

Wola jako intelektualna władza dążeniowa w ujęciu św. Tomasza z Akwinu

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 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 referatu jest zatem próba metafizycznego określenia woli jako władzy człowieka, usytuowanie jej wśród innych władz, zbadanie jej relacji z intelektem i uczuciowością oraz sformułowanie propozycji rozumienia działania woli ludzkiej, przejawiającego się przede wszystkim w jej wolności.

Określenie woli jako władzy człowieka i usytuowanie jej wśród innych władz

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 działań¹. Ową formą, w przypadku człowieka, jest jego dusza. Dusza aktualizuje możliwość materialną oraz możliwość duchową do bycia określonymi władzami, za pomocą których może działać². 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 odnoszą³. W pierwszym wypadku, kiedy sama rzecz istniejąca poza duszą skłania się do połączenia z nią i istnienia w niej na sposób 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 dążeniową⁴. Władze poznawcze, mówiąc najkrócej, służą człowiekowi do odbierania i ujmowania poznawczego otaczającej go rzeczywistości. Władze dążeniowe umożliwiają człowiekowi ustosunkowanie się do tego, co poznał⁵. Z Tomaszowych rozróżnień władz ze względu na przedmioty⁶ ich aktów otrzymujemy następujące pięć rodzajów władz duszy: władzę wegetatywną, władzę zmysłową poznawczą i dążeniową, oraz władzę intelektualną poznawczą i dążeniową⁷.

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

² 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”.

³ 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”.

⁴ Tamże, I - II, 78, 1 resp..

⁵ A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja*, Warszawa 2007, s.25 – 26.

⁶ Trzeba zaznaczyć, że nie mamy tu na myśli przedmiotu w sensie materialnym, ale przedmiot 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.

⁷ Schemat przedstawiający władze człowieka znajduje się na stronie 9.

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 miejsce⁸.

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 wrazeniach. Przedmiotem władz zmysłowych poznawczych jest konkretny byt „podpadający” pod poznanie zmysłowe.

Władze zmysłowe dążeniowe to uczuciowość człowieka. Dzieli 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 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 pożądane, co wcześniej nie zostało poznane⁹. 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 wydobycie 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 prawda¹⁰.

Władza intelektualna dążeniowa to wola, która jest zareagowaniem na dobro ujęte intelektualnie¹¹. Ujęcie intelektualne dobra jest dziełem intelektu. Zauważyć zatem należy, że

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

⁹ Nihil volitum nisi praecognitum.

¹⁰ Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, I – II,

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

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 dążeńiowymi. Wola z konieczności wymaga działania intelektu, gdyż bez niego nie posiadałaby przedmiotu swojego dążenia¹².

Natura woli

Wola jest w swojej naturze zdaniem Akwinaty w pewnej mierze zdeterminowana. 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. Intelekt bowiem kieruje się do prawdy, działając zgodnie z pierwszymi zasadami poznania, rozum zaś odnosi się do tego, co się sobie wzajemnie przeciwstawia¹³. Intelekt 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 umysłowo¹⁴. Wola działa kierując się jakby „pierwszą zasadą pożądania”, która każe woli zawsze chcieć dobra. To dobro, którego w sposób konieczny pragnie wola to cel ostateczny, czyli szczęście. 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 ograniczona¹⁵.

¹² 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 poznaje 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”.

¹³ 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”.

¹⁴ Tamże, I -II, 79, resp.

¹⁵ Tenże, *De malo*, 6, resp.: „ (...) in homine invenitur forma intellectiva, et inclinatio voluntatis consequens formam apprehensam, ex quibus sequitur exterior actio”.

Przedmiot woli stanowi również o tym, że wola jest w pewnej mierze władzą niezdeterminowaną. 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”¹⁶. 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 bytem, który może podpadać pod pojęcie dobra ogólnego¹⁷. 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 doskonałe, i tylko takie dobro, może spowodować, że wola pragnie go a konieczności¹⁸. 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 Boga¹⁹.

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 niezdeterminowane w swojej naturze, po prostu nie może istnieć. Natura woli wyznacza zasadę jej działania, którą jest „chcenie dobra”. Można inaczej powiedzieć, że 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. Z racji ściślejszej współpracy woli z intelektem należy teraz krótko scharakteryzować wzajemną relację intelektualnej władzy poznawczej i dążeniowej człowieka.

¹⁶ Tenże, *S. Th.*, I – II, 82, 2, resp. 1.

¹⁷ Tenże, *De veritate*, 22, 4, resp. 3.

¹⁸ Tenże, *S. Th.*, I – II, 82, 2, resp. 2.

¹⁹ Tamże, I – II, 82, 2, resp.

Relacja woli i intelektu

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 wpływać²⁰. Św. Tomasz jest zdania, że zarówno intelekt może poruszać wolę, jak i wola może poruszać intelekt²¹. 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 działanie²². 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 intelektu²³, które są wynikiem operacji

²⁰ Tenże, *De veritate*, 22, 12, resp.

²¹ Tenże, *S. Th.*, I – II, 82, 4, resp.

²² Tenże, *De veritate*, 22, 12, resp.

²³ 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

intelektu na danych zmysłowych. Intelpekt 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.

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 intelekt²⁴ oraz jego koncepcja wolnej woli, będącej przyczyną swojego działania²⁵.

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 intelektu²⁶. Wydaje się, że drugie rozwiązanie kwestionuje wolność woli. Ujęcie intelektualne *bonum conveniens* jest tym, co wprawia wolę w ruch²⁷. 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

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.

²⁴ Tomasz z Akwinu, *De veritate*, 22, 13, resp. 4.

²⁵ Tamże, 24, 1, resp.: „(...) liberum autem est quo sui causa est”.

²⁶ 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”.

²⁷ Tenże, *De malo*, 6, resp.

odpowiadającym jej skłonności. Intelkt 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 dóbr²⁸. Intelkt wartościuje dobra „na polecenie” woli, ale wola nie może zmieniać ujęć intelektu. Takie rozwiązanie problemu wpływu intelektu na wolę i woli na intelekt jest najbardziej zgodne z Tomaszową koncepcją władz człowieka. Władze zdaniem Akwinaty, mimo realnej różnicy między nimi, wciąż pozostają władzami jednej substancji, która działa za ich pomocą²⁹.

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 wskazaniami 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 doskonalszy³⁰. 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.

²⁸ M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków-Warszawa 1985, s. 91.

²⁹ Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, I – II, resp. 3.

³⁰ Por.: M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków-Warszawa 1985, s. 93.

Relacja woli i uczuciowości

Zdaniem św. Tomasza, stopień doskonałości władzy zależy od tego, jak doskonały jest przedmiot tej władzy³¹. W przypadku uczuciowości i woli, to ta druga będzie władzą doskonalszą. Właśnie z powodu niezdeteminowania 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”³². Taki byłby, również w opinii Akwinaty, właściwy porządek we wzajemnym funkcjonowaniu władz. Jednak doświadczenie pokazuje, że sokratejski intelektualizm moralny³³, 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 wcale do tego nie dąży i wybiera coś innego. Odpowiedź na pytanie, dlaczego tak się dzieje można znaleźć, badając wzajemne relacje dążeniowych 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 człowieka³⁴. 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

³¹ Tomasz z Akwenu, *S. Th.*, I - II, 82, 3, resp.

³² M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków-Warszawa 1985, s. 99.

³³ 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”.

³⁴ M. A. Krąpiec, *Ja - Człowiek*, Lublin 1991, s. 274 – 275.

każdy byt zmierza do zachowania swego istnienia³⁵. 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 gatunkowego³⁶. Zauważyć trzeba, że istnienie bytu jest najbardziej pierwotnym dobrem, do jakiego można dążyć, ponieważ jest ono warunkiem koniecznym dla dążenia do jakiegokolwiek innego dobra³⁷.

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 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 działania³⁸. 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.”³⁹.

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

³⁵ 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.

³⁶ A. Andrzejuk, *Uczucia i sprawności*, Warszawa 2006, s.33.

³⁷ J. Paszyński, *Appetitus*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, Lublin 2000, t.1, s. 301 – 302.

³⁸ M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 275 - 276.

³⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Londyn 1966-1998, t.10, s. 21.

tego działania⁴⁰. 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 zabrania⁴¹. Są zatem dwie drogi, którymi wola może podążyć. Pierwszą jest „posłuchanie się uczuć” i pójście 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 intelektu⁴². Jednak tak działać może tylko wola, która jest odpowiednio usprawniona. To odpowiednie usprawnienie woli oznacza posiadanie przez nią cnót 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 cnotę 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”⁴³.

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 poddanyymi, ale takimi, którzy są wolni. Tacy poddani, czyli w tym przypadku władza uczuciowości mogą się sprzeciwić swojemu przełożonemu, tzn. intelektowi⁴⁴. Może on działać na uczuciowość „uśmierając lub podniecając” jej poruszenia, ale może też wpływać na kształtowanie wyobrażeń, do których uczuciowość się odnosi⁴⁵.

⁴⁰ Tomasz z Akwinu, *Super Sent.*, 2, 24, 1, 2, 3.

⁴¹ Tenże, *S. Th.*, I – II, 24, resp.

⁴² Tamże, I – II, 81, 3, resp. 2.

⁴³ Tenże, *Suma teologiczna*, Londyn 1967, t. 21, s. 12 -13.

⁴⁴ Tenże, *S. Th.* I – II, 81, 3, resp. 2.

⁴⁵ Tamże, I – II, 81, 3, resp. 3.

Rządy woli nad uczuciowością mają charakter "despotyczny". Takie rządy stosowane są wobec sług, którzy nie mogą w żaden sposób stawić oporu przełożonemu⁴⁶. 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.

Działanie woli

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*)⁴⁷. Wola ludzka jest zdeterminowana w swojej naturze do pożądanego właśnie celu ostatecznego – człowiek z konieczności chce swojego dobra czyli szczęścia⁴⁸. Zawsze, kiedy człowiek czegoś pragnie, jest to dobro lub pozór dobra. Człowiek nie może chcieć zła jako zła⁴⁹. 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 dobry⁵⁰. Człowiek wybiera zło wówczas, kiedy rozum ujmuje byt jako pewne dobro, ale osiągnięcie tego dobra nie jest podporządkowane dążeniu

⁴⁶ Tamże, I – II, 81, 3, resp. 2.

⁴⁷ 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”.

⁴⁸ 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”.

⁴⁹ Tenże, *De veritate*, 24, 2, resp.

⁵⁰ A. Andrzejuk, *Człowiek i dobro*, Warszawa 2002, s. 39 – 40.

do celu ostatecznego. Jedynie, wybierając Boga, człowiek może mieć pewność, że jest to dążenie całkowicie dobre, ponieważ sam Bóg jest celem ostatecznym⁵¹.

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 celu⁵². Ta zasada wyraża się w twierdzeniu, że wola z konieczności pożąda dobra, co zostało już powiedziane. Niezeterminowanie 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”⁵³. Właśnie niezeterminowanie działania woli, co do środków prowadzących do celu ostatecznego, umożliwia św. Tomaszowi postawienie problemu wolności woli.

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 działaniem⁵⁴. 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 niezeterminowany za pomocą aktów, w których z zasad ogólnych dochodzą do szczegółowych wniosków. Wyjaśnienie zasad tego niezeterminowania w działaniu rozumu i władzy wolnej decyzji jest również w dużej mierze wyjaśnieniem zagadnienia wolnego działania człowieka.

⁵¹ Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, I – II, 82, 2, resp.

⁵² Tenże, *De veritate*, 22, 6, resp.

⁵³ Tenże, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, Kęty 1998, t. II, s. 216.

⁵⁴ M. A. Krapiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2004, s. 58.

***Liberum iudicium* jako przyczyna wolności 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*⁵⁵, 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 sądu⁵⁶. 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 przeduczynkowego⁵⁷. Sumienie bowiem działa według zasad naturalnej sprawności prasuśmienia. 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”⁵⁸. Jednak w innym miejscu czytamy, że sąd, jakim posługuje się władza wolnej decyzji w wyborze, czyli sąd *liberum iudicium*, może ulec zafałszowaniu, natomiast sąd sumienia nie⁵⁹. Wydaje się zatem, że Akwinata ma problem z wyraźnym określeniem jaka jest relacja sądu sumienia do sądu rozumu praktycznego M.

⁵⁵ Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, I – II, 83, 1, resp.

⁵⁶ 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”.

⁵⁷ M. A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2004, s. 58 – 59.

⁵⁸ Tomasz z Akwinu, *De conscientia*, Lublin 2010, s. 59: „(...) conscientia dicitur esse intellectus nostri lex, quia est iudicium rationis ex lege naturali deductum”.

⁵⁹ Tamże, s. 58.

Gogacz uważa niekiedy, że sumienie to stała skłonność woli do wybierania dobra⁶⁰. 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*⁶¹. 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 rozumie⁶².

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*⁶³. 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, 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 właściwe⁶⁴. Z racji tego, że władze intelektualne mogą zwracać się działaniem ku swoim

⁶⁰ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008, s. 136: „Sumienie - stała skłonność woli, gdy pobudzi ją zrodzone w intelekcie możliwościowym 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. Więć sumienia z kontemplacją i z kolei z mądrością nazywamy odmianami sumienia”.

⁶¹ Tomasz z Akwinu, *De conscientia*, Lublin 2010, 57.

⁶² M. Gogacz, *Ku etyce chronienia osób*, Warszawa 1991, s. 173 -176.

⁶³ 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”.

⁶⁴ Tenże, *De conscientia*, Lublin 2010, 57.

aktom, rozum może wydać sąd na temat swojego działania, które było podyktowane wskazaniem woli⁶⁵. Kiedy rozum osądzi to działanie jako złe, możemy wówczas mówić o tzw. wyrzutach sumienia. Akwinata pisze, że sumienie oskarża lub dręczy⁶⁶

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 specyficznie ludzkim działaniu człowieka, tzn. wolnym działaniu. Pokazano, jak istotna jest tu rola intelektualnej sfery poznawczej człowieka, odnoszącej się do działania. Intelkt praktyczny, którego przedmiotem jest ogólne ujęcie prawdy w odniesieniu do dobra ostatecznego, wyznacza zasady działania. Intelkt 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.

***Liberum arbitrium* jako źródło wolności człowieka**

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

⁶⁵ 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".

⁶⁶ Tenże, *De conscientia*, Lublin 2010, 55.

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 rozum⁶⁷. 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.⁶⁸

Wolną decyzję Akwinata określa jako władzę będącą w woli, ale nie w sposób esencjalny, ponieważ niemożliwe jest, by jedna władza podmiotowała w sobie drugą. *Liberum arbitrium* jest władzą tożsamą z wolą, ale władzą habitualną. Oznacza to, że *liberum arbitrium* nie dodaje wolności do natury woli, ponieważ wola ze swej natury działa w sposób wolny i ma panowanie nad własnymi aktami⁶⁹. Wola jest więc przyczyną swojego działania *per se*. Do czego więc potrzebuje *liberum arbitrium*? Otóż ta władza, którą Tomasz nazywa habitualną jest zdolnością (*facultas*) woli, która daje jej łatwość w działaniu⁷⁰. 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 możliwe działanie. Działanie bowiem zawsze odnosi się do konkretnego bytu, a tylko rozum potrafi dokonać przejścia z ogólnych ujęć intelektu do ujęć konkretnych⁷¹. Zdolność przyjmowania sądów rozumu należy do *liberum arbitrium*. I to w

⁶⁷ Tenże, *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".

⁶⁸ 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”.

⁶⁹ 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.”

⁷⁰ Tamże, 2, 24, 1, 1 resp.

⁷¹ Tenże, *De conscientia*, Lublin 2010, s. 63 – 64.

tym znaczeniu jest ono pewną zdolnością należącą do woli⁷². Można więc powiedzieć, że różnica, jaka występuje między wolą a *liberum arbitrium* nie jest esencjalna, a funkcjonalna.

Wolna decyzja, korzystając z ujęć rozumu jakby zawiera w sobie jego rozstrzygnięcia na temat dobra. Dlatego Tomasz nazywa *liberum arbitrium* zdolnością woli i rozumu, a w każdym razie odniesieniem ogólnego pożądanego woli do szczegółowych sądów rozumu. Akt *liberum arbitrium*, czyli wybór, wnosi do pożądanego 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 władzach⁷³. 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 następuje⁷⁴. Komentując „Etykę nikomachejską”, Tomasz rozumie wątpliwości Arystotelesa, co do tego czy człowiek dysponuje intelektem pożądanym czy pożądanym intelektualnym (*intellectus appetitivus vel appetitus intellectivus*). Jednak w swoich tekstach jasno daje do zrozumienia, że mimo bardzo ścisłej współpracy władz poznawczych i dążeniowych w dokonywaniu aktu wyboru przez władzę *liberum arbitrium*, jest ona władzą dążeniową, a nie poznawczą⁷⁵. Argumentem na rzecz tej tezy jest to, że zarówno przedmiotem woli jak i przedmiotem *liberum arbitrium* jest dobro, a dobro jest przedmiotem władz dążeniowych, a nie poznawczych⁷⁶.

⁷² Tenże, *De veritate*, 24, 6, resp.

⁷³ 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”.

⁷⁴ 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 subsequent.”.

⁷⁵ 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”.

⁷⁶ Tenże, *S. Th.*, 83, 3, resp.

Mimo to bez poznawczego działania rozumu, władza *liberum arbitrium* nie mogłaby istnieć, a w każdym razie na pewno nie mogłaby działać. Potrzeba zatem przyjrzeć 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 dążeniowej sądy na temat dóbr. Są to sądy, które 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 ostatecznym⁷⁷. 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”⁷⁸.

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 człowieka⁷⁹. 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 pożądania. Taki proces nazywa się w psychologii mechanizmem racjonalizacji⁸⁰. 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

⁷⁷ Tamże, 83, 3, resp.: „(...) ex parte quidem cognitive, requiritur consilium, per quod diiucatur quid sit alteri preferendum”.

⁷⁸ S. Swieżawski, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, s. 319.

⁷⁹ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1986, t. I, 165 – 169.

⁸⁰ K. Drat-Ruszczak, *Teorie osobowości - podejście psychodynamiczne i humanistyczne*. w: J. Strelau, (red.) *Psychologia. Podręcznik akademicki*, Gdańsk 2002, t. 2, s. 616.

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 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”⁸¹. 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”⁸².

Akt *electio* jako skutek wolności człowieka

W dotychczasowych rozważaniach jasno widać, że na wolność człowieka, której skutkiem jest wybór, składają się działania zarówno intelektualnych władz poznawczych, jak i dążeniowych. 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 pożądania, które jest aktem intelektu, wyprowadza on konkretny sąd o dobru jako godnym pożądania. 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*

⁸¹ Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, Kęty 1998, s. 315.

⁸² Tamże, s. 312 – 313.

arbitrium, nie byłoby można mówić o wolności działania. W niej bowiem zapodmiotowany jest akt wolnego wyboru w którym zbiega się zarówno moc władzy dążeniowej, 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 wolności⁸³. Władza ta „gromadzi” w sobie moc woli oraz rozumu, aby urzeczywistniły się one w akcie wolnego wyboru.

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 nad 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. Człowiek powinien więc troszczyć się zarówno o wychowanie intelektu do ujmowania prawdy o dobru, jak i o wychowanie woli do tego, aby była na tyle silna, aby dążyć do dobra, wskazanego jej przez intelekt. Ważne jest zatem, aby wola człowieka nie chciała dostosowywać rzeczywistości do swoich dążeń, ale żeby swoje dążenia dostosowywała do rzeczywistości. Jeżeli bowiem człowiek nie będzie się liczył w swoich działaniach z prawdą o dobru, to z pewnością nie ucierpi na tym rzeczywistość, ale człowiek, który w ten sposób postępuje. Nie osiągnie on wówczas szczęścia, a któż z nas nie chciałby być szczęśliwy?

⁸³ 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 habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis”.