

Dorota Zapisek

Miejsce woli w zagadnieniu ludzkiego działania w ujęciu św. Tomasza z Akwinu

Rocznik Tomistyczny 1, 109-121

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Miejsce woli w zagadnieniu ludzkiego działania w ujęciu św. Tomasza z Akwinu

Słowa kluczowe: intelekt, wola, uczucia, *liberum arbitrium*, wolne działanie

Jeżeli mówi się o działaniu człowieka w ujęciu św. Tomasza z Akwinu, to na pierwszy plan wysuwa się pojęcie „intelektualizmu”. Większość znanych kontynuatorów myśli Akwinaty podkreśla, że kluczem do wyjaśnienia problemu wolnego działania jest zbadanie działania przede wszystkim samego intelektu, gdyż to on jest najwyższą władzą człowieka. Jednak wydaje się, że u Tomasza to zagadnienie działania woli jest punktem wyjścia do rozwiązywania kwestii wolnego działania człowieka.

W tekstach polskich tomistów, tj. u J. Woronieckiego, S. Swieżawskiego i M. A. Krąpca ogranicza się to rozwiązanie do przedstawienia i wyjaśnienia procesu wolnej decyzji (*liberum arbitrium*)¹. Badając teksty samego św. Tomasza, można wyciągnąć wnioski, że dla niego kluczowe w wyjaśnianiu

tego, czym jest działanie człowieka, są pryncypia tego działania, tzn. zarówno intelekt, jak i wola². 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.

I. Funkcjonalna zależność woli od intelektu

Wola jako władza dążeniowa ze swej natury nie poznaje niczego samodzielnie. Dlatego z pomocą musi jej przyjść intelekt, któ-

ry jest władzą poznawczą. Intelekt ujmuje poznawczo byt jako pewne dobro i przedstawia to ujęcie woli. Św. Tomasz pisze jednak,

Dorota Zapisek – mgr, doktorantka w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej UKSW.
¹Zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, Lublin 1986, s. 104; S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii* 83, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, s. 432-433; M. A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2004, s. 68-69.

²A. Andrzejuk, *Prawda o dobru*, Warszawa 2000, s. 41.

że to wola jest czynnikiem aktualizującym, który wprawia w ruch intelekt i wszystkie inne władze³. 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?

Akwinata 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 ogólnym⁴. 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 oczywiście jest to, że człowiek nie dąży do posiadania ujęcia umysłowego bytu jako dobra, lecz do posiadania konkretnego bytu jako dobra. Gdyby było inaczej, to człowiek mający np. ujęcie umysłowe miłości nie dążyłby już do tego, aby przedmiot miłości 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 szczegółowych⁵. Podobnie jest z 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, które odpowiada 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 chce wcale aktualnie wszystkiego zrealizować. Wola zostaje poruszona do działania, jeżeli intelekt przedstawi jej byt jako dobro jej odpowiadające (*bonum conveniens*)⁶. Można powiedzieć, że kiedy byt jest przedstawiony woli jako dobro, wola poprzestaje na upodobaniu w tym dobru i nie podejmuje żadnych aktów w celu jego osiągnięcia. Kiedy natomiast byt jest przedstawiony woli jako pewne dobro jej odpowiadające, wola reaguje upodobaniem oraz podejmuje działanie, aby zdobyć owo dobro⁷. 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.

³S. *th.*, I, q. 82, a. 4, co.

⁴Tamże, I-II, q. 85, a. 3, co.: „Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium”.

⁵Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 22, a. 10, ad 6.

⁶Tenże, *De malo*, q. 6, co.: „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”.

⁷J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, Lublin 1986, s. 103-104.

2. Doskonałość intelektu a doskonałość woli

Intelektualizm Tomaszowy jest stanowiskiem przypisującym intelektowi pierwszeństwo w porządku działania władz człowieka. 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 bytu⁸. W innych miejscach czytamy z kolei, że wola z konieczności postępuje za formą poznawczą, prezentowaną jej przez intelekt⁹. Mamy więc tu do czynienia z błędem postępowania w nieskończoność. 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 właściwego sobie działania¹⁰. Tą naturalną inklinacją jest otwartość intelektu na udostępniający się poznawczo byt. Jest to uzasadnienie 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*)¹¹. 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 aktuali-

zującym wolę, która dzięki temu „skierowuje się” do bytu jako dobra¹².

Przy rozwiązywaniu problemu wzajemnej zależności intelektu i woli należy również odpowiedzieć na pytanie: która z tych władz jest doskonalsza? Akwinata 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 wtedy człowiek we właściwy sposób będzie mógł uporządkować swoje pragnienia, tzn. cele swego działania¹³.

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 doskonalsza i szlachetniejsza, im jest bardziej prosta. Zatem przedmiot intelektu jest szlachetniejszy i doskonalszy

⁸Tomasz z Akwinu, *Scriptum super Sententiarum* (dalej: *Super Sent.*), lib. 2, d. 24, q. 1, a. 2, ad 3: „[...] et hoc modo actus omnium virium obediendum rationi possunt voluntati attribui quae est motor omnium virium”.

⁹Tenże, *Summa contra Gentiles*, lib. 3, cap. 10, n. 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 oportet esse proportionata; voluntas substantiae intellectualis non erit determinata a natura nisi ad bonum commune”.

¹⁰Tenże, *De veritate*, q. 22, a. 12, ad 2.

¹¹A. Andrzejuk, *Słownik terminów*, Warszawa–Londyn 1998, s. 269.

¹²M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008, s. 33: „Skutkiem doznania *quidditas* jest zrodzone w intelekcie możnościowym 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”.

¹³Tomasz z Akwinu, *S. th.*, I, q. 77, a. 4, co.

szy 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 możliwości¹⁴.

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. Odwo-

łując się do *Metafizyki* Arystotelesa, św. Tomasz stwierdza, że przedmiot woli tkwi w rzeczach, natomiast przedmiot intelektu – w duszy¹⁵. 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 Boga¹⁶.

3. Wzajemne oddziaływanie na siebie intelektu i woli

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 ona wybierać. Jednak wola nie pozostaje zupełnie uzależniona od intelektu, a nawet może na intelekt wpływać¹⁷.

Św. Tomasz jest zdania, że zarówno intelekt może poruszać wolę, jak i wola może poruszać intelekt¹⁸. Jednak aby ująć tę wzajemną zależność, należy wprowadzić różniczenie na powodowanie ruchu na sposób przyczyny celowej oraz powodowanie ruchu na sposób przyczyny sprawczej. Intelekt wprawia w ruch wolę na sposób przyczyny celowej, 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 jest zasadą działania, wola zaś to przyczyna sprawcza, powodująca

¹⁴Tamże, q. 82, a. 3, ad 2.

¹⁵Tamże, q. 82, a. 3, co.

¹⁶Tamże.

¹⁷Tenże, *De veritate*, q. 22, a. 12, co.

¹⁸Tenże, *S. th.*, I, q. 82, a. 4, co.

działanie¹⁹. 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 intelektu²⁰, 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 z upodobaniem, które nie jest jeszcze jednak wprost 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. Kiedy jednak analizuje się 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 intelekt²¹ oraz jego koncepcja wolnej woli, będącej przyczyną swojego działania²².

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 intelektu²³. Wydaje się, że drugie rozwiązanie kwestionuje wolność woli. Ujęcie intelektualne *bonum conveniens* jest tym, co wprawia wolę w ruch²⁴. 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 można jednak znaleźć 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 jedno-

¹⁹Tenże, *De veritate*, q. 22, a. 12, co.

²⁰O 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 jakiegos 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.

²¹Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 22, a. 13, ad 4.

²²Tamże, q. 24, a. 1, co.: „[...] liberum autem est quo sui causa est”.

²³Tenże, *S. th.*, I, q. 82, a. 4, ad 3: „Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensionem; sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis”.

²⁴Tenże, *De malo*, q. 6, co.

cześniej 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 dóbr²⁵. Intelekt wartościuje dobra „na polecenie” woli, ale wola nie może zmieniać ujęć intelektu. Takie rozwią-

zanie 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 pomocą²⁶.

4. Relacja woli i uczuciowości

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, czego powodem 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 doskonalszy²⁷. 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 jego intelektu o dobru, a uczuciowość zaangażuje do jego osiągnięcia.

Uczuciowość i wola są dążeniowymi władzami człowieka. Ponieważ zdaniem Akwinaty pożądanie zawsze postępuje za poznaniem²⁸, 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”²⁹.

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 formą³⁰. 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 konkretnego³¹. Konsekwencją jest

²⁵M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków–Warszawa 1985, s. 91.

²⁶Tomasz z Akwinu, *S. th.*, I, q. 82, a. 4, ad 3.

²⁷Por. M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, dz. cyt., s. 93.

²⁸S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 80*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, s. 345-346.

²⁹Tomasz z Akwinu, *S. th.*, I, q. 80, a. 2, co.

³⁰Tenże, *De veritate*, q. 22, a. 12, co.

to, że zmysłowe władze dążeniowe same z siebie nie mogą wybierać celu swego dążenia. Dlatego uczucia, o ile 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 złu³². 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 [...]”³³.

Akty woli podlegają moralnej ocenie z powodu przedmiotu, ku któremu są skiero-

wane. 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 zawsze jest czymś ogólnym, zatem ich forma również jest ogólna. Skutkiem tego działanie woli nie jest zdeterminowane do czegoś jednego³⁴. 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 ogólnego³⁵. Oznacza to, mówiąc najprościej, że wola może decydować o tym, ku jakiemu dobru będą skierowane jej akty.

5. Potrzeba podporządkowania uczuciowości woli

Zdaniem św. Tomasza stopień doskonałości władzy zależy od tego, jak doskonały jest przedmiot tej władzy³⁶. W przypadku uczuciowości i woli to ta druga będzie władzą doskonalszą. Właśnie z powodu niezdecydowania 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 wskazaniami 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 pożądawcze. Za to zakłócenie dominacji i kompetencji władz odpowiada moralnie. Odpowiada za to cały człowiek, ale tylko z tego powodu, że posiada intelekt”³⁷. Taki byłby, również w opinii Akwinaty, właściwy porządek we wzajemnym

³²Tenże, *De malo*, q. 6, co.: „[...] quia forma rei naturalis est forma individuata per materiam; unde et inclinatio ipsam consequens est determinata ad unum”.

³³Por. S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 81*, w: dz. cyt., s. 362.

³⁴Tomasz z Akwinu, *S.th.*, I-II, q. 24, a. 1, co.; przekład polski: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 10, tłum. J. Bardan, Londyn 1967, s. 31.

³⁵Tenże, *De malo*, q. 6, co.: „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”.

³⁶Tamże.

³⁷Tenże, *S.th.*, I, q. 82, a. 3, co.

³⁸M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, dz. cyt., s. 99.

funkcjonowaniu władz. Jednak doświadczenie pokazuje, że sokratejski intelektualizm moralny³⁸, 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 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 przejmując kierownictwo nad całym działaniem człowieka³⁹. Widać więc, że jest to bardzo silnie działająca w człowieku władza. Przyczynę tego można wskazać, kiedy odpowie się na pytanie, jaką funkcję pełni 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 istnienia⁴⁰. 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 gatunkowego⁴¹. Zauważyć trzeba, że istnienie bytu jest najbardziej pierwotnym dobrem, ponieważ jest ono warunkiem koniecznym dla dążenia do jakiegokolwiek innego dobra⁴².

Skutek obecności pożądania naturalnego w bycie i w 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 krytycznych 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 działania⁴³. Św. Tomasz nie przypisuje uczuć bytom pozabawionym cielesności, tj. aniołom i Bogu: „Miłość, radość oraz inne uczucia tego rodzaju, przypisywane Bogu, aniołom lub umysłowemu pożądaniu ludzi, są to w rzeczywiście

³⁸Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, Lublin 2005, s. 392; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 2007, 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”.

³⁹M. A. Krapiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 274-275.

⁴⁰Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, lib. 2, cap. 55, n. 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*, t. 1, Lublin 2000, s. 301-302.

⁴¹A. Andrzejuk, *Uczucia i sprawności*, Warszawa 2006, s. 33.

⁴²J. Paszyński, *Appetitus*, art. cyt., s. 301-302.

⁴³M. A. Krapiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 275-276.

ści proste akty woli, występujące bez uczucia, choć skutki ich są podobne do owocu uczucia⁴⁴.

Uzuciowość jest władzą, która występuje zarówno u ludzi, jak i u zwierząt. Jednak jeżeli zbadana jest, 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 poznawczą⁴⁵. Jest to instynkt zwierzęcy, który spontanicznie i bezbłędnie kieruje działaniami zwierząt w dziedzinie zachowania i przekazywania życia⁴⁶. 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 różnica⁴⁷. Charakter pożądania zawsze jest zdeterminowany przez charakter poznania, na jakim się opiera. Dlatego właśnie różnica występująca między władzą osądu (*vis aestimativa*) a władzą osądu myślowego (*vis cogitativa*) 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 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 ogólne⁴⁸.

Sądy człowieka odnośnie do zmysłowych dóbr bywają błędne, czego nie można powiedzieć o zwierzętach, kierujących się do właściwego im dobra zmysłowego. Dlatego mówienie w przypadku ludzkiego działania o instynkcie wydaje się być pewną przenośnią. S. Swieżawski uważa, że omyłność 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 uczuciami⁴⁹. 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

⁴⁴Tomasz z Akwinu, *S.th.*, I-II, q. 22, a. 3, ad 3; przekład polski: *Suma teologiczna*, t. 10, dz. cyt., s. 21.

⁴⁵S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 81*, w: dz. cyt., s. 366.

⁴⁶M. A. Krąpiec, *Aestimativa vis*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 73.

⁴⁷S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 81*, w: dz. cyt., s. 366-367.

⁴⁸Tomasz z Akwinu, *S.th.*, I, q. 78, a. 4, co.: „[...] 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”.

⁴⁹S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 81*, w: dz. cyt., s. 367-368.

rodzaju ujęć³⁰. 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. 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 dóbr potrzebnych człowiekowi do życia. 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 dążeniowa człowieka nie jest sferą najdoskonalszą, ponieważ doskonalszymi od niej są władze intelektualne. Choć bezpośrednio kierownictwo nad uczuciami ma *ratio particularis*, to jego zwierzchnikiem jest *ratio universalis*³¹. Zresztą to zwierzchnictwo jest zadaniem nie tylko 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 człowieka³². 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 dążeniowe.

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 działania³³. 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 zabrania³⁴. 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 intelektu³⁵. 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 przewycięża 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

³⁰Tomasz z Akwinu, *S.th.*, I, q. 78, a. 4, co.

³¹S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 81*, w: dz. cyt., s. 367-368.

³²Tamże, s. 368.

³³Tomasz z Akwinu, *Super Sent.*, lib. 2, d. 24, q. 1, a. 2, arg. 3.

³⁴Tenże, *S.th.*, I, q. 24.

³⁵Tamże, I-II, q. 81, a. 3, ad 2.

zaopatrzony może oprzeć się duchowym trudnościom, podobnie jak, posiadając siłę fizyczną, łamię i odrzuca przeszkody materialne. A zatem męstwo jest cnotą, ponieważ sprawia zgodność człowieka z rozumem⁵⁶.

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. intelektowi⁵⁷. Może on działać na uczuciowość

„uśmierzając lub podniecając” jej poruszenia, ale może też wpływać na kształtowanie wyobrażeń, do których uczuciowość się odnosi⁵⁸.

Rządy woli nad uczuciowością mają charakter „despotyczny”. Takie rządy stosowane są wobec sług, którzy nie mogą w żaden sposób stawić oporu przełożonemu⁵⁹. Jeżeli więc wola wyda rozkaz uczuciowości, ta nie ma możliwości, aby się jej przeciwstawić. Pamiętać jednak należy, że rozkazywanie woli może polegać na niezabranianiu uczuciom działania lub na nakazywaniu im działania. Zdecydowanie trudniejsze dla woli jest nakazywanie działania uczuciom i to właśnie odnośnie do nakazywania wola powinna być usprawiona cnotami umiarkowania i męstwa.

6. Problem „wychowania uczuć”

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 wychowanie i samowychowanie nie jest właściwie niczym innym jak wychowaniem uczuć⁶⁰”. 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 nią⁶¹. 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 usprawienie ich cnotami do regularnej współpracy z rozumem i wolą. Rezultatem tego wychowania ma być, że człowiek może swym uczuciom zaufać i nieraz

⁵⁶Tenże, *Suma teologiczna*, t. 21, Londyn 1962, s. 12-13.

⁵⁷Tenże, *S.th.*, I, q. 81, a. 3, ad 2.

⁵⁸Tamże, ad 3.

⁵⁹Tamże, ad 2.

⁶⁰S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 81*, w: dz. cyt., s. 369.

⁶¹Tomasz z Akwinu, *S.th.*, I, q. 81, a. 3, ad 2.

popuścić im cugli, wiedząc, że dzięki cnotcie mają już w sobie ten umiar, który je zabezpiecza od odśrodkowych wybryków⁶². 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 cnot. Nie jest to jednak interpretacja zgodna z nauką św. Tomasza, ponieważ Akwinata wyraźnie wskazuje na to, że podmiotem cnot umiarkowania i męstwa jest wola. Ponadto określa, że cnota powoduje w działającym zgodność z rozumem⁶³. A tym, co może rozpoznać sąd intelektu i uzgodnić z nim swoje działanie, jest w człowieku tylko i wyłącznie jego intelektualna władza dążeniowa, którą jest wola.

Wychowanie człowieka nie dotyczy jednak tylko woli. Aby zachować właściwy po-

rzątek 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 intelektu⁶⁴. To zaś skutkuje uporządkowaniem w działaniu władz zmysłowych, a w konsekwencji 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 jej „despotyczne” rządy nad uczuciowością mają większą skuteczność.

Zakończenie

Uczuciowość przez swe silne związanie z naturalną inklinacją bytu zwaną *appetitus naturalis* może niekiedy zbyt silnie wpływać na wolę, przejmując kontrolę nad całym działaniem człowieka. 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. W konsekwencji człowiek, który kieruje się takim nieuporządkowanym pożądaniem, nie zmierza do właściwego swojej naturze celu, jakim jest szczęście⁶⁵. Jedynie wola, która jest usprawniona do dobrego działania przez cnoty umiarkowania i męstwa,

będzie umiała opanować uczuciowość i podporządkować swe wybory wskazaniom intelektu⁶⁶. Dlatego właśnie to kwestia działania woli i jej wychowania przez usprawnienie cnotami umiarkowania i męstwa jest czymś zasadniczym dla wyjaśnienia i zrozumienia problemu wolnego działania człowieka. Ten artykuł nie rozwiązuje tego zagadnienia. Jest jedynie próbą pokazania, na jakie problemy należy zwrócić uwagę, badając to, czym jest ludzkie działanie w nauczaniu Akwinaty. Wydaje się to istotne, gdyż tematy wzajemnej relacji woli i intelektu czy woli i uczuciowości są przez badaczy myśli św. Tomasza z Akwinu często traktowane jedynie powierzchownie, co wpływa na zniekształcenie Tomaszowej myśli.

⁶²J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, dz. cyt., s. 173-174.

⁶³Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 21, dz. cyt., s. 12-13.

⁶⁴M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, dz. cyt., s. 95.

⁶⁵Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, s. 404.

⁶⁶Por. A. Andrzejuk, *Uczucia i sprawności*, Warszawa 2006, s. 28.

A PLACE OF WILL IN THE PROBLEM OF HUMAN ACTION IN THOMAS'S AQUINAS VIEW

Keywords: intellect, will, feelings, *liberum arbitrium*, free action

When we consider human action in view of Thomas Aquinas, there is a concept of „intellectualism” in the first place. The most known continuators of Aquinas thought stress that the cognition of an action of intellect is the key problem to understand free action, because intellect is the highest of human potency. In fact, in Aquinas's opinion intellect is the most perfect potency of human being. However, the problem of action of will seems to be the starting point in the explanation of human free action. In the views of Polish

thomistic philosophers, for example J. Woroniecki, M.A. Krąpiec, S. Swieżawski, this question is presented and explained by schema of free choice (*liberum arbitrium*). Nevertheless, when we study the Aquinas's texts, we can conclude that the most important in explanation of what is human free action are principles of this action, i.e. intellect and will. For Aquinas, principles of intellect's cooperation with will as well as interaction between both potencies and their autonomy are essential.”