dobro, a nie zło. Szczególnie istotne jest, aby pokazać, że według

---

<sup>202</sup> Tenże, *Super Sent.*, 2, 24, 1, 2, resp: "Eligere enim, quod actus eius ponitur, importat discretionem et desiderium; unde eligere est alterum alteri praeoptare. Haec autem duo sine virtute voluntatis et rationis perfici non possunt. Unde patet quod liberum arbitrium virtutem voluntatis et rationis colligit, propter quod facultas utriusque dicitur".

Akwinaty człowiekowi przysługuje wolność nawet wtedy, gdy wybiera zło. W związku z tym człowiek jest zawsze odpowiedzialny za swoje działanie.

Wydaje się, że polscy filozofowie, kontynuujący myśl św. Tomasza inaczej niż on interpretują wolność. Uważają oni, że człowiek wolny jest tylko wtedy, kiedy zgodnie z prawdą wybiera najwyższe dobro. Konsekwencją takiej tezy, jest to, że kiedy człowiek nie wybiera dobra zgodnie z prawdą, czyli kiedy popełnia zło, to nie jest wolny. Nie zgadza się to z tym, co pisze Akwinata, bowiem podkreśla on mocno, że człowiek zawsze odpowiada za swoje działanie, niezależnie od tego czy jest ono dobre czy złe. Władza wolnej decyzji przysługuje człowiekowi z racji jego struktury bytowej czyli jest ona czymś, z czym człowiek się rodzi<sup>203</sup>. W "Sumie teologii" czytamy, że: "(...) dla wolności decyzji obojętne jest czy wybór jest dobry czy zły"<sup>204</sup>. Wybieranie prawdy o dobru byłoby według Tomaszowej antropologii raczej mądrością niż wolnością. Zagadnienie mądrości jednak łączy się z wolnością człowieka, bowiem człowiek mądry w pełni wykorzystuje swoją wolność. Kiedy człowiek działa zgodnie z prawdą o dobru, czyli za pomocą sprawności mądrości, osiąga cel ostateczny, którym jest po prostu szczęście. Wydaje się, że inaczej rozumiana jest przez Akwinatę wolność w analizach filozoficznych, a inaczej w rozważaniach teologicznych. Stwierdza on bowiem, że za sprawą grzechu pierworodnego człowiek stracił wolność od winy i cierpienia, a nie wolność jako taką<sup>205</sup>. Niekiedy św. Tomasz na gruncie teologii mówi, że człowiek dostał wolność woli po to, aby mógł zostać zbawiony, tzn. osiągnąć dobro ostateczne: "(...) każda władza przez swoje akty wzmacnia się lub osłabia przez przysługującą jej sprawność lub przeszkodę, która się pojawia; dlatego wolnej decyzji nie nazywamy wolnej, ponieważ władza sama w sobie skierowuje się do czegoś i porzuca to, lecz dlatego, że doprowadza się do zniszczenia przez grzech albo oczyszcza się przez sprawność łaski i chwały"<sup>206</sup>.

Być może o w takim znaczeniu wolność człowieka rozumieją S. Swieżawski, M.A. Krąpiec czy Mieczysław Gogacz. Swieżawski mocno podkreśla, że wolność nie polega na samym wyborze i nie może ona rosnać proporcjonalnie do ilości możliwości, które mamy do wyboru. Dla niego wolność to przede wszystkim postępowanie zgodnie z tym, co nakazuje rozum. Wolność człowieka zanika, kiedy nieprawidłowo działają

---

<sup>203</sup> Tenże, *S. Th.*, I - II, 83, 2, resp.

<sup>204</sup> Tamże, I - II, 83, 2, resp.

<sup>205</sup> Tenże, *De malo*, 6, resp. 23.

<sup>206</sup> Tenże, *Super Sent.*, 2, 24, 1, 1, resp.

władze intelektualne<sup>207</sup>. Jednak nieprawidłowe działanie władz, to zaburzenie właściwej hierarchii ich działania. A o tym jak działają władze decyduje w sposób wolny ludzka wola. Wydaje się więc, że nawet kiedy działanie władz jest nieprawidłowe, to zazwyczaj jest to efektem wolnej decyzji człowieka.

Krąpiec, w jednej ze swoich książek, umieszcza nawet osobny paragraf zatytułowany "Budowanie się wolności człowieka". Mówi on tam o wolności jako tym, do czego człowiek dopiero musi zostać wychowany. Wolność jest według niego czymś, co maleje lub rośnie zależnie od tego, jakie decyzje człowiek podejmuje. Od podejmowanych przez człowieka wolnych decyzji zależy zdaniem Krąpca jak pełne będzie jego osobowe oblicze<sup>208</sup>.

Gogacz w "Szkicach o kulturze" interpretuje rozumienie wolności u św. Tomasza następująco: "Wolność woli polega według niego nie tyle na samodzielnym dokonywaniu aktów wyboru, ile na coraz pełniejszym uzyskiwaniu prawdy i dobra. Wolność jest wyborem, lecz wyborem zmierzającym do doskonalszego dobra. Nie jest więc wyborem czegokolwiek, lecz tego, co daje człowiekowi takie wartości, jak mądrość (prawda) i miłość (dobro). Można to ująć w ten sposób, że wolność polega na uzyskiwaniu pełni umysłowego życia ludzkiego"<sup>209</sup>. Trzeba zauważyć, że Gogacz słusznie wiąże wolność z mądrością i miłością, ponieważ bycie wolnym jest koniecznym warunkiem, aby człowiek mógł osiągać mądrość i miłość. Jednak, jeżeli utożsamimy wolność z mądrością i miłością, to utożsamimy równocześnie przyczynę ze skutkiem.

Sam Tomasz z Akwinu pisze o wolności woli, że jest ona tak wielka, iż człowiek może zdecydować o tym czy będzie zbawiony, czy potępiony. Można więc powiedzieć, że człowiek za sprawą swojej wolności dotyka spraw ostatecznych. Akwinata jednak wyraźnie określa, że *liberum arbitrium*, które jest źródłem wolności powoduje, że jesteśmy wolni co do wyboru tak dobra, jak i zła. Wolna decyzja jest dla niego władzą, która sprawia to, że w ogóle działamy, a nie to, że dobrze działamy. Według Tomasza to sprawności są tym, co zawsze powoduje tylko dobre działanie<sup>210</sup>. Wydaje się więc, że działanie zgodne z prawdą o dobru jest właśnie sprawnością mądrości, nie zaś wolnością. Wolność jest zdaniem Tomasza sposobem działania właściwym człowiekowi jako osobie.

---

<sup>207</sup> S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 83*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, s. 429 - 434.

<sup>208</sup> M. A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2004, s. 71 - 76.

<sup>209</sup> M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków-Warszawa 1985, s. 92.

<sup>210</sup> Tomasz z Akwinu, *S. Th*, I - II, 83, 2, resp.

Człowiek działa w sposób wolny, ponieważ wynika to ze struktury jego władz, w której rolę kierowniczą pełni rozum, a wykonawczą wola. Wolność więc nie tworzy się dopiero w momencie, kiedy człowiek dokonał wyboru, ale jest obecna już wtedy, kiedy władza rozumu i wolnej decyzji "przygotowują" wybór. Św. Tomasz podkreśla, że działanie władz rozumu i wolnej decyzji zmierzające do aktu wyboru są tak ściśle ze sobą zespolone, że nie sposób jest powiedzieć dokładnie jak odbywa się ich współpraca. Wola chce, żeby intelekt poznawał, a intelekt poznaje, że wola chce. Nie jest to jednak trudność nie do pokonania. Bowiem na gruncie Tomaszowej antropologii władze są jedynie tym, za pomocą czego działa substancja. Wybór zatem jest uwięzieniem rozumnego i wolnego działania całego człowieka, bo to właśnie człowiek jako wybierający dzięki intelektowi i woli jest pryncypium każdego działania ludzkiego<sup>211</sup>.

## 2.5. Podsumowanie rozdziału drugiego

Działanie woli jako intelektualnej władzy dążeniowej charakteryzuje się jednocześnie pewną determinacją działania oraz brakiem tej determinacji. Zdeterminowanie woli odnosi się do jej prostego aktu *velle*, za pomocą którego w woli zawsze obecna jest skłonność do pożądania dobra w znaczeniu absolutnym. Ponieważ działanie ludzkie jest czymś jednostkowym, w woli musi być jakaś zdolność, która może skierowywać jej dążenie ku dobru szczegółowemu. Taką zdolnością woli jest władza *liberum arbitrium*. Wola i *liberum arbitrium* nie są jednak realnie różnymi władzami - różnią się jedynie funkcjonalnie, z racji różnych pojęciowo przedmiotów, do jakich skierowane są ich akty.

Ponieważ, zdaniem Akwinaty, każde dążenie postępuje z konieczności za odpowiadającym mu poznaniem, charakter działania władz dążeniowych jest niejako zdeterminowany charakterem działania władz poznawczych. Prostemu aktowi chcenia, pochodzącemu od woli, odpowiada proste ujęcie intelektu, odnoszące się do prawdy w sensie bezwzględny. Intelekt, ujmujący prawdę ogólnie, posiada zdolność ujmowania prawdy konkretnych bytów, a tą zdolnością jest rozum. Rozum, który ujmuje prawdę konkretnych bytów w odniesieniu do dobra ogólnego, to rozum praktyczny. Sąd rozumu

---

<sup>211</sup> Tenże, *Sententia Ethicorum*, 6, 1, 2, 14: "Et tale principium est homo, scilicet agens, eligendo per intellectum et appetitum".

praktycznego, nazywany *liberum iudicium*, jest jakby materiałem poznawczym dla władzy *liberum arbitrium*, która sama z siebie niczego nie poznaje. Opieranie się władzy wolnej decyzji o sąd rozumu powoduje brak determinacji w działaniu woli.

Zadaniem rozumu praktycznego jest wyprowadzenie szczegółowego wniosku z ogólnych zasad postępowania ujmowanych bezbłędnie przez intelekt, dzięki naturalnej sprawności prasumienia. Bezbłądność ogólnej zasady nie gwarantuje jednak zawsze bezbłędnych sądów rozumu. Rozum musi bowiem dokonać na drodze pewnego zestawienia przejścia z ogólnej zasady do szczegółowego sądu, który dotyczy konkretnego działania. Wiele możliwości, do jakich może odnosić się rozum, powoduje brak determinacji w działaniu człowieka, co oznacza jego wolność. Jednak brak determinacji w działaniu rozumu praktycznego powoduje również możliwość popełniania błędów. Mimo, że rozum praktyczny nie jest doskonały, to jednak władza wolnej decyzji jest niejako skazana na jego sądy.

Władza *liberum arbitrium* zależy w swym działaniu od rozumu, gdyż musi wybierać z tego, co rozum jej przedstawi. Jednak nie musi ona podążać w sposób konieczny za wskazaniem rozumu. Autonomia tej władzy dążeniowej wobec odpowiadającej jej władzy poznawczej również powoduje wolność w działaniu człowieka. Św. Tomasz pisze nawet, że to z racji ściślejszego związku władzy rozumu praktycznego z władzą wolnej decyzji możemy mówić o wolności sądów rozumu. Władza wolnej decyzji może bowiem nawet wpływać swoimi żądaniami na treść sądów rozumu praktycznego. Jak władza *liberum arbitrium* jest skazana na poznanie rozumu, tak rozum jest skazany na działanie dążeniowe władzy wolnej decyzji, gdyż bez jej siły sprawczej, żadne działanie zaplanowane przez rozum nie mogłoby dojść do skutku.

Skutkiem wzajemnego działania intelektualnej sfery poznawczej i dążeniowej człowieka jest akt wolnego wyboru. Akt ten esencjalnie pochodzi z woli, jednak wirtualnie należy do rozumu i wolnej decyzji, ponieważ gromadzi w sobie ich moc, mianowicie rozumność i wolność. Za pomocą aktu wolnego wyboru wola decyduje o właściwej hierarchii władz człowieka. Wolny wybór jest aktem, który wprawia w ruch wszystkie inne władze. Za pomocą niego wola może albo zgodzić się na panowanie uczuciowości nad całym działaniem człowieka, albo uznać hegemonię intelektu i podporządkować mu uczuciowość. Tylko, jeżeli wola wybierze drugą możliwość, będzie zachowana właściwa hierarchia władz człowieka, w której wola podporządkowuje się wskazaniom intelektu, jako najdoskonalszej władzy i angażuje uczucia do realizowania jego celów. Zdaniem Akwinaty, tylko tak działający człowiek ma gwarancję osiągnięcia

ostatecznego celu, którym jest szczęście. Wobec tego, usprawienie woli do dokonywania dobrych wyborów jest czymś najważniejszym w wychowaniu człowieka. Szczególnie potrzebne wydaje się więc przyjrzenie się sprawnościom woli, w szczególności zaś umiarkowaniu i męstwu, dzięki którym wola może sprawować swoje "despotyczne" rządy nad uczuciowością.

### 3. Sprawności woli

#### 3.1. Określenie sprawności i potrzeba usprawnienia woli

Przedstawienie zagadnienia sprawności woli wymaga najpierw wyjaśnienia, czym jest dla Tomasza z Akwinu sprawność w ogóle. Już samo tłumaczenie słowa "*habitus*" na język polski rodzi pewne trudności. A. Andrzejuk tak o tym pisze: "(...) łaciński termin '*habitus*', pochodzący od '*habere*', oznacza każdy stan posiadania i nie ma odpowiednika w języku polskim. Posiadać bowiem można zdrowie i wiedzę, pieniądze i Boga. Za każdym razem jest to jakieś posiadanie, czyli jakiś '*habitus*', lecz sprawnością - czyli zdolnością wykonywania jakichś czynności - jest tylko określona umiejętność intelektualnych władz człowieka"<sup>1</sup>. Sam Akwinata, w kwestii "Sumy teologii" poświęconej istocie sprawności, określa ją, za Arystotelesem, jako pewną "dyspozycję, dzięki której ktoś lub coś jest dobrze lub źle przysposobiony w stosunku do siebie lub w stosunku do innego bytu"<sup>2</sup>. Najprościej można opisać sprawność jako przypadłość, podmiotującą się w możliwości władzy, która uzdalnia tę władzę do określonych działań<sup>3</sup>. A. Andrzejuk zauważa, że Tomasz uznaje sprawność za coś pomiędzy "*potentia*" i "*actus*", co może oznaczać, że sprawność to coś pomiędzy możliwością a aktem lub władzą i działaniem<sup>4</sup>. Można to rozumieć w taki sposób, że sprawność jest tym, co powoduje przejście z możliwości, jaką jest władza, do aktu, jakim jest działanie. Ponieważ przejście z możliwości do aktu dzieje się tylko dzięki jakiemuś aktowi, to do wykonania określonego działania potrzebna jest odpowiadająca mu sprawność lub człowiek, który tę sprawność posiada<sup>5</sup>. Wynika z tego, że sprawność jest pewnym aktem.

Mówiąc o sprawności, należy ją odróżnić od nawyku. Nawyk odnosi się do władz zmysłowych i jest wykonywany mechanicznie. Sprawnością natomiast, człowiek posługuje się świadomie, co znaczy, że używa jej wtedy, kiedy chce, a wykonanie czynności za pomocą sprawności powoduje radość i zadowolenie. Tomasz określa, za

---

<sup>1</sup> A. Andrzejuk, *Uczucia i sprawności*, Warszawa 2006, s. 50.

<sup>2</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Londyn 1960, t. 11, s. 14.

<sup>3</sup> A. Andrzejuk, *Uczucia i sprawności*, Warszawa 2006, s. 52.

<sup>4</sup> Tamże, s. 52.

<sup>5</sup> Wskazuje to na doniosłość roli, jaką pełnią w życiu człowieka jego wychowawcy i nauczyciele.

Awerroesem, sprawność jako "*quo quis agit, cum voluerit*"<sup>6</sup>. W. F. Bednarski podkreśla, że ma to ogromne znaczenie dla wychowania<sup>7</sup>. Warto też zwrócić uwagę, że sprawność może przysposabiać władzę zarówno do dobrego, jak i do złego działania. Sprawność, która powoduje dobre działanie, nazywana jest przez Akwinatę cnotą, natomiast sprawność powodująca złe działanie to wada<sup>8</sup>.

Sprawności mogą być, zdaniem Tomasza, zapodmiotowane wyłącznie we władzach intelektualnych. Jest to skutkiem braku ich zdeterminowania do określonego działania. We władzy, która jest materialna, a więc zdeterminowana do czegoś jednego przez swoją formę, nie może występować sprawność. Działanie takiej władzy jest ściśle wyznaczone przez naturę, która w wystarczający sposób uzdalnia ją do wykonywania właściwych jej czynności. Akwinata twierdzi, że "w ciele nie ma zaś żadnej sprawności w znaczeniu przysposobienia do działania, gdyż wszelkie działanie ciała pochodzi już to wrodzonej mu jakości, już to od duszy, która nim porusza. Otóż siły wrodzone, (...), są skierowane do jednego celu i dlatego czynności, które pochodzą z samej natury ciała, nie podlegają usprawnieniu, skoro to wymaga, by jego podmiot był w możliwości do wielu rzeczy"<sup>9</sup>. Inaczej jest z władzami intelektualnymi, które mogą się odnosić do wielu rzeczy w rozmaity sposób. W tym przypadku istnieje potrzeba usprawnienia władz, aby nie działały w jakikolwiek sposób, ale w możliwe najlepszy sposób<sup>10</sup>. Mówiąc krótko, sprawności mają uzdalniać intelekt do trafnego ujmowania prawdy, a wolę do wybierania prawdziwego dobra. Zatem, sprawności w Tomaszowej antropologii, będą dzieliły się na sprawności intelektu i sprawności woli. Ponadto występuje tu podział na sprawności przyrodzone, które człowiek może zdobyć bez pomocy Boga oraz nadprzyrodzone, których Bóg udziela człowiekowi<sup>11</sup>. W tej pracy przedstawione zostaną sprawności przyrodzone.

Sprawności intelektu dzielą się na teoretyczne oraz praktyczne. Zasadą sprawności teoretycznych jest według Akwinaty sprawność ujmowania pierwszych zasad poznania, zaś zasadą sprawności praktycznych jest sprawność ujmowania pierwszych zasad

---

<sup>6</sup> J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1986, t. I, s. 333 - 334.

<sup>7</sup> W. F. Bednarski, *Wychowanie młodzieży dorastającej*, Rzym 1976, s. 60 - 61.

<sup>8</sup> Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, I - II, 54, 3, resp. oraz 55, 1, resp.

<sup>9</sup> Tenże, *Suma teologiczna*, Londyn 1966-1998, t.11, s. 24 - 25.

<sup>10</sup> Tenże, *S. Th.*, I - II, 50, 5, resp.: "(...) omnis potentia quae diversimode potest ordinari ad agendum, indiget habitu quo bene disponatur ad suum actum".

<sup>11</sup> Tamże, I - II, 51, 4, resp.



postępowania (*synderesis*). Sprawnościami intelektu teoretycznego są mądrość (*sapientia*), wiedza (*scientia*) oraz pojętność (*intellectus*)<sup>12</sup>. Natomiast sprawności intelektu odnoszące się do działania to sztuka (*ars*) i roztropność (*prudentia*).

Pojętność jest cnotą odnoszącą się do prawdy rozumianej samej przez się. Dlatego pojętność powoduje sprawność w rozumieniu zasad. Mądrość jest tym, za pomocą czego intelekt, odnosząc się do pierwszych zasad, wydaje doskonały i ogólny sąd o rzeczach, sprowadzając je do pierwszych przyczyn. Wiedza natomiast powoduje biegłość w rozumowaniu, które wskazuje na zasady tego lub innego rodzaju rzeczy<sup>13</sup>. Sztuka, nazywana *recta ratio factibilium*, jest sprawnością działania, która odnosi się do wytworów człowieka. Sprawia ona nie tyle samo dobre działanie tego, który coś wytwarza, ale powoduje to, że wytworzone dzieło jest dobre<sup>14</sup>. Roztropność, zwana też *recta ratio agibilium*, jest sprawnością dobrego czy też słusznego postępowania. Sprawia ona nie tylko dobre postępowanie, ale też to, że człowiek działa za pomocą innych swoich sprawności. Co więcej roztropność jest cnotą intelektu praktycznego w odniesieniu do prawej woli<sup>15</sup>. Pokazuje to bardzo ścisły związek intelektu praktycznego i woli.

Sprawności woli nazywane są inaczej sprawnościami moralnymi lub obyczajowymi, ponieważ odnoszą się do działania<sup>16</sup>. Ze względu na bardzo ważną rolę, jaką pełnią w ludzkim życiu nazywa się je cnotami kardynalnymi lub głównymi<sup>17</sup>. Akwinata bardzo ceni cnoty woli. Uważa on, że posiadanie cnót intelektu, nie powoduje jeszcze dobrego postępowania. Z wiedzy o tym, co jest prawdą i dobrem nie wyniknie nic dobrego, jeżeli wola nie zaakceptuje tej wiedzy. Zatem usprawnienie woli jest warunkiem koniecznym, aby człowiek mógł właściwie korzystać z cnót teoretycznych i przy ich udziale kierować się do prawdy o dobru<sup>18</sup>.

---

<sup>12</sup> Tamże, I - II , 56, 3, resp.: "(...) Subiectum igitur habitus qui secundum quid dicitur virtus, potest esse intellectus, non solum practicus, sed etiam intellectus speculativus, absque omni ordine ad voluntatem, sic enim Philosophus, in VI Ethic., scientiam, sapientiam et intellectum, et etiam artem, ponit esse intellectuales virtutes".

<sup>13</sup> Tenże, *Traktat o cnotach*, Kęty 2006, s. 140.

<sup>14</sup> Tamże, s. 142 - 144.

<sup>15</sup> Tenże, *S. Th.*, I - II , 56, 3, resp.: "(...) ita subiectum prudentiae est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam".

<sup>16</sup> Tenże, *Traktat o cnotach*, Kęty 2006, s. 151.

<sup>17</sup> A. Andrzejuk, *Teologia moralna w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999, s. 70 - 71.

<sup>18</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, I - II , 57, 1, resp.

Sprawności dzielą się ze względu na formalną zasadę cnoty, którą jest dobro rozumu. Sama czynność poznania rozumowego tego, co należy czynić, daje cnotę roztropności. Ponieważ jednak sama wola nic nie poznaje, to roztropność jako cecha wolitywna, będzie oznaczała jakby zgodę woli na to, co stwierdza intelekt. Porządek rozumu należy jednak nie tylko poznać, ale i zaprowadzić. Cnotą, która zaprowadza porządek rozumu w relacjach z innymi to sprawiedliwość (*iustitia*). Cnota ta polega na oddaniu każdemu tego, co mu się słusznie należy. Cnoty, które zaprowadzają porządek rozumu odnośnie do uczuć są dwie, w zależności od tego jaki opór uczucia stawiają rozumowi. Do uczuć, które popychają do rzeczy niezgodnych z porządkiem rozumu, odnosi się cnota umiarkowania (*temperantia*), która powściąga uczucia. Natomiast do uczuć, które odciągają od rzeczy zgodnych z porządkiem rozumu, odnosi się cnota męstwa (*fortitudo*). Umacnia ona człowieka, aby pokonał trud związany z osiągnięciem dobra i pomaga przewyciężyć strach<sup>19</sup>. Dla tematu pracy najistotniejsze jest omówienie sprawności umiarkowania i męstwa, które wprost pomagają zachować woli właściwą hierarchię ludzkich władz przez "despotyczne" panowanie nad uczuciowością.

Mówiąc o ludzkiej woli i jej działaniu nie sposób jest jednak nie wspomnieć o roztropności jako cnotie woli, zaprowadzającej ład we wszystkich ludzkich działaniach. Roztropność jest w opinii Tomasza najważniejszą ludzką sprawnością, od której zależy całe ludzkie postępowanie oraz bez której człowiek nie może mieć żadnej innej sprawności. Cnota polega bowiem na zastosowaniu właściwej miary rozumu, a to należy właśnie do roztropności, wobec tego każda cnota będzie w pewien sposób uczestniczyła

---

<sup>19</sup> Tamże, I - II, 61, 2, resp.: "(...) numerus aliquorum accipi potest aut secundum principia formalia aut secundum subiecta, et utroque modo inveniuntur quatuor cardinales virtutes. Principium enim formale virtutis de qua nunc loquimur, est rationis bonum. Quod quidem dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit. Et sic erit una virtus principalis, quae dicitur prudentia. Alio modo, secundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo. Et hoc vel circa operationes, et sic est iustitia, vel circa passiones, et sic necesse est esse duas virtutes. Ordinem enim rationis necesse est ponere circa passiones, considerata repugnantia ipsarum ad rationem. Quae quidem potest esse dupliciter. Uno modo secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi, et sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur temperantia. Alio modo, secundum quod passio retrahit ab eo quod ratio dictat, sicut timor periculorum vel laborum, et sic necesse est quod homo firmetur in eo quod est rationis, ne recedat; et ab hoc denominatur fortitudo. Similiter secundum subiecta, idem numerus invenitur. Quadruplex enim invenitur subiectum huius virtutis de qua nunc loquimur, scilicet rationale per essentiam, quod prudentia perficit; et rationale per participationem, quod dividitur in tria; idest in voluntatem, quae est subiectum iustitiae; et in concupiscibilem, quae est subiectum temperantiae; et in irascibilem, quae est subiectum fortitudinis".

w roztropności. Główną jej funkcją jest nakazywanie, co należy do aktu rozumu praktycznego, stosującego wskazania rozumu do konkretnego działania. Roztropność jest więc cnotą rozumu praktycznego. Jednak każde działanie potrzebuje działania woli, aby zaistnieć. Z tego powodu wola, za pomocą władzy *liberum arbitrium* wybiera któryś z sądów rozumu nakazujących określone działanie. Wola roztropna oznaczać będzie wolę uznającą hegemonię intelektu. Skutkiem tego jest zgodność woli z sądami intelektu, a zatem właściwa hierarchia władz człowieka. Roztropność jest więc sprawnością woli, o ile jest ona władzą rozumną, w której siła rozumu uczestniczy<sup>20</sup>.

Wola jako władza intelektualna nie jest zdeterminowana do czegoś jednego. Może ona odnosić się do różnych dóbr i w różny sposób<sup>21</sup>. W ścisłym sensie to intelekt wyznacza, do jakich dóbr wola może dążyć, ponieważ przedstawia jej intelektualne ujęcia dobra. Jednak ostatecznie to wola decyduje o tym czego będzie pożądać. Tomasz krytykuje sokratejski intelektualizm i wskazuje, że posiadanie cnót intelektu nie gwarantuje dobrego postępowania. To od woli zależy każdy wybór, a wola może sprzeciwić się intelektowi. Tym, co przeszkadza w stosowaniu rozumowej miary co do działań są uczucia. Intelekt ma nad nimi władzę "polityczną", jaką sprawuje się nad ludźmi wolnymi, mającymi prawo sprzeciwu. Woli natomiast uczucia sprzeciwiać się nie mogą - są przez nią rządzone jak niewolnicy<sup>22</sup>. Ma ona dwie możliwości działania: albo podążanie za ujęciami intelektu i podporządkowywanie im uczuć, albo słuchanie żądań uczuciowości i nie zwracanie się do tego, co intelekt proponuje jako większe dobro. Oczywiście tylko ta pierwsza możliwość gwarantuje właściwe funkcjonowanie człowieka i osiągnięcie przez niego szczęścia.

Droga do osiągnięcia sprawności, a szczególnie sprawności będącej cnotą, wymaga od człowieka pewnego wysiłku. Sprawność bowiem powstaje we władzy, która jest bierna, wymaga aktu tzn. działania, który usprawni tę władzę. Dlatego sprawności osiąga się przez powtarzanie określonych działań<sup>23</sup>. Zauważyć trzeba, że nie nazywamy sprawiedliwym lub roztropnym człowieka, który raz postąpił w sposób sprawiedliwy lub roztropny. Zwykle takim mianem nazywa się kogoś, o kim wiadomo, że stale postępuje roztropnie czy mądrze. Można zapytać: skoro człowiek nie ma jeszcze cnoty, a dopiero

---

<sup>20</sup> Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, II - II, 47, 8, resp.

<sup>21</sup> Tamże, I - II, 50, 5, resp. "Voluntas autem, cum sit potentia rationalis, diversimode potest ad agendum ordinari. Et ideo oportet in voluntate aliquem habitum ponere, quo bene disponatur ad suum actum".

<sup>22</sup> Tenże, *Traktat o cnotach*, Kęty 2006, s. 151 - 153.

<sup>23</sup> Tenże, *S. Th.*, I - II, 51, 2 resp. i 3 resp.

zdobywa ją przez stałe powtarzanie dobrego działania, to co powoduje, że człowiek pozbawiony sprawności czyni coś dobrego? Odpowiedź na to pytanie znajdujemy w stwierdzeniu Akwinaty, że zasadą nabywania sprawności są pierwsze zasady poznania oraz postępowania. Są to naturalne sprawności, które wyznaczają skierowanie intelektu do prawdy oraz dążenie woli do dobra<sup>24</sup>.

Sprawności podmiotowane przez intelektualne władze człowieka to akty, które usposabiają władze do określonego sposobu wykonywania działań. Sprawności usposabiające do dobrego działania nazywane są cnotami, zaś usposabiające do złego działania, to wady. Sprawności dzielą się na intelektualne oraz wolitywne. Sprawności intelektu nie dotyczą ściśle tematu tej pracy, jednak należy pamiętać, że władze człowieka są władzami jednej substancji i bardzo ściśle się ze sobą wiążą. Dlatego właśnie usprawnienie zarówno intelektu, jak i woli nie odbywa się niezależnie od siebie<sup>25</sup>.

Cnoty woli są jednak o tyle istotne, że bez nich nie można należycie korzystać z cnót intelektualnych. Można więc powiedzieć, że cnoty woli zaprowadzają właściwy porządek funkcjonowania władz człowieka, czego skutkiem jest osiągnięcie przez niego szczęścia. Roztropność, jest w antropologii Tomaszowej najważniejszą cnotą, która sprawuje funkcję kierowniczą w stosunku do wszystkich innych cnót. Bez roztropności niemożliwe jest korzystanie ani z mądrości, ani umiarkowania, ani też z żadnej innej cnoty. Ponieważ jednak roztropność należy wprost do sprawności intelektu, a cnotą woli jest z racji jej odniesienia do intelektu, nie będzie ona w tej pracy przedmiotem bardziej szczegółowych rozważań. Usprawnieniami woli, które skutkują jej panowaniem nad uczuciowością są cnoty umiarkowania i męstwa. Dlatego, aby zrozumieć w jaki sposób wola zaprowadza ład w funkcjonowaniu człowieka, należy wskazać na istotę umiarkowania i męstwa, a także pokazać jakie są ich skutki dla działania człowieka oraz konsekwencje braku tych cnót.

### 3.2. Umiarkowanie

Umiarkowanie (*temperantia*) jest cnotą woli, która odnosi się do uczuć podmiotowanych przez władzę pożądlivą. Uczucia pożądlive są dążeniem do dobra, bądź unikaniem zła. Są nimi miłość, nienawiść, pożądlivność, wstręt, przyjemność i ból.

---

<sup>24</sup> A. Andrzejuk, *Uczucia i sprawności*, Warszawa 2006, s. 50 - 61.

<sup>25</sup> Tamże, I - II, 58, 2, resp.

Ponieważ dobro człowieka polega na zgodności z rozumem, to umiarkowanie, będąc usprawnieniem do dobrego działania, zaprowadza porządek rozumu w tych uczuciach<sup>26</sup>. Dzieje się to za sprawą woli, która posiadając sprawność umiarkowania, potrafi zapanować nad uczuciem, które skłania ją do pożądania dobra niezgodnego ze wskazaniami rozumu. Umiarkowanie w pewien sposób zaprowadza ład również w uczuciach gniewliwych, do których odnosi się męstwo. Tomasz uważa bowiem, że kiedy pożąda się różnych dóbr w sposób umiarkowany, to uczucie nadziei na osiągnięcie dobra lub smutek czy ból z powodu utraty dobra będzie umiarkowany<sup>27</sup>.

Zdaniem Akwinaty umiarkowanie odnosi się w szczególności do uczucia przyjemności, a największą przyjemność powodują czynności naturalne. W "Traktacie o umiarkowaniu" czytamy: "A ponieważ przyjemność wynika z czynności naturalnych, wobec tego te przyjemności są najsilniejsze, które wynikają z czynności najbardziej naturalnych. Dla istot takich, jak człowiek najbardziej naturalnymi są czynności utrzymywania życia indywidualnego drogą jedzenia i picia oraz życia gatunkowego drogą połączenia się mężczyzny z niewiastą"<sup>28</sup>. Jednocześnie należy tu wspomnieć, że Tomasz w żadnym wypadku nie uważa tych przyjemności za coś złego. Jeżeli czynności z nimi związane zachowują porządek rozumu, to są dobre. Trzeba jednak, spełniając te czynności, zważać na pewne warunki: mianowicie "okoliczności miejsca, czasu i zgodę tych, z którymi żyjemy"<sup>29</sup>.

J. Woroniecki, pisząc o umiarkowaniu jako cnotie głównej, stwierdza, że zaliczają się do niego inne cnoty, które wprowadzają umiar w zbyt porywcze popędy<sup>30</sup>. Taki pogląd odpowiada Tomaszowej teorii cnót, gdyż pisze on: "Każda cnota, która powoduje dobry namysł rozumu jest jakby roztropnością, każda cnota, która urzeczywistnia dobro, polegające na oddaniu należności w dziedzinie działań, jest sprawiedliwością, każda cnota posiadająca i opanowująca uczucia jest umiarkowaniem, a każda cnota dająca duszy stałość jest męstwem"<sup>31</sup>. Pokazuje to konsekwencję, z jaką swoją antropologię buduje Akwinata, gdyż takie ujęcie teorii cnót ma swoją podstawę w twierdzeniu o ścisłym powiązaniu ze sobą władz człowieka i ich funkcjonalnej zależności.

---

<sup>26</sup> Tamże, II -II, 141, 1, resp.

<sup>27</sup> Tamże, II -II, 141, 3, resp. 1.

<sup>28</sup> Tamże, II -II, 141, 4, resp.

<sup>29</sup> Tamże, II -II, 141, 6, resp.

<sup>30</sup> J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1986, t. II/1, s. 335.

<sup>31</sup> Tomasz z Akwinu, *S. Th*, I - II, 61, 3 resp..

Mówiąc o umiarkowaniu należy wskazać na jego części. Te zaś są integralne, subiektywne oraz potencjalne. Częściami integralnymi są takie składniki, które są konieczne dla umiarkowania. Jest to wstyd (*verecundia*) oraz szlachetność (*honestas*). Dzięki wstydu człowiek wystrzega się czynów, które uważa za brzydkie i będące w sprzeczności ze wskazaniami rozumu. Szlachetność zaś powoduje, że kocha się piękno umiarkowania. Częściami subiektywnymi umiarkowania są jego gatunki, które odróżniają się na podstawie materii, do jakiej się odnoszą. Do popędów związanych z zachowaniem życia indywidualnego, odnosi się wstrzeźliwość (*abstinentia*) co do spożywania pokarmów oraz trzeźwość (*sobrietas*) co do picia napojów. Do popędów, związanych z zachowaniem życia gatunkowego, a więc do współżycia płciowego odnosi się czystość (*castitas*). Części potencjalne umiarkowania dzielą się ze względu na to czy odnoszą się do zachowania umiaru w wewnętrznych poruszeniach duszy, w zewnętrznych ruchach i aktach ciała lub w rzeczach zewnętrznych. Wewnętrznym poruszeniem duszy, które hamuje cnota powściągliwości (*continentia*) jest dążenie woli do spełnienia żądań uczuciowości. Innym wewnętrznym poruszeniem duszy jest nadzieja na jakieś dobro spowodowana zachwalstwem. Do tego poruszenia woli ład rozumu wprowadza cnota pokory (*humilitas*). Trzecim poruszeniem woli jest gniew, żądający odwetu, który jest hamowany przez łagodność (*mansuetudo*) i łaskawość (*clementia*). Cnotą, która dotyczy rzeczy zewnętrznych jest skromność (*modestia*). Powoduje ona to, że człowiek, który ją posiada umie dostrzec, co należy czynić, a czego nie należy oraz w jaki sposób to czynić, a także jak przystoi zachować się wśród ludzi - w czasie rozmów z nimi i we wzajemnych stosunkach<sup>32</sup>. Warto powiedzieć nieco więcej na temat części umiarkowania,

Wstyd nie może być sam w sobie cnotą, ponieważ jest uczuciem, a uczucie nie może nią być. Cnota bowiem, zdaniem Tomasza, jest sprawnością, która realizuje się za sprawą wyboru, czyli działania woli. Wstyd przejawia się w bojaźni przed popełnieniem czynu, który człowiek uważa za "brzydki" (*turpis*). Zaś najbrzydsze są czyny, które pochodzą z nieumiarkowania. Z racji tego, że bojaźń przed takimi czynami, wstyd wspomaga cnotę umiarkowania, odciągając człowieka od tego, co się z nią nie zgadza. Wstyd jest zatem pewnym warunkiem umiarkowania<sup>33</sup>. Widać więc na tym przykładzie, że uczucia mogą wspomagać słuszne działanie woli.

---

<sup>32</sup> Części umiarkowania omawiam za: Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, II - II, 143 - 169.

<sup>33</sup> Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, II - II, 144.

Szlachetność jest nazywana przez Akwinatę cnotą "piękną duchowego". Powoduje ona bowiem, że człowiek miłuje piękno intelektualne i tym wyznaczone są jego działania. Szlachetność występuje nie tylko w decyzji woli, ale wyraża się również w wykonaniu jej postanowień. W odniesieniu do człowieka, "pięknem duchowym" jest po prostu postępowanie zgodne ze wskazaniami rozumu. Choć szlachetność może także dotyczyć tego, co jest materialne i dostrzegalne zmysłami, to jednak pełne znaczenie tej cnoty, realizuje się w sferze intelektualnej. Tomasz, mówiąc o szlachetności, przywołuje słowa Cycerona, który określa szlachetność jako miłowanie mądrości<sup>34</sup>. Biorąc to pod uwagę można powiedzieć, że szlachetnym jest człowiek, którego wola dąży do swoich celów zgodnie z prawdą o dobru. Zauważyć trzeba, że tak rozumiana szlachetność pokazuje silny jej związek z intelektem, który kierowany mądrością odkrywa i wskazuje woli cel, a następnie szlachetna wola dąży do jego osiągnięcia. M. Gogacz określił taką postawę jako "duchową elegancję"<sup>35</sup>.

Wstrzemięźliwość jest cnotą dotyczącą spożywania pokarmu. Tomasz jednak wyraźnie zaznacza, że nie każde powstrzymanie się od pokarmu nazywać można cnotą. Jeżeli np. ktoś będąc już bardzo szczupłym, odmawia sobie jedzenia, ponieważ chce schudnąć, to takie działania nie są cnotliwe, a wręcz przeciwnie - są wadliwe. Wstrzemięźliwość jako cnota oznacza spożywanie pokarmów zgodnie z miarą, którą wyznacza rozum, aby zachować życie i zdrowie. Będzie to znaczyć, że nie można jeść za dużo, ale jedzenie zbyt małej ilości pożywienia również sprzeciwiać się będzie cnotcie wstrzemięźliwości. Zdecydowanie częściej jednak jest spotykany ten pierwszy przypadek, gdyż odżywianie się jest konieczne dla ludzkiego życia i wynika z głęboko zakorzenionej skłonności bytu do zachowania swojego istnienia<sup>36</sup>.

Trzeźwość jest cnotą, której materią jest spożywanie napojów alkoholowych. Akwinata uważa, że "umiarkowane użycie takich napojów bardzo pomaga, a małe nadużycie bardzo szkodzi, bo zaciemnia rozum". Widać więc jasno, że jeśli człowiek nie ma cnoty trzeźwości, to nie może w ogóle używać alkoholu, gdyż nie potrafi zachować właściwej miary. A to z kolei prowadzi jakby do upośledzenia umysłu i przejęcia kontroli uczuciowości nad działaniem człowieka. W ogóle samo picie alkoholu nie jest złe ani zabronione, jednak trzeba przy tym zwracać uwagę na to kto pije, w jaki sposób i w jakich okolicznościach. Trzeźwością szczególnie powinny odznaczać się osoby młode

---

<sup>34</sup> Tamże, II - II, 145.

<sup>35</sup> M. Gogacz, *Ciemna noc miłości*, Warszawa 1985, s.117.

<sup>36</sup> Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, II - II, 146.

oraz kobiety. Ciekawe jest to, że zdaniem Akwinaty osoby piastujące wysokie i kierownicze stanowiska w ogóle powinny powstrzymać się od spożywania alkoholu<sup>37</sup>.

Zadaniem czystości jest unormowanie dziedziny życia człowieka, wiążącej się z zachowaniem gatunku, czyli dziedziny życia płciowego. W ścisłym znaczeniu czystość ma zaprowadzać ład rozumu w fizycznym obcowaniu mężczyzny i kobiety, które łączy się ze szczególnie intensywną przyjemnością, zaburzającą właściwe działanie rozumu. W znaczeniu szerokim ta cnota odnosi się także do wszelkiej przyjemności duchowej. Ma za zadanie opanować każdą przyjemność intelektualną, która pobudza wolę do tego, aby zjednoczyła się z dobrem, które jest sprzeczne z prawem Bożym. Tym, co szczególnie dotyczy doznawania przyjemności w sferze życia płciowego jest wstydlivość, wspomagająca zachowanie czystości. Akt płciowy jest według Akwinaty czymś wyjątkowo wstydlivym, nawet jeżeli dokonuje się w małżeństwie. Szczególnym rodzajem czystości jest dziewictwo, które polega na całkowitym wstrzymaniu się od przyjemności życia płciowego, ze względu na Boga i w celu oddawaniu się temu, co Boże<sup>38</sup>.

Powściągliwość to część umiarkowania, która pozwala woli nad hamowanie gwałtownych żądań uczuciowości. Odnosi się ona nie do uczuć odpychających od osiągnięcia upragnionego celu, ale do tych, które popychają ku jakiemuś dobru. Powściągliwość sprawia, że wola posiada władzę nad uczuciowością, a zatem może bez przeszkód pójść za tym, co każe jej rozum. Tomasz jednak zastrzega, że powściągliwością nie jest opanowywanie przez wolę jakichkolwiek uczuć. Aby ta sprawność woli była cnotą, musi dotyczyć hamowania uczuć niezgodnych z rozumem. Jeżeli człowiek będzie powściągał uczucia odpowiadające wymaganiom rozumu, to będzie można mówić o wadzie. Nie bez znaczenia jest też charakter wymagań rozumu. Powściągliwym nie będzie człowiek, który podąża za wskazaniem rozumu wypaczonego, ale ten który posiada prawy rozum (*recta ratio*)<sup>39</sup>.

Łagodność i łaskawość to części umiarkowania, które dotyczą gniewu. Ich działanie ma na celu zmniejszenie kary, której domaga się gniew. Odnoszą się jednak one do tej materii w innym aspekcie. Zadaniem łagodności jest stłumienie gwałtowności gniewu, który domaga się kary większej niż samo przewinienie. Dotyczy więc ona tego, co dzieje się w duszy człowieka, który doznaje gniewu. Łaskawość natomiast dotyczy

---

<sup>37</sup> Tamże, II - II, 149.

<sup>38</sup> Tamże, II - II, 151.

<sup>39</sup> Tamże, II - II, 155.



zewnątrznego czynu, czyli samego wymierzania kary. Człowiek łaskawy, mimo swego gniewu, ze względu na miłość do bliźniego, potrafi zmniejszyć karę. Dla człowieka cnotliwego karanie kogoś nie jest przyjemne i nie karze on kogoś dla samej kary, ale ze względu na sprawiedliwość oraz poprawę tego, kogo karze<sup>40</sup>.

Skromność jest taką postacią umiarkowania, która zaprowadza porządek rozumu w rzeczach, które nie wymagają wielkiego wysiłku ze strony człowieka. Akwinata uznaje, że dotyczy ona namiętności o mniejszej gwałtowności niż te, do których odnosi się umiarkowanie, i wymienia cztery takie namiętności.

Pierwszą jest pęd ducha do wyższości, który opanowuje pokora (*humilitas*). Należy do niej to, aby zapobiegała dążeniu woli ku temu, co przerasta człowieka. Do tego potrzeba właściwej znajomości własnych sił, która pochodzi z rozumu. Jednak pokora jest cnotą woli, bo w ścisłym znaczeniu odnosi się do jej dążenia. Tomasz stwierdza też, że pokora nie polega na pomniejszaniu oceny swoich sił i unizaniu się przed innymi w każdej sytuacji, to bowiem oznacza albo niewłaściwe rozeznanie swoich sił, albo tzw. fałszywą pokorę. Pokora jako cnota polega na uznaniu przez wolę słusznego sądu rozumu na temat możliwości człowieka.

Druga namiętność dotyczy poznania, a kieruje nią pilność (*studiositas*). Człowiekowi naturalnie wrodzona jest skłonność do poznawania. Jednak najbardziej pociąga człowieka to, co dotyczy rzeczy materialnych, a nadmierny pociąg do rzeczy sprzyjających ciału, nie sprzyja człowiekowi. Pilność nakierowuje skłonność człowieka do uczenia się rzeczy, które sprzyjają dobru. Uczenie się wymaga pewnego wysiłku i jest trudne. Zadaniem pilności będzie więc także opanowanie uczuć, które odciągają człowieka od nabywania wiedzy<sup>41</sup>.

Trzecią namiętnością jest to, co odnosi się do ruchów i aktów ciała, aby były wykonywane w sposób stosowny i szlachetny, zarówno kiedy człowiek robi coś poważnego, jak i kiedy się bawi. Do tej dziedziny odnosi się cnota skromności w taki sposób, że człowiek zachowuje się stosownie do towarzystwa, miejsca, swojej pozycji oraz okoliczności, w jakich się znajduje. Tomasz wspomina w tym miejscu również o umiejętności odpoczywania i dobrej zabawy, w której również można mówić o cnotcie, jeżeli kierowana jest wskazaniem rozumu<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Tamże, II - II, 157

<sup>41</sup> Tamże, II - II, 166.

<sup>42</sup> Tamże, II - II, 150.

Czwarta namiętność dotyczy wyglądu zewnętrznego. Występuje wtedy, gdy człowiek ubiera się niezgodnie z powszechnie przyjmowanymi normami, kiedy wygląda nieprzyzwoicie lub kiedy nadmiernie przejmuje się tym, jak wygląda, np. przez zbytne strojenie się. Akwinata uważa, że cnota skromności w ubiorze objawia się przez zachowanie prostoty i schludności. Interesujące jest to, że ta myśl jest wciąż aktualna, gdyż współcześnie za najbardziej wyrafinowane i eleganckie uważa się stroje charakteryzujące się prostotą. Warto również powiedzieć, że Tomasz, łagodniej traktuje kobiety przejmujące się swoim wyglądem zewnętrznym, o ile troska o niego nie ma na celu wzbudzenia pożądania<sup>43</sup>.

Cnota wolitywna, którą jest umiarkowanie zaprowadza ład rozumu w dziedzinie uczuć pożądliwych. Jej brak prowadzi natomiast do zaburzenia prawidłowego funkcjonowania władz człowieka. To, jak ważną jest dla człowieka sprawnością, można dostrzec, kiedy krótko wymieni się skutki braku umiarkowania. Skutki te są wadami, przeciwstawiającymi się odpowiednim cnotom.

Obżarstwo (*gula*) to wada przeciwstawiająca się wstrzemięźliwości. Można je rozpatrywać od strony samego pożywienia lub od strony sposobu spożywania. Mamy do czynienia z tą wadą, kiedy człowiek zbyt wielkie zainteresowanie poświęca temu, co będzie jadł i przez to zadowalają go wyłącznie wyrafinowane potrawy. Kolejna słabość w tej dziedzinie dotyczy ilości jedzenia i występuje, kiedy ilość spożywanego jedzenia nie jest rozumnie wyznaczona. Tomasz pisze tylko o przypadku, kiedy człowiek je za dużo. Jednak w dzisiejszych czasach, równie często jak przejadanie się, zdarza się świadome głodzenie się, w celu np. uzyskania bardzo szczupłej sylwetki. Do sposobu jedzenia odnosi się wada żarłoczości, kiedy człowiek je w sposób zbyt łączywy lub przed wyznaczonym czasem posiłku<sup>44</sup>.

Pijaństwo (*ebrietas*) sprzeciwia się trzeźwości. Jest ono dla Tomasza wadą, z powodu zaciemnienia działania rozumu, jakie powoduje picie nadmiernej ilości alkoholu. Powoduje to też w pewien sposób odebranie woli jej wolności, ponieważ właściwe działanie woli w sposób istotny zależy od prawidłowego działania rozumu<sup>45</sup>. Tomasz w ogóle bardzo pobłażliwie traktuje pijaństwo i odpowiedzialność człowieka za czyny, które popełnił pod wpływem alkoholu. Zdaniem A. Andrzejuka wynika to z tego, że w

---

<sup>43</sup> Tamże, II - II, 169.

<sup>44</sup> Tamże, II - II, 148.

<sup>45</sup> Tamże, II - II, 150.

czasach, w których żył Akwinata, pijaństwo nie było tak poważnym problemem, jakim jest dzisiaj<sup>46</sup>.

Rozpusta (*luxuriae*) to wada spowodowana brakiem umiaru w dziedzinie życia płciowego. Według Tomasza w odniesieniu do czynności, które budzą szczególnie intensywne pożądanie i przyjemność, należy bezwzględnie przestrzegać zachowania miary rozumu, ponieważ wola jest w stosunku do nich szczególnie słaba. Powoduje to nieporządek w całym funkcjonowaniu człowieka. Rzadko w tej materii następuje niedociągnięcie do normy rozumu, gdyż człowiek ma raczej silny pęd do doznawania rozkoszy. Istnieje jednak wada niewrażliwości, która objawia się wrogością w stosunku do wszelkiego obcowania mężczyzny z kobietą. Akwinata mówi o dwóch nieuporządkowanych dążeniach, jakie zachodzą w woli z powodu rozpusty. Jednym jest miłość własna, która w sposób nieuporządkowany pożąda dla siebie przyjemności, co prowadzi do nienawiści Boga, gdyż zakazuje on tych przyjemności. Drugim dążeniem woli jest zbyt przywiązanie do życia doczesnego i przyjemności zmysłowych, co rodzi lęk przed życiem wiecznym i odwracanie się od dóbr duchowych<sup>47</sup>.

Niepowściągliwość (*incontinentia*) jest to najprościej mówiąc, nieumiejętność zapanowania woli nad gwałtownością uczuć i poddania swoich dążeń pod kierownictwo rozumu. Może to zachodzić po pierwsze wtedy, gdy uczucia wyprzedzają sąd rozumu, a wola nie czekając na niego, podejmuje decyzję pod naporem pożądania zmysłowego. Po drugie mamy do czynienia ze słabością woli, kiedy mimo prawego sądu rozumu, wola nie trwa w nim, ale poddaje swoje działanie pod kierownictwo uczuciowości. Akwinata stwierdza ze swego rodzaju pobłażliwością, że szczególną słabością woli odznaczają się kobiety<sup>48</sup>. Widać tu, że niepowściągliwość w ścisłym znaczeniu jest przyczyną, tego co zostało w drugim rozdziale tej pracy przedstawione jako niewłaściwa hierarchia funkcjonowania władz człowieka. Potwierdza się również to, że to funkcjonowanie zależy przede wszystkim od woli.

Gniew (*ira*) można ująć albo jako zły, albo jako dobry. Gniew w ogóle jest uczuciem żądania odwetu za uczynione zło i przeciwstawia się łagodności. Kiedy jest on upragniony ze względu na prawidłowy sąd rozumu, to jest czymś godnym pochwały. Jest on wtedy nie samą cnotą, ale narzędziem cnoty. Kiedy jednak gniew wyprzedza lub zaciemnia sąd rozumu i popycha wolę do działania niezgodnego z wymogami rozumu, to

---

<sup>46</sup> A. Andrzejuk, *Uczucia i sprawności*, Warszawa 2006, s. 142 - 143.

<sup>47</sup> Tomasz z Akwinu, *S. Th*, II - II, 153.

<sup>48</sup> Tamże, II - II, 156.

jest to uczucie zasługujące na potępienie. Nie jest ono również na usługach cnoty, kiedy w wymierzaniu kary pragnie zaszkodzić karanemu, a nie dąży do sprawiedliwości i poprawy tego, który zawinił. Niewłaściwość gniewu pochodzi więc bądź z przedmiotu gniewu, gdy jest niewłaściwy, bądź ze sposobu, w jaki człowiek się gniewa, gdy jego gniew jest zbyt wielki lub zbyt mały w stosunku do wyrządzonego zła<sup>49</sup>.

Okrucieństwo (*crudelitas*) jest wadą przeciwną łaskawości. Polega ono na przesadnej wielkości kary w stosunku do popełnionego czynu. Tomasz odróżnia ją od srogości i dzikości, które polegają na tym, że człowiek wymierzający karę czerpie przyjemność z karania i dręczenia innych ludzi. Uważa to za wyjątkowo nieludzkie zachowanie, wręcz wbrew naturze człowieka, i dlatego określa je zezwierzęceniem<sup>50</sup>.

Pycha (*superbia*) jest wada powodująca, że wola wbrew słusznemu rozumowi dąży do tego, co przewyższa siły człowieka. Człowiek pyszny chce być uważany za większego i bardziej godnego niż jest w rzeczywistości. Właśnie w taki sposób ta wada sprzeciwia się słusznemu sądowi rozumu. Pycha może być przyczyną wszystkich innych ludzkich występków, gdyż dąży do wywyższenia człowieka ponad to, czym on jest, a temu może służyć wiele rzeczy. Może być też ona przyczyną czynów niedozwolonych w ten sposób, że usuwa przeszkodę, która stoi na drodze do dobra, ku któremu pycha kieruje dążenie woli. Pycha może być rozumiana w różny sposób. Po pierwsze, gdy ktoś chlubi się tym, czego naprawdę nie ma, jest to jednocześnie kłamstwo. Po drugie, gdy szczyci się dobrem, które nie należy do niego, jest to niewdzięczność. Po trzecie, kiedy wywyższa się z racji tego, że posiada jakieś dobro w większym stopniu niż inni. Po czwarte, kiedy posiadając jakieś dobro w większym stopniu, niż inni, chce dla siebie nadzwyczajnego traktowania i pomijania innych. Trzeci i czwarty rodzaj pychy można nazwać arogancją.<sup>51</sup>

Ciekawość (*curiositas*) przeciwstawia się cnotie pilności. Wiąże się ona z pychą. Jest wówczas zdobywaniem wiedzy nie dla prawdy na chwałę Bożą czy dla dobra bliźnich, ale po to by się pysznić znajomością prawdy. Ciekawość może przejawiać się także w sposobie zdobywania wiedzy, gdy ktoś zdobywa wiedzę o rzeczach niepotrzebnych, zaniedbując przez to naukę o rzeczach, do której znajomości jest zobowiązany. A. Andrzejuk trafnie nazywa ciekawość pragnieniem zdobycia wiedzy, która człowiekowi nie jest do niczego potrzebna. Także wtedy, kiedy ktoś pragnie zdobyć wiedzę, która jest dla niego zbyt trudna do pojęcia, popełnia czyn niecnotliwy, ponieważ

---

<sup>49</sup> Tamże, II - II, 158.

<sup>50</sup> Tamże, II - II, 159.

<sup>51</sup> Tamże, II - II, 162.

w ten sposób łatwo można popaść w błędy. Sama znajomość prawdy jest dla człowieka czymś dobrym, jednak aby nie była wykorzystana do złych celów, musi być podporządkowana Prawdzie Najwyższej, tzn. Bogu<sup>52</sup>.

### 3.3. Męstwo

Męstwo (*fortitudo*) jest cnotą woli, która odnosi się do uczuć podmiotowanych przez władzę gniewliwą. Należą do niej nadzieja, rozpacz, bojaźń, odwaga i gniew. Uczucia gniewliwe charakteryzują się tym, że odnoszą się do dobra trudnego do osiągnięcia, czyli takiego, na drodze do którego trzeba pokonać pewną przeszkodę lub do zła, którego trudno jest uniknąć<sup>53</sup>. Usuwaniu owej przeszkody ma właśnie służyć usprawnienie woli, jakim jest cnota męstwa. Tomasz mówi o tym następująco: "Usuwaniu tego rodzaju przeszkód służy siła sfery umysłowej człowieka, dzięki której może się on przeciwstawić trudnościom, tak, jak posiadając siłę cielesną, może przeciwstawić się przeszkodom cielesnym. Męstwo jest więc cnotą, ponieważ sprawia zgodność [postępowania] człowieka z rozumem"<sup>54</sup>.

O męstwie można mówić jako cnotcie ogólnej, która polega na stałości w trwaniu przy dobru i w takim znaczeniu każda cnota będzie w pewnym stopniu męstwem. W węższym znaczeniu będzie ono cnotą, która w szczególny sposób dotyczy wytrwałości w wytrzymywaniu największego niebezpieczeństwa, jakim jest zagrożenie życia. Nie jest męstwem samo wykonanie czynu męznego. Można bowiem dokonać takiego czynu bądź z powodu nieświadomości niebezpieczeństwa lub przekonania, że się uniknie zła, albo też pod wpływem uczucia, czy też za pomocą decyzji woli, lecz dla jakiegoś niegodziwego celu. Prawdziwe mężny jest taki czyn, który jest skutkiem decyzji woli, podążającej za wskazaniem słusznego rozumu.

Zadaniem męstwa jest usuwanie przeszkody, która sprawia, że wola odwraca swe dążenie od tego, co nakazuje jej rozum. Taka postawa woli jest spowodowana przez uczucie bojaźni (*timor*), które ogarnia człowieka. To jednak nie wystarcza, ponieważ

---

<sup>52</sup> Tamże, II - II, 167.

<sup>53</sup> A. Andrzejuk, *Uczucia i sprawności*, Warszawa 2006, s. 151.

<sup>54</sup> Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, II - II, 123, 1, resp: "Et ad hoc impedimentum tollendum requiritur fortitudo mentis, qua scilicet huiusmodi difficultatibus resistat, sicut et homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia superat et repellit. Unde manifestum est quod fortitudo est virtus, inquantum facit hominem secundum rationem esse".

niekiedy trzeba zło nie tylko wytrzymać, ale zaatakować je i zniszczyć, aby osiągnąć upragnione dobro. Temu zaś służy odwaga (*audacia*). Przeważnie jednak akt męstwa dotyczy wytrzymania jakiegoś zła, cnota ta częściej więc dotyczy poskromienia przez wolę uczucia bojaźni. Tomasz uważa ponadto, że wytrzymywanie zła jest trudniejsze niż atakowanie go z trzech powodów. Po pierwsze dlatego, że kiedy ktoś atakuje zło, to znaczy, że jest od niego silniejszy. Kiedy natomiast zło trzeba wytrzymać, to dlatego, że jest ono silniejsze od człowieka. Po drugie ten, który atakuje zło, odczuwa je jako coś możliwego. Ten zaś, który wytrzymuje zło, bezpośrednio je odczuwa, a trudniej jest znieść zło jako obecne, niż jako możliwe. Po trzecie, atakowanie wiąże się z jakimś krótkotrwałym aktem. Wytrzymywanie zła wiąże się natomiast z długotrwałością, co jest trudniejsze<sup>55</sup>.

Wola więc usprawiona cnotą męstwa potrafi opanować bojaźń i wzbudzić odwagę, aby realizować dobro zgodne z rozumem<sup>56</sup>. Tomasz pokazuje zależność, jaka występuje między cnotami umiarkowania i męstwa. Jeżeli człowiek pożąda różnych rzeczy w sposób umiarkowany, to nie będzie musiał wykazywać się wielkim męstwem w znoszeniu cierpienia, ponieważ brak jakiegoś umiowanego dobra, nie rodzi w nim wielkiego smutku z tego powodu<sup>57</sup>. Warto też wspomnieć, że męstwo jest sprawnością wyjątkową, w odniesieniu do tego, co było powiedziane o radości, jaką daje używanie sprawności. Otóż zdaniem Akwinaty, nie jest konieczne, aby człowiek mężny czerpał radość z czynu mężnego, ale aby tylko nie dał się złamać przez smutek. Jest tak, ponieważ czyny mężne kosztują nieraz dużo wysiłku i cierpienia fizycznego, które pomniejsza radość ze spełnienia czynu cnotliwego<sup>58</sup>.

Męstwo, jak każda cnota kardynalna, posiada części integralne i potencjalne. Części integralne są to takie elementy, których współdziałanie jest konieczne dla wykonania czynu mężnego. Części potencjalne są jakby cnotami pomocniczymi męstwa, które odnoszą się do spraw mniejszej wagi<sup>59</sup>.

---

<sup>55</sup> Tamże, II - II, 123, 6, resp.

<sup>56</sup> Tamże, II - II, 123, 3, resp.

<sup>57</sup> Tamże, II - II, 123, 4, resp., 2.

<sup>58</sup> Tamże, II - II, 123, 8.

<sup>59</sup> Tamże, II - II, 128, 1, resp. "Fortitudini autem, secundum quod est specialis virtus, non possunt assignari partes subiectivae, eo quod non dividitur in multas virtutes specie differentes, quia est circa materiam valde speciale. Assignantur autem ei partes quasi integrales, et potentiales, integrales quidem secundum ea quae oportet concurrere ad actum fortitudinis; potentiales autem secundum quod ea quae fortitudo *observat circa*

Wielkoduszność (*magnanimitas*) oznacza, jak wskazuje nazwa cnotę, której istotą jest sięganie duszy ku jakiemuś wielkiemu czynowi. Cnota ta ma za zadanie w sposób najwłaściwszy używać rzeczy najwyższej, którą jest honor czyli cześć (*honestas*). Jednak człowiek wielkoduszny, mimo, że jego dążenia sięgają rzeczy najwyższej, posiada znajomość swoich sił. Dąży więc do tego, co największego może osiągnąć, ale proporcjonalnie do sił, jakimi dysponuje<sup>60</sup>. Zgodnie ze zdaniem A. Andrzejuka, zamiast opisywać szczegółowo wielkoduszność, lepiej dla zrozumienia jej istoty przedstawić słowa św. Tomasza, które opisują człowieka wielkodusznego: "Wielkoduszny sięga po wielką cześć, jako po to, czego jest godzien lub nawet jako po to, czego nie jest godzien (...) dóbr zewnętrznych nie uważa za coś wielkiego, dlatego się z nich, jeśli są, zbyt nie cieszy, ani też zbyt nie przygrybia go ich utrata (...) nie miesza się do spraw małych, a ogranicza się jedynie do dzieł wielkich, godnych siebie. Odnosi się do czci w ten sposób, że stara się czynić to, co jest godne czci; wszakże nie tak, by cześć oddawaną przez ludzi przeceniał". Wielkoduszność objawia się również w relacjach z innymi ludźmi, w których należy okazywać swą wielkość w stosunku do ludzi wielkich, a pozostawać skromnym w obcowaniu z ludźmi miernymi. Szczególnie zaś człowiek wielkoduszny nie powinien okazywać całej swej wielkości, gdy ma do czynienia z tłumem<sup>61</sup>.

Wielkoduszność jest wspomagana przez ufność, beztroskę oraz dobra losu - majątek, posiadaną władzę czy przyjaciół. Ufność jest nadzieją na osiągnięcie dobra, mimo trudów, które spotyka się na drodze do jego osiągnięcia. Dzięki niej wola nie poddaje się trudnościom, ale jest pewna, że uda się mimo nich osiągnąć upragnione dobro. Beztroska nie oznacza tu jakiejś nieodpowiedzialności czy lekkomyślności, ale brak nadmiernego obawiania się trudów, jakie czekają na drodze do osiągnięcia dobra. Beztroska tak rozumiana, powoduje, że wola nie poddaje się zniechęceniu w zmiernianiu ku dobru<sup>62</sup>.

Wielmożność (*magnificentia*) wiąże się z wielkodusznością przez skutek, jaki powoduje. Wielkoduszność dotyczy jednak wprost samej woli, natomiast wielmożność odnosi się do samego wykonania zamierzenia tak usprawnionej woli. Sprawia więc ona

---

difficillima, scilicet circa pericula mortis, aliquae aliae virtutes observant circa quasdam alias materias minus difficiles".

<sup>60</sup> Tamże, II - II, 129.

<sup>61</sup> Jest to fragment obrazu człowieka wielkodusznego skomponowanego z wypowiedzi Akwinaty przez A. Andrzejuka w książce pt. *Uczucia i sprawności*, Warszawa 2006, s. 154.

<sup>62</sup> Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, II - II, 129, 6 i 7.

wielkość dzieła pod względem tego, co jest potrzebne do jego faktycznego wykonania. Z racji zaś tego, że wielkie dzieła zazwyczaj wymagają wielkich wydatków, aby je urzeczywistnić, człowiek wielmożny nie może obawiać się wydawania wielkich sum pieniędzy na wzniośle dzieła z powodu zbyt przywiązania do pieniędzy<sup>63</sup>.

Cierpliwość (*patientia*) jest potencjalną częścią męstwa, która mu towarzyszy. Jej zadaniem jest podtrzymywanie woli w dążeniu do dobra w obliczu smutku, który jest spowodowany brakiem możliwości osiągnięcia upragnionego celu. Mimo, że św. Tomasz nie ceni cierpliwości szczególnie wysoko, to stwierdza, że spełnia ona wielkie dzieło, ponieważ dzięki niej człowiek nie dotyka smutek, gniew czy nienawiść. Wydaje się jednak, że Akwinata mówiąc, że dzięki cierpliwości człowiek panuje nad swoją duszą, przyznaje szczególną jej rolę jako cnoty woli<sup>64</sup>. To właśnie wola przez panowanie nad swoimi aktami, zaprowadza porządek w całej strukturze ludzkich władz<sup>65</sup>. Męstwo odnosi się do wytrzymania zagrożenia największego, jakim jest śmierć. Cierpliwość zaś pomaga znosić każde inne zło. J. Woroniecki twierdzi, że pomaga ona szczególnie w wypełnianiu codziennych obowiązków, podczas którego często spotykają człowieka zniechęcenie i smutek, które powodują zaprzestanie ich wypełniania. Dlatego nazywa on cierpliwość "małym męstwem"<sup>66</sup>.

Wytrwałość dotyczy w szczególności sposób nie tyle tego, co jest trudne do osiągnięcia, ale tego, co jako trudne do osiągnięcia, wymaga wiele czasu, aby to zdobyć. To powoduje dodatkową trudność, którą woli pomaga wytrzymać cnota wytrwałości. Nieraz wola, która idzie z chęcią za dobrem wskazanym jej przez rozum, odwraca się od niego, ponieważ jego zdobywanie trwa zbyt długo i jest trudne. Tylko wola, usprawniona za pomocą wytrwałości będzie umiała oprzeć się uczuciom zmęczenia, zniechęcenia czy smutku i mimo tego trwać przy dobru, które wskazuje jej rozum<sup>67</sup>.

Skutkiem braku męstwa, jako sprawności woli jest, podobnie jak w przypadku braku cnoty umiarkowania, brak ładu w funkcjonowaniu władz człowieka i wynikające z tego nieuporządkowanie w sferze dążeniowej. Powodowane jest to przez opanowującą

---

<sup>63</sup> Tamże, II - II, 134.

<sup>64</sup> Tamże, II - II, 136.

<sup>65</sup> Tamże, II - II, 136, 2, resp., "(...) possessio importat quietum dominium. Et ideo per patientiam dicitur homo suam animam possidere, inquantum radicitus evellit passiones adversitatum, quibus anima inquietatur".

<sup>66</sup> J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1986, t. II/1, s. 438 - 439.

<sup>67</sup> Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, II - II, 137.



człowieka bojaźń, spowodowaną złem, które stoi na drodze do osiągnięcia dobra. W wyniku kierowania się tym uczuciem człowiek postępuje tchórzliwie. Nadmierna śmiałość jest tym, co sprzeciwia się zaś męstwu przekraczając jego miarę. Człowiek, który jest śmiały czy zbyt odważny jest gotów stawiać czoła niebezpieczeństwu bez wyraźnej potrzeby. Tomasz stwierdza, że bez cnoty męstwa człowiek popada w rozpacz<sup>68</sup>. Bardziej szczegółowe spojrzenie na skutki braku męstwa da krótkie omówienie wad przeciwstawiających się męstwu.

Zarozumiałość (*praesumptio*) to wada, która sprzeciwia się wielkoduszności. Co więcej są one do siebie podobne w tym, że obydwie zmierzają do rzeczy wielkich. Jednak człowiek wielkoduszny ma właściwy sąd rozumu na temat swoich sił i zgodnie z nim jego wola wyznacza cel swojego dążenia. Zarozumialec natomiast, uważając, że ma wielkie możliwości, wyznacza sobie wspaniałe i wielkie cele do zrealizowania, które w rzeczywistości przewyższają jego umiejętności. Zarozumiałość może zachodzić na dwa sposoby. Po pierwsze, kiedy człowiek sądzi, że ma jakąś umiejętność czy sprawność, a faktycznie jej nie ma. Po drugie, dlatego, że uważa się za wielkiego i szczególnie godnego, z racji rzeczy, które mu tej wielkości nie nadają, np. z powodu posiadanego bogactwa<sup>69</sup>.

Ambicja (*ambitio*) to wada, która przeciwstawia się wielkoduszności przez przesadę. Człowiek ambitny bowiem, żądając czci dla swojej wyższości, zapomina o tym, że wszystko co ma, pochodzi od Boga i jest mu dane aby służył Jemu i bliźnim. Ambicja może zachodzić w trzech przypadkach. Po pierwsze, gdy człowiek pożąda czci, która mu się nie należy. Po drugie, dlatego że czci pożąda wyłącznie dla siebie, a nie odnosi jej do Boga. Po trzecie z powodu tego, że pożąda jej dla własnej przyjemności, a nie dla pożytku bliźnich.<sup>70</sup>

Próżność (*inanis gloria*) jest niezgodnym z rozumem dążeniem do chwały. Człowiek może być próżny z trzech przyczyn. Po pierwsze, gdy chwały szuka się w rzeczach, które są niegodne, łatwo ulegają zniszczeniu i szybko przemijają (np. piękno ciała, bogactwo). Po drugie, kiedy uznania szuka się w oczach ludzi, których sąd jest niepewny. Tacy ludzie bowiem, zależnie od korzyści, jakie mogą otrzymać od danego człowieka, będą mu się przymilać i prawić komplementy. Po trzecie, kiedy ktoś pragnie chwały dla swojej przyjemności, a nie dla dobra bliźnich lub ku czci Bożej. Celem

---

<sup>68</sup> A. Andrzejuk, *Uczucia i sprawności*, Warszawa 2006, s. 159 - 160.

<sup>69</sup> Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, II - II, 130.

<sup>70</sup> Tamże, II - II, 131.

próżności jest ujawnianie własnej wyższości i temu celowi służą wady chełpliwości, obludy, upor, niezgody, przekory i nieposłuszeństwa.<sup>71</sup>

Małoduszność (*pusillanimitas*), tak jak zarozumiałość, sprzeciwia się wielkoduszności, ale w inny sposób. Podczas gdy zarozumialec pragnie więcej, niż to na co go stać, człowiek małoduszny nie ma na tyle silnej woli, aby dążyć do tego, na co go stać. Jest to więc niedociąganie woli do normy, którą wyznacza jej dążeniu rozum. Można tu powiedzieć, że człowiek małoduszny nie wierzy we własne siły i nie robi czegoś dobrego, co mógłby zrobić. W odniesieniu do małoduszności Akwinata podejmuje problem czynienia zła przez wstrzymanie się od działania. Według niego nie wystarczy tylko nie czynić zła, aby być dobrym. Jeżeli bowiem można uczynić jakieś dobro, a nie robi się tego z powodu lęku woli przed niepowodzeniem i pozostaje się biernym, to czyni się zło.<sup>72</sup>

Małostkowość (*parvificus*) odnosi się do wykonania jakiegoś czynu czy dzieła i przeciwstawia się wielmożności. Wielmożność bowiem najpierw zważa na wielkość dzieła i stosownie do jego wielkości, przeznaczają wydatki na zrealizowanie go. Małostkowość zaś stawia na pierwszym miejscu to, aby jak najmniej wydać. Traci przez to dobro wspaniałości dzieła, ponieważ podejmuje się wykonania tylko takiego dzieła, które mało kosztuje. Nazywa się to sknerstwem i w ten sposób traci się wielkie sumy na małe rzeczy.

Istnieje też wada, która w innym kierunku sprzeciwia się wielmożności. Jest nią rozrzutność (*consumptio*), która przewyższa miarę rozumu w odniesieniu do relacji dzieło - wydatek. Jej skutkiem jest trwonienie pieniędzy na zrealizowanie dzieła, które nie jest tego warte.<sup>73</sup>

Niewytrwałość (*molitia*) to wada spowodowana zbytnią uległością woli wobec zła, stojącego na drodze do dobra, które chce się zdobyć. Mimo tego, że wola podąża za wskazaniem rozumu i kieruje swoje dążenie do dobra, to z łatwością od niego odstępuje, kiedy tylko pojawiają się trudności. Tomasz zaznacza, że nie chodzi tu o odstąpienie woli od dobra, pod silnym naciskiem namiętności i po uprzedniej próbie walki z nimi. Człowiek niewytrwały ugina się pod jakąkolwiek, nawet najsłabszą namiętnością, która odciąga go od dążenia do dobra, nawet nie próbując z nią walczyć. Taka słabość woli ma miejsce bądź z powodu przywyknienia do zażywania przyjemności zmysłowych, których

---

<sup>71</sup> Tamże, II - II, 132.

<sup>72</sup> Tamże, II - II, 133.

<sup>73</sup> Tamże, II - II, 135.

brak jest bardzo trudny do zniesienia, bądź też z powodu słabej struktury psychofizycznej człowieka, którą przeważnie charakteryzują się kobiety<sup>74</sup>.

Upór (*pertinacia*) również przeciwstawia się cnotcie wytrwałości, gdyż jest trwaniem woli przy czymś ponad rozumową miarę. Uparty człowiek to taki, który bez uzasadnienia trwa przy swoim postanowieniu, nawet jeżeli nie ma racji i zawsze chciałby mieć słuszność<sup>75</sup>. A. Andrzejuk trafnie stwierdza, że "nawet w słusznej sprawie, ale o określonej wadze, nie ma sensu ponosić ofiar większych, niż sama ta sprawa"<sup>76</sup>.

### 3.4. Podsumowanie rozdziału trzeciego

Sprawność jest przypadłością, podmiotującą się w możności władzy, która uzdalnia tę władzę do określonych działań. Może ona być tylko we władzach intelektualnych, gdyż nie są one zdeterminowane do działania tylko w jednym kierunku i w jeden sposób. Tam, zaś gdzie natura nie określa w sposób ścisły celu i sposobu działania, jest możliwe usprawnienie władzy. Potrzeba, aby władza nie dążyła do jakiegokolwiek przedmiotu i w jakikolwiek sposób, ale aby dążyła do najlepszego przedmiotu i w najlepszy sposób. Dobre działanie jest skutkiem posiadania sprawności nazywanej cnotą. Działanie za pomocą takiej sprawności jest świadome i dobrowolne, a jego skutkiem jest radość i zadowolenie. Sprawności dzielą się na intelektualne oraz wolitywne. Podstawą i zasadą nabywania sprawności są pierwsze zasady poznania oraz pierwsze zasady postępowania.

Z racji swej intelektualności, wola nie jest zdeterminowana do określonego pożądanego. Oznacza to, że może ona dążyć do rozmaitych dóbr. Działanie woli nie podlega również całkowitemu zdeterminowaniu ze strony wpływu innych władz. Mimo, że zarówno intelekt, jak i uczuciowość istotnie wpływają na pożądaną woli, to nie postępuje ona za nimi w sposób konieczny. Ta autonomia woli i jej działania sprawia, że wola wymaga usprawnienia, aby uznawała sądy intelektu oraz panowała nad uczuciowością.

Cnoty wolitywne nazywane są obyczajowymi lub moralnymi, ale także ze względu na ich wielkie znaczenie dla życia człowieka nazywa się je cnotami głównymi

---

<sup>74</sup> Tamże, II - II, 138.

<sup>75</sup> Tamże, II - II, 138.

<sup>76</sup> A. Andrzejuk, *Uczucia i sprawności*, Warszawa 2006, s. 164.

lub kardynalnymi. Są nimi roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie i męstwo. Nazwy tych cnót oznaczają właściwie całe ich rodziny. W Tomaszowej teorii sprawności, występuje między cnotami silny związek. Każda ludzka cnota w jakiś sposób uczestniczy w roztropności, sprawiedliwości, umiarkowaniu i męstwie. Roztropność woli skutkuje zgodnością jej dążeń ze wskazaniami intelektu. Sprawiedliwość zaprowadza porządek rozumu w stosunkach z innymi ludźmi. Natomiast umiarkowanie i męstwo bezpośrednio dotyczą ładu funkcjonowania wszystkich władz, gdyż pomagają woli zaprowadzić porządek rozumu w dziedzinie uczuć. Umiarkowanie ma za swój przedmiot uczucia pożądlive, a męstwo uczucia gniewliwe. Ponieważ to uczuciowość zwykle najbardziej przeszkadza woli w realizowaniu postanowień rozumu, cnoty, które wprost odnoszą się do uczuciowości, są szczególnie ważne dla właściwego działania człowieka.

## Zakończenie

Tomaszowe rozumienie woli zawarte jest już w samym jej określeniu jako intelektualnej władzy dążeniowej (*appetitus intellectivus*). Określenie to wskazuje nie tylko na intelektualny charakter woli i jej ścisłą zależność od poznania intelektualnego, lecz także na dwustronne relacje, które wiążą ją z intelektualną władzą poznawczą. Te dwustronne relacje polegają na zależności woli od intelektu, ale także na zależności intelektu od woli, na co szczególnie zwrócono uwagę w tej pracy.

Zależność woli od intelektu polega na tym, że wola jako władza dążeniowa samodzielnie niczego nie poznaje, a więc z pomocą musi jej przyjść intelekt, przedstawiając intelektualne ujęcie dobra.

Zależność intelektu od woli polega na tym, że wola może zgodnie z tym, jakiego dobra chce pożądać, jedne sądy intelektu odrzucać, a inne kształtować.

Właściwa hierarchia władz człowieka polega na podporządkowaniu dążeń woli wskazaniom intelektu. Jednak na jej wybory decydujący wpływ wywierają niekiedy uczucia i emocje, które do czegoś skłaniają lub do czegoś zniechęcają. Podporządkowanie ich władzom intelektualnym jest zadaniem woli, która w klasycznej teorii człowieka, usprawniana jest w tym celu cnotami umiarkowania i męstwa. Należy podkreślić, że męstwo to cnota woli, która opanowuje uczucia gniewliwe. Zaś umiarkowanie odnosi się do uczuć pożytecznych. Ważne jest zwrócenie uwagi na to, że wychowanie uczuć dokonuje się przez wychowanie woli, ponieważ w Tomaszowej teorii człowieka, władze zmysłowe nie mogą same w sobie być podmiotem sprawności, co sugerują niektórzy tomieści, np. J. Woroniecki. To wychowanie ma po prostu postać umiarkowania lub męstwa.

W świetle przeprowadzonych analiz, udało się także wyjaśnić Tomaszową terminologię techniczną, odnoszącą się do działania woli:

*Liberum arbitrium* jest to władza wolnej decyzji, która nie jest jednak władzą realnie odrębną od woli. Dlatego precyzyjniej będzie powiedzieć, że *liberum arbitrium* to zdolność woli do korzystania z sądów rozumu, która na ich podstawie dokonuje aktu wyboru.

*Liberum iudicium* to sąd rozumu praktycznego, odnoszący się do konkretnego działania. Wydaje się, że sąd ten jest według Akwinaty tożsamy z sądem sumienia.

W świetle zaproponowanego rozumienia wolnego działania woli, w którym rozum jawi się jako jego przyczyna, władza wolnej decyzji jako jego źródło, a akt wyboru jako

jego skutek, interesująco rysuje się perspektywa samej wolności człowieka. We współczesnych opracowaniach, nawiązujących do myśli św. Tomasza, wolność jest tym, co dopiero się w człowieku buduje. Tymczasem, w tekstach Akwinaty, wolność zdaje się wynikać wprost ze struktury człowieka. Nie może być ona zatem większa lub mniejsza, a jedynie człowiek może z niej lepiej lub gorzej korzystać. Problematykę wolności człowieka w tomizmie komplikuje dodatkowo intelektualizm Tomasza z Akwinu, w którym zależność woli od intelektu jest dość radykalna. Powstaje więc pytanie o źródło wolności człowieka: czy jest nim wola uzależniona od intelektu, czy jest nim intelekt „uzależniony” od prawdy bytu? Wydaje się, że wolność człowieka trzeba analizować – przynajmniej w tradycji tomistycznej – jeszcze inaczej. Dlatego więc, istnieje potrzeba zanalizowania zastanych ujęć wolności ludzkiej u współczesnych tomistów oraz próba sformułowania rozumienia wolności, opierającego się na metafizycznej teorii woli św. Tomasza z Akwinu.

## Wykaz cytowanych źródeł i opracowań

### Źródła:

- Św. Tomasz z Akwinu, *De conscientia*, Lublin 2010.
- Tomasz z Akwinu, *De malo*.
- Tomasz z Akwinu, *De veritate*.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. II, Kęty 1998.
- Tomasz z Akwinu *Scriptum super Sententiarum*.
- Tomasz z Akwinu *Sententia Ethicorum*.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Londyn 1966-1998.
- Tomasz z Akwinu *Summa contra Gentiles*.
- Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, I - II, II - II.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, str. 200.

Wszystkie teksty łacińskie autorstwa św. Tomasza, z których korzystałam zostały zebrane i opracowane przez Roberto Busa, a ponownie edytowane przez Enrique Alarcón. Pochodzą one ze strony internetowej: <http://www.corpusthomisticum.org/>

### Opracowania:

- A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja*, Warszawa 2007.
- A. Andrzejuk, *Człowiek i dobro*, Warszawa 2002.
- A. Andrzejuk, *Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999.
- A. Andrzejuk, *Istnienie i istota*, Warszawa 2003.
- A. Andrzejuk, *Prawda o dobru*, Warszawa 2000.
- A. Andrzejuk, *Słownik terminów*, Warszawa-Londyn 1998.
- A. Andrzejuk *Uczucia i sprawności*, Warszawa 2006
- Arystoteles, *Metaphysica*, II 4 (994 b 13).
- W. F. Bednarski, *Przedmiot etyki w świetle zasad św. Tomasz z Akwinu*, Lublin 1956.
- W.F. Bednarski, *Wychowanie młodzieży dorastającej*, Rzym 1976.

- K. Drat-Ruszczak, *Teorie osobowości - podejście psychodynamiczne i humanistyczne*. w: J. Strelau, (red.) *Psychologia. Podręcznik akademicki*, Gdańsk 2002, t. 2.
- M. Gogacz, *Ciemna noc miłości*, Warszawa 1985.
- M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008.
- M. Gogacz, *Ku etyce chronienia osób*, Warszawa 1991
- M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków-Warszawa 1985.
- M. A. Krąpiec, *Aestimativa vis*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin 2000, t.1.
- M. A. Krąpiec, *Ja - człowiek*, Lublin 1991.
- M. A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2004.
- A. Maryniarczyk, *Czym jest syndereza?*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *De conscientia*, Lublin 2010.
- E. Morawiec, P. Mazanka, *Metafizyka klasyczna wersji egzystencjalnej*, Warszawa 2006.
- J. Paszyński, *Appetitus*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin 2000, t.I.
- G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, Lublin 2005, t.I.
- J. Ruszczyński,
- Tomasz Stępień, *Podstawy tomistycznego rozumienia człowieka*, Warszawa 2003.
- S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 77*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000.
- S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 80*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000.
- S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 81*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000.
- S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 83*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000.
- W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 2007, t. I.
- J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I i t. II/1, Lublin 1986.