

# Walenty Urmanowicz

---

## Swoistość determinizmu sprawności w życiu moralnym

---

Studia Theologica Varsaviensia 4/1, 35-121

---

1966

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. WALENTY U R M A N O W I C Z

## **SWOISTOŚĆ DETERMINIZMU SPRAWNOŚCI W ŻYCIU MORALNYM**

Treść: Wstęp 1; I. Personalistyczny charakter sprawności a swoistość jej determinizmu w życiu moralnym; 1. Miejsce sprawności w trzeciej kategorii bytu; 2. Znaki rozpoznawcze sprawności; 3. Personalistyczny charakter sprawności moralnej; — II. Rola człowieka jako podmiotu swoistości determinizmu sprawności moralnej; 1. Ciało człowieka jako podmiot sprawności; 2. Dusza człowieka jako podmiot sprawności; — III. Swoistość determinizmu sprawności moralnych w przejawach ich życia i dynamiki; 1. Powstawanie sprawności; 2. Wzrost sprawności; 3. Zanik sprawności; — Résumé.

Znamienna dla człowieka jest dążność do osiągnięcia pełnej realizacji siebie. Przez tę realizację siebie rozumie się osiągnięcie przezeń harmonijnego rozwoju wszystkich jego naturalnych zdolności. Środkiem do osiągnięcia tego rozwoju jest wielorakie działanie ludzkie. Nie trzeba dowodzić, że im wznioślejszy i doskonalszy jest przedmiot przez działanie ludzkie osiągany, tym pełniejsza jest realizacja osobowości działającego. Podobnie zaś jak każda poważna sprawa wymaga całkowitego zaangażowania człowieka, tak tym bardziej wymaga tego pełna realizacja jego osobowości. Idzie tu bowiem o osiągnięcie przez człowieka jego ostatecznego celu poprzez dojście do właściwej mu doskonałości oraz do płynącego z uświadomienia sobie tego faktu uczucia szczęśliwości.

Tymczasem obserwacja działania ludzkiego wykazuje, że człowiek nie ujawnia całej swej substancji ani pełni swego życia w każdym momencie jego trwania, że nie wyładowuje się cały w swych czynach. Ten zauważalny brak całkowitego zaangażowania tłumaczy się faktem, że jego autentyczność

polega nie na byle jakim wyładowaniu energii, lecz na czynach, których źródłem są głęboko ukryte w człowieku trwałe zasady dynamiczne, zdolne do skutecznego nim poruszania, gdy tego zajdzie potrzeba. Do tych zasad należą nasamprzód naturalne zdolności duchowe człowieka, jak rozum i wola; następnie wewnętrzne zdolności zmysłowe tak poznawcze jak pożądawcze; wreszcie szczególnym ułatwieniem w działaniu tych zdolności naturalnych są pewne stałe dyspozycje zwane sprawnościami na nich uzasadnione. Ponieważ sprawności, zwłaszcza moralne, jako środki dynamizujące człowieka w jego dążeniu do prawdziwego celu ostatecznego, bądź prowadzą go do niego, bądź odwodzą, a stąd są dobre lub złe moralnie, dlatego moralność sprawnościowa staje się w człowieku moralnością cnót lub występków<sup>1</sup>.

Rozważanie moralności człowieka w jego działaniu i przeżyciach wspólnych mu ze zwierzętami jest spojrzeniem na jego zachowanie się ze strony najbardziej przystępnej i oczywistej, ale na tym nie można poprzestać. Albowiem, jeśli prawdą jest, że wartość moralną człowieka poznajemy po jego czynach, to niemniej prawdą jest również, że co do swej głębi ujawnia się on dopiero poprzez swe dobre lub złe sprawności, czyli cnoty lub występki. Bez wątpienia, ta strona dynamizmu ludzkiego jest mniej oczywista, a przez to samo mniej uchwytna, ale któż zaprzeczy, że jest ona decydująca, gdy idzie o prawdziwe wartości moralne człowieka.

Zlekceważenie w przeszłości badań nad wewnętrznymi zasadami zachowania się człowieka zepchnęło naukę moralności na powierzchnię właściwego jej przedmiotu i skierowało ku nadmiernej kazuistyce, pozbawiając ją zarazem, mniej lub więcej, charakteru naukowego. Przez swój zwrot ku sprawnościom nauka ta zaznajamia nas ze sposobami ich nabycia, ponadto zaś dostarcza potężnego narzędzia doktrynalnego, które umożliwia wyrobienie sobie dokładniejszego sądu o całokształcie m. i. również moralności chrześcijańskiej.

---

<sup>1</sup> Por. 1—II, 55 nn. S. Thomae Aquinatis; Summa theologiae, Taurini-Romae, 1950, 239 nn.

Wspomniano przed chwilą, że przejście od studium czynności, w sensie działania zewnętrznego, do pogłębienia jego zasad, jest nad wyraz ważne dla nauki moralności. Istotnie, czyn ludzki rozwija się w człowieku, wiążąc w sobie wiele składników, z których jedne należą do rozumu, inne zaś do woli i do zmysłowych zdolności požądawczych. Rzecz więc można, że w pełnym przebiegu czynu ludzkiego zostaje zaangażowany cały człowiek. W tym bowiem przebiegu dochodzą do głosu, prócz rozumu i woli, również poruszenia zmysłowe, które pod warunkiem, że są poddane kierownictwu rozumu, występują w czynie ludzkim pod postacią elementów emocjonalnych, zwanych uczuciami lub namiętnościami. Z tego wynika, że pełny czyn ludzki nie jest rzeczą prostą, jak na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać. Stanowi on przeżycie, w którym biorą udział wielorakie elementy ujawniające się poprzez właściwe im akty. Ustalenie powyższego stanu rzeczy jest o tyle ważne, że tylko przez czyny pełne człowiek, zależnie od ich zasadniczego nastawienia na dobro lub zło, zbliża się do prawdziwej swej szczęśliwości lub od niej się oddala<sup>2</sup>.

Godne uwagi, że właściwe człowiekowi czyny, z których składa się jego postępowanie, stanowią jakby jeden ruch, mniej lub więcej ciągły, tak iż nawet całe życie człowieka można by ująć w postaci jednego pełnego czynu. Zarówno wszak filozof jak i teolog moralista w swych rozważaniach spostrzega szybko, że człowiek, jak już wspomniano, niecały się ujawnia w swym działaniu. Sam zresztą fakt zaistnienia czynu przemawia za tym, że nie pochodzi on z nicości i że nie do niej wraca. Świadczy o tym zarówno moc, którą mierza on do swego zaistnienia, jak i zdolność oraz łatwość, dzięki którym dąży do przedłużenia siebie w bycie, do wznowienia aktu swej obecności przy nadarzającej się okazji.

---

<sup>2</sup> Ad beatudinem per actus aliquos necesse est pervenire. I—II, 6. Prologus. Ponadto tamże 8—17 wraz z komentarzami do tych kwestii Tomasza de Vio Caietani, w *S. Thomae Aquinatis: Opera omnia* (editio Leonina), Romae 1891, t. VI, 68 nn.

Doświadczenie wskazuje na to, że człowiek nie tylko działa, lecz również, że posiada możliwość działania. Posiada on bowiem w stanie ukrytym jakby nagromadzony i odpowiednio zabezpieczony stały potencjał rezerw i środków działania. Ten potencjał oznacza coś, co się mieści w nas pomiędzy tym, czym jesteśmy, a tym, co czynimy; innymi słowy pomiędzy głębią naszej natury indywidualnej a czynem, przez który ona się ujawnia. W tej właśnie sferze pośredniej spotykają się dwa rodzaje rzeczywistości, mianowicie: zdolności człowieka naturalne i sprawności. Zdolności naturalne wypływają z natury i są dla człowieka wrodzone. Atoli spostrzega on łatwo, że zdolności te nie są bliżej zdeterminowane na zgodne lub niezgodne z całokształtem natury człowieka działanie. Ich zdeterminowanie, jak niebawem zobaczymy, pochodzi od sprawności, które człowiek wykrywa w sobie przez głębsze wejście w siebie jako osiadłe na jego zdolnościach naturalnych, niekiedy zaś na samej naturze. Zarówno etyka jak teologia moralna mają na względzie wszystkie te zdolności, władze duszy, które w ten czy w inny sposób przyczyniają się do realizacji osobowości ludzkiej przez właściwe jej działanie. U podstaw tego działania tkwią przede wszystkim te zdolności, które umożliwiają człowiekowi powzięcie wolnej decyzji (*liberum arbitrium*). Dzięki wolnej decyzji człowiek jest panem swych czynów, albowiem jest autorem tej decyzji przez rozum i wolę, jako zdolności samoistnego myślenia i chcenia. Wszelako ponieważ człowiek nie jest duchem czystym z uwagi na to, że posiada naturę psycho-fizyczną, dlatego w pełnym czynie ludzkim działaniu zdolności duchowych towarzyszy u niego działanie zdolności zmysłowych. Jedno z tych ostatnich działań jest jakby wstępem do zrozumienia rzeczywistości, którą zamierza się przez pełne działanie osiągnąć — stanowi to działanie zmysłowych zdolności poznawczych; drugie, jako siły napędowe towarzyszą działaniu woli — stanowi to działanie niższych zdolności pożądawczych<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Por. *Summa th.* I, 77 nn; S. Świeżawski: *Traktat o człowieku*, Poznań 1956, 147 nn, 207 nn, 343 nn, 361 nn, 384 nn, 425 nn, 453 nn;

Głównym przedmiotem niniejszych rozważań jest sprawność ze względu na jej funkcję determinującą wolę człowieka do działania w pewien określony sposób. Wiadomo, że cechą, która wyróżnia człowieka spośród innych bytów, jest posiadanie przezeń rozumu i wynikającej z tego faktu zdolności wolnego wyboru. Chodzi więc o ustalenie, czy sprawność jest czynnikiem powodującym automatyzację moralnego postępowania człowieka, czy przeciwnie, stanowi źródło jego autodeterminacji, co by wskazywało na swoistość determinizmu sprawności w jego życiu moralnym<sup>4</sup>.

### I. Personalistyczny charakter sprawności a swoistość jej determinizmu w życiu moralnym

Zanim przystąpimy do określenia, na czym polega charakter personalistyczny sprawności, zawierający w sobie pewną relację do autodeterminizmu w działaniu moralnym człowieka, należy stwierdzić, że sprawność w pojęciu ogółu jest pewną rzeczywistością, pewnym bytem. Otóż byt rzeczywisty, według wciąż jeszcze najlepszego podziału arystotelesowego, dzieli się na dziesięć kategorii: byt samoistny — substancja (1) i dziewięć kategorii bytu, istniejącego w oparciu o inny byt, czyli tzw. przypadłości. Tym innym bytem w pierwszym rzędzie jest substancja, dla której przypadłość może być już to cechą wewnętrzną, już to zewnętrzną. Jako cecha wewnętrzna przypadłość może tkwić bezwzględnie w każdej substancji, co najmniej w pewnym jej rodzaju. Tak więc w każdej substancji materialnej tkwią: ilość (2) jako cecha konieczna materii i jakość (3) jako cecha konieczna formy. Względna przy-

---

W. Urmanowicz: Założenia antropologiczne podmiotu moralności w etyce chrześcijańskiej, *Studia theologica varsaviensia* I (1964), 70 nn.

<sup>4</sup> Por. Ks. J. Pastuszka: *Psychologia ogólna*, t. II, Lublin 1947, 62 n; J. Leclercq: *Les grandes lignes de la philosophie morale*, Louvain-Paris 1953, 370 nn; O. Lottin: *Morale fondamentale*, Tournai 1954, 349 n; T. Tomaszewski: *Wstęp do psychologii*, Warszawa 1963, 73, 140 n; S. L. Rubinstein: *Podstawy psychologii ogólnej*, Warszawa 1964, 149 nn.

padłość wewnętrzną substancji stanowi jej stosunek, relacja (4) do innej substancji. Przypadłość jako cecha zewnętrzna może być dla substancji całkowicie zewnętrzną w dwojaki sposób po pierwsze nie będąc jej miarą. Przypadłość ta wynika z nałożenia na siebie dwóch substancji i nazywa się po polsku posiadaniem (5). I tak np. człowiek inaczej się ma, gdy jest ubrany niż gdy ubrania na sobie nie posiada. Po wtóre przypadłość zewnętrzna może być w pewnym sensie dla substancji miarą w trojaki sposób. Ze względu na to, że substancja materialna istnieje w czasie, miarą dla niej jest czas (6); innego rodzaju miarą jest dla niej miejsce (7), substancja bowiem materialna zajmuje zawsze jakiś określony wycinek przestrzeni; zajmując określone miejsce w przestrzeni przybiera ona jakieś określone położenie (8). Wreszcie przypadłość może być cechą substancji częściowo tylko zewnętrzną, albowiem w pewien sposób jest dla niej również czymś wewnętrznym. Taką przypadłością jest, ze względu na swój początek czyli źródło w substancji, czynność (9); ze względu zaś na kres, uzdalniający substancję na przyjęcie czynności od innej substancji, jest bierność (10)<sup>5</sup>.

Godną uwagi przypadłość stanowi posiadanie (habitus); można ją odnaleźć w niejednej z powyższych kategorii bytu. Tak więc posiadanie przypisujemy kategorii stosunku: posiadamy rodziców, przyjaciół, ojczyznę. Nieobce jest posiadanie również i tym kategoriom, które z bliska dotyczą substancji: w ten sposób każdy z ludzi ma swoje wymiary, swe zalety lub wady, dzięki którym podlega nieraz głębokim przekształceniom. Sprawność, o której charakterze personalistycznym w danym wypadku jest mowa, należy właśnie do tego rodzaju posiadania. Sprawność bowiem jest też posiadaniem i to w najbardziej ścisłym tego słowa znaczeniu z uwagi na to, że jest ona pewnym sposobem bycia, który człowieka dogłębnie kwalifikuje. Przez sprawność posiada on nie coś dla siebie zewnętrznego, lecz coś z samego siebie: ona jest cha-

---

<sup>5</sup> *Aristoteles*: Categ. 4, 1 b 25. *Opera Graece-Latine cum scholiis*, J. Becker & H. Bonitz: Berolini 1831/70.

rakterystycznym dla człowieka rodzajem bycia sobą tak gdy chodzi o jego stosunek do samego siebie, jak i do innych ludzi oraz całego środowiska, które go otacza. Dowodzi to, że sprawność w wybitny sposób należy do kategorii jakości<sup>6</sup>.

1. Miejsce sprawności w trzeciej kategorii bytu. — Za jakość uważamy wszystko to, co kwalifikuje substancję jakiegoś bytu, co ją w pewien sposób określa. Określenie to może być wielorakie, co najmniej substancjalne i przypadłościowe. Określenie substancjalne zachodzi wówczas, gdy jego podstawę stanowi cecha, która ustanawia pewien byt i kształtuje go gatunkowo. W ten sposób, np. człowiek zostaje wyodrębniony z rodzaju zwierzęcego za pośrednictwem rozumności jako cechy jakościowej istotnej, dzięki której jest zwierzęciem rozumnym. Określenie przypadłościowe, nieistotne stanowi kwalifikację pewnego bytu już ukonstytuowanego, przez dodanie doń dalszych określeń, mających na względzie posiadanie przezeń cechy przypadłościowej zwane jakościami w ścisłym znaczeniu.

Jakość ujęta w tym znaczeniu jest przypadłością, która określa substancję w sobie tak co do jej bytu jak i działania. W arystotelesowskim podziale bytu zajmuje ona trzecie miejsce i dzieli się na cztery gatunki: sprawność i skłonność, zdolność (moc) i niemoc, wrażliwość i wrażenie, oraz figurę i formę (*héxis kai diáthesis, dýnamis kai ádynamía, pathetikai poiótetes kai páthe, schemá kai morphé*)<sup>7</sup>. Słuszność tego podziału uzasadnia się faktem, że jakość określa substancję bądź jako całość czyli w całej jej istocie, bądź tylko ze względu na jej element materialny, dzięki któremu substancja jest rozciągła, wymierna. Jeśli więc jakość określa substancję ze względu na jej rozciągłość, której charakterystyczną cechą jest zestaw części jedna obok drugiej, wówczas oznacza to figurę lub formę (rozumie się materialną). Figura oznacza kształt substancji materialnej, bez uwzględnienia specjalnego po-

<sup>6</sup> Arystoteles, tamże 8, 8 b 25.

<sup>7</sup> Arystoteles, tamże 8, 8 b 26; 8, 9 a 14; 8, 9 a 28; 8, 10 a 11. Por. *Metaphys.* V, 14.



rzędu zestawu części w całości; forma zaś ma przede wszystkim ten porządek na względzie, dodaje do figury odpowiednią proporcję właściwą dziełom sztuki.

Inna rzecz, to gdy jakość określa substancję nie ze względu na jej element materialny, lecz ujmując ją jako pewną całość w sobie. W tym ujęciu substancję można określać: bądź ze względu na stan, w jakim się znajduje, bądź ze względu na działanie, którego jest zasadą, bądź ze względu na zmiany, którym może podlegać. Gdy więc określenie jakościowe dotyczy stanu, w jakim się znajduje substancja w odniesieniu do swej natury, a stan ów może być z nią zgodny lub niezgodny, wówczas oznacza ono sprawność albo skłonność. Ale substancja ponadto jest zasadą działania lub bezczynności, co wskazuje na istnienie w niej pewnych uzdolnień lub ich brak, pewnej mocy lub niemocy, bezwładu. Przez uzdolnienie, zdolność lub moc rozumie się taką własność podmiotu, która skłania go do działania lub stawienia oporu. W wypadku, gdy własność ta jest słaba lub ułomna, nazywamy ją niemocą. Trzeci gatunek jakości stanowi wrażliwość i wrażenie; można by ten gatunek nazwać przypadłością powodującą w substancji materialnej zmysłowo dostrzegalną zmianę. Zmiana w danym wypadku oznacza stopniowe przejście substancji od jednej jakości zmysłowej do drugiej, która z nią kontrastuje, np. zmiana koloru oblicza z bladego na pąsowy. Jeśli przypadłość zmienności zmysłowo dostrzegalnej jest długotrwała, wówczas nazywamy ją wrażliwością, jeśli zaś prędko przemija — wrażeniem<sup>8</sup>.

Ponieważ przedmiotem niniejszych rozważań jest sprawność należąca wraz ze skłonnością do pierwszego gatunku jakości, dlatego na tym gatunku skupimy przede wszystkim naszą uwagę. Tak więc, gdy mówimy, że ktoś posiada jakąś sprawność, nie rozumiemy przez to, że posiada on coś dla siebie zewnętrznego (byłaby to kategoria posiadania nr 5), lecz przeciwnie, że sam jest usprawniony jako osoba, że posiada stałe

---

<sup>8</sup> Por. J. Gredt: *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, vol. I, Barcinonae-Friburgi Brig.-Romae-Neo Eboraci 1961, 169 nn.

wyposażenie w pewnej materii<sup>9</sup>. Sprawność bowiem jest w człowieku pewną stałą dyspozycją, która dołącza się do jego substancji, do jego osobowości, i wywiera na nią wpływ. Cechą wyróżniającą sprawność spośród innych gatunków jakości stanowi to, że jest ona —jak wyżej wspomniano— stałą dyspozycją przedmiotu mającą na względzie jego naturę, której pełną realizację bądź przybliża, bądź oddala. To ostatnie stanowi dla niej dobro lub zło. Toteż można określić sprawność jako stałą dyspozycję, dzięki której podmiot, w danym wypadku osoba ludzka, ma się dobrze lub źle w sobie, tzn. w odniesieniu do własnej natury<sup>10</sup>.

Wszelako sama sprawność nie wyczerpuje całego gatunku jakości, należy bowiem do niego również skłonność. W przeciwieństwie do sprawności, która jest dyspozycją stałą, nie łatwo dającą się usunąć z podmiotu (*difficile mobilis*), skłonność jest dyspozycją niestałą i w swym poruszeniu zmienną. Obie te jakości powodują, że podmiot ma się dobrze lub źle w odniesieniu do własnej swej konkretnej natury. Należy wszakże mieć na uwadze, że owa trudność usunięcia sprawności jak również zmienność poruszeń skłonności może pochodzić z dwojakiego źródła. Po pierwsze, może być właściwością samej natury zarówno sprawności jak i skłonności; i tak nauka, jako sprawność umysłowa, której przedmiotem są zdania powszechne i konieczne, mocą własnej natury posiada niewzruszoność twierdzeń; natomiast mniemanie, jako oparte wyłącznie na prawdopodobieństwie, jest źródłem słabo zakorzenionych przekonań. Po wtóre, źródłem odmiennych cech sprawności i skłonności, jest różny sposób wywierania przez nie na człowieka wpływu, dający się zauważyć, np. w przebiegu nabywania cnoty moralnej naturalnej: w początkowych fazach przebiegu cnota ta posiada wartość skłonności czyli

---

<sup>9</sup> Por. S. L. Rubinstein: *Podstawy psychologii ogólnej*, Warszawa 1964, 149 nn. Tłumaczenie zbiorowe z drugiego wydania: *Osnovy obszczej psichologii*, Moskwa 1946.

<sup>10</sup> 1—II, 49, 2 c. Por. O. Schilling: *Handbuch der Moralthologie*, Stuttgart 1952, Bd I, 183 n.; E. Gilson: *Tomizm*, Warszawa 1960, w przekł. J. Rybałta, 357 nn.

dyspozycji nie ustalonej, zmiennej, atoli w miarę jak człowiek postępuje w powtarzaniu właściwych nabywanej cnotcie aktów, początkowa dyspozycja zmienna przybiera postać dyspozycji stałej czyli sprawności.

Godne uwagi, że podczas gdy pomiędzy sprawnością a skłonnością jako takimi istnieje różnica gatunkowa: niewzruszoność — zmienność, to, ze względu na różny sposób usadowienia się w podmiocie, w przebiegu nabywania np. cnoty, między skłonnością a sprawnością zachodzi różnica tylko modalna, tzn. taka, jaka istnieje pomiędzy pewną rzeczą w stanie początkowym a tą samą rzeczą w stanie wykończonym. Może się jednak zdarzyć, że w kimś, np. w człowieku upartym, mniemaniu, a więc dyspozycja zmienna, nie łatwo da się podważyć, i przeciwnie, nauka w uczniu, mimo swej naturalnej stałości, może tej cechy w nim nie posiadać. To jednak nie stanowi reguły.

Zależnie od tego, czy bezpośrednim podmiotem sprawności jest substancja człowieka, czy jego zdolności, rozróżniamy sprawność bytową i sprawność działalnościową. Charakterystyczną cechą obu tych sprawności jest to, że mają one na względzie naturę bytu substancjalnego, czyli to czym on jest, w sensie doskonalenia go lub pogorszenia. Obok tego prawdą jest, że sprawność działalnościowa nastawiona jest bezpośrednio na działanie zgodne z naturą człowieka lub niezgodne. Natomiast sprawność bytowa odnosi się do człowieka bezpośrednio jako do substancji, którą niejako ustala w bycie pod pewnym względem, np. zdrowie ustala w dobrym poczuciu fizycznym, chorowitość w złym; analogicznie piękność i brzydota, łaska uświęcająca i skaza grzechu pierwородnego. Nie wyklucza to jednak, że sprawność bytowa wywiera pośredni wpływ na działanie jako jego podstawa<sup>11</sup>.

2. Z n a k i r o z p o z n a w c z e s p r a w n o ś c i. — Zapoznanie się z kategorią bytu, do której należy sprawność oraz

<sup>11</sup> 1—II, 49 2c. i ad 1, 3. Por. J. M. Ramirez: *Doctrina Thomae Aquinatis de distinctione inter habitum et dispositionem*, *Studia Anselmiana*, 7—8, Romae 1938, 123 nn; H. Renard: *The habits in the system of St. Thomas*, Gr 29 (1948), 90 nn.

ustalenie jej miejsca w tej kategorii i określenie jako cechy w szczególności sposób kwalifikującej osobowości człowieka, nic jeszcze nie mówi o jej w nim obecności. Do stwierdzenia tej obecności prowadzą specjalne znaki rozpoznawcze, na podstawie których można konkretnie ustalić, że dany podmiot posiada taką czy inną sprawność. Otóż sprawność na pierwszy rzut oka zdaje się oznaczać pewien dodatek do uzdolnienia podmiotu w określonej materii działania jako pierwiastek je doskonalący<sup>12</sup>. Takie ujęcie sprawności obejmuje swoim zakresem również cnotę; cnota bowiem, jako z istoty swej sprawność działalności dobra, przez samą swą nazwę *virtus* — moc oznacza pewne uzupełnienie zdolności naturalnej. Nazywamy ją mocą ze względu na to, że wyposażona w nią władza duszy staje się zdolna, by pójść za własnym porywem, rozwinąć swój ruch. Zmusza to nas do rozważenia podmiotu sprawności w aspekcie dynamicznym, który ujawnia się w działaniu czyli wykonywaniu odpowiednich aktów. Toteż nawet w wypadku, gdy jakaś sprawność jest ukryta, tak zresztą jak i zdolność, której ona jest uzupełnieniem, można stwierdzić obecność jej w kimś po zachowaniu się podmiotu<sup>13</sup>. Istotnie, gdy ktoś wykonuje jakąś czynność byle jak, mówimy, że to każdy potrafi, to nie jest trudne, zwykła zachcianka albo nawet fantazja na to wystarczy. Gdy natomiast tę samą czynność ktoś wykonuje w sposób należyty, tzn. zdecydowanie, niezawodnie i nawet z pewną przyjemnością, mówimy, że taki sposób działania nie jest tak łatwy jak poprzedni, na to potrzeba usprawnienia podmiotu, czyli posiadania sprawności.

Niezawodność, ochoczość (łatwość) i przyjemność odczuwana w działaniu, to są trzy główne znaki, po których poznaje się fakt istnienia w działającym pewnej sprawności<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> S. Thomas: *De veritate* 20, 2 init.

<sup>13</sup> S. Thomas: *De virtutibus in communi* 1, init.

<sup>14</sup> *De virtutibus in comm.* 1 ad 13. Ta sama myśl posiada inne brzmienie w: *De veritate* 20, 2 c medio: *Operationes ex habitu procedentes delectabiles sunt, et in promptu habentur, et faciliter exercentur.* Por. jednak S. Pinckaers: *La vertu est tout autre chose qu'une habitude*, *NRT* 4 (1960), 397 nn.

Należy wszakże zaznaczyć, że jeśli idzie o sprawności, które dotyczą nie tyle władz czy uzdolnień podmiotu, co raczej głębi jego natury (tzw. sprawności bytowe), to one nie zawsze przejawiają się w tak otwarty ani tak bezpośredni sposób. Ale ponieważ i one ostatecznie zwrócone są ku działaniu, dlatego do pewnego stopnia wyciskają na nim swoje znamię. W ten sposób można się niekiedy domyśleć, na podstawie pewnych objawów, istnienia w kimś takich sprawności, jak stan łaski uświęcającej lub spotęgowanych pozostałości grzechu pierwotnego<sup>15</sup>.

W przeciwieństwie do sprawności bytowych, do których należą dwa wyżej wspomniane stany, pierwszym znakiem istnienia w działającym sprawności działalnościowej jest niezawodność działania. Sprawność stabilizuje człowieka w pewnym sensie; powoduje ona, że jego działanie staje się do pewnego stopnia jednostajne, co nie jest bez znaczenia, jeśli się zważy, że sferę działania człowieka obejmuje niestałość, zmienność. Zabezpiecza ją od tego sprawność działalnościowa przez swą jednostajność w działaniu. Nie byłoby wszakże słuszne mieszać tę jednostajność z tym, co można by nazwać monotonią działania. Jeśli bowiem sprawność powoduje ustalenie działania człowieka w pewnej materii, to nie w sensie jego usztywnienia, pewnego skostnienia, które by je zubożało, czyniąc z niego pospolitą rutynę, automat. W rzeczywistości chodzi tu nie o rutynę czy automatyzm, lecz o pewną orientację przydaną działaniu człowieka, o pewną zdecydowaną dyspozycję, w której mieści się całe bogactwo psychologiczne, nie tracąc ze swej złożoności. Nie będzie przesadą, gdy się powie, że w sprawności dochodzi do głosu, z pełnym wyposażeniem i w pełnym sensie, osobowość ludzka. Stale jednak należy mieć na uwadze, że powyższe zdanie sprawdza się w całej swej rozciągłości wyłącznie na sprawnościach moralnych<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Por. R. Bernard: *La vertu I, Somme théologique*, Paris-Tournai-Romae 1933, 382 n.

<sup>16</sup> *De virtutibus in communi* 1 fine. Por. *De veritate* 20, 2 c med.; W. Uрманowicz: *Kultura a doskonałość człowieka*, *Coll. theol.* 31, f. I—IV (1960), 17 nn.

Drugim znakiem rozpoznawczym sprawności jest gotowość, ochoczość w działaniu. Usprawniony działacz przystępuje do działania z łatwością, bez wahania, bez zakłopotania, bez namysłu, ale nie bezmyślnie. Ochoczość w działaniu wskazuje na to, że w naturalnej zdolności usprawnionej istnieje jakby w przygotowaniu akt, by z niej wytrysnąć w sposób i w czasie zamierzonym przez działacza. I przeciwnie, brak sprawności, zwłaszcza gdy chodzi o niezdeteminowanie na jedno zdolności duchowej człowieka, powoduje sprawdzalną w doświadczeniu konieczność dłuższego namysłu i zakłopotania, ilekroć wypadnie działać. Spostrzega się to łatwo w człowieku rozprawiającym np. o rzeczach skomplikowanych, których nie zgłębił naukowo, lub wykonującym niezręcznie akty jakiejś cnoty, dlatego że nie posiada odpowiedniej sprawności moralnej.

Trzecim znakiem posiadanej sprawności jest przyjemność, rozkosz, której doznaje człowiek, działając pod jej wpływem. Istotnie, czynność wykonywana na skutek posiadania sprawności zdaje się wynikać jakby z wrodzonych skłonności człowieka. Dlatego właśnie jest dla niego miłą, powoduje w nim odczucie rozkoszy i upodobania. Sprawność jest w nim jakby drugą naturą<sup>17</sup>. Rozkosz i upodobanie w działaniu jest najbardziej decydującym znakiem posiadania sprawności w pewnej materii. Zarówno w dobrem jak w złym działacz smakuje sobie w tym, do czego pcha go jego sprawność. To smakowanie pozostaje w nim nawet wówczas, gdy się dla jakichś racji jej wyrzekł lub ją potępił<sup>18</sup>.

Ponieważ powyższe znaki czy przejawy sprawności normalnie nie towarzyszą aktom pewnej określonej dziedziny w początkowej fazie działania, dlatego wolno wnioskować, że sprawność jest czymś nabytym a stąd dodanym do zdolności natu-

---

<sup>17</sup> De virtutibus in comm. *tamże*; De veritate *tamże*. Por. Th. M ü c k e r: Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, Düsseldorf 1953, 75 nn; Th. S t e i n b ü c h e l: Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre, Düsseldorf 1951, Bd I/2, 124 n.

<sup>18</sup> Por. 1—II, 78, 2 c; O. L i b é r a t de R o u l e r s: Le rôle du mot „habitus” dans la théologie bonaventurienne, CF 26 (1956), 337 nn.

ralnej jako jej uzupełnienie i pomoc. Bez względu więc na to, jakie są jego sprawności, człowiek o nie wzrasta, otrzymując z ich strony nadwyżkę bytu i działania. Nadwyżka ta skądinąd może być dobra albo zła. W każdym wypadku wyposaża ona człowieka w cenny środek działania, który usadawia się w nim na sposób stałej formy. Zadaniem tej formy jest użyć zdolności naturalnej człowieka łatwości pozytywnej, różnej co do sposobu działania od samej zdolności. Za tą różnicą przemawia przeciwieństwo wyrazów w języku łacińskim: *facultas* — zdolność i *facilitas* — łatwość, za którymi kryją się dwie różne rzeczywistości. Można to stwierdzić na takiej zdolności człowieka jak wola w jej akcie zwanym wolną decyzją. Otóż wolę cechuje w tym akcie czynna od wewnątrz obojętność, mocą której jest ona panią swego aktu, tak iż może, gdy zaistnieją wymagane warunki, powziąć decyzję działania lub jej zaniechać, zdecydować się na taki czy inny przedmiot swego aktu<sup>19</sup>. Godne uwagi, że w tym stanie możności działania wola nie posiada jeszcze ani ściśle określonej, ani spójowanej łatwości dokonania wolnej decyzji, mimo iż zasadniczo jest do tego zdolna. Owa łatwość pochodzi skądinąd.

Stanie się to jasne, gdy się zważy, że pewien akt może być łatwy do wykonania w dwojaki sposób: jakby negatywnie i pozytywnie. „Jakby negatywnie” oznacza w danym wypadku brak przeszkody w działaniu; „pozytywnie” zaś nasuwa myśl o dodaniu do naturalnej zdolności specjalnej nadwyżki mocy. Otóż łatwość, wynikająca ze sprawności, jest właśnie tą nadwyżką mocy w działaniu, albowiem sprawność nakłania człowieka do użycia swej zdolności naturalnej przez wykonanie właściwego jej aktu. Takiej zaś łatwości, jeśli idzie o powzięcie wolnej decyzji, nie znajdujemy w woli ze względu na to, że wola sama przez się nie skłania się, w konkretnej materii

<sup>19</sup> Por. J. Maritain: *L'idée thomiste de la liberté*, *RTh* 45 (1939), 445 nn; P. de Munnynck: *La démonstration métaphysique du Libre arbitre*, *RNSPh* 20 (1913), 13 nn; M. Wittmann: *Die Lehre von der Willensfreiheit bei Thomas von Aquin*, *PhJ* 40 (1927), 170 nn; G. Smith: *Intelligence et Liberty*, *NSch* (1941), 3 nn; M. A. Krąpiec: *O wolności woli*, *Znak* 5 (1964), 603 nn.

objętej tym aktem, ku jednej rzeczy bardziej niż ku drugiej. Natomiast posiada ona łatwość pierwszego rodzaju, w znaczeniu możliwości działania, która zachodzi w wypadku, gdy nie ma żadnej po temu przeszkody. Toteż Tomasz utrzymuje za Augustynem, że wola, jeśli idzie o wolną decyzję, oznacza facultas — zdolność, nie zaś facilitas — łatwość<sup>20</sup>.

W samej rzeczy, fakt nieprzymuszonego zdecydowania się na coś, nawet wówczas gdy to się powtórzy wiele razy, nie przekracza jeszcze mocy samej zdolności naturalnej. Wolna bowiem decyzja polega na współdziałaniu rozumu i woli niejako wzajemnie siebie popychających do działania. Chce się tego, co się poznaje; poznaje się to, czego się chce. Może to każdy wykonać i nikt nie lubi, by mu w tym przeszkadzano. Taki jednak sposób działania może być przejawem używania wolności na chybił trafił. Byłby to dowód, że wola jest uzdolnieniem o wielkich możliwościach, ale w takim sposobie działania nie widać ani cienia sprawności<sup>21</sup>.

Działanie woli jako czystej, tzn. nie usprawnionej zdolności naturalnej może być źródłem złudzenia, że się jest panem siebie, tymczasem w rzeczywistości można być nim w bardzo małym zakresie i w bardzo niskim stopniu. Pełne panowanie nad sobą osiąga się dopiero dzięki sprawnościom. Jedną z ich charakterystycznych cech jest — bez względu na to, czy sprawności nabyte są dobre czy złe — że, powodują łatwość samostanego, zgodnego lub niezgodnego z naturą działania. Należy położyć specjalny nacisk na ten tak ważny rys sprawności, której koncepcja w filozofii chrześcijańskiej jak najbardziej odbiega od koncepcji nowożytnych i wielu współczesnych. W epoce zawrotnego postępu nauki, techniki i wynikającej z nich automatyzacji, aż nadto oczywiste jest powiedzenie, że nawyk jest w nas tym drugim, który redukuje potrzebę używania rozumu. Nie będzie przesadą, gdy się po-

---

<sup>20</sup> S. Augustinus: De bono coniugali, c. 21, *ML* 40, 373. De veritate 24, 4 obi. 1 ad 1. Por. Summa th. I, 83, 2 obi. 2 i ad 2; Świążawski: Traktat o człowieku, Poznań 1956, 434 n, 443. 445.

<sup>21</sup> R. Bernard: Somme théologique, La vertu, t. I, 385.



wie, że nawyk doprowadzony w człowieku do stopnia automatyzacji spowodowałby w nim zatracenie osobowości<sup>22</sup>.

Wszelako nic nie może być bardziej przeciwnego autentycznej koncepcji sprawności. Sprawność bowiem właściwie ludzka jest z istoty swej rzeczą, której się jest panem. Co więcej, sprawność powoduje, że się jest u siebie w swoim działaniu panem. Stanowi ona w duszy człowieka pewnego rodzaju narzędzie, którym można dowolnie się posługiwać, którego działanie można stopniować i regulować według swego upodobania. Można by tedy zdefiniować sprawność jako cechę, którą człowiek się posługuje, gdy zachodzi potrzeba, albo gdy tego zechce<sup>23</sup>.

Takie pojęcie sprawności uzasadnia się faktem, że każda zdolność działania, która w różny sposób może się do niego kierować, wymaga odpowiedniego usprawnienia do należytego wykonania swego aktu. Okoliczność ta zachodzi przede wszystkim, gdy mowa o woli, która, właśnie jako zdolność idąca w człowieku za rozumem, może się kierować do przedmiotu swego aktu w różny sposób. I dlatego jest rzeczą konieczną, by w woli zaistniała sprawność, która by ją przygotowała do wykonania aktu zgodnego z naturą działacza. Ponadto należy mieć na uwadze, że wola w człowieku jest motorem generalnym jego specyficznie ludzkiego działania<sup>24</sup>. Toteż zarówno w działaniu, którego przebieg przedmiotowy jest konieczny, od woli działacza niezależny, jak np. myślenie matematyczne czy działanie techniczne itp., jak i tym bardziej w działaniu, którego przebieg przedmiotowy zależy od woli działającego, człowiek wymaga usprawnienia swej woli w chceniu dobra.

---

<sup>22</sup> Por. S. L. Rubinstein: dz. cyt. 148 n.

<sup>23</sup> Augustinus dicit, in libro De bono coniugali (c. 21, n. 25, ML 40, 390) quod „habitus est quo aliquid agitur cum opus est”. Et Commentator dicit, in III De anima (Simplicius: In libros Aristotelis De anima commentaria, editio Hayduck, Berolini 1882, comm. 18), quod „habitus est quo quis agit cum voluerit”. Summa th. 1—II, 49, 3. Por. tamże 50, obi 1 i ad 1; ponadto inne odnośniki do kw. 49 jw. Summa theologiae, Taurini-Romae 1950, 217.

<sup>24</sup> I, 82, 4 c i ad 3. Por. Świeżawski: Traktat o człowieku, 384 n.

W pierwszym wypadku dlatego, by nie użył swych sprawności umysłowych czy technicznych na złe, w drugim zaś, by z łatwością oddawał się praktyce cnót tak indywidualnych jak społecznych<sup>25</sup>. Każda zatem sprawność w człowieku odnosi się w szczególny sposób do jego woli. Stosunek zaś ten stanowi jeden z elementów wyżej wspomnianej definicji, która mówi, że sprawność jest stałą dyspozycją, której używa człowiek ilekroć tego zechce<sup>26</sup>. Z tego wynika, że determinizm sprawności posiada jakiś swoisty charakter; posługiwanie się nią bowiem nie narzuca się człowiekowi z koniecznością z uwagi na to, że sprawność podlega jego woli. Wiemy zaś z doświadczenia, że właściwością woli jest to, iż może ona zmierzać do rzeczy wzajemnie sobie przeciwstawnych. Z tego względu jest ona panią swych aktów, tak iż nigdy nie podlega przymusowi działania ze strony sprawności. Nawet będąc w całkowitym posiadaniu sprawności człowiek może z niej skorzystać lub pozostawić ją bezczynną<sup>27</sup>.

3. Personalistyczny charakter sprawności moralnej. — Istota personalizmu moralnego polega na pełnym zaangażowaniu się osobistym człowieka w jego specyficznie ludzkie działanie. Przez działanie zaś specyficznie ludzkie rozumiemy działanie rozumne i zarazem wolne. Już z tego, co dotychczas powiedziano i o czym będzie mowa niżej, wolno wyciągnąć wniosek, że personalizm moralny oznacza wprzęgnięcie do działania wszystkich podległych rozumowi praktycznemu psychofizycznych energii człowieka pod niezmaconym panowaniem jego rozumnej woli. Potwierdzeniem tej prawdy jest powszechne przekonanie, że jeśli czyjeś

---

<sup>25</sup> Aristoteles: *Ethic. Nic.* VI, 2 1139 b 10; 3 1139 b 20 nn; — II, 2 1104 b 4. Por. M. Wittmann: *Die Ethik des Aristoteles*, Regensburg 1920, 143 nn; 1—II, 56, 3 c. M. Wittmann: *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, München 1933, 220 nn.

<sup>26</sup> *Habitatus est quo quis utitur cum voluerit.* 1—II, 50, 5 c. Por. *Comment. Card. Caietani* do tego art. w *S. Thomae Aquinatis Opera omnia*, edit. Leonina, t. VI, Romae 1891, 322.

<sup>27</sup> 1—II, 78, 2 c. Por. *De veritate* 20, 2 med.; *De virtutibus in comuni*, art. 2 ad 12.

działanie wymyka się spod panowania jego woli, tym samym wymyka się spod oceny moralnej. Skoro więc sprawność wprowadza pewien determinizm do postępowania człowieka, postępowanie zaś to wymaga w każdym wypadku zajęcia osobistej postawy wobec ciężących na nim obowiązków moralnych, to sprawność powinna być przede wszystkim na usługach osobowości człowieka. Skądinąd wiemy, że istotnym rysem osobowości jest pewna niezależność, samoistność i autonomia działania. I dlatego, zarówno sprawność działalności dobra, czyli cnota, jak i, z pewnym zastrzeżeniem, sprawność działalności zła, czyli wada, przyczyniają się do doskonałego panowania człowieka nad sobą w jego życiu moralnym.

Brak tego właśnie doskonałego panowania nad sobą leży u podstaw sytuacji, w której nawet ktoś, kto posiada rzeczywistą łatwość działania w jakiejś określonej materii, nie będąc jednak pewnym użytku, jaki z tej łatwości zrobi, nie jest ani w pełnym sensie cnotliwy, ani występny. Jego cnota lub wada posiada charakter względny. Tym się, m. i., tłumaczy, że ani nauki, ani sztuki czy umiejętności nie są we właściwym sensie cnotami; nazywamy je raczej sprawnościami umysłowymi<sup>28</sup>. Z tego wynika, że można być wielkim uczonym, dobrym artystą lub mistrzem sztuki, ale to niekoniecznie pociąga za sobą, że się będzie dobrym po prostu, czyli dobrym człowiekiem. Naprawdę wielkim i dobrym będzie się tylko wówczas, gdy powyższym sprawnościom umysłowym towarzyszyć będzie doskonałe panowanie nad sobą jako skutek posiadania sprawności moralnych czyli cnót<sup>29</sup>.

Coś podobnego zachodzi i w porządku naturalnych zdolności pożądanyczych, które bezpośrednio związane są z moralnością. I tu można być pełnym dobrych myśli i zamiarów, nawet w sposób zdecydowany; gdy się jednak nie jest całkowicie panem swej zmysłowości i jej emocjonalnych poruszeń, pozostaje się poniżej właściwej cnoty<sup>30</sup>. Dopiero osiągnięcie

<sup>28</sup> Por. A. Siegfried: Progrès technique et progrès moral, *Rencontres internationales de Genève* 1947, 16 n.

<sup>29</sup> Por. 1—II, 56, 3 c.

<sup>30</sup> Por. tamże 58, 3 ad 2 tudzież Comment. Caletani do tego art.

cnoty w każdej dziedzinie jego życia zarówno osobistej, jak i w dziedzinie stosunku do innych ludzi, społeczeństwa oraz Boga, uzbraja człowieka w potężny środek panowania nad sobą oraz łatwego działania z wyboru na skutek osobistej wolnej decyzji.

Analogiczny stan rzeczy daje się również stwierdzić, gdy idzie o postawę człowieka wobec zła moralnego. Wspomniano wyżej, że fakt posiadania jakiejś sprawności nie zmusza usprawnionego do automatycznego jej użycia. W takim razie i użycie sprawności działalności złej, czyli wady, podlega wolnej decyzji działającego. Istotnie, doświadczenie wykazuje, że niekoniecznie ten, kto zaciągnął jakąś sprawność złą, w każdym wypadku działa pod jej wpływem. Takim wypadkiem może być np. cudzołóstwo popełnione na skutek wyjątkowo sprzyjających okoliczności; gdyby nie te okoliczności, upadku by nie było. Natomiast jest rzeczą konieczną, by ilekroć ktoś działa pod wpływem posiadanej moralnie złej sprawności, działał z wolnej decyzji, która się ujawnia co najmniej w fakcie świadomego tolerowania w sobie istnienia tej sprawności. Każda zaś sprawność, jak wiemy, powoduje, że jej posiadacz idzie ochoczo, z łatwością i przyjemnością ku temu, co jej odpowiada, że idzie ku temu ruchem prawie naturalnym, ponieważ sprawność i przyzwyczajenie stają się w nim jakby drugą naturą<sup>31</sup>.

Można by przy tej okazji zadać sobie pytanie, czy w wypadku, gdy ktoś źle czyni powodowany np. przejściowym, ale gwałtownym podnieceniem namiętności, zajmuje taką samą postawę osobistą jak ten, który upada powodowany odpowiednią złą sprawnością. W odpowiedzi na to pytanie należy przede wszystkim mieć na uwadze, że w obu wyżej wymienionych wypadkach chodzi nie o obecność lub nieobecność osobistego zaangażowania się w zło, lecz o niższy lub wyższy stopień tej postawy. I tak, cudzołóstwo, popełnione na skutek szczególnie sprzyjających temu faktowi okoliczności, świadczy o mniejszym natężeniu woli działającego w złem. Wprawdzie

---

<sup>31</sup> 1—II, 78, 2 c. Por. tamże 32, 2 ad 3; I, 18, 2 ad 2; 1—II, 108, 1 ad 2.

szedł on pozytywnie ku grzechowi, ale pociągany przez rozpaloną i zaciemniającą działanie rozumu namiętność, która ostatecznie spowodowała fatalną decyzję woli. Taki byłby skłonny nawet powiedzieć, że nie wie jak to się stało. Faktycznie zaś zło, poczęte na niższych pokładach jestestwa człowieka, pociągnęło za sobą wyższe, rozum i wolę<sup>32</sup>. Odwrotnie rzeczy się mają, gdy chodzi o upadającego w grzech na skutek wdania się w ten fakt posiadanej przez niego złej sprawności. Przebieg upadku w tych warunkach jest przeważnie następujący: zaczyna się od wolnej decyzji powziętej w materii, do której jakby naturalnie nakłania usprawnionego posiadana przez niego moralnie zła sprawność; napór namiętności w danym wypadku może nie istnieć, albowiem inicjatywa działania należy do sprawności. Taka postawa oznacza samoistne i możliwie całkowite zaangażowanie się działającego w zło. Toteż należy wierzyć tego rodzaju grzesznikom, gdy utrzymują, że wiedzą o tym, iż źle czynią i że się sami na to decydują<sup>33</sup>.

Streszczając powyższe rozważania możemy stwierdzić, że sprawność działalności daje człowiekowi zwiększoną łatwość pozostawania sobą tudzież umożliwia bardziej samoistne i swobodne posługiwanie się swoimi zdolnościami duchowymi lub zmysłowymi, zarówno w dobrem jak w złem<sup>34</sup>. Atoli trzeba wyznać, że nawet najbardziej autentyczne sprawności nie dają człowiekowi całkowitego panowania nad sobą. Istnieją pod tym względem pewne granice. Myśliciele nowożytni skłonni są nawet do przyjęcia tezy, że sprawność z konieczności staje się pewnego rodzaju tyranią<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Por. O. Lottin: *Morale fondamentale*, Tournai 1954, 90 nn; S. L. Rubinstein: *Podstawy psychologii ogólnej*, Warszawa 1964, 654 nn.

<sup>33</sup> *Comment. Card. Caietani in 1—II*, 78, 2. *Opera omnia S. Thomae*, ed. Leonina, Romae 1892, t. VII, 73.

<sup>34</sup> Por. *Zarys pedagogiki*, praca zbiorowa pod red. B. Suchodolskiego, Warszawa 1962, t. II, 329 nn.

<sup>35</sup> Wydaje się, że bliskie tego stanowiska jest materialistyczne ujęcie nawyków jako narzędzi automatyzmu postępowania. Por. S. L. Rubinstein: dz. cyt. 149; T. Tomaszewski: *Wstęp do psychologii*, Warszawa 1963, 73.

Bez wątpienia, im bardziej pewna sprawność zostaje wzbogacona we właściwe sobie przymioty, im bardziej zasługuje na swą nazwę, tym bardziej przenika ona do obyczajów człowieka, stając się w nim drugą naturą. Potwierdzeniem tego stanu jest fakt, że głęboko zakorzeniona w zdolnościach naturalnych człowieka sprawność zdradza swą wielką moc w działaniu. Pod tym względem można by się zgodzić na definicję, którą podaje Bergson, utrzymując, że „działanie, które, w swych początkach rozumne, zmierza jakby do naśladowania instynktu, jest tym właśnie, co nazywamy w człowieku sprawnością”<sup>36</sup>. Definicję tę można by przyjąć pod warunkiem, że ją należy się zrozumieć i uzupełnić jak następuje: sprawność jest to pewna możność działania, która dąży w człowieku do osiągnięcia mocy oraz łatwości właściwych instynktowi, nie przestając jednak być rozumną, przeciwnie, coraz bardziej nią się stając. Gdyby natomiast przyjąć definicję bergsońską bez zastrzeżeń, należałoby się zgodzić z tym, że sprawność spycha nas do poziomu nawyku, tresury zwierzęcej, ale to już nie byłaby sprawność ludzka.

Ponadto nie od rzeczy będzie tu sobie uprzytomnić, że nasze prawdziwie ludzkie sprawności posiadają tę charakterystyczną cechę, iż są tak samo nasze jak nasze są czyny, którym zawdzięczamy ich powstanie w nas w porządku naturalnym. A jeśli niekiedy sprawności zdają się wymykać naszej władzy nad nimi, to w tym rzekomym fakcie jest więcej pozorów niż rzeczywistości. Gdy zaś one zdają się nad nami panować, a nawet nas tyranizować, to w gruncie rzeczy my sami tego chcemy w głębi naszego najlepszego lub najgorszego jestestwa. Człowiek sam jest ostatecznie przyczyną tego, że jest taki jaki jest. Ktokolwiek wchodzi na pewne tory postępowania, w pewnym przynajmniej momencie uświadamia sobie na co się decyduje (nie mówimy tu o wypadkach patologicznych). Nikt bowiem o zdrowym rozsądku nie może nie spostrzec, że każdy

---

<sup>36</sup> Une activité qui, d'abord intelligente, s'achemine à une imitation de l'instinct, est précisément ce qu'on appelle chez l'homme un habitude. *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1934, 20.

rodzaj działania powoduje powolne zjawienie się w działaniu odpowiedniej sprawności. Gdy więc świadomie i dobrowolnie dopuszcza się czynów krzywdzących bliźniego lub rozwiązyłych, znak to nieomyślny, że zdecydował się być niesprawiedliwym, rozwiązyłym. Z chwilą zaś, gdy sprawność została nabyta, wszystko dalej idzie z łatwością. I chociaż prawdą jest, że choremu nie wystarczy chcieć być zdrowym, to jednak nie mniej prawdą jest również, że niejeden mógłby choroby się ustrzec. Na nic się nie zda tu twierdzenie, że nasze ludzkie sprawności tak dalece determinują naszą postawę poznawczą rzeczywistości, iż pozbawiają nas zdolności widzenia inaczej niż tego wymaga sprawność. Nie należy bowiem przeoczyć faktu, że owa postawa poznawcza sama jest wynikiem sprawności. Ostatecznie więc to człowiek jest przyczyną tej postawy, jak nie kto inny tylko on sam jest przyczyną powstania w sobie sprawności<sup>37</sup>.

Jest rzeczą znamienne, że podana wyżej psychologia sprawności, nie wyłączając rysu panowania nad sobą, potwierdza się nie tylko na sprawnościach nabytych, lecz także wlnych. Istnienie w nas sprawności wlnych zawdzięczamy nadprzyrodzonej łasce Bożej, ale ich aktualizacja w naszym życiu chrześcijańskim od nas zależy<sup>38</sup>. Wyjątku pod tym względem nie stanowią nawet najbardziej nadprzyrodzone cnoty, jakimi są w duszy człowieka cnoty boskie. I one nabierają w nas rozpędu życiowego na sposób sprawności nabytych, tzn. przez wykonywanie właściwych im aktów. Istotnie, w aktach, które człowiek zdolny jest dzięki nim wzbudzić, odnajdujemy, oczywiście z odcieniem porządku nadprzyrodzonego, wszystkie od-

---

<sup>37</sup> S. Thomae Aquinatis in III lib. Ethicorum Aristotelis expositio, lect. XII, nr 509—514; XIII, nr 517—520. In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio, Taurini-Romae 1949, 145 n, 148. Por. R. Bernard: dz. cyt. 387 n.

<sup>38</sup> Virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus. Quae vero per nos aguntur, Deus in nobis causat non sine nobis agentibus: ipse enim operatur in omni voluntate et natura. 1—II, 55, 4, zarzut 6 i odpow.

znaki ich posiadania, które cechują posiadacza sprawności nabytych<sup>39</sup>.

Natomiast co innego stwierdzamy, gdy idzie o akty, które człowiek wzbudza w sobie pod wpływem darów Ducha Świętego. Głębsze wejrzenie w siebie pozwala nam wykryć, że regulatorem wszystkich sprawności moralnie dobrych, tzn. cnót tak naturalnych czyli nabytych, jak i nadnaturalnych czyli wlanych, nie wyłączając z tego cnót boskich, jest w nas rozum. Różnica zachodzi tylko ta, że gdy w cnotach moralnych, zwłaszcza w porządku naturalnym, jest on regułą samoistną i w pewnym sensie samowystarczającą, to w cnotach porządku nadnaturalnego i przede wszystkim w cnotach teologicznych rozum działa wsparty światłem wiary nadprzyrodzonej. W każdym jednak wypadku regułą postępowania pozostaje rozum. W aktach zaś, które człowiek wzbudza w sobie pod wpływem darów Ducha Św., regułą bezpośrednią i motorem działania jest sama Trzecia Osoba Trójcy Przenajświętszej. Z tego względu szczególnie te sprawności nazywają się darami Ducha Św., albowiem uzdalniają one człowieka do działania ponad zwykłą miarę i sposób jemu właściwy<sup>40</sup>.

O skutkach wdania się Ducha Św. w działanie człowieka mówią nam Dzieje Apostolskie, ta pierwsza historia Kościoła. Był to dzień Zielonych Świątek, gdy Apostołowie, zjednoczeni w miłości i modlitwie, oczekiwali ziszczenia się obietnicy swego Mistrza. *„Nagle dał się słyszeć wysoko z nieba szum jakby silnego wichru i napełnił się cały dom, w którym przebywali. Równocześnie ukazały się im języki jakby z ognia,*

<sup>39</sup> 1—II, 62, 1 c i ad 3; — 4 c. Por. Th. Steinbüchel: Die philosophische Grundlegung jw. 2 Hbd, 124 nn; F. Tillman: Die Verwirklichung der Nachfolge Christi, Düsseldorf 1950, 1 Hbd, 58 nn.

<sup>40</sup> In III Sent. dist. 34, q. 1. a. 1 c, nr 32 nn; 1—II, 63, 1. Por. B. Froget: De l'habitation du Saint Esprit dans les âmes justes, Paris 1900, 378 nn; R. Garrigou-Lagrange: Perfection chrétienne et contemplation, Saint Maximin 1923, 339 nn; O. Lottin: Psychologie et morale aux XII-me et XIII-me siècles, Louvain-Gembloux 1954, t. IV, 668 n, 705 nn.



które rozdzieliły się i na każdym z nich z osobna osiadł jeden. Wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym”<sup>41</sup>.

Od tego pamiętnego dnia rybacy galilejscy stali się innymi ludźmi: wyzuci z ordynarnych ambicji, wolni od dziecinnego strachu; dla których obcym się stał zarówno ekskluzywizm żydowski jak i zepsucie pogan. Z wzrokiem wzniesionym ku gwiazdom, z duszą otwartą, z sercem płomiennym Apostołowie przedsięwzięli zawojowanie świata dla Ukrzyżowanego z Jerozolimem. Duch Święty za ich pośrednictwem pokazał światu dzieła i czyny, które w porządku moralnym są tym, czym cuda w porządku fizycznym<sup>42</sup>. Skądinąd wiemy, że charakterystyczną cechą natury człowieka jest zdolność do działania rozumnego i zarazem wolnego. Zdolność ta stanowi podstawę jego osobowości. Jeśli się teraz zważy, że wśród wielu zakresów działalności człowieka jedynie działalność moralna aktualizuje w pełni powyższą zdolność, to stąd wynika, że wszelka sprawność działaniowa, mająca na względzie tę właśnie działalność, posiada charakter osobowościowy, personalistyczny<sup>43</sup>.

## II. Rola człowieka jako podmiotu swoistości determinizmu sprawności moralnej

Skoro sprawność jest potencjałem energii zaktualizowanej przez człowieka, potencjałem, który w nim stale tkwi, to człowiek, w sensie indywidualnej natury ludzkiej, jest podmiotem sprawności. Jest on wszakże jej podmiotem dalszym, bezpośrednim bowiem podmiotem sprawności, jak niebawem się okaże, są naturalne zdolności człowieka. Podmiotem więc sprawności ludzkich może być: ciało człowieka, jego dusza oraz naturalne jej zdolności czyli władze, jak rozum i wola.

---

<sup>41</sup> *Dzieje Apost.* II, 1—4.

<sup>42</sup> Por. M. A. Janvier: *Morale catholique*, t. IV La vertu, Paris 1916, 233 n.

<sup>43</sup> Por. W. Uрманowicz: *Kultura a doskonałość człowieka*, *Coll. theol.* A 31, fasc. I—IV, 1960, 27 nn.

W przebiegu naszych rozważań postaramy się poddać analizie jestestwo, jakim jest człowiek, by wykryć w nim te cechy, które powodują, że determinizm sprawności zwłaszcza moralnej posiada w nim swoisty charakter. Tymczasem możemy się zadowolić ogólną uwagą, że podmiotem sprawności mogą być te jestestwa, które same przez się nie są dysponowane i przystosowane do pewnego celu, a jednocześnie mogą być doń dysponowane w wieloraki sposób. To ostatnie wskazuje na konieczność zaistnienia w nich sprawności, które by je, odpowiednio do ich natury, dysponowała.

Wnikając głębiej w powyższą uwagę ogólną możemy powiedzieć, że podmiotami sprawności mogą być te jestestwa, którym towarzyszą następujące cechy: złożoność z możliwości i aktu, niezeterminowanie na jedno, oraz wielość składników determinujących dane jestestwo. Złożoność z możliwości i aktu w danym wypadku oznacza, że pewne jestestwo, posiadające zdolność wykonania właściwego sobie aktu, do jego wykonania jeszcze nie przeszło. Aby zaś ten akt mógł być wprawnie wykonywany potrzeba sprawności, która by je odpowiednio do tego dysponowała. Toteż, gdy jakiś byt nie jest złożony z możliwości i aktu, albowiem jest aktem czystym czyli samym aktem, to taki byt nie potrzebuje żadnego usprawnienia ani dyspozycji. W ten sposób w Bogu jako akcie czystym nie zachodzi potrzeba istnienia sprawności.

Następne jestestwo złożone z możliwości i aktu, jeśli ma być podmiotem sprawności, nie może podlegać determinacji na jedno; taka bowiem determinacja wykluczałaby w nim potrzebę sprawności, a właściwie sama pełniłaby funkcję sprawności. Wreszcie jest rzeczą niezbędną, by w podmiocie sprawności wiele czynników powodowało jego determinację jako jestestwa będącego w możliwości do jednego z wielu możliwych sposobów bytowania lub działania. Ponadto potrzeba, by czynniki te osiągały równowagę również w wieloraki sposób, dysponując je dobrze lub źle, zgodnie lub niezgodnie z jego naturą w istnieniu lub działaniu.

Z tego wynika, że nie wymagają sprawności, usprawnienia, np. pierwiastki wodoru i tlenu, by w odpowiednich warun-

kach tworzyły wodę, gdyż one same przez się i z konieczności do tego zmierzają. Natomiast słusznie uważamy za sprawności w prawdziwym sensie: zdrowie, urodę itp. stany, na które składa się wiele elementów utrzymujących równowagę w wieloraki sposób. Tym bardziej sprawnościami z tego względu są nauki i cnoty, które uzależnione są od wielu różnorodnie przyczyniających się do ich powstania i trwania czynników<sup>44</sup>.

O ile jednak zwierzętom mogą przysługiwać takie sprawności bytowe, jak zdrowie, uroda itp., to w żadnym razie nie potrzebują one sprawności działaniowych, które by je dysponowały, np. do zachowania umiaru w jedzeniu i picciu, lub do zajęcia mężnej postawy w obliczu grożącego niebezpieczeństwa. Te sprawy reguluje w nich determinizm instynktu. Należy zatem stwierdzić, że jedynie człowiek spośród wszystkich istot widzialnych i tylko on może być podmiotem sprawności prawdziwie ludzkich a tym samym i swoistości ich determinizmu. Ponieważ przedmiotem naszych rozważań jest swoistość determinizmu w życiu moralnym, a więc determinizmu powodowanego przede wszystkim przez sprawności moralne czyli cnoty, dlatego w dalszym przebiegu tych rozważań głównie sprawności moralne będziemy mieli na względzie.

Jest rzeczą godną uwagi, że łacińska *virtus*, jako pochodna względem *vir* = mężczyzna, w wielorakich swych podstawieniach, zawsze oznacza pewną moc naturalną lub do natury dodaną, która stanowi uzupełnienie pierwszej. Otóż to uzupełnienie mocy naturalnej czy zdolności, które — jak słusznie zauważa Arystoteles<sup>45</sup> — jest dyspozycją zdolności do tego, co w niej jest najlepsze, czyli do aktu, spotyka się do pewnego stopnia w każdej rzeczy. I tak można powiedzieć, że koń posiada właściwą sobie moc, podobnie jak roślina, kamień; tak samo człowiek ją posiada i każde inne stworzenie. W tym jednak znaczeniu *virtus* nie wyraża jeszcze sprawności moralnej w ścisłym ujęciu. Aby to ostatnie zrozumieć, potrzeba

<sup>44</sup> 1—II, 49, 4 c. Por. J o a n n e s a s. T h o m a : Cursus theologicus: De habitibus, Quebeci 1949, 6 nn, 36 nn.

<sup>45</sup> Physicorum VII, 3: 246 b 23. Opera Graece-Latine cum scholiis J. Becker & Bonitz, Berolini 1831/70.

pewnych rozróżnień. Nasamprzód należy mieć na uwadze, że natura sprawności zależy od natury zdolności, która jest jej podmiotem. Toteż jak różnorodne są zdolności bytu, tak różnorodny jest sposób uzupełnienia ich mocy. Rozróżniamy zaś zdolności czy potencjalności: wyłącznie czynne, wyłącznie bierne oraz czynne i zarazem bierne.

Zdolnościami wyłącznie czynnymi nazywamy takie przymioty bytu, które same przez się są zasadami swych aktów i dlatego nie potrzebują żadnej nadwyżki mocy w postaci sprawności. W sposób wybitny takim przymiotem Bytu Bożego jest Wszechmoc Boża; formalnie zaś czyli ze swej istoty jest nim w człowieku intelekt czynny, w innych zaś bytach — siły naturalne.

Przez zdolności wyłącznie bierne rozumie się takie zdolności, które działają jedynie pod wpływem poruszenia przez inne. Wskutek tego jestestwa wyposażone w te zdolności nie są zdolne do samoistnego działania lub nie działania. Zdolnościami wyłącznie biernymi w człowieku są zdolności zmysłowe jako takie, tzn. rozważane same w sobie, w oderwaniu od intelektu, któremu zasadniczo podlegają. Obserwacja potwierdza, że zmysł jako taki nie jest zasadą żadnego samoistnego aktu. Jest on wprawdzie przysposabiany do właściwego sobie działania przez pewien dodatek, atoli ten ostatni nie stanowi w narządzie zmysłu formy stałej, polega on bowiem na przejściowym poddaniu się działaniu czynnika zewnętrznego, jakim jest np. intencjonalny obraz rzeczy na siatkówce oka. Z tego względu zdolności zmysłowe jako takie nie wymagają sprawności dla wykonywania swych aktów; wystarcza im aktualny wpływ bodźca zewnętrznego, który porusza je do działania.

Co zaś do zdolności czynnych i zarazem biernych, to charakterystyczną ich cechą jest to, że podlegają one poruszeniu przez właściwe im bodźce w taki sposób, iż nie są determinowane na jedno, albowiem posiadają w sobie moc samoistnego działania. Zawdzięczają one to faktowi, że uzupełnia je w działaniu pewna nadwyżka energii przydana

im w postaci nie przejściowej, lecz stałej formy, którą jest sprawność. Otóż forma ta nie powoduje sama przez się determinacji zdolności na jedno; przemawia za tym w człowieku świadomość, że dzięki posiadaniu rozumu jest on panem swych aktów. Byłoby to niemożliwe, gdyby założyć, że podlega on czystemu determinizmowi ze strony sprawności. Wolno z tego wnioskować, że bezpośrednim podmiotem sprawności w człowieku są zdolności bądź z istoty swej rozumne, bądź przynajmniej w pewnym sensie, czyli przez uczestnictwo. Ponadto wynika z powyższego również, że sprawności, których podmiotem są zdolności rozumne, nie utożsamiają się z tymi zdolnościami, jak to daje się zauważyć w wypadku zdolności wyłącznie czynnych. Tym bardziej nie są one wrażeniami, którym podlegają zdolności zmysłowe, ani wreszcie prostymi jakościami, które działają powodowane koniecznością jak siły naturalne. Sprawności stanowią taką nadwyżkę mocy, która, nie powodując determinacji działania z konieczności na jedno, pozostawia mu możność samodeterminacji przez użycie sprawności, gdy tego zechce<sup>46</sup>. Fakt zaś, że jedynie zdolności przynajmniej w pewien sposób rozumne wymagają w człowieku wyposażenia w sprawności dowodzi tego, iż ze wszystkich istot widzialnych jedynie człowiek jest ich właściwym podmiotem.

Wspomniano wyżej, że gdy mowa o człowieku, to bliższym podmiotem sprawności mogą w nim być: ciało, dusza oraz jej zdolności naturalne, jak rozum i wola. Należy z naciskiem podkreślić, że we wszystkich tych domniemanych podmiotach sprawności nieodzownym warunkiem jest to, by cechowała je pewna obojętność na przyjęcie lub działanie takiej czy innej rzeczy<sup>47</sup>. Obojętność tę przewycięża człowiek za pomocą

---

<sup>46</sup> S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae: De virtutibus in communi, a. 1 c. Por. S. Pinckaers: La vertu est tout autre chose qu'une habitude, *NRT* 4 (1960), 392 nn; E. Gilson: Le tomisme, w przekładzie J. Rybałta, Warszawa 1960, 359.

<sup>47</sup> Por. J. Gredt: *Elementa philosophiae arist.-thomist.*, vol. I, 512.

sprawności, która w swoisty sposób wyklucza czysto naturalną determinację działacza na jedno.

1. Ciało człowieka jako podmiot sprawności. — Aby zrozumieć, w jakim sensie ciało człowieka może być podmiotem sprawności, należy rozróżnić trzy znajdujące się w nim elementy. Pierwszy z nich to dyspozycja do posiadania i zachowania odpowiedniej formy własnego życia fizycznego; drugi element stanowi przysposobienie ciała do obsługi czynności duszy, wykonywanych przez ciało z pewną dozą indeterminacji na odpowiednie lub nieodpowiednie do natury człowieka, dobre lub złe, wykonanie; trzecim wreszcie elementem jest dyspozycja ciała do wykonywania czynności naturalnych, nie na skutek poruszenia i kierownictwa ze strony duszy, lecz samoistnie.

Ze względu na ten trzeci element podmiotem sprawności nie mogą być w człowieku zdolności czysto naturalne, jak zmysły zewnętrzne lub zdolności wegetatywne. Są one bowiem całkowicie zdeterminowane w swym działaniu przez naturę, a tym samym niezależne od wszelkiego usprawnienia. I chociaż prawdą jest, że zmysły zewnętrzne wymagają obrazu intencjonalnego, który by uchylał ich obojętność, determinując je do poznania tej lub innej rzeczy, to jednak nie stanowi to dowodu, że są one podmiotem sprawności. Ażeby bowiem jakiś zmysł zewnętrzny był podmiotem sprawności, potrzeba by ów obraz intencjonalny rzeczy tkwił w narządzie zmysłowym na sposób stały i był do dyspozycji podmiotu, zgodnie lub niezgodnie z jego naturą. Tymczasem ów obraz powoduje determinację narządu zmysłowego wyłącznie ze strony przedmiotu, przedstawiając rzecz narządowi. Otóż ta przedmiotowa determinacja zmysłu polega na tym, że obraz intencjonalny łączy przedmiot poznawany z narządem zmysłowym, powodując w nim powstanie w charakterze zastępczym wyobrażenia rzeczy. Natomiast nie powoduje sprawności poznawania rzeczy, albowiem to ostatnie w zmysłach zewnętrznych zależy

od jej każdorazowej dla zmysłu aktualnej i materialnej obecności<sup>48</sup>.

Skoro zmysły zewnętrzne, obsługujące duszę w jej czynnościach intelektualnych, nie są podmiotem sprawności, to powstaje pytanie, czy tym podmiotem nie mogą być przynajmniej zmysły wewnętrzne, tak poznawcze jak i przede wszystkim pożądarkowe. Zagadnienie to jak i inne tego rodzaju, zależy od tego czy zmysły wewnętrzne dopuszczają istnienie w swym działaniu obojętności względem właściwych im przedmiotów, dającej się zwyciężyć przez sprawność. Zanim jednak odpowiemy na to pytanie, musimy sobie uświadomić to, o czym poucza nas doświadczenie, mianowicie, że na wewnętrzne zdolności zmysłowe, tak poznawcze jak i pożądarkowe, można się zapatrywać dwojako: bądź jako na poruszane w nas instynktem naturalnym na sposób wspólny nam ze zwierzętami, bądź jako na poruszane przez rozum. Otóż w takim ujęciu zagadnienia doświadczenie wykazuje, że wewnętrzne zmysły poznawcze, jak pamięć zmysłowa i wyobraźnia, poruszane przez rozum, mogą podlegać dużym przekształceniom i rozwojowi. Dokonuje się to przez ćwiczenia, które je wysubtelniają w działaniu i powodują zjawienie się w nich sprawności. Wszelako sprawność ta sama przez się nie posiada charakteru moralnego<sup>49</sup>. Powodem tego stanu jest okoliczność, że zmysłowe zdolności poznawcze w przebiegu poznania świata zewnętrznego wyprzedzają w nas rozum. Taki jest porządek naturalny, że rozum zapożycza dla siebie materię czyli treść poznania od zmysłów<sup>50</sup>. Natomiast zmysłowa zdolność pożądarkowa z natury podlega poruszeniu ze strony

---

<sup>48</sup> 1—II, 50 1 c; — 3 c i ad 1, 3. Por. Joannes a s. Thoma : dz. cyt. 9 nn; J. Gredt : *Le dernier fondement de notre certitude du monde sensible*, *RTh* 27 (1922), 339 nn; P. Wintrath : *Wirklichkeit und Bild im Erkennenden*, *DThFrib* 9 (1929), 61 nn; S. L. Rubinstein : *Podstawy psychologii ogólnej*, 254 nn; M. A. Krąpiec : *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, 363 nn.

<sup>49</sup> Por. Aristoteles : *De anima*, c. II, 434 a 12—15.

<sup>50</sup> I, 84, 6, 7. Por. S. Świeżawski : *Traktat o człowieku*, Poznań 1956, 464 nn; M. Krąpiec : dz. cyt. 340 nn.

zdolności duchowej czyli woli. Tym się tłumaczy, że człowiek posiada więcej władzy nad swym pożądaniem zmysłowym niż nad zmysłowym poznaniem. I dlatego zmysłowe zdolności pożądarkowe są bardziej podatne na wpływy woli działającego a przez to bogatsze w swych możliwościach stania się podmiotem sprawności we właściwym sensie <sup>51</sup>.

Mimo to niesposób odmówić również wewnętrznym zmysłom poznawczym (prócz zmysłu wspólnego, którego zadaniem jest łączyć dane zmysłów zewnętrznych w jedną konkretną całość) wszelkiej sprawności. W przeciwieństwie bowiem do zmysłów zewnętrznych i wewnętrznego zmysłu wspólnego, których obojętność na działanie lub nie działanie podlega determinacji ze strony przedmiotu, podanego w konkretnym obrazie intencjonalnym, w zmysłach poznawczych wewnętrznych, jak zdolność osądu (*vis aestimativa*), pamięć zmysłowa i wyobraźnia, obojętność ta zostaje zdeterminowana ze strony podmiotu w tym sensie, że obraz jej może być dowolnie użyty przez podmiot rozumny, w danym wypadku przez człowieka, do poznania wielu rzeczy. Możliwość tej determinacji uzasadnia się faktem istnienia w tych zmysłach pewnego stopnia abstrakcji poznawczej od rzeczy konkretnej. Stwierdzić to można przez wgląd w działanie wyżej wymienionych zdolności osądu, pamięci i wyobraźni <sup>52</sup>.

Większa podatność zmysłowych zdolności pożądarkowych na kierownictwo rozumnej woli stanowi rację, dla której mogą one być podmiotem sprawności we właściwym sensie, w danym wypadku sprawności moralnych. Fakt, że pożądanie zmysłowe jest dla człowieka wspólne ze zwierzętami, pozwala nam

---

<sup>51</sup> 1—II, 50, 3 c i ad 3. Por. R. Bernard: *La vertu*, 320, nr 16.

<sup>52</sup> Por. J. Gredt: *Elementa philosophiae...*, t I, 418 nn; M. de Corte: *Notes exégétiques sur la théorie Aristotelicienne du sensus communis*, *NSch* 6 (1932), 187 nn; A. D. Fearon: *The imagination*, *NSch* 14 (1940), 181—195; R. E. Brennan: *The thomistic conception of imagination*, *NSch* 15 (1941), 149 nn; R. Allers: *The vis cogitativa and evaluation*, *NSch* 15 (1941), 195 nn.



przeprowadzić pewne porównanie, które może się przysłużyć do wyjaśnienia sprawy, o którą nam chodzi. Tak więc działanie zmysłowej zdolności pożądawczej podlega w zwierzętach pozostawionych sobie, determinacji naturalnej instynktu. Działanie zaś instynktu zależy wyłącznie od wyobraźni i władzy osądu, tak iż nie wymaga żadnego innego motoru. Toteż z chwilą, gdy zwierzę determinowane przez instynkt osądzi, że należy działać, natychmiast następuje w sposób zdeterminowany akt pożądania. Wprawdzie zwierzę zdolne jest do wykonania wielu ze strony przedmiotu aktów, tak iż posiada względem tej wielkości pewnego rodzaju obojętność, nie stanowi jednak to podstawy dla sprawności, albowiem źródłem podmiotowej aktywnej determinacji zwierzęcia jest instynkt naturalny. Toteż gdy przed zwierzęciem zjawi się przedmiot pożądany, ono go pragnie i zmierza do niego; w przeciwnym zaś razie zachowuje się obojętnie lub ucieka. Już z tego powodu zwierzęta nie są panami użycia lub nie użycia swych uzdolnień naturalnych przez wykonanie lub zaniechanie właściwych im aktów. Tymczasem panowanie nad swymi czynami wydaje się istotną cechą sprawności w pełnym sensie<sup>53</sup>.

Pytanie, czy zmysłowe zdolności pożądawcze mogą być w człowieku podmiotem sprawności, rozwiązujemy na zasadzie rodzajowego podobieństwa pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem. Stwierdzamy więc, że i w nas bezpośrednim motorem pożądania zmysłowego jest zdolność osądu, ale na tym się nie kończy. W człowieku bowiem pożądanie to podlega kierownictwu jego zdolności wyższych, duchowych, mianowicie rozumu i woli. Stan tej podległości może spowodować, że jakiś konkretny akt pożądania nie dojdzie do skutku bez zezwolenia rozumu i woli, w myśl słów Pisma św.: „Pod tobą będzie jego (rozumie się „grzechu”) pożądliwość, a ty nad nią masz panować”<sup>54</sup>. Przebieg zatem działania zmysłowej zdolności pożądawczej w człowieku jest następujący: nakaz ro-

<sup>53</sup> 1—II, 50 1, zarzut 1; — 3 ad 2; — 5 c. Por. Joannes a s. Thoma: dz. cyt. 58, 66 n.

<sup>54</sup> Ks. Rodzaju, IV, 7.

zumu wydany pod naporem woli zostaje przekazany władzy osądu, która bezpośrednio porusza zmysłową zdolność pożądawczą do działania w taki sposób, że ono odpowiada rozumnej i wolnej naturze człowieka. Upoważnia nas to do stwierdzenia, że ludzka zmysłowa zdolność pożądawcza jest podatna na to, by stać się podmiotem sprawności we właściwym i pełnym sensie, tzn. sprawności moralnej czyli cnoty<sup>55</sup>. Zdolność ta bowiem nie jest determinowana w swym działaniu ani pchana samym tylko instynktem, lecz także swoistą determinacją nabytą, aktywnie ją determinującą w postaci sprawności.

Nie obala powyższej tezy ta okoliczność, że niekiedy zmysłowa zdolność pożądawcza, na skutek pewnych skojarzeń naturalnych oraz zmiennych wrażeń jakościowych, raz po raz zostaje pobudzona to do smutku, to do radości, to do gniewu, to do pożądlivosti itp. Stwierdzić należy, że przejawy te nie są dowodem determinacji wywołanej wyłącznie przez same wyżej wspomniane bodźce, albowiem człowiek, posługując się rozumem, może im się przeciwstawić. Z drugiej strony może on się przeciwstawić również rozumowi, ulegając wpływowi bodźców i wrażeń cielesnych. Ale to właśnie stanowi tylko potwierdzenie tezy, że zmysłowa zdolność pożądawcza może być w człowieku podmiotem sprawności we właściwym znaczeniu<sup>56</sup>.

Ciało jednak może być podmiotem sprawności nie tylko ze względu na niektóre zdolności naturalne człowieka, lecz także rozważane samo w sobie. Mowa tu o pierwszym z wyżej

---

<sup>55</sup> D. G r o m s k a w swym przekładzie Arystotelesa Etyki Nikomachejskiej, Kraków 1956, dla oznaczenia greckiej „*areté*” stale używa wyrazu złożonego „działność etyczna”. Na stronie zaś 57, odn. 1, pisze: „Tłumacząc *areté* przez ‚cnota’ trzeba by tu użyć pleonastycznego wyrażenia: ‚cnotę etyczną’! Zachodzi tu chyba jakieś nieporozumienie, albowiem „cnota” w języku polskim, od „cny”, „zacny” sama przez się wyraża treść etyczną. Wobec tego dodatek „etyczna” do „cnoty” staje się niepotrzebny. Por. A. B r ü c k n e r: Słownik etymologiczny języka polskiego, Warszawa 1957, 66.

<sup>56</sup> 1—II, 50, 3 c. De virtutibus in communi, a. 1.

wspomnianych trzech elementów, mianowicie o dyspozycji człowieka do posiadania i zachowania odpowiedniej dla siebie formy życia fizycznego. Otóż formą, która ożywia ciało człowieka i wytycza właściwy kierunek jego rozwoju, jest dusza. W takim razie dyspozycję do posiadania i zachowania tej formy, jako głównej części składowej istoty człowieka, można uważać za sprawność, której zadaniem jest zapewnienie mu jego bytu. Znane jest kilka rodzajów takiej sprawności; są to takie stany habitualne, jak zdrowie, choroba, piękność, brzydota, stan łaski uświęcającej, zmaza grzechu pierwородnego i inne<sup>57</sup>. Wszystkie one jednak, w przeciwieństwie do sprawności działalnościowych, są sprawnościami bytowymi, które pośrednio tylko wywierają wpływ na działanie człowieka.

Ten wpływ pośredni na działanie wyraźnie się zaznacza. I tak, zdrowie zapewnia człowiekowi poczucie, że jest dobrze dysponowany w sobie, choroba jest zaprzeczeniem tego stanu. Podobnie uroda umożliwia mu podobać się innym ludziom, co ułatwia mu życie, i przeciwnie, brzydota przeszkadza. Tak samo łaska uświęcająca, świadomie kultywowana w duszy, wywiera kojący wpływ na życie emocjonalne człowieka, zmaza zaś grzechu pierwородnego jest zarzewiem nieporządku w tej dziedzinie. Otóż gdy się zważy, że takie funkcje, jak powodowanie dobrego lub złego samopoczucia, porządkowanie i równoważenie wielu elementów, składających się na owe stany habitualne, są cechami właściwymi sprawnościom, to stąd wynika, że zdrowie, uroda itp. są prawdziwymi sprawnościami, których podmiotem w człowieku jest jego ciało<sup>58</sup>.

Zdajemy sobie sprawę z tego, że ciało człowieka może być podmiotem sprawności tylko w łączności i przez wzgląd na duszę, gdyż jej zadaniem jest doskonalić całego człowieka, nie zaś tylko składnik materialny. Ponadto zdrowie, urodę itp. można nazwać sprawnościami tylko w miarę tego jak są one wyrazem dobrego przystosowania w człowieku jego ciała do duszy, powodując promieniowanie ducha na materię. W prze-

<sup>57</sup> 1—II, 50, 1 c; — 54, 1 c.

<sup>58</sup> Joannes a s. Thoma: De habitibus, 70 n.

ciwnym razie mogą one tworzyć piękną lalkę, silne zwierzę, ale niekoniecznie swoście zdeterminowanego władcę siebie.

2. Dusza człowieka jako podmiot sprawności. — Gdy mowa o duszy jako podmiocie sprawności, to można nasamprzód zadać sobie pytanie, czy dusza ludzka jest podmiotem sprawności co do swej istoty, czy tylko co do swych naturalnych zdolności. Jeśli co do zdolności, to dalsze pytanie, czy i jakich sprawności podmiotem mogą być zdolności duchowe człowieka, jego intelekt i wola.

Skoro sprawność oznacza pewne uzupełnienie czy dopasowanie jakiegoś bytu do jego natury lub działania, to wydaje się, że w sensie dopasowania do natury dusza ludzka w żaden sposób nie może być podmiotem sprawności. Istotnie dusza ludzka jako forma ciała wespół z nim wchodzi w skład indywidualnej natury człowieka, tworzy ją i aktualizuje. To też nic już ponad to do natury jego dodać nie można. Niemożność ta jednak zachodzi tylko w porządku naturalnym. Co innego, gdy idzie o stan faktyczny bytowania człowieka na ziemi. Ze słów św. Piotra Apostoła dowiadujemy się, że majestat i moc boska dały nam nieocenione i wielkie dobra, a celem ich jest nasze „uczestnictwo w naturze Bożej”<sup>59</sup>. Natura Boża w stosunku do natury człowieka jest nadnaturą, czyli naturą wyższą. Ze względu na to powołanie człowieka do uczestnictwa w naturze Bożej nic nie stoi na przeszkodzie, by dusza ludzka co do swej istoty stała się podmiotem sprawności zwanej łaską uświęcającą. Łaska ta uzupełnia i dopasowuje duszę człowieka do nadnatury u samych jej podstaw, tzn. w jej istocie, by uczynić z niej zasadę i źródło wszelkiego działania nadprzyrodzonego. Nie trzeba dowodzić, że dusza ludzka jest podmiotem łaski uświęcającej jako sprawności bytowej, która przewyższa jej zdolności rodzime. Zarówno wszakże przyjęcie łaski uświęcającej jak i aktualizacja jej potencjalności nie jest dziełem przymusu ze strony Boga; człowiekowi bowiem pozostawiona jest wolność i autodeterminacja na współdziałanie z Bogiem, dawcą łaski.

<sup>59</sup> II Piotra, I, 4. 1—II, 50, 2 c i ad 1. Por. II Sent. dist. 26, a. 3 ad 4, 5.

Co do sprawności działalności, to dusza może być wielorako przez nie usprawniona, gdyż nie jest zdeterminowana na jakąś jedną czynność. Atoli ponieważ bezpośrednimi zasadami działania w człowieku są jego zdolności naturalne, dlatego dusza jest podmiotem sprawności działalności, nie sama w sobie, lecz za pośrednictwem swych zdolności<sup>60</sup>.

Wprawdzie wszystkie zdolności naturalne człowieka, każda na swój sposób, uzależnione są od jego duszy jako zasady życiowej, nie wyłączając nawet najbardziej materialnych, to jednak wyłączną jej własnością są zdolności duchowe, intelekt i wola.

Głośna była w średniowieczu dysputa na temat, czy rozum ludzki może być podmiotem sprawności. Dwa oczywiste fakty rozstrzygnęły, zdaniem św. Tomasza, całą tę dysputę: pierwszy to fakt, że ludzie bardzo się różnią pod względem swych sposobów myślenia; drugi to, że ich sposoby myślenia do nich należą. Z tej podwójnej oczywistości wolno wnioskować, że różnice w sposobach myślenia są w ludziach nabytymi ułatwieniami czy sprawnościami do poznawania i rozważania na swój sposób pewnych dostępnych dla umysłu przedmiotów. Jeśli więc człowiek posiada te ułatwienia w taki sposób, że one tkwią w nim nawet wówczas, gdy o nich nie myśli, to fakt ten dowodzi, iż one do niego należą oraz że podmiotem ich jest zdolność myślenia. Tak bowiem zdolność myślenia jak i jego ułatwienie czyli sprawność odnoszą się do tego samego przedmiotu, którym jest prawda. Wniosek ten zawiera w sobie stwierdzenie autonomii myśli ludzkiej, wbrew pewnym idealizmom, które chciały w przeszłości (awerroizm), lub chciałyby współcześnie (cybernetyka?) uważać intelekt ludzki za uczestnictwo w jakimś intelekcie ogólnym wyższym, duchowym, czy zmaterializowanym, co w każdym wypadku miałyby go wyjąć spod naszego panowania. Tymczasem panowanie nad własnym wnętrzem, pewna autonomia człowieka w dziedzinie myśli i działania, stanowią podstawę jego auto-

---

<sup>60</sup> 1—II, 50, 2 c; — 110, 4 c. Por. De veritate, q. 27, a. 6.

determinizmu moralnego, z którym się łączy osobista odpowiedzialność człowieka za jego czyny i ich skutki<sup>61</sup>.

Ponieważ autodeterminizm moralny zakłada pewną autonomię człowieka w dziedzinie jego życia duchowego, autonomię przejawiającą się przede wszystkim w jego specyficznym ludzkim działaniu, którego motorem jest rozumna wola, dlatego nieodzownym się staje takie usprawnienie rozumu i woli, które by mu umożliwiło pełnienie bez trudności i przeszkód swych funkcji. Za możliwością istnienia sprawności w obu tych zdolnościach naturalnych człowieka przemawia fakt, że obu im, jako zdolnościom o aktach wsobnych, w najwyższym stopniu przysługuje obojętność i niezdeteminowanie na wiele różnych aktów. Uchyła tę obojętność i indeterminację bądź przyzwyczajanie w wypadku sprawności nabytych, bądź dodanie mocy nadprzyrodzonej w wypadku sprawności wlnych.

Rzeczywistego istnienia w rozumie i woli właściwych im sprawności dowodzi nasamprzód doświadczenie. Spostrzegamy, że ludzie zdobywają nauki i postępują w cnotach przez powtarzanie tych samych aktów, tworzących przyzwyczajanie. I przeciwnie, postępują w degradacji siebie przez nabyte w ten sam sposób wady moralne i błędy. Otóż tak nauki jak cnoty stanowią wyposażenie elementu duchowego natury człowieka, w szczególności jego rozumu i woli. Toteż rozum i wola, jako wyłączne właściwości tego duchowego elementu, w najwyższym stopniu są podmiotem sprawności<sup>62</sup>.

Wewnętrzna racją zauważonych w doświadczeniu faktów jest to, że intelekt i wolę cechuje obojętność i niezdeteminowanie na wykonanie któregoś z wielu możliwych aktów. Cecha ta jest źródłem pewnych trudności i wahań obu tych

<sup>61</sup> 1—II, 50, 4—5. Averroes: III De anima, comment. 5, digr. p. 5, cyt. za Summa theologiae 1—II, ed. Marietti, Taurini-Romae 1950, 222, odn. 8. Por. tamże I, 76, 2 c; S. Świeżawski: Traktat o człowieku, 67—68 łącznie z odn. 1; R. Bernard: La vertu, t. I, 322 n; W. Tatariewicz: Historia filozofii, Warszawa 1958, t. I, 332.

<sup>62</sup> Por. M. Wittmann: Die Ethik des hl. Thomas von Aquin, München 1933, 217 nn; K. Weiss: Ueber den Begriff der Tugend im allgemeinen nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin, *JPhTh* 8 (1894), 212.

naturalnych zdolności człowieka, gdy idzie o przejście od możliwości działania do aktu. Aby je przewyciężyć, człowiek potrzebuje odpowiedniej, świadomie nabieranej zaprawy i przyzwyczajenia. Ponadto obie te zdolności cechuje, obok niezde-terminowania, bardzo urozmaicony i zarazem sam przez się nieuporządkowany pluralizm przedmiotowy w działaniu. Otóż ani intelekt, myśląc chaotycznie, niczego się nie nauczy, ani wola, działając na chybił trafił, nie zdobędzie cnoty. Z tego wynika, że tak łatwość poprawnego myślenia, jak i stała nie-naganność postępowania wymaga, by w intelekcie i woli tkwiły odpowiednie sprawności jako w swych podmiotach<sup>63</sup>.

Istnieje wszakże pewna różnorodność racji, dla której intelekt i wola wymagają posiadania sprawności. I tak, gdy intelekt nie jest w swym myśleniu przedmiotowo ukierunkowany przez obraz umysłowo-poznawalny, tkwiący w poznaniu zmysłowym jako w swym źródle, wówczas nie potrafi nic pojąć ani zrozumieć. Samo więc przejście do aktu wymaga istnienia w intelekcie pewnych usprawnień. Natomiast, gdy idzie o wolę, to posiadanie przez nią sprawności jest niezbędne wyłącznie dla lepszego jej funkcjonowania. Przedmiotem bowiem woli jest dobro jako takie, dobro powszechne, w którym mieści się wszelkie dobro szczegółowe. Toteż wola skłania się do każdej rzeczy, w której umysł rozpoznaje rację dobra, ale pochylenie jej ku dobru szczegółowemu nie jest tak obojętne, jak gdy temu towarzyszy odpowiednia sprawność<sup>64</sup>.

Jeszcze bardziej człowiek wymaga sprawności, gdy idzie o porządek nadprzyrodzony. Wspomniano wyżej, że został on powołany do uczestnictwa w naturze Bożej. Uczestnictwo to normalnie pociąga za sobą konieczność działania nadprzyrodzonego. Stąd jest rzeczą niezbędną, by człowiek, prócz nadprzyrodzonej sprawności bytowej, jaką jest łaska uświęcająca, posiadał także nadprzyrodzone sprawności działalnościowe w postaci cnot wlnych.

Za istnieniem w naturalnych zdolnościach człowieka odpo-

<sup>63</sup> Joannes a s. Thoma: De habitibus, 72 n.

<sup>64</sup> 1—II, 50, 5 ad 1 i 3, wraz z komentarzem Kajetana, n 1—III.

wiednich sprawności nadprzyrodzonych przemawiają następujące racje. Każde działanie wymaga dla siebie proporcjonalnej zasady, z której wypływa. Za taką zasadę można by w danym wypadku uważać bądź łaskę uświęcającą, bądź naturalną zdolność człowieka, bądź wreszcie nadprzyrodzoną pomoc wlaną. Otóż nie jest nią łaska uświęcająca, albowiem bezpośrednim podmiotem tej łaski jest istota duszy, nie zaś jej zdolności. Łaska uświęcająca ustanawia człowieka w bycie nadprzyrodzonym, podmiotem zaś działania nadprzyrodzonego są przede wszystkim duchowe zdolności człowieka. Ale i te zdolności same przez się nie mogą być zasadami działania nadprzyrodzonego, albowiem, *po pierwsze*, zdolność duchowa jako właściwość duszy ludzkiej należy do porządku przyrodzonego, tymczasem działanie uczestnika Bożej natury winno posiadać charakter boski, nadprzyrodzony; *po wtóre*, zdolność naturalną cechuje obojętność i niezdeterminowanie zarówno na akty przyrodzone jak i nadprzyrodzone, na dobre jak i na złe. Stąd płynie tak ważna dla zagadnienia swoistości determinizmu sprawności moralnych konieczność zajęcia przez człowieka, jako ich podmiotu, osobistej postawy również w porządku nadnaturalnym, wobec godności dziecka Bożego w działaniu. Dopomaga mu w tym odpowiednia sprawność wlaną, która ustala proporcję pomiędzy podmiotem działania a jego aktem. W ten sposób sprawność wlaną podnosi zdolność naturalną człowieka na wyżyny nadnatury, nadając jej działaniu charakter nadprzyrodzony<sup>65</sup>, nic wszakże nie ujmując z charakteru jego naturalnej samoistności.

Wreszcie na zakończenie rozdziału o roli człowieka jako podmiotu swoistości determinizmu sprawności moralnych, warto zdać sobie sprawę z doniosłości uwagi, którą czyni św. Tomasz, rozprawiając na temat woli człowieka jako podmiotu

---

<sup>65</sup> Por. Joannes a s. Thoma: dz. cyt. 73 n. Th. Steinbüchel: Die philosophische Grundlegung der kath. Sittenlehre, 2 Hbd 125; F. Tillmann: Die Verwirklichung der Nachfolge Christi, 1 Teil, 58 n; O. Schilling: Handbuch der Moraltheologie, Stuttgart 1952, I Bd, 212 n.



sprawności. Z samej istoty sprawności, mówi on, wynika, że zawiera ona w sobie zasadnicze przyporządkowanie się do woli człowieka ze względu na to, iż sprawność oznacza cechę, którą człowiek się posługuje, gdy tego zechce<sup>66</sup>. Podstawą zatem swoistości determinizmu wszelkich sprawności w człowieku, w pierwszym zaś rzędzie moralnych, jest to, że wola w człowieku jest w pewnym sensie w wspólnym wszystkim sprawnościom podmiotem i uniwersalnym motorem specyficznie ludzkiego działania. Wola ponadto jest tą zdolnością naturalną człowieka, dzięki której może on zająć samoistną postawę, czyli postawę samodeterminacji w działaniu moralnym, w czym są mu pomocą sprawności moralne. Podobną postawę, aczkolwiek mniej samoistną, może on zająć również w dziedzinie innych sprawności właściwych człowiekowi<sup>67</sup>.

### III. Swoistość determinizmu sprawności moralnych w przejawach ich życia i dynamiki

Zagadnienie przedstawione w powyższym tytule można by również ująć w formie pytania, jak sprawności powstają w człowieku, rozwijają się, niszczą się i zanikają. Chodzi o ustalenie, co jest przyczyną tych zjawisk. Wydaje się, że usiłując odpowiedzieć na to pytanie można najlepiej zbadać obyczaje ludzkie w tym, co dla nich jest najbardziej charakterystyczne i zarazem najbardziej uchwytnie. Wprawdzie życie moralne przejawia się w gatunkowo ludzkim, tzn. rozumnym i nie przymuszonym działaniu; zdawałoby się więc, że jest ono dostępne obserwacji badacza. Ponieważ jednak działanie to jest

---

<sup>66</sup> Ex ipsa ratione habitus apparet quod habet quendam principalem ordinem ad voluntatem, prout habitus est „quo quis utitur cum voluerit”. 1—II, 50, 5 c. Por. A. Horvath: De voluntate humana, Romae 1930, 12, odn. 1; 35 n. Tegoż: La sintesi scientifica di s. Tommaso d'A., vol. I, Torino 1932, 490 odn. 1.

<sup>67</sup> O zmniejszonej autodeterminacji w dziedzinie innych sprawności ludzkich pisałem w art. pt. Kultura a doskonałość człowieka, *Coll. theol.*, f. I—IV (1960), 19 nn.

bardzo płynne i zarazem zbyt indywidualne oraz jednostkowe, dlatego łatwo się wymyka obserwacji, wskutek czego trudno jest ująć je naukowo. Można by więc spojrzeć na to życie od strony zdolności i natury człowieka. Ale i takie spojrzenie nie jest pozbawione niemałej trudności, albowiem zdolności przede wszystkim te, których działanie czyni człowieka istotą moralną, należą do filozofii głębi, a zatem sfery niedostępnej dla bezpośredniej obserwacji. To samo dotyczy natury człowieka jako źródła jego zdolności.

Ponieważ zaś sprawności są czymś pośrednim między naszymi czynami i głębią naszego jestestwa, dlatego stanowią one najbardziej odpowiednie zjawisko w badaniu zasadniczych elementów moralności ludzkiej. Życie bowiem moralne człowieka daje się rozpoznać poprzez sprawności, które są jego natchnieniem i zarazem źródłem swoistości jego determinizmu moralnego. Interesujące nas w tym rozdziale zagadnienie omówimy w trzech ustępach: w pierwszym z nich rozpatrzymy powstawanie sprawności, w drugim ich wzrost, w trzecim ich stopniowe niszczenie i zanik.

1. **Powstawanie sprawności.** — Chociaż bezpośrednim podmiotem sprawności działalnościowych są zdolności naturalne człowieka, to jednak właściwym ich podłożem, jak zresztą i samych zdolności, jest indywidualnie w nim istniejąca natura ludzka. Toteż można sobie zadać pytanie, czy i w jakiej mierze sama natura może się w nas przyczynić do powstania sprawności. Następnie, pozostając w granicach porządku naturalnego, można zapytać, co jest w nas źródłem sprawności nabytych. Prócz tego, ponieważ człowiek został powołany przez Boga do porządku nadnaturalnego, teolog zna jeszcze inne źródło sprawności, mianowicie Boga jako ich dawcę.

A. **Sprawności naturalne.** Sprawności te powstają w człowieku z mocy samej natury (choć niekoniecznie w sposób wrodzony), tak iż nie ma potrzeby pracy nad ich nabyciem. Przykładem sprawności naturalnych może być wspólna wszystkim ludziom zdolność bezpośredniego ujmowania pierw-

szych zasad. Stąd powiedzenie, że pierwsze zasady tak porządku teoretycznego jak praktycznego ujmujemy naturalnie<sup>68</sup>. Fakt ten, będąc przejawem życia duchowego w człowieku, jednocześnie jest stwierdzeniem istnienia w nim pewnych sprawności pochodzenia czysto naturalnego.

Aby się należycie zorientować w nauce o sprawnościach naturalnych, trzeba mieć na uwadze pewne ważne rozróżnienia. Tak więc sprawność naturalna może oznaczać: jakąś cechę, która całkowicie, tzn. tak co do swej istoty jak i działania, czyli użycia, pochodzi od natury; albo cechę, która pochodzi od natury tylko co do swej istoty, co zaś do użycia zależy od pewnej zasady zewnętrznej. Całkowicie pochodzą od natury te sprawności, które stanowią dopasowanie podmiotu do jego formy — w człowieku ciała do duszy — czyli tzw. sprawności bytowe, jak zdrowie naturalne lub naturalna uroda. Te wszakże ostatnie mogą być również owocem sztucznych zabiegów.

Co do sprawności działalnościowych, przez które się rozumie sprawności intelektualne lub wolitywne, to człowiek nie posiada ich od natury całkowicie, posiada natomiast w załączku, czyli mniej lub więcej zaczątkowo. I tak, chociaż intelekt posiada naturalną moc ujmowania pierwszych zasad, jak to np., że całość jest większa od swojej części itp., to jednak człowiek nie może wytworzyć sobie pojęcia całości i części inaczej, jak przez zwrócenie się swym intelektem do poznania zmysłowego, z którego czerpie potrzebne mu treści poznawcze<sup>69</sup>. Podobnie człowiek uświadamia sobie, że wola jego posiada naturalną skłonność do dobra w ogólności. Nie znaczy to jednak, że posiada ona sprawność nakłaniającą ją do chcenia jakiegoś konkretnego dobra, jeśli uprzednie ćwiczenie nie przyczyniło się do jej powstania w woli<sup>70</sup>.

---

<sup>68</sup> Aristoteles: *Ethic. Nic.* VI, c. 6, 1141 a 5—8; 1—II, 51, 1 sed. c.

<sup>69</sup> *Contra Gent.* II, 77; *S. th.* I, 79, 4 ad 4; *De veritate*, q. 10, a. 6 ad 1. Por. S. Świeżawski: dz. cyt. 264 nn; M. Krąpiec: *Realizm ludzkiego poznania*, 551 nn.

<sup>70</sup> 1—II, 51, 1 c. Por. Joannes a s. Thoma: dz. cyt. 13 n.

Mając na względzie powyższe rozróżnienia możemy przystąpić do ustalenia tego, co w naszych sprawnościach jest nam dane przez naturę. Stwierdzamy więc, że natura może spowodować i rzeczywiście powoduje powstanie w człowieku pewnych sprawności. Zanim jednak ustalimy zakres i wagę tej prawdy, musimy porozumieć się w sprawie, co pochodzenie naturalne dokładnie oznacza odnośnie do sprawności. Naturę bowiem, a zatem i co naturalne, można rozważać bądź w znaczeniu przeciwstawnym do rozumu i woli: wówczas używamy tego pojęcia w znaczeniu rodzajowym, tzn. jako zwierzęcość; bądź w znaczeniu łącznym, co zachodzi wówczas, gdy pojęcia natury używamy w znaczeniu ścisłym, gatunkowym: w tym wypadku do natury człowieka należy nie tylko to, że jest zwierzęciem, lecz także, że posiada rozum i wolę<sup>71</sup>. Tylko w tym ścisłym znaczeniu można i należy używać wyrazu „natura”, gdy się zamierza ustalić m. i. także swoisty charakter determinizmu sprawności moralnych.

Stwierdzenie faktu, że pewne uzdolnienia albo usposobienia habitualne są w nas darem natury, wcale nie znaczy, że są one w nas bez nas, jakby poza naszą świadomością i wolą. Łatwość ujmowania pierwszych przez się oczywistych zasad tak rozumu teoretycznego jak praktycznego stanowi w danym wypadku najlepszy przykład i pierwowzór sprawności naturalnych. Nie trzeba dowodzić, że sprawność tego rodzaju nie przechodzi przez intelekt człowieka niepostrzeżenie. U niektórych ludzi może ona, w pewnych okolicznościach, nawet dać się żywo odczuć, np. gdy powoduje nakazy lub wyrzuty sumienia. Mimo to niesposób twierdzić, że sprawność naturalna jest dla człowieka cechą wrodzoną. Stanowi ona bowiem cechę do intelektu dodaną, której nie należy mieszać z samą zdolnością myślenia. Sprawność naturalna zakłada pewne ukształtowanie intelektu przez przeniknięcie doń właściwych w danym wypadku pojęć i sądów. Dowodzi to, że jesteśmy w posiadaniu prawdziwej sprawności. Gdy jednak dobrze wniknąć w jej treść, to się okazuje, że sprawność ta jest ta

---

<sup>71</sup> 1—II, 51 ad 1.

sama w każdej szerokości geograficznej i, z bardzo nielicznymi wyjątkami, u wszystkich ludzi. Człowiek nie ma żadnej trudności, by nią się posługiwać, natomiast wiele ma trudności, by od niej się odrobić. Uświadamia on sobie dobrze, że jej zdobycie nie jest jego zasługą, ani tym mniej korzystanie z jej treści. Co więcej, człowiek spostrzega, że nawet najgorsze występki i zbrodnie nie są zdolne go jej pozbawić<sup>72</sup>.

Wszystkie wyżej wymienione cechy wskazują na to, że sprawność naturalna powstaje w człowieku jako dar natury w miarę jego samorzutnego rozwoju duchowego. Spostrzegamy to na stopniowo rozwijającym się ujmowaniu przez niego synderezy, zwanej praszumieniem: dobro należy czynić, zła zaś unikać. Sprawność ta od pierwszej chwili zjawienia się jej w umyśle rozwijającego się człowieka stanowi ułatwienie w działaniu o tak wysokich kwalifikacjach i wartościach, że niesposób ją uważać za czysty wytwór zdolności myślenia praktycznego. Należy więc ją uznać za autentyczną sprawność. Atoli fakt jej samorzutnego ukształtowania się i niezawodnej pewności powoduje, że jest się zmuszonym uważać ją za dar natury działający jakby na sposób popędu.

Godne uwagi, że jak pierwsze zasady porządku teoretycznego: zasada tożsamości i (nie)sprzeczności są dla człowieka podstawą i punktem wyjścia jego rozwoju intelektualnego, tak praszumienie jest podstawą i punktem wyjścia rozwoju moralnego. Ten rozwój dokonuje się w świadomej pracy nad zdobyciem wielorakich sprawności działalnościowych. Człowiek bowiem nie może się zadowolić posiadaniem samych sprawności bytowych, o których wyżej była mowa, dlatego że posiada życie, które dla istot żyjących jest właśnie bytem<sup>73</sup>. Z tego względu już same sprawności bytowe jakby zmuszają człowieka do rozwoju przez działanie. Tym bardziej zaś staje się to naglące z tej racji, że życie podlega rozwojowi, a rozwój

---

<sup>72</sup> De virtutibus in communi, a. 8, sed contra i c. Por. R. Bernard: La vertu, t. I, 398 nn.

<sup>73</sup> Arystoteles: De anima II, c. 4, 415 b 13. Por. tegoż: Ethic. Nic. IX, c. 9, 1170 a 16—19; Summa th. I, 18, 2 c i ad 1.

życia oznacza rozwój bytu. W człowieku rozwija się życie przez zgodne z naturą żyjącego działanie. Aby człowiek mógł się w ten sposób rozwijać potrzebne są mu sprawności, których siedliskiem są, jak wiemy, jego zdolności naturalne, zadaniem zaś sprawności jest przygotowanie człowieka do wykonywania przez nie czynów doskonale ludzkich.

Pytanie, czy istnieją w człowieku takie czysto naturalne sprawności działalnościowe. Mając na względzie sprawności pierwszych zasad, co do których nikt nie wątpi, że są działalnościowe, należy odpowiedzieć twierdząco. Co do innych sprawności tego rodzaju, to jak stwierdza powszechne doświadczenie są one dane człowiekowi w stanie bardzo niedoskonałym. Rzecz można, że natura w przydzielaniu sprawności działalnościowych jest bardziej oszczędna niż w porządku bytowym. Dostarcza ona człowiekowi tylko pewne załączki sprawności<sup>74</sup>, z których sprawności gatunkowe zakotwiczone są w duszy człowieka, jednostkowe zaś, liczniejsze w poszczególnych wypadkach, pochodzą od wielorakich dyspozycji cielesnych. Rozwój jednak i wykończenie tych wszystkich załączków zależy od każdego indywidualnie człowieka, środkiem zaś do osiągnięcia tego celu są jego osobiste czyny. Załączki bowiem sprawności, których przejawem są odczuwane przez człowieka skłonności do czegoś, nie są jeszcze sprawnościami, jeśli przez to rozumieć doskonale dyspozycje człowieka w działaniu. Należy przeto ustalić, w jaki sposób człowiek dochodzi do ich nabycia.

**B. Sprawności nabyte.** Już sama nazwa sprawności nabytych wskazuje na to, że są one w pewien zasadniczy sposób związane z działaniem. Wszak to Arystoteles zauważył, że budowniczym staje się człowiek przez budowanie, cytarzystą zaś przez granie na cytrze, słowem, że środkiem do nabycia cnót jest wykonywanie mających je na względzie aktów<sup>75</sup>.

<sup>74</sup> I, 79, 12 c; 1—II, 51, 2 c. Por. S. Świeżawski: dz. cyt. 278 n; 1—II, 63, 1 c.

<sup>75</sup> Ethic. Nic. II, c. 1, 1103 b, 1. Por. S. Thomae Aq. in decem libros Ethicorum Aristotelis Expositio, Taurini-Romae 1949: Lib. II, c. 1, lect. 1, n. 250; — c. 2, lect. 2, n. 256.

Źródłem tego przekonania są fakty doświadczenia, na podstawie których stwierdzamy, że nasze własne czyny powodują w nas powstanie sprawności. W ten sposób my je zdobywamy. Nie będzie przesadą, gdy się powie, że zagadnienie sprawności moralnych nabytych, jeśli pominąć porządek nadnaturalny cnót wlnych, jest głównym zagadnieniem moralności naturalnej człowieka<sup>76</sup>. One to bowiem są domniemanym źródłem swoistego determinizmu w życiu moralnym, determinizmu, którego swoistość, jak niebawem zobaczymy, polega na tym, że jest autodeterminizmem. Istotnie, tylko dzięki stałej praktyce cnót nabytych, a w pewnym sensie nawet i wlnych, człowiek osiąga doskonałe panowanie nad sobą, niejako determinując siebie na wybór i realizację wyłącznie dodatnich wartości moralnych.

Z doświadczenia wiemy, że człowiek tej autodeterminacji z natury nie posiada, w takim razie musi się jej dopracować. Nie znaczy to jednak, że jest on pod tym względem w stosunku do innych bytów upośledzony. Głębsze bowiem wejście w naturę człowieka pozwala stwierdzić, że może on sam siebie kształtować, gdyż natura wyposażyła go tak w elementy kształtowane jak i kształtujące. Właśnie przez działanie drugich na pierwsze, zgodne lub niezgodne z tą naturą, osiąga człowiek determinację siebie zarówno w dzia-

---

<sup>76</sup> Współcześnie kładzie się wielki nacisk na tzw. motywację w działaniu. Por. M. Ossowska: *Motywy postępowania*, Warszawa 1949, 23—37; T. Tomaszewski: *Wstęp do psychologii*, Warszawa 1963, 109, 187—192; S. L. Rubinstein: *Podstawy psychologii ogólnej*, Warszawa 1964, na wielu miejsc.; Ks. M. Dybowski: *O typach motywacji*, Poznań-Warszawa-Lublin 1965, 37—48; T. Kotarbiński: *Traktat o dobrej robocie*, Łódź 1955, 238—242. Nie wydaje się jednak, by motywacja mogła zastąpić funkcję sprawności w życiu moralnym. Tego samego zdania zdaje się być T. Kotarbiński, gdy podkreślając wagę motywacji w dobrej robocie (*Traktat jw.* 239 n), na samym początku swego traktatu przytacza jednak zdanie Arystotelesa z *Etyki Nik.*: „Tego, co winniśmy robić, uprzednio się nauczywszy, uczymy się robić dopiero robiąc to właśnie” (II, 1103 a 33).

łaniu doskonałym i uporządkowanym jak i nikczemnym oraz beżładnym <sup>77</sup>.

Jest więc faktem doświadczenia, że człowiek, przykładając metodycznie i mocno swój umysł do pewnych spekulacji naukowych, lub swą rękę do pewnych dzieł zewnętrznych w świetle zasad, które nimi kierują, zdaje sobie sprawę z tego, że zdobywa rzeczywiste panowanie w danej dziedzinie wiedzy lub sztuki. W podobny sposób może on osiągnąć już nie doskonałe panowanie w dziedzinach nauki lub sztuki dla siebie zewnętrznych, lecz całkowite posiadanie samego siebie przez doskonałe opanowanie swych uczuć i namiętności. I przeciwnie, może człowiek stać się ich niewolnikiem, gdy świadomie dopuści lub — co gorsza — czynnie się przyłoży do zapanowania ich nad sobą za pośrednictwem zrodzonych w nich złych sprawności.

Ponadto człowiek może, w zamiarze kształtowania siebie, użyć pomocy innych ludzi. W samej rzeczy, widzimy, że gdy idzie o wiedzę, to człowiek ją zdobywa nie tylko dzięki własnemu wysiłkowi i pomysłowości, lecz także przez pouczenie otrzymane od innych. Podobnej pomocy użycza mu środowisko w nabywaniu sprawności moralnie dobrych czyli cnót. Kierownictwo duchowe, dobry przykład, upomnienia, ćwiczenia w karności itp. to są przejawy pomocniczego współdziałania środowiska w doskonaleniu moralnym człowieka. Ta jednak pomoc środowiska tym mniej człowiekowi jest potrzebna im bardziej jest on z natury skłonny do cnoty <sup>78</sup>. Ale nawet wówczas, gdy wpływ środowiska zewnętrznego jest pożądany, może się on przyczynić do powstania w nas dobrej lub złej sprawności tylko pod warunkiem, że jemu się dobrowolnie

<sup>77</sup> 1—II, 51, 2—3. Jakby streszczeniem tych dwóch artykułów są następujące słowa Akwinaty: *Idem secundum idem non potest seipsum formare. Sed quando in aliquo uno est aliquod principium activum et aliud passivum, seipsum formare potest secundum partes; ita scilicet quod una pars eius sit formans, et alia formata. Sic autem est in generatione virtutis De virtutibus in communi, a. 9 ad 8. Por. De malo, q. 2, a. 11 ad 4.*

<sup>78</sup> De virtutibus in comm. a, 9 ad 9.



poddamy, zezwalając przez to na wytworzenie w sobie dyspozycji stałej i głęboko w nas usadowionej.

W każdym jednak wypadku, tzn. bez względu na to, czy podniętą naszego działania powodującego powstanie w nas sprawności będzie środowisko zewnętrzne, czy my sami będziemy jego źródłem, działanie to tylko wówczas przyczyni się do powstania w nas sprawności, gdy na nie się złożą wielokrotnie powtórzone akty. „Jedna jaskółka nie stanowi o wiosnie, ani jeden dzień”, utrzymywał, rozprawiając o cnotach Arystoteles<sup>79</sup>.

Atoli im skuteczniejsza jest czynność człowieka zmierzającego do nabycia sprawności, tym szybciej powoduje ona powstanie w nim odpowiedniej formy znamionującej pewną zdobycz. I tak, stwierdzamy, że w dziedzinie sprawności intelektualnych jedno dowodzenie okazujące wystarcza, by zrodzić w nas wiedzę naukową pod warunkiem wszakże, że okazanie to posiada rzeczywistą siłę dowodową. Inaczej się rzecz przedstawia, gdy się chce zdobyć kogoś dla swoich opinii, poglądów. W takim wypadku nie wystarczy jeden sylogizm dialektyczny, chociażby najbardziej poprawny. Potrzeba ich wiele ze względu na brak w nich oczywistości i, co za tym idzie, słabą siłę dowodową. Są to bowiem dowodzenia mogące zrodzić tylko prawdopodobieństwo, nie zaś pewność wniosku<sup>80</sup>.

Analogiczny stan rzeczy stwierdzamy również w materii działania, w której operacje intelektualne nie posiadają siły przekonywującej dowodzenia okazującego. Inaczej zresztą być nie może, jeśli się zważy, że specyficznie ludzkie działanie należy do dziedziny rzeczy przygodnych, zmiennych i przeważnie opartych tylko na prawdopodobieństwie. Nie wystarczy przeto jeden akt motywacji, by wyrobić w nas przekonanie o potrzebie zdobycia jakiegś moralnie dobrej sprawności, ani

---

<sup>79</sup> Ethic. Nic. I, c. 6, 1098 a 18—20. Tekst polski w tłumaczeniu D. Gromskiej podany jest w r. 7, 1098 jw. Por. Etyka Nikomachejska, D. Gromska. Kraków 1956, Wstęp, LIV nn.

<sup>80</sup> Por. S. Kamiński i M. A. Krąpiec: Z teorii i metodologii metafizyki, Lublin 1962, 198 nn.

tym bardziej, chociażby najmocniejszymi bodźcami umotywowane, jednorazowe działanie nie spowoduje jej faktycznego zdobycia. W zwykłym porządku rzeczy człowiek nie staje się umiarkowanym, mężnym, cierpliwym, pracowitym itp. za jednym zamachem.

Wnikliwa analiza przebiegu nabywania sprawności wykazuje, że pierwszy akt zamierzonej przez człowieka sprawności powoduje, w zainteresowanej w tym jego zdolności naturalnej, pewne ku niej pochylenie, czyli tzw. dyspozycję; drugi, znajdując swój podmiot już do pewnego stopnia dysponowany, wzmacnia tę dyspozycję jeszcze bardziej. To samo, tylko z coraz większym nasileniem, powoduje trzeci, czwarty itd. W taki sposób ostatni akt, będący działaniem opartym o zdobyte wszystkich poprzedzających je aktów, wykańcza nabywanie sprawności. Nie znaczy to jednak, że ten przebieg nabywania sprawności rządzi się jakimś sztywnym i skostniałym schematem. Przeciwnie, jest on bardzo elastyczny i podatny na zmienność, albowiem uwzględnia zarówno indywidualne uzdolnienia nabywającego sprawność, jak i jej nierówną trudność nabywcą ze względu na przedmiot w poszczególnych wypadkach<sup>81</sup>. Przejawem znaczącym zakończenie przebiegu nabywania sprawności są wyżej omawiane cechy jej dynamiki, mianowicie, że człowiek dzięki nabytej sprawności, dobrej czy złej, wykonuje jej akty ochoczo, z łatwością i nawet z przyjemnością.

Powyższe trzy cechy działania sprawnego znamionują każdą prawdziwie ludzką sprawność. Nie wystarcza to jednak, by określić na czym polega swoistość determinizmu sprawności w życiu moralnym. W związku z tym nie od rzeczy będzie sobie uświadomić, że moralność w sensie dodatnim, w pojęciu ogółu, stanowi cechę, która wywiera jakiś przemożny wpływ zarówno na samego działacza jak i na to, co on

---

<sup>81</sup> 1—II, 51 c i ad 3; — 63, 1 c; De virtutibus in comm., q. 1, a. 8; II Sent. dist.33, q. 1, a. 2, q1a 1 solutio. Por. S. L. Rubinstein: dz. cyt. 149; Clark L. Hull: Principles of behavior, New York 1943, cyt. u T. Tomaszewski: Wstęp do psychologii, 76 odn. 1, 78 n.

czyni. Istotnym przejawem tego wpływu jest fakt, że cecha ta powoduje nie tylko dobre wykonanie właściwego jej dzieła, lecz także dobroć samego jej posiadacza, albowiem czyni go po prostu dobrym człowiekiem<sup>82</sup>. Dobrym nie tylko od czasu do czasu, lecz stale, na codzień. Moralność zatem powinna przenikać całe życie i postępowanie człowieka w sposób ciągły a nie tylko dorywczo, stąd wymaga usprawnienia go pod tym względem. A że moralność jest dziełem, w którym jak najbardziej jest zainteresowany każdy człowiek tudzież społeczeństwo, którego jest członkiem, dlatego sprawność mająca go w niej ustalić, powinna posiadać swoisty charakter, mianowicie: powinna być dla niego ułatwieniem w jego autodeterminacji na wybór i urzeczywistnianie wartości moralnie dodatnich.

Jest wszakże niezbitym faktem doświadczenia, że takiej roli nie spełnia sprawność, która użycza człowiekowi jedynie możliwości dobrego wykonania dzieła, pozostawiając wykonawcę jakby nietkniętym w pewnym istotnym momencie jego osobowości. Życie nieraz nazbyt boleśnie potwierdza tę prawdę, że np. wielkiej uczoneści lub mistrzostwu sztuki niekoniecznie towarzyszy prawdziwa dobroć moralna człowieka. Wynika to z faktu, że obie powyższe oraz inne tego rodzaju sprawności, jako doskonalące swego posiadacza tylko pod pewnym względem, częściowo, nie zaś całościowo, same przez się nie determinują go do tego, by ich nie użył na złe. W tym stanie rzeczy sprawnością, będącą czynnikiem autodeterminizmu moralnego, nie może być byle jaka sprawność, lecz jedynie taka, która obok sprawnego wykonania odpowiadającego jej dzieła zapewnia także samemu wykonawcy stałe nastawienie jego woli na dobro. Otóż taką sprawnością jest jedynie sprawność moralna zwana cnotą. Sprawność ta z istoty swej czyni dobrym człowieka i powoduje, że to, co on czyni, również jest dobre<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> 1—II, 56, 3; De virtutibus in comm. q. 1, ad 2. Por. M. Wittmann: Die Ethik des hl. Thomas von Aq. 221 n.

<sup>83</sup> 1—II, 57, 1 c. De virtutibus in comm., a. 7 c.

Moralność z natury rzeczy posiada sens dodatni, można by go nazwać pierwotnym. Jest bowiem naturalne dla człowieka, by jako istota rozumna i wolna wybierał i realizował te wartości, które go rzeczywiście doskonala i zapewniają mu pełną realizację siebie<sup>84</sup>. Sens wszakże dodatni nie jest jedyny. Wiemy bowiem również z doświadczenia, że istnieją na świecie ludzie, jakby na przekór swemu przeznaczeniu, z gruntu źli. Nie znaczy to, że oni się takimi urodzili, jest przecież rzeczą powszechnie znaną, że zło moralne tak samo jak dobro, obok innych okoliczności, jest przede wszystkim owocem osobistych poczynań człowieka. I dlatego twierdzenie o swoistości determinizmu sprawności moralnej w zachowaniu się człowieka nie wyklucza sensu niezgodnego z naturalnym dla niego porządkiem rzeczy, upadającego. Zdarza się to wówczas, gdy człowiek zamiast pracy nad zdobyciem cnót zaciąga sprawności zwane wadami, które go skłaniają do postępowania niezgodnego ze wskazaniami indywidualnie w nim istniejącej natury ludzkiej<sup>85</sup>.

Praca nad zdobyciem cnót polega, jak już wspomniano, na wykonywaniu odnośnych do zamierzonej cnoty aktów. Wszak cnota to nie co innego jak tylko sprawność działalności dobra, która jest źródłem doskonałości zarówno podmiotu ją posiadającego, jak też właściwej mu funkcji<sup>86</sup>.

Już Arystoteles<sup>87</sup>, a za nim św. Tomasz z Akwinu, zauważyli pewne pokrewieństwo, jakie zachodzi pomiędzy sprawno-

<sup>84</sup> 1—II, 1, Prologus; — 18, 5 c i ad 1. Por. A. D. Sertillanges: *La béatitude*, Paris-Tournai-Rome 1951, 211 nr 1, 212 nr 4—6; tegoż: *La philosophie de s. Thomas d'Aquin*, Paris 1940, t. 235 nn.

<sup>85</sup> 1—II, 78, 1 c i ad 3 z komentarzem Kajetana. Por. J. Leclercq: *Les grandes lignes de la philosophie morale*, Louvain-Paris 1954, 372, 374.

<sup>86</sup> Arystoteles: *Ethic. II*, c. 6: 1106 a, 15—16; 1—II, 55, 3 c. Por. M. Wittmann: *Die Ethik des Aristoteles*, Regensburg 1920, 143 nn; tegoż: *Die Ethik des hl. Thomas v. Aquin*, München 1933, 221 n.

<sup>87</sup> Arystoteles tamże, c. 1: 1103 a, 15 n, — 1103 b, 5, 23—24; tegoż: *Politicorum*, VII, 1333 a, b, 1334 a; 1—II, 50, 3 ad 2, 3; — 58, 1 c. Por. P. Rybicki: *Arystoteles, Początki i podstawy nauki o społeczeństwie*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1963, 145; J. Woroniecki: *Katolicka etyka wychowawcza*, Kraków 1946, t. I 333 nn.

ścią i cnotą a przyzwyczajeniem, współcześnie znanym także pod nawą nawyku. Sprawność i nawyk są bardzo do siebie podobne, a nawet ze sobą związane, tak iż powierzchowny obserwator łatwo je może ze sobą pomieszać. Tymczasem między nawykami a sprawnościami istnieje głęboka różnica; polega ona na tym, że pierwsze powstają nieświadomie, mechanicznie: stąd działanie ich odbywa się na sposób automatu, odruchowo. Natomiast sprawności, cnoty, są dziełem świadomego wysiłku człowieka; ich zaś działanie, w miarę tego jak podlega świadomości, stanowi gwarancję ich przynależności do usprawnień w znaczeniu cnót i wartości specyficznie ludzkich. Mimo to psychologia nowożytna, przy swym materialistycznym nastawieniu, zainteresowała się w szczególny sposób objawem kształtowania się potencjonalności natury człowieka za pomocą nawyków i przesłoniła nim sobie zupełnie o wiele ważniejszy proces powstawania i dynamiki sprawności. Nieporozumienie to ciąży i na współczesnym ujęciu tego zagadnienia<sup>88</sup>.

---

<sup>88</sup> Por. J. Woroniecki: tamże 335. Ze współczesnych autorów katolickich J. Leclercq w swoich *Les grandes lignes de la philosophie morale*, s. 371—381, bez najmniejszego wahania tłumaczy łaciński habitus — sprawność przez *habitude* — nawyk; poza tym całe jego rozumowanie roi się od automatyzmów, by w końcu sformułować taki oto wniosek: *Tout acte est formateur des habitudes et par l'acte libre, en agissant sur la formation des habitudes, je développe en moi des automatismes bons ou mauvais*. Podobnego sposobu wyrażania się, w oparciu oczywiście o inne podstawy filozoficzne, używają również współcześni psychologowie materialistyczni. I tak S. L. Rubinstein utrzymuje, że „każdy nawyk to automatyzm”; istnieją zaś „dwa zasadniczo różne rodzaje nawyków: nawyki jako czynności pierwotnie automatyczne; które wytwarzają się mimowolnie na podstawie motywacji instynktownej wskutek nie zamierzonego zbiegu okoliczności i nawyki, które wytwarzają się przez świadome uczenie się, przez z góry zamierzone ustalenie i automatyzację czynności pierwotnie nieautomatycznych”. *Podstawy psychologii ogólnej*, 149. Nie dziw przeto, że T. T o m a s z e w s k i: *Wstęp do psychologii*, s. 73, w rozdziale o głównych systemach psychologii, pisze jak następuje: „Rozwój psychiczny nie jest niczym innym, jak wytwarzaniem się nawyków przez uczenie się, a osobowość człowieka jest zorganizowanym zespołem tych nawyków”. Por. tamże 140. Ponadto, J. Chevalier: *Essai de métaphysique scientifique*, Paris 1929, 226.

Należy jednak przyznać, że nowożytna badania dotyczące nawyków, nie znane starożytności ani średniowieczu, nie są bynajmniej bez znaczenia, a to, co w nich jest trwałym rezultatem dociekań naukowych, tworzy bezsprzecznie ważny element całokształtu wiedzy ludzkiej. Bliższe poznanie procesu powstawania rozwoju i funkcjonowania nawyków nie jest bez znaczenia i dla nauki moralności, nie tylko ze względu na ich podobieństwo do sprawności, lecz także ze względu na ścisłą z nimi łączność i wzajemne przenikanie się. Powstanie nawyku może się nie przyczynić do wytworzenia się sprawności, zwłaszcza moralnej. Natomiast sprawność zawsze wytwarza dokoła siebie pewne nawyki, mogące nieraz bez jej ingerencji odruchowo działać. Jest przeto rzeczą bardzo ważną umieć odróżnić nawyki od sprawności i zdawać sobie sprawę, że te ostatnie nie dają się sprowadzić do pierwszych.

Różnica pomiędzy sprawnościami i nawykami najlepiej daje się zauważyć w przebiegu ich powstawania. Przedtem jednak należy sobie uświadomić, że tak nawyki jak i sprawności nabywa człowiek jako cielesno-psychiczna i duchowa całość. W tej całości zapewniony jest duchowi kierowniczy i determinujący wpływ na stojące poniżej go psychiczne i cielesne życie<sup>89</sup>. Pozwala nam to rozróżnić w człowieku jakby dwa poziomy, na których odbywa się praca nad nabyciem sprawności, mianowicie: cielesny i duchowy. Ponieważ zaś potencjalność materii, w danym wypadku ciała, nie jest tego samego rodzaju, co potencjalność ducha, przeto i sposób ich usprawnienia nie mieści się w granicach tego samego rodzaju. Różnica między nimi jest wieloraka.

Po pierwsze nie da się zaprzeczyć, że działanie człowieka specyficznie ludzkie, przez które rozumie się czynny świadome i dobrowolne, tryska z jego głębi, pochodzi zatem od elementu duchowego, chociażby w wykonaniu czynu brało udział ciało. Z tego wynika, że pierwszorzędnym źródłem tego działania

---

<sup>89</sup> Por. W. U r m a n o w i c z : Założenia antropologiczne podmiotu moralności w etyce chrześcijańskiej, *Studia theol. vars. STV* f. I (1964), 38 nn.

jest w człowieku duch, drugorzędnie zaś należy ono do ciała. W myśl więc zasady, że za różnymi czynnościami idą rozmaite sprawności, czyli trwałe dyspozycje, dyspozycje te zasadniczo tkwią w duszy człowieka, drugorzędnie zaś mogą usadowić się w jego ciele, mianowicie jako usprawnienia ciała do obojętnej obsługi czynności duszy<sup>90</sup>.

Po wtóre, nie ulega wątpliwości, że człowiek jako cielesno-psychiczna i duchowa całość posiada proporcjonalnie do swej złożoności odpowiednie władze czy uzdolnienia naturalne, które są bezpośrednimi zasadami działania. Z tego względu podlegają one usprawnieniu. Atoli zdolności zmysłowe, tak poznawcze jak pożądawcze, mogą się usprawnić i funkcjonować specyficznie po ludzku jedynie pod warunkiem, że są kierowane przez rozum i poruszane przez wolę. W przeciwnym razie stają się one nawykami działającymi odruchowo. Z tego wynika, że działanie niższych zdolności naturalnych w człowieku a zatem i sprawność przez to działanie nabyta posiada charakter narzędny, instrumentalny, podczas gdy głównym operatorem sprawności zwłaszcza moralnych są zdolności duchowe: rozum i wola<sup>91</sup>.

Skoro więc duch, jak wspomniano wyżej, jest w człowieku pierwszorzędnym źródłem działania sprawnościotwórczego, to zarówno akty powodujące powstawanie sprawności jak i powstała z nich sprawność są natury duchowej, a tym samym dla działającego wewnętrznej. Można ich istnienia domyślić się, ale nie sposób ich zmysłami sprawdzić. Natomiast odpowiednik cielesny sprawności duchowej, jako element zewnętrzny w działaniu specyficznie ludzkim, jest zmysłowo sprawdzalny<sup>92</sup>.

---

<sup>90</sup> 1—II, 50 c i ad 1; — 6 c. Aristoteles: *Ethic.* II, c. 1: 1103 b, 21—22. Por. tamże c. 2: 1104 a, 27-b, 3.

<sup>91</sup> 1—II, 50, 3 c; — 56, 4 c i ad 2, 3; *De virtutibus in comm.*, ad 4 c i ad 2.

<sup>92</sup> Por. S. Pinckaers: *La vertu est tout autre chose qu'une habitude*, *NRT* 4 (1960), 394 n.

Tak więc różnica jaka istnieje pomiędzy aktami sprawnościotwórczymi i samymi zdolnościami elementu duchowego w człowieku z jednej strony i elementu cielesnego z drugiej, jako zasadniczych jego części składowych, polega na tym, że pierwsze z nich są duchowe, wewnętrzne i w działaniu sprawnościotwórczym główne, drugie zaś materialne, zewnętrzne i w działaniu narzędne. Podmiotem działania w pierwszym wypadku jest człowiek przy użyciu rozumu i woli, w drugim tenże człowiek wprawiający w ruch swe zdolności zmysłowo-poznawcze i przede wszystkim emocjonalne, pożądarkowe.

Gwoli unaocznienia powyższych rozróżnień przyjrzyjmy się roli aktów: wewnętrznego i zewnętrznego, w przebiegu nabywania np. cnoty umiarkowania. Zadaniem wewnętrznego aktu rozumu praktycznego jest w danym wypadku wyznaczenie należytego umiaru w zaspokajaniu dwóch najsilniejszych pożądań naszej natury, mających na względzie utrzymanie przy życiu jednostki i gatunku. Cnota umiarkowania w dwóch swych postaciach wstrzemięźliwości i czystości zapewnia człowiekowi panowanie nad wciąż budzącymi się w obu tych dziedzinach pragnieniami i utrzymuje je w korbach należytego umiaru. Wola, współdziałając z rozumem, narzuca go pożądanemu zmysłowemu i innym energiom cielesnym, aby je przysposobić do wykonywania czynności cnotliwej zgodnie z osądem rozumu praktycznego. Wewnętrznym więc aktem umiarkowania jest wyznaczenie miary przez rozum i władcze poruszenie przez wolę. Akt zaś zewnętrzny polega na wykonaniu przez odnośne zdolności pożądarkowe czynności nakazanej przez wolę. Byłoby niezręczne przenieść ten podział analityczny na płaszczyznę psychologii eksperymentalnej, która chciałaby wszystko powiedzieć o życiu psychicznym ludzi i zwierząt na podstawie danych naukowo sprawdzalnych. Tymczasem akt wewnętrzny świadomego zastanowienia się i woliowego poruszenia nieraz bywa w danym wypadku sprowadzony do minimum. Całą bowiem rację sprawności stanowi oszczędzanie wysiłku i operowanie kapitalizującym się niejako w przebiegu nabywania cnoty doświadczeniem. Akt wewnętrzny może się dokonać w jednej chwili i jakby samo-



rzutnie z uwagi na to, że jest natury duchowej; akt zaś zewnętrzny jako sprzęgnięty z ruchem energii cielesnych potrzebuje pewnego czasu<sup>93</sup>.

Na tle powyższych wyjaśnień możemy przystąpić do zbadania jakie to akty przyczyniają się w człowieku do powstania sprawności moralnej: wewnętrzne, czy same tylko zewnętrzne. Wróćmy znowu do cnoty umiarkowania, by na jej przykładzie zorientować się w zagadnieniu, które w tej chwili zajmuje naszą uwagę. Ponieważ zadaniem umiarkowania jest wprowadzić do życia człowieka równowagę i umiar w zaspokajaniu pożądliwości i korzystaniu z rozkoszy zmysłowych, dlatego głównym jego przedmiotem są funkcje odżywiania się i przeżycia seksualne, słowem przyjemności związane z dotykiem. Przyjemności te jako najsilniejsze popychają człowieka w kierunku przeciwnym jego właściwemu dobru, którym jest dobro rozumne, czyli pozytywna wartość etyczna<sup>94</sup>.

Ta pozytywna wartość etyczna w materii przyjemności związanych z dotykiem mieści się pomiędzy ich nadmiarem a niedomiarem. Otóż, choć reguła rozumu, zabezpieczająca właściwe człowiekowi dobro, jest stanowcza, to jednak jest ona bardzo giętka, albowiem w wyznaczaniu umiaru uwzględnia okoliczności miejsca, czasu, osób z którymi się współżyje, tudzież konkretne warunki osobiste działającego i obowiązki stanu. Z tego wynika, że zachowanie należytego umiaru w zewnętrznym swym wyrazie jest niejednostajne, że może

---

<sup>93</sup> *Contingit aliquid in nobis quasi repente ex inclinatione habitus... Nec hoc est intelligendum quod operatio secundum habitum virtutis possit esse omnino absque deliberatione, cum virtus sit habitus electivus; sed quia habenti habitum iam est in eius electione finis determinatus; unde quandocumque aliquid occurrit ut conveniens illi fini, statim eligitur.* De veritate, q. 24, a. 12 c. Por. Pinckaers: tamże 395; Th. Müncker: Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, 75 n; T. Tomaszewski: dz. cyt. 24 nn.

<sup>94</sup> 1—II, 60, 5 c; 2—II, 141, 3—6. Por. E. Gilson: Le thomisme, tłum. J. Rybałta, 406 n; T. Kotarbiński: Rozmowy o rozterce, Wybór pism, Warszawa 1957, 531 n.

się przechylać ku jednej lub drugiej stronie przeciwieństwa pomiędzy nadmiarem a niedomiarem zależnie od powyższych okoliczności. Z tego wynika dalej, że nie może być mowy o nabyciu cnoty umiarkowania przez szablonowe powtarzanie jej aktów zewnętrznych, gdyż jako niejednostajne nie są one identyczne, a nieraz nawet sobie przeciwne. I tak, inną miarę w spożywaniu pokarmów i napojów powinien zachować człowiek w czasie, kiedy ciężko pracuje fizycznie, a inną, kiedy oddaje się jakimś wyczynom sportowym lub pracy umysłowej; inną w okresie zdrowia, a inną w czasie choroby. Podobnie się rzecz ma, gdy idzie o przyjemności seksualne. W pewnych wypadkach umiarem będzie całkowite powstrzymanie się od nich; w innych natomiast, np. w małżeństwie, cnota czystości małżeńskiej może wymagać już to oddania się funkcjom powodującym rozkosz seksualną, już to powstrzymania się od nich na pewien czas lub na zawsze, gdy tego wymagają konkretne warunki współżycia małżonków. Skoro więc akty zewnętrzne same przez się nie są zdolne wytworzyć w działaczu odpowiedniej cnoty, to stąd wynika, że kształtowanie jej odbywa się gdzie indziej, mianowicie, że dokonuje się ono w działaniu sił duchowych człowieka, które narzucają swą władzę niższym jego energiom psychicznym i cielesnym.

W ten sposób na podstawie rozróżnienia wewnętrznych i zewnętrznych aktów nabywania jakiejś cnoty dochodzimy do koncepcji ich powtarzania daleko odbiegającej od seryjnej reprodukcji tych samych aktów zewnętrznych, materialnych. Wnikliwa analiza przebiegu tworzenia się sprawności wykazuje, że powtarzanie aktów wewnętrznych zamierzonej cnoty stanowi serię wynalazków i osiągnięć rozumu i woli. Każdy akt prawdziwej cnoty, jako wykrycie tego, co należy czynić w konkretnych okolicznościach, jedynych szczegółowych, nieraz niepowtarzalnych, w jakich człowiek się znajduje, jest pewnego rodzaju twórczością w walce o dodatnie wartości moralne działania ludzkiego. Twórczość ta dotyczy ponadto najodpowiedniejszego w danym wypadku sposobu działania, albowiem tą samą czynność materialną można wykonać w bardzo wieloraki sposób. Rzecz można, że w sposobie wy-

konania jakiejś czynności najlepiej się zaznacza osobowość człowieka, jego wartość autentycznie ludzka i jego cnota<sup>95</sup>.

Każda czynność, której wykonanie nas obowiązuje, staje się dla nas problemem zmuszającym nas do zajęcia osobistej postawy wobec niego i do naszego sposobu jego rozwiązania. Byłoby dowodem zniekształcenia w sobie pojęcia prawdziwej cnoty, gdyby się chciało oprzeć swe działanie na gotowych sztywnych wzorcach. Cnota umożliwia człowiekowi zamierzenie i wykonanie projektów czynności moralnie doskonałych, ale też ją się zdobywa przez takie osiągnięcia moralne. W przeciwieństwie do powtarzania tych samych aktów zewnętrznych, materialnych, które, pozostawione sobie stają się źródłem bezdusznego automatyzmu i rutyny towarzyszącej nawykowi w działaniu człowieka, powtarzanie aktów wewnętrznych rozumu i woli nie tylko się nie sprzeciwia charakterowi wynalazczemu i twórczemu cnoty, lecz, przeciwnie, powoduje, że ona staje się czynnikiem uduchowienia działania ludzkiego, przenikającym do najgłębszych i najmniej podatnych na wpływy ducha elementów bytu ludzkiego.

Godzi się wszakże podkreślić, że rozróżnienie pomiędzy aktami wewnętrznymi i zewnętrznymi, za pomocą których człowiek przyswaja sobie cnotę, wcale nie oznacza istnienia między nimi radykalnej opozycji, która byłaby zdolna zaciemnić współdziałanie poziomu wewnętrznego i zewnętrznego w wypracowaniu doskonałego aktu przyszłej cnoty. Rozróżnienie to, oparte zresztą na obiektywnym stanie rzeczy, było nieodzowne, aby się wyzwolić ze zbyt materialnej koncepcji nabywania cnoty, koncepcji, która zawiera w sobie ryzyko sprowadzenia jej do impasu automatyzmu działania człowieka na sposób czystych nawyków i tym samym zniekształcenia właściwej idei cnoty i degradacji jego osobowości. Koncepcja zatem powtarzania aktów, którą należy odrzucić, dotyczy wyłącznie aktów zewnętrznych jako samoistnie wystarczających do doskonalenia człowieka. Takie bowiem powtarzanie pro-

---

<sup>95</sup> Por. J. Woroniecki: *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 330 n, 336.

wadzi nieuchronnie do zaprzeczenia osobistego i moralnego charakteru działania ludzkiego, gdyż zamyka je w granicach czystego determinizmu nawyków<sup>96</sup>. Tymczasem dwupoziomowego przebiegu nabywania cnoty wymaga sama natura człowieka jako całości cielesno-psychicznej i duchowej. Ale niezdatność powtarzania samych aktów zewnętrznych do osiągnięcia zamierzonej cnoty nie wyklucza faktu, że są one potrzebne, a nawet niezbędne w przebiegu jej nabywania. Pełny czyn ludzki, jakim go znamy w rzeczywistości, implikuje oba powyższe akty. Akty zewnętrzne posiadają w tym zespole charakter narzędzi będących do dyspozycji aktów wewnętrznych. Toteż, jak z jednej strony same akty zewnętrzne nie stanowią o nabyciu jakiejś cnoty, tak z drugiej strony nie osiągnie się żadnej sprawności moralnej przez powtarzanie jej aktów wewnętrznych, jeśli się jednocześnie nie wprzęgnie do wspólnego dzieła aktów zewnętrznych. Nie sposób zaprzeczyć, że ćwiczenie się w jakiejś cnotcie, przez wykonywanie odpowiadających jej aktów obejmuje również akty zewnętrzne. Powoduje ono powstanie w niższych zdolnościach naturalnych człowieka i nawet w jego ciele pewnych trwałych dyspozycji czynnych, które ze względu na sposób działania są jakby automatyzmami. Ścisłe biorąc można by je nazwać nawykami, gdyby nie dwuznaczność tego wyrazu, powstała z jednej strony na skutek podobieństwa, jakie zachodzi pomiędzy nawykiem i sprawnością ze względu na samorzutność działania w obu wypadkach, z drugiej na skutek różnicy, która je dzieli ze względu na nieświadomość odruchu w pierwszym i świadomość w drugim wypadku<sup>97</sup>. Dlatego lepiej jest uni-

---

<sup>96</sup> Por. R. Jolivet: *Psychologie*, Lyon-Paris 1945, 65 n, 79 nn, 550 n; T. Tomaszewski: dz. cyt. 140 n.

<sup>97</sup> Por. J. Lindworsky: *Psychologia eksperymentalna*, Kraków 1933, 271; S. L. Rubinstein: dz. cyt. 152; T. Tomaszewski: *Wstęp do psychologii*, na s. 140, definiuje nawyk za B. M. Tiepłowem (*Psychologia*, Warszawa 1955) jako „zautomatyzowane składniki czynności świadomych, kształtujące się w trakcie ich wykonywania”; J. Lefèvre: *Habitus et habitude*, *Revue de Philosophie* 35 (1928), 435—465.

kać mówienia o automatyzmach, odruchach i nawykach w odniesieniu do sprawności moralnych, albowiem wyrazy te wspólnie służą do oznaczenia w człowieku zasad działania wyprzedzającego interwencję świadomości i wolnej woli. Są to czyste automatyzmy psychologiczne i fizjologiczne, w których się nie mieści specyficznie ludzkie działanie, gdy tymczasem działanie cnotliwe jest w najpełniejszym sensie działaniem specyficznie ludzkim.

Mimo to prawdą jest, że człowiek, który posiadał jakąś sprawność moralną, razem z nią zdobył wyposażenie swego elementu cielesno-psychicznego (w przeciwieństwie do duchowego) w pewnego rodzaju odruchy i reakcje samorzutne, które mu umożliwiają doskonałe działanie w zakresie danej sprawności moralnej. Ale nie są to odruchy nieświadome ani też nawyki pozbawione ingerencji rozumu i woli. Przeciwnie, odruchy jako składniki narzędne cnoty są dziełem tych dwóch zdolności duchowych, za pomocą których człowiek ukształtował i zapłodnił swą jaźnią zarówno swą zmysłowość jak i siły cielesne w takim stopniu, że one stały się doskonałymi sługami i samorzutnymi współpracownikami w dziele cnoty. Gdyby więc ktoś zechciał posłużyć się pojęciami nawyków, odruchów lub automatyzmów odnośnie do sprawności moralnych, wówczas należałoby rozróżnić pomiędzy nawykami, odruchami i automatyzmami, które zmniejszają lub całkowicie znoszą udział ducha w działaniu człowieka, a nawykami, odruchami i automatyzmami, które, przeciwnie, pozwalają mu przeniknąć do głębi element cielesno-psychiczny, aby go przysposobić do prawie naturalnej służby w dziele cnoty<sup>98</sup>.

Bardzo ważną różnicę pomiędzy nawykiem i innymi mechanizmami psychicznymi a sprawnością stanowi to, że pierwsze opanowują niemal całkowicie zdolności naturalne człowieka,

---

<sup>98</sup> Por. S. Pinckaers: art. cyt. 398 n; J. Leclercq: *Les grandes lignes de la philosophie morale*, 376 nn; P. Deman: *Le concours de la connaissance à la vertu*, *RUO* 22 (1952), 84 nn; S. L. Rubinstein: dz. cyt., 154 nn; M. Wittmann: *Die Ethik des hl. Thomas v. Aq.*, 232 nn, 263 n.

tak iż on odruchowo wykonuje zawsze te same czyny. Natomiast sprawność, zwłaszcza moralna, która doskonali wolę człowieka, mimo iż daje przewagę pewnym czynom, pozostawia mu jednak całkowitą swobodę wykonania innych czynów, nawet wprost jej przeciwnych. Tak bowiem cnota jak wada skłaniają tylko do czegoś, ale nie zniewalają i człowiek zawsze zachowuje wolność zachowania się wbrew temu, do czego one skłaniają<sup>99</sup>.

Powyższe cechy sprawności moralnej są źródłem swoistości jej determinizmu. Nasamprzód „determinizmu” dlatego, że jako dyspozycja trwała stabilizuje ona człowieka w sposobie działania odpowiadającym lub przeciwnym jego naturze. Następnie „swoistości” determinizmu ze względu na to, że zapewniając człowiekowi gotowość, łatwość i przyjemność w działaniu, jednocześnie nie pozbawiają go właściwej jego specyficznie ludzkiemu działaniu cechy świadomości i wolności. Stałość sposobu działania bytów fizycznych jest zapewniona całkowicie przez naturę; te byty posiadają energie dostatecznie zdeterminowane przez formę substancjalną, by działały zgodnie ze swą naturą, tak iż nie ma potrzeby ich w tym usprawniać. W stałości działania bytów rozumnych natura również jest czynna. Wszak to ona za pośrednictwem prasumienia dostarcza każdemu człowiekowi podstawowych wytycznych rozumu, przez zarodki zaś cnót wyposaża jego wolę w gruntowne skłonności do dobra. Ale te wytyczne i te skłonności jako zbyt ogólne powinny stać się czymś doskonale określonym, sprecyzowanym. W przeciwnym razie działanie poprawne będzie niemożliwe. Określenie treściowe powyższych wytycznych i skłonności osiąga człowiek za pośrednictwem cnót, czyli sprawności moralnych dobrych. I tak roztropność jest tą sprawnością, która precyzuje i konkretyzuje wytyczne prasumienia; cnoty zaś moralne przyczyniają się do rozwoju zarodków cnót. W ten sposób człowiek przez swe specyficznie ludzkie czyny, których źródłem jest w nim rozważna wola,

---

<sup>99</sup> 1—II, 63, 2 ad 2; — 71, 4 c i ad 1, 2. Por. tamże, 49, 3 sed contra.

wykańcza w sobie powoli dzieło natury. Przez powtarzanie tych samych aktów wewnętrznych zamierzonej cnoty i odpowiadających konkretnym warunkom jej aktów zewnętrznych, rozum zapładnia sobą stopniowo naturalne skłonności pożądarkcze człowieka, wola zaś coraz bardziej akcentuje swą dążność do dobra moralnego. Życie moralne staje się dla człowieka wówczas życiem cnót, czyli tych trwałych wartości etycznych, które go determinują do działania zgodnego z jego rozumną i wolną naturą, przez co są głównym czynnikiem jego autodeterminizmu moralnego.

Autodeterminizm moralny jako wyraz rzeczywistego posiadania cnót daje się bez wielkiego trudu stwierdzić przez samoobserwację człowieka, któremu ich praktyka nie jest obca. Mowa tu oczywiście nie o samych aktach zewnętrznych cnoty, lecz o obu jej składnikach: wewnętrznym i zewnętrznym razem wziętych. Przy tej okazji należy z naciskiem podkreślić, że w pojęciu ogółu składnik zewnętrzny jest tylko wówczas przejawem wartości moralnej, gdy wyraża samoistną wewnętrzną postawę człowieka. W przeciwnym razie może on być złudzeniem cnoty, czasami karykaturą lub obłudą, nigdy zaś dowodem jej autentyzmu. Zresztą ktokolwiek zechce zadać sobie trud zastanowienia się nad działaniem posiadanej przez siebie cnoty, np. pokory, łagodności, męstwa, sprawiedliwości, miłosierdzia itd., łatwo spostrzeże, że działanie cnotliwe wcale nie jest dziełem nawyku, lecz owocem rozumnej autodeterminacji człowieka<sup>100</sup>.

---

<sup>100</sup> Obawy przed zmechanizowaniem życia moralnego wyraził już Kant w swej *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, ks. I, § 12. *Ausgabe der Werke Kants*, Preuss. Akademie der Wissenschaft, Berlin 2. Ausg. 1910 ff. Bd 7. Wartości zaś wewnętrzne cnoty bardzo mocno podkreślił tenże filozof w *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, od rzucając wszelką empirię jako dla niej szkodliwą, tamże Bd 4, w przekł. M. Wartenberga — R. Ingardena: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Kraków 1953, 58, 72. Również N. Hartmann w swej *Ethik*, Berlin und Leipzig 1935, s. 456 nn, domaga się rehabilitacji dawnego pojęcia cnoty. Por. T. Kotarbiński: *Traktat o dobrej robocie*, Łódź 1955, 142 n.

C. *Sprawności wlane*. Prócz omawianych dotychczas dwóch przyrodzonych źródeł sprawności, mianowicie natury oraz wykonywanych za pośrednictwem zdolności naturalnych człowieka aktów, możliwe jest ich trzecie źródło: jest nim wlanie sprawności nadprzyrodzonych przez Boga. Wprawdzie doświadczenie nie stanowi wystarczającej podstawy, by wykryć z bezwzględną pewnością ich istnienie w człowieku, mimo to fenomenologia życia nadprzyrodzonego może w tej sprawie stawiać bardzo poważne hipotezy, zwłaszcza gdy jej badania kierowane są wiarą<sup>101</sup>. Studia mające na względzie doświadczenia religijne bardzo przychylnie wyrażają się o pewnych zasadach życia wewnętrznego, które my chrześcijanie nazywamy po prostu cnótami wlanymi. Wprawdzie fenomenologowie życia religijnego nie zawsze są powodowani chęcią wykrycia nadprzyrodzonego charakteru jego podstaw, mimo to ciekawość jaką dla nich wykazują, jest godnym uwagi uznaniem składanym przez nich faktowi istnienia tych rzeczy<sup>102</sup>.

O rzeczywistym istnieniu cnót wlnych świadczą liczne teksty Pisma św., z których wiele pochodzi z Nowego Testamentu. Toteż wiara w Objawienie Boże nie pozostawia miejsca na żadną poważną wątpliwość pod tym względem. Nauka Pisma św. stwierdza konieczność posiadania cnót, których przystosowanie do życia powinno doprowadzić sprawiedliwego do szczęśliwości wiecznej, a zatem do szczęśliwości porządku nadprzyrodzonego. Stąd wynika, że i środki do osiągnięcia tej szczęśliwości należą również do porządku nadprzyrodzonego. Wyrazisty pod tym względem jest tekst z drugiego listu św. Piotra Apostoła: *„Boska moc udzieliła nam w darze wszystko, co wiedzie do życia i pobożności. A sprawiła to, dając nam poznać tego, który nas powołał w majestacie swym i mocy. Majestat zaś jego i moc dały nam nieocenione i wielkie dary przyrzeczone. A celem ich jest wasze uczestnictwo*

---

<sup>101</sup> Por. B. Häring: *Das Heilige und das Gute, Krailing von München*, 1950, 45 nn.

<sup>102</sup> Por. B. Häring: tamże 108 nn.



w naturze Bożej, które osiągniecie, wystrzegając się zepsucia, jakie wskutek pożądlivosti panuje na świecie. Dołóżcie więc wszelkich starań i sprawcie, aby w waszej wierze okazywała się dzielność moralna, w dzielności zaś umiejętność; w umiejętności opanowanie; w opanowaniu cierpliwość; w cierpliwości pobożność; w pobożności braterska miłość; a w miłości braterskiej miłość Boga. Bo jeżeli posiadziecie te cnoty i jeżeli będą one w was wzrastać, to sprawią, że zapal wasz się spotęguje, a dobre uczynki się pomnożą wiodąc was do głębszego poznania Pana naszego Jezusa Chrystusa”<sup>103</sup>.

W tym tekście łatwo daje się odróżnić dar łaski uświęcającej: powołanie do uczestnictwa w naturze Bożej oraz inne dary, które Apostoł wyraźnie nazywa cnotami. Zadaniem tych cnót, według tegoż Apostoła, jest umożliwić wiernym dostąpienie „bogatej zapłaty przez wejście do wiecznego królestwa Pana naszego i Zbawiciela Jezusa Chrystusa”<sup>104</sup>.

Innym klasycznym tekstem, który ma na względzie cnoty lub sprawności wlane, jest pochwała miłości wypowiedziana przez Apostoła Narodów w I liście do Koryntian. Św. Paweł w niej utrzymuje, że i największe charyzmaty z czasem ustana, ale miłość nigdy się nie skończy. Wiara i nadzieja trwają na ziemi, by nas przygotować do widzenia błogosławionego; potem ustana. Jedynie miłość dosięgnie wieczności. Toteż chociaż „teraz trwają: wiara, nadzieja, miłość, z tych największa jest miłość”<sup>105</sup>. Jeśli do tego się doda, że „miłość Boga rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam dany został”<sup>106</sup>, to się otrzyma niewątpliwy dowód na istnienie sprawności wlaných zaczerpnięty z Objawienia Bożego, co najmniej w materii cnót boskich. Pawłowe bowiem „trwają” oznacza, że mowa tu nie o aktach, lecz o trwałych dyspozycjach zwanych sprawnościami, cnotami.

<sup>103</sup> II Piotra, I, 3—8.

<sup>104</sup> Tamże, w. 11.

<sup>105</sup> I Kor. XIII, 8, 10, 13.

<sup>106</sup> Rzym. V, 5. Por. jednak M. J. Lagrange: L'Épître aux Romains, Paris 1922, 102 odn. 6; A. Michel: Vertu, DTC XV/2, col. 2759 n.

Podobnie definicje doktrynalne Kościoła, przede wszystkim w nauce o usprawiedliwieniu i łasce, stwierdzają lub przypuszczają istnienie w człowieku pewnym ściśle określonych uzdolnień, dodanych mu i od łaski uświęcającej zależnych, których ani sama nasza natura, ani własne wysiłki nie są zdolne w nas zrodzić<sup>107</sup>. Stąd można wyciągnąć uzasadniony wniosek o istnieniu nadprzyrodzonych sprawności wlnych, przy czym z całą pewnością wniosek ten odnosi się do takich cnót jak wiara, nadzieja i miłość<sup>108</sup>. Są one darami trwałymi, tzn. pozostającymi w duszy nawet wówczas, gdy człowiek nie robi z nich użytku.

Tak więc wiemy z Objawienia, że istnieją pewne sprawności nadprzyrodzone w postaci cnót wlnych. Toteż teologia moralna spekulatywna, po ustaleniu istnienia i natury sprawności naturalnych oraz tych, które zdobywa człowiek przez działanie osobiste, nie może ominąć wyjaśnienia natury sprawności wlnych. Celem tego ewentualnego wyjaśnienia jest ustalić również ich uczestnictwo w swoistości determinizmu sprawności w życiu moralnym, o czym była mowa wyżej.

Nie ulega wątpliwości, że sprawności wlane stanowią całkiem nowy porządek w kategorii naszych wewnętrznych przemian. Nie jest wszakże bezpodstawne przypuszczać, że istnieją pomiędzy nimi a posiadanymi przez człowieka sprawnościami porządku naturalnego pewne analogie i pewne stosunki. I tak, rozróżniamy dwojakiego rodzaju sprawności wlane. Niektóre z nich mogą zaistnieć w duszy człowieka wyłącznie na skutek specjalnej interwencji Boga. Tych sprawności Bóg nikomu nie odmawia, pragnąc obdarzyć nimi wszystkich, albowiem ich zadaniem jest uświęcenie człowieka. Inne sprawności niekiedy są faktycznie wlane, choć same przez się mogą być przez człowieka nabyte. Użycza ich Bóg niektórym ludziom dla uświęcenia i zbudowania innych. Rozpoznajemy w tych uwagach rozróżnienie znane w teologii pomiędzy łaską uświę-

---

<sup>107</sup> Conc. Tridentinum, sess. VI, c. 6. *Denz.-Bannw.* n. 800; Conc. Vaticanum I, sess. II, c. 3. *Denz.-Bannw.* n. 1789.

<sup>108</sup> Por. A. Michel: tamże, col. 2764.

cającą a łaskami charyzmatycznymi<sup>109</sup>, albo rozróżnienie pomiędzy tym, co jest nadprzyrodzone co do substancji, a tym co nadprzyrodzone tylko co do sposobu powstania lub działania. Przedmiotem naszych dociekań są jedynie sprawności nadprzyrodzone co do substancji.

Istnienie w człowieku tych sprawności tłumaczy się faktem przeznaczenia go przez Boga do celu ostatecznego, który przekracza zdolności natury ludzkiej a mimo to jest ostateczną i doskonałą szczęśliwością człowieka: „*Czego oko nie widziało ani ucho nie słyszało, czego serce ludzkie nigdy nie przeczuwało, to zgotował Bóg dla tych, którzy Go miłują*”<sup>110</sup>. Jest rzeczą zrozumiałą, że fakt przeznaczenia człowieka do szczęśliwości nadprzyrodzonej przenosi go do innego porządku dobra, obejmującego zarówno samą szczęśliwość jako cel ostateczny jak i środki proporcjonalne do tego celu. Objawienie podaje, że tymi środkami są cnoty, czyli sprawności moralne dobre. Mając tedy za sobą pewność o ich istnieniu nie będzie od rzeczy wnikać w rację tego istnienia, by ustalić, przynajmniej w pewnym stopniu, jaka jest natura sprawności wlnych. Wiemy zaś, że już w porządku naturalnym sprawności ulegają zróżnicowaniu w zależności od dóbr, które są ich przedmiotem i celem. I tak, ponieważ inne jest dobro człowieka jako jednostki rozważanej w sobie, a inne jako członka społeczności politycznej, dlatego inna jest sprawność moralna, która czyni go dobrym człowiekiem, a inna, która czyni go dobrym obywatelem. Istotnie, w pierwszym wypadku motorem działania człowieka i źródłem nabywanej przez niego sprawności jest prawo naturalne, w drugim zaś w tej samej roli występuje ponadto prawo pozytywne. Toteż może się zdarzyć, że jakieś działanie a zatem i sprawność będzie odpowiadać człowiekowi jako jednostce, np. działanie zmierzające do zachowania własnego życia, które to działanie niekoniecznie będzie mu odpowiadać jako obywatelowi z tytułu przynależ-

---

<sup>109</sup> 1—II, 51, 4 c. Por. tamże 63, 3 o.

<sup>110</sup> I Kor. II, 9. Por. Izai. LXIV, 4; L. - Cl. Fillon: La sainte Bible, Paris 1925, t. V, 504.

ności do pewnej społeczności politycznej, mogącej zażądać od niego, np. poświęcenia własnego życia w obronie kraju. W każdym z tych wypadków jawi się inna wartość etyczna, która wymaga dla siebie innej sprawności moralnej<sup>111</sup>.

Ale człowiek nie jest tylko mieszkańcem tej ziemi i członkiem wielkiej społeczności ludzkiej, lecz także dzieckiem Boga<sup>112</sup>, współobywatelom świętych i Jego domownikiem<sup>113</sup>. Z tego tytułu przysługuje człowiekowi dwojakiego rodzaju dobro: jedno proporcjonalne do jego natury, drugie przewyższające jego zdolności rodzime. Dobro zaś każdej natury polega, mocą definicji, na akcie właściwym tej naturze. Gdy mowa o człowieku, to akt właściwy jemu jako jestestwu rozumnemu nie jest ani porządku wegetatywnego, ani zmysłowego, lecz intelektualnego, w którym zaznacza się istotny rys jego osobowości. W porządku zaś intelektualnym tak akt rozumu jak i pożądania intelektualnego, czyli woli, jest tym bardziej doskonały, im doskonalszy i bardziej dla umysłowego poznania przystępny jest jego przedmiot. Otóż najwyższym i najbardziej właściwym przedmiotem, jaki może mieć umysł ludzki, jest Bóg. Z tego względu poznanie Boga jest z konieczności również ostatecznym celem człowieka. Jedyne bowiem to poznanie adekwatnie realizuje determinację człowieka na pełną doskonałość i bezwzględną szczęśliwość<sup>114</sup>.

Gdyby rozważać człowieka w hipotetycznym stanie natury czystej, to jego szczęśliwość podmiotowa polegałaby na możliwie najdoskonalszym poznaniu Boga, jakie można by osiągnąć

<sup>111</sup> Aristoteles: *Politicorum*; c. 2: 1253 a, 31—33. Por. 1—II, 95, 1 c i ad 1; P. Rybicki: *Arystoteles, Początki i podstawy nauki o społeczeństwie*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1963, 119, 156.

<sup>112</sup> „Patrzcie jaką miłość okazał nam Ojciec: jesteśmy nazwani dziećmi Bożymi i rzeczywiście nimi jesteśmy”. *I Jana, III, 1*.

<sup>113</sup> „Nie jesteście już obcymi i przychodniami, lecz współobywatelami jesteście ‘świętych’ i domownikami Boga”. *Efesz. II, 19*. Por. L. - Cl. Fillon: tamże, t. VIII 339.

<sup>114</sup> 1—II, 3, 8 c; — 5, 8 c i ad 2. Por. F. R. Garrigou-Lagrangé: *Dieu*, Paris 1923, 282 nn, 302 nn; A. - D. Sertillanges: *Dieu ou rien?* Paris 1933, t. II, 60 nn.

za pomocą rozumowania dyskursywnego. Tylko bowiem ten rodzaj poznania mógłby być brany w danym wypadku w rachubę, jeśli się zważy, że człowiek nie posiada z natury umysłu intuicyjnego. Za pomocą światła rozumu naturalnego człowiek poznałby Boga jedynie jako pierwszą przyczynę sprawczą i cel ostateczny wszelkiego stworzenia, nie przekraczając jednak granic poznania analogicznego. Tymczasem w umyśle ludzkim, prócz zdolności do poznania dyskursywnego, istnieje głęboka i nieprzeparta dążność do poznania wszystkiego wprost i bezpośrednio. Dążność ta, wyzyskana do końca, doprowadziłaby człowieka do poznania przyczyny pierwszej nie tylko ze skutków i przez analogię z nimi, lecz także do ujrzania jej jaką ona jest w sobie. To jednak instynktowne i samorzutne pragnienie przewyższa rzeczywiste możliwości rozumnej natury człowieka. W tym właśnie miejscu następuje wdanie się łaski nadprzyrodzonej, dzięki której realizacja powyższego pragnienia staje się możliwa: człowiek będzie oglądał Boga „*twarzą w twarz*”<sup>115</sup>. Można i należy uważać to za objaw nieskończonej wspaniałości Boga, atoli jest to zarazem najwyższym ukoronowaniem najgłębszych pragnień natury ludzkiej, jej ostateczną doskonałością<sup>116</sup>.

W tym stanie rzeczy człowiek nie tylko z tytułu swej natury rozumnej, lecz również z tytułu powołania nadprzyrodzonego, dąży do osiągnięcia swej doskonałej szczęśliwości. Dążenie to normalnie w nim się aktualizuje przez usprawnione działanie. Jest wszakże faktem doświadczenia wewnętrznego, że sprawności tylko wtedy realizują właściwe im zadanie, gdy pomiędzy nimi a ich przedmiotem istnieje należyta proporcja, czyli gdy przedmiot nie przekracza naturalnych zdolności czło-

---

<sup>115</sup> *I Kor. XIII, 12. Por. I Jana, III, 2. Summa th. I, 12, 1 c; 1—II, 2, 1—8; A.-D. Sertillanges: Somme théologique: Dieu, Paris-Tournai-Rome 1926, t. II, 371 nn; tegoż: La béatitude, Paris... 1951, 303 nn.*

<sup>116</sup> *Por. Contra Gent. III, r. 48, 50, 53; R. Jolivet: Morale, Lyon-Paris 1945, 70 nn.*

wieka. Z tego wynika, że sprawności moralne, które mają doprowadzić człowieka do osiągnięcia szczęśliwości doskonałej, możliwej tylko w porządku nadprzyrodzonym, same powinny przekraczać rodzime zdolności natury ludzkiej. Otóż takimi sprawnościami są jedynie cnoty wlane przez Boga do duszy człowieka wraz z łaską uświęcającą.

Istnieje pewna analogia pomiędzy porządkiem naturalnym i nadnaturalnym pod tym względem. Wnikliwa analiza doświadczenia wewnętrznego pozwala nam wykryć w naturze człowieka istnienie pewnych zasad, na których opiera się jego specyficznie ludzkie działanie. Jedną z nich jest podstawowa, to dusza, czyli substancja niematerialna, dzięki której człowiek jest człowiekiem i działa po ludzku. Inne zasady są pochodne. Przez te zasady rozumiemy naturalne zdolności duszy, z których pewne są zasadami działania gatunkowo ludzkiego: intelekt i wola, inne zaś są wspólne człowiekowi ze zwierzętami. Działanie ich w człowieku podlega kierownictwu i dynamizmowi dwóch pierwszych. Wiemy, że intelekt i wola, dla wypełnienia przypadających im funkcji w całości, jaką jest człowiek, są odpowiednio wyposażone: intelekt posiada naturalną sprawność ujmowania pierwszych zasad, wola zaś wrodzoną skłonność do dobra odpowiadającego naturze człowieka<sup>117</sup>.

Podobnie, gdy chodzi o działanie człowieka zmierzające do osiągnięcia nadnaturalnej szczęśliwości doskonałej, zostaje on wyposażony przez Boga w sprawności wlane. Należą do nich: łaska uświęcająca jako podstawowa sprawność bytowa porządku nadnaturalnego; towarzyszą jej na podobieństwo zdolności, wpływających z duszy, sprawności wlane: wiara, nadzieja i miłość, zwane cnotami teologicznymi. Wiara uzdalnia rozum do poznania pewnych prawd porządku nadnaturalnego, pewnych idei przewodnich, które mają się w tym porządku na sposób pierwszych zasad rozumu naturalnego. Przez na-

---

<sup>117</sup> De virtutibus in comm. a. 8 c. medio. Por. I. Klug: Les fondateurs de l'âme, Mulhouse (Haut-Rhin) 1945, 18 nn.

dzieję i miłość wola zostaje usprawniona w porządku do osiągnięcia nadnaturalnego celu ostatecznego<sup>118</sup>.

Cnoty więc teologiczne są sprawnościami, które umożliwiają człowiekowi nawiązanie intencjonalnego kontaktu z Bogiem jako swym nadnaturalnym celem ostatecznym. Rzeczywiste wszakże osiągnięcie tego celu i zjednoczenie z nim na całą wieczność może człowiek uzyskać jedynie przez odpowiednie życie moralne. Życie zaś to jest dziełem sprawności moralnych. Wiemy, że w porządku moralności naturalnej człowiek zdobywa te sprawności, czyli cnoty, przez wykonywanie odpowiadających im aktów. Otóż zdobyte w ten sposób sprawności same przez się nie są zdolne przekroczyć porządku naturalnego. Wymaga to istnienia w duszy człowieka sprawności moralnych wlnych, które go uzdalniają do wykonywania aktów skutecznie zmierzających do nadnaturalnego celu ostatecznego<sup>119</sup>.

Na podstawie powyższych rozważań możemy wnioskować, że sprawności wlane, zgodnie z definicją sprawności w ogóle, nie są dodatkiem jakichś nowych uzdolnień do zdolności naturalnych człowieka; są one raczej zorientowaniem tych ostatnich w kierunku czynności wyższych od tych, które im z natury przysługują. Nie byłoby również słuszne chciał je uważać za coś, co po prostu zostaje tylko narzucone z zewnątrz psychice człowieka. Skoro sprawność w ogóle jest determinacją zdolności naturalnej, to sprawności wlane nie mogą nie podlegać temu prawu. Ilekroć tedy intelekt człowieka, jego wola lub zmysłowość, wyposażone w sprawności wlane, przystąpią do działania, to u jego podłoża znajdują się zdolności naturalne. Jedynie orientacja na nadnaturę działania będzie w nich elementem z góry. W ten sposób nadprzyrodzony dynamizm łaski uświęcającej stanie się w człowieku rzeczywistością, oczywiście za pośrednictwem sprawności wlnych.

Z powiedzianego dotychczas wiemy, że sprawność, zwłaszcza

---

<sup>118</sup> 1—II, 62 1 c i ad 3; — 3 c i ad 1, 3. Por. De virt. in comm., a. 10 c.

<sup>119</sup> 1—II, 63, 3 o. Por. III Sent., dist. 33, q. 1, a. 2, q1a 3 solutio.

moralna czyli cnota, powoduje autodeterminację człowieka w działaniu. Otóż ta autodeterminacja w wypadku sprawności wlanych nie oznacza bezwzględnie swoistej inicjatywy działającego z uwagi na to, że nie człowiek jest ich przyczyną sprawczą, lecz Bóg. W takim razie polega ona na uległości człowieka względem poruszeń ze strony Boga. Na skutek tego poruszenia człowiek przechodzi od możliwości działania nadnaturalnego do jego aktualnego wykonania, które zawiera w sobie cechy działania sprawnościowego, mianowicie łatwości, ochotliwości i nawet radości. Podobnie bowiem jak sprawności porządku naturalnego, np. z zakresu uczuciowości zmysłowej, implikują w tych zdolnościach naturalnych pewną podatność na rozkazy rozumu, tak sprawności wlane implikują podatność na poruszenia boże występujące w postaci łask uczynkowych. Gdy zatem się mówi o dynamice sprawności wlanych w człowieku, o ich wzroście itd., należy mieć na uwadze, co następuje: jeśli człowiek determinuje się pod wpływem sprawności wlanej na działanie nadnaturalne, znaczy to, że determinuje się przede wszystkim na współdziałanie z poruszeniem bożym. Na tym właśnie polega swoistość determinizmu sprawności wlanej w życiu moralnym, w którym stwórcza moc Boża jest źródłem tak samej sprawności jak i jej aktualizacji<sup>120</sup>.

2. *Wzrost sprawności.* — Zagadnienie wzrostu sprawności w ogóle można rozumieć bądź w sensie powiększania się samej sprawności jakby w oderwaniu od podmiotu, bądź w sensie spotęgowania uczestnictwa w niej podmiotu, który ją posiada. Ponadto należy mieć na uwadze, że sprawności są tego rodzaju rzeczywistościami, iż mogą podlegać tak wzrostowi wszerz, czyli ekstensywnemu, jak i w głąb, czyli intensywnemu. Wzrostu wszerz nie należy w danym wypadku rozumieć w sensie powiększania się ilości materialnej, która się rozciąga, przybierając coraz większe rozmiary, aż osiągnie należytą wielkość. Ponieważ sprawności nie są jakościami materialnymi, ich wzrost wszerz odbywa się na sposób ilości

---

<sup>120</sup> Por. A. - I. Mennessier: *Les „habitus” et les vertus, Initiation théologique*, Paris 1961, t. III, 234 nn.



wirtualnej, tzn. w tym sensie, że moc sprawności może osiągnąć coraz więcej przedmiotów. W ten sposób wzrasta nauka, gdy mnoży się w niej ilość wniosków naukowych, dosięgających coraz to nowych przedmiotów dociekań. Ale sprawność może wzrastać także w głąb. Rozumie się przez to, że podmiot sprawności może w niejednostajny sposób w niej uczestniczyć. Sam fakt możliwości powiększania się sprawności przemawia za tym, że do jej istoty nie należy, by była niepodzielną, dlatego podmiot może w niej więcej lub mniej uczestniczyć, doskonale lub mniej doskonale ją posiadając. W ten sposób mówi się, że w kimś nauka jest głębsza lub płytsza, cnota żywsza lub anemiczna<sup>121</sup>.

Inne ujęcie wzrostu sprawności uwzględnia jej powiększanie się przez dodawanie. Sprawności są jakościami, a więc pewnymi formami bytowania. Z tego tytułu dodawanie w nich może być rozumiane wielorako. I tak, dodanie jakiejś innej formy różnicującej gatunek do formy gatunkowo już ukonstytuowanej, nie tylko nie powiększyłoby tej ostatniej, lecz spowodowałoby jej zanik. Dodanie, np. w człowieku do jego człowieczeństwa jakiejś innej cechy różnicującej gatunek, powiedzmy anielskości, musiałoby spowodować powstanie nowej substancji, a więc zanik pierwszej.

Ale wzrost przez dodawanie można rozumieć także w sensie przyjęcia jakiejś formy przez podmiot, w którym zostaje ona rozciągnięta z jednej jego części na dalsze, lub przeniesiona na inny podmiot, np. bladeść twarzy rozciągnięta na inne członki, lub pokrywająca inne twarze. Takie dodawanie powiększa formę tylko materialnie, nie czyni natomiast jej doskonalszą. Jeszcze inne ujęcie dodawania stanowi rozszerzenie czegoś wirtualnie na sposób dosięgania coraz większej ilości przedmiotów. W ten sposób mogą wzrastać te sprawności, które dopuszczają mnożenie się przedmiotów stojących w polu ich zainteresowania. Takimi są sprawności intelektualne, sztuki.

Wreszcie, jeśli idzie o sprawności moralne, które nie do-

---

<sup>121</sup> 1—II, 52, 2 c. Por. De virtutibus in communi, a. 11.

puszczają — jak niebawem ustalimy — mnożenia się właściwych im przedmiotów ze względu na to, że obejmują je wszystkie pod jedną racją formalną, to stwierdzić należy, że mogą one się powiększać nie przez dodawanie, lecz jedynie przez intensywniejsze uczestnictwo w nich podmiotu, lub, co na to samo wychodzi, głębsze zakorzenienie ich w podmiocie <sup>122</sup>.

Sprawność jest pewną formą bytowania podmiotu; jest ona zatem jako taka doskonałością. W zwykłym porządku rzeczy zjawienie się jakiejś formy w podmiocie oznacza, że przechodzi on od możliwości jej posiadania do posiadania aktualnego. Jest rzeczą znamioną, że jakości, a więc i sprawności, nie posiadają innego istnienia poza istnieniem w podmiocie. Z drugiej strony fakt, że pewien podmiot bardziej uczestniczy w jakiejś sprawności działalności, powoduje, iż jest on pod względem tej sprawności bardziej zaktualizowany i to go uzdolnia do doskonalszego i intensywniejszego działania. Toteż powiedzenie, że sprawność działalności wzrasta w swej istocie, czyli formalnie, oraz że ona wzrasta przez głębsze wkorzenienie w podmiocie, w gruncie rzeczy oznacza jedno i to samo <sup>123</sup>. Nie znaczy to jednak, by się było pozbawionym możliwości rozważania jej z dwojakiego punktu widzenia, mianowicie: jako samej jakości sprawnościowej, czyli formalnie, oraz jako uczestnictwa w niej podmiotu. Wszak możemy mówić o wielkiej nauce, jak również o wielkim uczonym, choć każdy zdaje sobie sprawę z tego, że nie ma nauki bez uczonego, ani uczonego, który by nie posiadał nauki. Jeśli więc analizujemy sprawności w powyższy sposób, to jedynie dlatego, by lepiej spostrzec jaki jest przebieg ich wzrastania tudzież, które z nich podlegają wzrostowi.

Otóż należy stwierdzić, że rozpatrywane w ten sposób podlegają wzrostowi już niektóre sprawności bytowe, jak np. zdrowie. Bardziej jednak jaskrawym przykładem są w danym

---

<sup>122</sup> Joannes a s. Thoma: Cursus theologicus: De habitibus, Quebeci 1949, 16 n.

<sup>123</sup> 1—II, 52, 1 c. Por. De virtutibus in communi, a. 11 c. initio.

wypadku jakości dynamiczne, do których należą sprawności działaniociowe z natury zmierzające do właściwych im celów. Mając powyższe na względzie należy stwierdzić, że nie tylko nic nie stoi na przeszkodzie, by sprawności działaniociowe mogły wzrastać, lecz że całą racją ich bytu jest to, by wzrastały, zapewniając przez to rozwój podmiotu, który je posiada. W rzeczy samej, rozpatrywane formalnie nie są one sposobami bycia bezwzględnie niepodzielnymi. Przeciwnie, są takiej natury, że urzeczywistniają się stopniowo: zdrowie jest mniej lub więcej doskonałe, nauka jest w kimś mniej lub więcej zaawansowana. Podobnie i ze strony podmiotu uczestnictwo w sprawności podlega stopniowaniu, może być mniej lub więcej intensywne. Ponieważ zaś sprawności prawdziwie ludzkie zakotwiczone są za pośrednictwem zdolności naturalnych w duszy człowieka, a zatem w substancji duchowej, która w przeciwieństwie do ciała, choć z nim zjednoczona, nie zna w zdobywaniu doskonałości granic, dlatego sprawności działaniociowe, których cała racja zarówno w sobie jak i w podmiocie polega na tym, by stale wzrastały, są dla człowieka potężnym narzędziem samodoskonalenia się. O ile jednak narzędzie to co do takich sprawności, jak nauki, sztuki, rzemiosła itp. nie jest, ze zrozumiałych względów, dla wszystkich ludzi dostępne, to uniwersalny pod tym względem zasięg posiadają sprawności moralne, cnoty. Są one bowiem dostępne dla każdego normalnie rozwijającego się człowieka i każdy ma ścisły obowiązek, by był dobrym jako człowiek, podczas gdy nie każdy nadaje się na uczonego, sztukmistrza, artystę lub nawet na doskonałego rzemieślnika w pewnej określonej dziedzinie <sup>124</sup>.

Zbyteczne byłoby rozwodzić się nad tym, że dodawanie nie jest głównym sposobem wzrastania sprawności. Ogranicza się ono bowiem tylko do niektórych z nich, ale i w tym wypadku oznacza raczej wzrost przypadłościowy, drugorzędny. Istotnym sposobem tego procesu jest wzrastanie w głąb, intensywne, które z tego tytułu towarzyszy każdej sprawności.

---

<sup>124</sup> Por. R. Bernard: *La vertu*, t. I 415 nn.

Wnikliwa obserwacja, czy samoobserwacja wykazuje, że wzrastanie podmiotu pod względem jakości, np. zdrowia, nauki, sztuki, cnoty itd. oznacza coraz bardziej opanowane posiadanie tych sprawności, coraz głębsze zakotwiczenie ich w naturze podmiotu, coraz bardziej wewnętrzne. Dzięki wzrastającym sprawnościom człowiek z coraz większą determinacją i coraz ściślej przystosowuje się w swym działaniu do tej nadwyżki bytu i energii, które one mu przynoszą. Wzrost sprawności ponadto powoduje, że zapał i gotowość autodeterminacji podmiotu w dążeniu do aktu stale się zwiększają właśnie na skutek świadomie i dobrowolnie odnawianej mocy sprawności przez stałe wykonywanie jej aktów. Z tego wynika, że te same wpływy, które powodują powstanie w człowieku swoistego determinizmu sprawności, są również źródłem jego spotęgowania. Prawdziwym zatem wzrostem sprawności i jej swoistego determinizmu w działaniu człowieka jest bezsprzecznie coraz mocniejsze jej wkorzenie w podmiocie. Czy rozważyć ten wzrost ze względu na samą sprawność w jej rozwoju formalnym, czy ze względu na podmiot w nim uczestniczący, zawsze się jest zmuszonym stwierdzić, że prawdziwym i zasadniczym wzrostem sprawności jest jej sięganie w głąb, jej intensyfikacja.

Waga tego wniosku jest większa i bardziej brzemienna w następstwa niż na pierwszy rzut oka może się wydawać. W jego świetle można zdać sobie sprawę z rzeczywistego postępu ludzkości. Wszak w gruncie rzeczy przede wszystkim o ten postęp chodzi. Człowiek, mówi się, czyni szalone postępy w nauce, technice, w twórczości artystycznej, jak również w upowszechnianiu kultury poprzez tzw. cywilizację. Ale pytanie, na czym polega prawdziwy postęp, co należy rozumieć przez rozwój duchowy ludzkości, bo tylko ten rozwój jest wyłącznie człowiekowi właściwym postępem. Do jego zakresu należą, a nawet stanowią jego treść właśnie sprawności intelektualne i w pewnym sensie przede wszystkim moralne<sup>125</sup>.

---

<sup>125</sup> De virtutibus in comm., a. 7 c i ad 2. Por. R. Bernard: tamże 416.

Wśród sprawności umysłowych na pierwsze miejsce wysuwa się nauka, którą w danym wypadku ujmujemy w sensie podmiotowym, bo ten nas obecnie interesuje. Nauka pojęta w tym sensie oznacza umiejętność albo sprawność w funkcjach umysłowych, dzięki której naukowiec im bardziej metodycznie docieka prawdy, tym lepszym staje się naukowcem, tym bardziej wyrabia się w nim umiejętność pracy naukowej, czyli tej cechy, która usprawnia go w zorganizowanym i metodycznym poznawaniu przedmiotu swej nauki. Jasne jest, że ten cenny dla człowieka nabytek nigdy nie istnieje w abstrakcji ani w jakiejś uosobionej postaci. Nauka bowiem kształtuje się tylko w umysłach ludzkich i w nich tylko może się rozwijać <sup>126</sup>.

Nauka powstaje wówczas, gdy umysł, przeprowadzając badania przy pomocy obserwacji zjawisk i użyciu wyobraźni, wykrywa w sobie światło, które otwiera przed nim nowe perspektywy i ukazuje przedmioty badań ze specjalnego punktu ich umysłowej poznawalności. Jest ona czymś więcej niż szczęśliwym wydarzeniem, albowiem zakłada nieraz długą i wyczerpującą pracę badawczą. Staje się zaś sprawnością w miarę tego jak intelekt uczonego oswaja się ze zdobytym światłem, dając się nim niejako wypełnić, przez co dochodzi do łatwego nim władania <sup>127</sup>. Ale postęp nauki zaznacza się dopiero wówczas, gdy intelekt świadom posiadanego światła coraz lepiej nim włada i coraz skuteczniej panuje nad myślami, które ono może każdej chwili w nim wzbudzić. Ten postęp bywa jeszcze bardziej uderzający, gdy samo owo światło jakby się w nim powiększa, czego przejawem jest coraz pełniejsze i głębsze umysłowe poznanie przedmiotu, jego zrozumienie. To dopiero wyznacza etapy posuwania się nauki naprzód, wprowadzając do niej niejednokrotnie rewolucyjne zmiany. W ten sposób większe światło umysłu, albo — co na to samo wychodzi —

---

<sup>126</sup> Por. S. Kamiński i M. A. Krąpiec: Z teorii i metodologii metafizyki, Lublin 1962, 13 n.

<sup>127</sup> Por. E. Picard: De la science, w pracy zbior. pt. *De la méthode dans les sciences*, Paris 1928, 1, 3 nn.

potężniejszy intelekt w działaniu, zbiega się z większą nauką: te dwie rzeczy stanowią jedną nierozzerwalną całość.

Jest wszakże faktem doświadczenia, że nauka, jak każde dobro, nie pozostaje wyłącznym skarbem uczonego; ona promieniuje na innych. Trzeba jednak podkreślić, że przez to promieniowanie tylko wówczas urzeczywistnia się prawdziwy postęp nauki, gdy temu procesowi towarzyszy w jego odbiorcy zawsze to samo zjawisko: człowiek staje się bardziej uczyonym w zakresie jakiegoś przedmiotu jedynie przez coraz głębsze jego zrozumienie, słowem przez intensywny wzrost nauki. Jego zaś potwierdzeniem powinien być fakt, że odbiorcy, przyswoiwszy sobie jakąś prawdę naukową, coś jeszcze do niej jakby ze swego wnieśli. W przeciwnym razie można by najwyżej mówić, że w tym wypadku zachodzi pewien wzrost nauki przez pomnożenie jej podmiotów. Byłby to rodzaj wzrostu sprawności wszerek przez dodawanie; jako przypadłościowy nie przyczynia się on prawie wcale do pogłębienia nauki.

Ważniejszy natomiast jest drugi rodzaj wzrostu sprawności wszerek przez pomnożenie przedmiotu badań. Faktem jest, że pewne sprawności, pozostając nie zmienione w swej istocie, mogą się rozciągać na mniejszą lub większą ilość przedmiotów. Oznacza to pewien przyrost mocy samej sprawności. Ktoś np. sprawnie podnosił 70 kg ciężaru, potem doszedł do dźwigania 100 kg. Podobnie się rzecz ma ze sprawnościami intelektualnymi, zwłaszcza z naukami. Już fizyka Arystotelesa była prawdziwą nauką, ale jakże się jej zakres rozszerzył od czasów Bakona z Werulamu<sup>128</sup>. Stąd wszakże nie wynika, że dla nauki jest rzeczą istotną, by obejmowała wszystkie możliwe dla siebie wycinki wiedzy; można być dobrym geometrą, nie znając konkretnie wymiarów każdego odcinka globu ziemskiego.

Co innego, gdy idzie o cnotę, czyli sprawność moralną. Dla

---

<sup>128</sup> Por. F. Ueberwegs: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*; K. Praechter: *Die Philosophie des Altertums*, Basel 1953, 383 nn; M. Frischeisen-Köhler und W. Moog: *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts*, Basel 1953, 197 nn.

cnoty jest rzeczą istotną, by jej posiadacz zachował się w każdym wypadku jak przystało na człowieka. Toteż, jeśli się mówi, że nauki wzrastają tak w głąb jak wszereż, to cnoty wzrastają wyłącznie w głąb. Wyłączność intensywnego wzrostu sprawności moralnych uzasadnia się tym, że one obejmują swym zakresem całą materię działania, która do nich się odnosi. Toteż jedynie cnoty, spośród wszystkich sprawności ludzkich, posiadają sobie tylko właściwy wzrost: jest nim wyłącznie wzrost intensywny, czyli w głąb<sup>129</sup>. I tak, umiarkowanie czy sprawiedliwość nie dopuszcza żadnego wypadku, w którym wolno by było być nieumiarkowanym lub niesprawiedliwym. Sprawność przeto moralna zakłada całkowite panowanie człowieka nad sobą w pewnej określonej materii, inaczej nie byłaby prawdziwą cnotą. Z tego względu stawia ona człowiekowi większe wymagania niż nauka lub sztuka, czy rzemiosło. Z tego też względu używa mu cnota pełnego autodeterminizmu w działaniu<sup>130</sup>.

Faktem jest, że ludzie nie są równi pod względem cnoty. Ale nie jest się wcale cnotliwym, gdy się uprawia ją połówicznie. W tym bowiem wypadku brakuje człowiekowi autodeterminacji na dobro, które go jako człowieka powszechnie obowiązuje. Mimo to postęp w cnotie przez zdobywanie sprawności moralnie dobrych jest dla niego bardziej dostępny niż w innych sprawnościach ludzkich. Co więcej, w postępie moralnym tkwi prawdziwy rozwój człowieka jako takiego. Toteż normalnie każdy człowiek powinien troszczyć się o swoje cnoty, o wartości moralne, bardziej niż o inne sprawy, albowiem cnota jest w nim narzędziem dobroci w stałym użytku i gwarantką niezawodnego wyzyskania innych sprawności. Przejawem intensywnego wzrostu sprawności moralnych jest to, że człowiek, który je posiada jest coraz bardziej skłonny i jakby popychany do realizacji odpowiadających im wartości

---

<sup>129</sup> De virtutibus in comm., a. 11 ad 10.

<sup>130</sup> Por. 1—II, 66, 1 c; 2—II, 24, 4 ad 3; De virtutibus in comm., a. 11 c; Joannes a s. Thoma: De habitibus, 195, nr 730; 196, nr 737—738; 219, nr 823—824.

moralnych. Źródłem tej intensywności jest czynna postawa, czyli autodeterminacja człowieka, jego stałe nastawienie na dobro. Zanim jednak to stanie się faktem, przedtem ma się ono przejawiać w akcie wolnej decyzji człowieka na wykonywanie aktów sprawnościotwórczych. Takiej postawy wymaga od niego każda w swym etapie początkowym sprawność; tej samej postawy wymaga od człowieka wzrost sprawności jak również postęp w cnotach. Jak bowiem od woli naszej zależy, czy będziemy usiłowali zdobyć cnotę, czy nie, tak od tejszej woli zależy, czy będziemy postępowali w niej, czy się cofali. Z tego wynika, jak ważnym dla człowieka środkiem rozwoju jego specyficznie ludzkiego życia, którego zewnętrznym wyrazem są dynamiczne wartości moralne, jest usilnie przykładanie się do wykonywania tych czynów, do których nakłaniają go jego sprawności dodatnie.

W związku z tym powstaje pytanie, czy każdy czyn wykonany pod wpływem sprawności przyczynia się do jej wzrostu. Mamy tu na myśli wzrost intensywny. Tak więc, jeśli człowiek, podobnie jak inne byty stworzone, ma stałe się kierować właściwym jego naturze prawem, to jego gatunkowo ludzkie czyny tak psychologicznie: nauki, umiejętności, technika itp., jak i moralnie: akty wielorakich cnót powinny być aktami sprawności. To bowiem dopiero nadaje im cechę stałości. Otóż podobnie jak pierwszy akt, płynący z wolnej decyzji, zapoczątkowuje szereg dalszych aktów, których owocem jest normalnie powstanie sprawności, tak samo wzrost sprawności, a wśród nich także cnót, może być wyłącznie następstwem wykonywanych aktów, tym razem sprawnościowych, których nateżenie bądź dorównuje nateżeniu sprawności, bądź ją przewyższa. Jeśli zaś akt wykonywany nie dosięga nateżenia sprawności, to zamiast wzrostu taki akt przygotowuje raczej jej osłabienie<sup>131</sup>.

Z powiedzianego wynika, że u podłoża wzrostu sprawności i w konsekwencji determinacji podmiotu tkwią akty, których intensywność kształtuje się na miarę nateżenia sprawności.

---

<sup>131</sup> 1—II, 52, 3 c. Por. — 53, 1, 2.



Nie znaczy to jednak, że wzrost sprawności, zwłaszcza cnót, odbywa się automatycznie. Zjawisko to bowiem, jako jeden z przejawów życia ludzkiego, uczestniczy w jego normalnym rytmie. Wiemy zaś z doświadczenia, że człowiek nie może stale żyć w natężeniu swych sił. Normalny rytm życia zawiera w sobie pewnego rodzaju przerwy w wyładowywaniu energii, celem zebrania sił do swego zrywu. Obok tego nie da się zaprzeczyć, że człowiek nie zawsze w pełni wykorzystuje w działaniu swe uzdolnienia sprawnościowe. Zdarza się, że jego akty pod względem natężenia bywają rozluźnione, mogą więc stać się przyczyną degradacji sprawności. Trzeba jednak zaznaczyć, że normalnie rzecz biorąc, przyczyniają się do wzrostu sprawności nie tylko akty intensywniejsze od stanu jej natężenia, lecz także dorównujące mu, a nawet do pewnego stopnia i akty będące poniżej tego stanu. Celem tych wszystkich aktów jest podniesienie sprawności na wyższy poziom natężenia, co stanowi bezpośredni warunek jej wzrostu<sup>132</sup>. Słuszność tego twierdzenia może ujawnić analiza wewnętrznych przeżyć człowieka, któremu nie jest obca praktyka cnót.

Sam jednak fakt nierównej intensywności aktów cnoty w człowieku świadczy o swoistości determinizmu, jaki sprawność działania dobra wnosi ze sobą do jego życia moralnego. Przede wszystkim fakt ten potwierdza, że cnota nie utożsamia się z nawykiem, automatyzmem, któremu obce są świadome zamierzenia i wolna decyzja. Wzrost bowiem cnoty jak i jej powstanie w człowieku — jak o tym wyżej była mowa — jest dziełem głównie jego ducha, dziełem aktów wewnętrznych świadomego zamierzenia i wolnej decyzji, wtórnie zaś i wykonawczo jest dziełem naturalnych zdolności zmysłopoznawczych. Toteż jeśli by ktoś wykonał akt zewnętrzny jakiejś cnoty, chociażby z największym zapalem i natężeniem, któremu by wszakże nie towarzyszyła odpowiednia postawa wewnętrzna wykonawcy, to akt ten należałoby uważać za

---

<sup>132</sup> Por. A. - I. Mennessier: Les „habitus” et les vertus, Paris 1961, 236.

odruch nawyku, automatyzmu, lub — co gorsza — obłudy, w żadnym zaś wypadku nie za akt cnotliwej autodeterminacji.

Nie będąc nawykiem, sprawność moralna dobra staje się jednak dla swego posiadacza, w miarę tego jak wzrasta, coraz potężniejszym czynnikiem swoistego determinizmu. Wprawdzie powstanie jak i wzrost sprawności moralnie dobrych zawdzięcza się istnieniu w każdym człowieku ich zarodków, czyli skłonności zaczątkowych, których rozwój idzie po linii jego naturalnych dążeń, wszelako uaktualnienie tych skłonności, ich rozwój, jest dziełem świadomej i wolnej decyzji człowieka. W miarę zaś jak nabyte w ten sposób sprawności wzrastają, stają się one coraz bardziej podatnym narzędziem doskonalenia osobowości człowieka, ilekroć tego zechce. Swoistość determinizmu sprawności w życiu moralnym właśnie na tym polega, że one nakłaniają człowieka, by zechciał działać pod ich wpływem, czyniąc to działaniem łatwym, ochocho podejmowanym i przyjemnym, aczkolwiek do niego nie zmuszają. Doświadczenie popolite poucza, że każdemu, kto posiada jakąkolwiek sprawność samo przez się miłe jest to, co jej odpowiada; to bowiem, co odpowiada sprawności, staje się niejako zgodne z naturą jej posiadacza z uwagi na to, że sprawność i przyzwyczajenie są w nim jakby drugą naturą<sup>133</sup>.

3. Z a n i k s p r a w n o ś c i. — Ostatnim przejawem swoistego determinizmu sprawności w zakresie ich życia i dynamiki, jest przebieg ich zanikania. Elementami tego przebiegu są: całkowity zanik, czyli zepsucie sprawności, oraz stopniowe jej zanikanie, zwane pomniejszaniem. Osobnym elementem jest przyczyna zanikania.

Sprawność może ulec zepsuciu już to sama przez się, już to dla jakiejś racji przypadłościowej. Zepsucie przez się, jako takie, oznacza zanik sprawności na skutek działania sprawności przeciwnej. Zepsucie zaś z racji przypadłościowej oznacza zanik sprawności na skutek zwyrodnienia podmiotu, w którym ona tkwi. Trzeba jednak podkreślić, że człony tego

---

<sup>133</sup> 1—II, 78, 2 c. Por. S. L. Rubinstein: dz. cyt. 733 n.

rozdzielenia niekoniecznie wzajemnie się wykluczają. I tak, gdy mowa o sprawnościach cielesnych, jak zdrowie, uroda itp., to oba powyższe rodzaje zepsucia są w nich możliwe: zdrowie można utracić na skutek choroby jako sprawności jemu przeciwnej i na skutek zepsucia podmiotu, czyli przez jego śmierć. Co do sprawności, których podmiotem jest dusza człowieka, to one mogą ulec zepsuciu wyłącznie przez wdanie się sprawności przeciwnej: nauka podlega rozkładowi na skutek przyjęcia błędnych teorii, cnota niszczy w wyniku wdania się wady przeciwnej. W obu tych wypadkach może się jednak zdarzyć zepsucie przypadłościowe, ale tylko wówczas, gdy współpodmiotem sprawności duchowej, jako głównej, narzędnie jest zdolność zmysłowa. W ten sposób, np. nauka, nie podlegając zepsuciu ze strony intelektu, może doznać przeszkody na skutek osłabienia lub zaniku zdolności zmysłowej. Jeżeli zaś pewna sprawność nie ma sobie przeciwnej, np. sprawność ujmowania pierwszych zasad, to taka sprawność w żaden sposób nie podlega zepsuciu<sup>134</sup>. Jasne jest, że u podłoża tych twierdzeń tkwi uzasadniona świadomość nieśmiertelności duszy człowieka. Co do życia doczesnego to faktem jest, że sprawności nabyte mogą ulec całkowitemu zanikowi. Nauki się zapomina, cnoty się traci przez pozytywne przeciw nim działanie, zaniedbanie zaś obcowania ze sobą przyjaciół przyczynia się do rozluźnienia a nawet do zaniku najszlachetniejszych przyjaźni<sup>135</sup>. Wymowa tych faktów jest nieodparta, ale i zrozumiała dla następujących racji.

Sprawności nabyte — a o nich przede wszystkim — tu się mówi — powstają i wzrastają na skutek wykonywania odpowiadających im aktów. W takim razie ich pomniejszenie się i zanik jest logicznym następstwem bądź zaniedbania aktów,

---

<sup>134</sup> 1—II, 53, 1 c. Por. tamże 50, 3 ad 3; I. Tomatis: De habitu principiorum, Albae P: 1943, 122 n; Joannes a s. Thoma: dz. cyt. 310, nr 145.

<sup>135</sup> Por. Aristoteles: De longitudine et brevitate vitae, c. 2: 465 a, 23—25, cyt. za Summa Theologiae 1—II, Taurini-Romae 1953, 233 odn. 4; VIII Ethic. Nic. c. 6: 1157 b, 7—8.

bądź — co gorsza — zaciągnięcia przez człowieka przyzwyczajenia do aktów im przeciwnych. Sprawdza się to, jak przed chwilą wspomniano, na sprawnościach umysłowych; głównie jednak sprawności moralne stanowią pod tym względem teren walki między dobrem a złem. Źródłem tej walki jest struktura wewnętrzna człowieka, w której rozum z natury jest powołany do tego, by kierował niższymi zdolnościami pożądanymi. Zdarza się wszakże i życie to potwierdza, że rozum, już to pod wpływem niewiadomości czy namiętności, już to nawet na skutek wolnego wyboru, wydaje sąd nadający działaniu człowieka kierunek przeciwny kierunkowi posiadanej przez niego sprawności moralnej<sup>136</sup>. W ten właśnie sposób zniekształcony sąd rozumu praktycznego przyczynia się do pomniejszenia i powolnego zaniku sprawności. Ale tak czy inaczej pokieruje człowiek swym działaniem, jedno pozostaje niewzruszoną prawdą, że rola kierownicza rozumu, dodatnia czy ujemna, jest niezbitym dowodem duchowości najbardziej odpowiadających jego naturze sprawności, którymi są sprawności moralne, bez względu na to czy są one dobre czy złe. I nie co innego, tylko duchowość sprawności działalnościowych prawdziwie ludzkich jest tym elementem, który nadaje ich mocy determinującej swoisty charakter. Ułatwiając człowiekowi działanie one go nie zniewalają, albowiem faktem jest, że w człowieku świadomie działającym użycie sprawności podlega jego woli. W przeciwnym razie jego działanie staje się działaniem automatu. Na nic się nie zda powołanie się w danym wypadku na inny fakt, mianowicie, że sprawność w człowieku jest jakby drugą naturą, a więc czymś, co z konieczności przeciwstawia się jego autodeterminacji. Nic bowiem nas nie upoważnia do twierdzenia, że ta druga natura posiada pod każdym względem moc pierwszej. Natury ze siebie usunąć nie można, sprawności, choć z trudem można się pozbyć<sup>137</sup>.

<sup>136</sup> Por. 1—II, 76, 1—2; — 77, 2 c i ad 4; — 78, 1—2; Joannes a s. Thoma: dz. cyt. 313, nr 1153—1154; Aristoteles: Ethic. II, c. 1: 1103 b, 7—8, — c. 2: 1105 a, 5—16.

<sup>137</sup> 1—II, 78, 2 c i ad 3. Ciekawą w związku z tym uwagę robi św.

Skoro prawdą jest, że sprawności moralne dobre, czyli cnoty, doskonałą człowieka, podczas gdy złe czynią go gorszym, to ustalenie przyczyny zanikania jednych sprawności na rzecz drugich nie jest obojętne dla zagadnienia swoistości ich determinizmu w życiu moralnym. Otóż jak świadome i dobrowolne ćwiczenie się w wykonywaniu pewnych aktów przyczynia się do powstania w człowieku odpowiednich sprawności, tak samo zaprzestanie aktów, czyli nie używanie energii sprawnościowych, staje się przyczyną ich zanikania. Stanowi to szczególny sposób powodowania dla sprawności ujemnego skutku; sposób ten wymaga wyjaśnienia. Tak więc coś, co jest przyczyną jakiegoś skutku, może go powodować w dwójaki sposób: już to przez się, tzn. działając zgodnie ze swą naturą, jak np. ogień powoduje ciepło; już to przypadłościowo, mianowicie gdy przyczynia się do usunięcia przeszkody w zjawieniu się określonego skutku. Zaprzestanie aktów sprawnościowych jest przyczyną zaniku lub pomniejszania się sprawności w ten drugi sposób. Istotnie, akty sprawności, nauki czy cnoty, stanowią przeszkodę w destrukcyjnym działaniu przyczyn powodujących ich zepsucie lub pomniejszenie. Wspomniano wyżej, że sprawności zanikają lub zmniejszają się na skutek wdania się sprawności przeciwnej. Ale ta sprawność również nie od razu powstaje, wzrasta, lecz stopniowo. Jej przeto stopniowy wzrost można by zahamować jedynie przez ożywienie sprawności dobrej, czyli przez intensywne wzbudzanie jej aktów. Staje się to jednak coraz mniej możliwe ze względu na swoistość determinizmu również sprawności przeciwnych, czego przejawem jest zaangażowanie woli człowieka w odpowiadającym im kierunku. W miarę więc jak sprawność przeciwna dobrej przybiera na sile, sprawność dobrą coraz bardziej opanowuje bezwład, co wreszcie doprowadza ją do całkowitego zaniku na skutek długotrwałego zaprzestania aktu. W ten sposób ulegają osłabieniu lub nawet

---

Tomasz na innym miejscu: *Habitus, powiada, similitudinem habet naturae, deficit tamen ab ipsa. Et ideo, cum natura rei nullo modo removeatur ab ipsa, habitus difficile removetur. Tamże 53, 1 ad 1.*

całkowitemu zanikowi zarówno sprawności intelektualne jak i moralne dobre, czyli cnoty. Tu jednak należy zrobić bardzo ważne zastrzeżenie. O ile bowiem swoisty determinizm sprawności moralnych dobrych, czyli cnót jest elementem twórczym w rozwoju osobowości człowieka, to tenże determinizm sprawności moralnych złych, czyli wad, prowadzi go do jej degradacji. Determinizm sprawności moralnych dobrych idzie po linii rządzącego człowiekiem specyficznie ludzkiego prawa naturalnego, które zakłada w nim rozumną wolę w działaniu. Tymczasem determinizm sprawności moralnych złych pcha go w kierunku przeciwnym jego prawu naturalnemu, czyniąc jego wolę nierozumną a przez to pozbawioną prawdziwej wolności. Jest rzeczą znamionną, że determinizm sprawności moralnych złych jest koniecznym następstwem zaprzestania aktów cnót, których poszczególne wady są przeciwieństwem. W samej rzeczy, gdy ktoś nie używa swej sprawności cnotliwej, by pokierować własnymi uczuciami lub działaniem, z konieczności wiele z tych uczuć lub działań schodzi na bezdroża, powodując zaciągnięcie rozmaitych wad pod naporem pożądliwości zmysłowej lub czynników działających z zewnątrz<sup>138</sup>.

Powyższe uwagi upoważniają nas do stwierdzenia, że swoistość determinizmu sprawności dotyczy zarówno cnót jak i wad. Obowiązkiem człowieka jest ćwiczyć się w cnotach, tak jak jego obowiązkiem jest unikać zaciągnięcia wad. Gdy więc człowiek bądź świadomie do pierwszych czy drugich posiadania doszedł, bądź uświadomiwszy ich obecność w sobie je zaaprobował, to postępowanie moralne z nich wynikające jest dla niego zawsze poczytalne, choć charakter tej poczytalności w każdym z powyższych wypadków jest inny. Podczas gdy sprawność moralna dobra utrwała autodeterminację człowieka w dążeniu do prawdziwego rozwoju swej osobowości i wolności, to wada ogranicza pole wolnego działania przez to, że zaciemnia rozum w jego funkcji kierowniczej, nastą-

---

<sup>138</sup> 1—II, 53, 3 c i ad 2. Por. II Sent. dist. 43, a. 2 c; Joannes a s. Thomae: Cursus theologicus, De virtutibus in 1—II, Quebec 1952 338, nr 1101—1103.

wiając człowieka na myślenie o tym, następnie zaś i chcenie tego, co jej odpowiada i wreszcie działanie. W wyniku postępowania cnotliwego człowiek osiąga na drodze sankcji naturalnej względną szczęśliwość w życiu doczesnym i bezwzględną w wiecznym. Natomiast jego autodeterminacja na występnę, pod wpływem sprawności moralnych złych, postępowanie w rezultacie daje, również na drodze sankcji naturalnej, przeciwną jego naturze degradację jego osobowości w życiu doczesnym i nieosiągnięcie szczęśliwości w wiecznym<sup>139</sup>. W każdym jednak wypadku determinizm sprawności nie zniewala człowieka ani do dobrego ani do złego działania, albowiem sprawność to taka cecha jego osobowości, którą on się posługuje zależnie od swej woli<sup>140</sup>. Dlatego człowiek cnotliwy zawsze może wykonać akty przeciwne posiadanym cnotom, jak i obciążony wadami może, choć z większą trudnością, ich wpływ sparaliżować przez wykonywanie aktów im przeciwnych. Ostatecznie więc to człowiek, w dobrem czy złem, sam się determinuje na takie czy inne działanie: swoistość determinizmu sprawności przejawia się w nim w postaci autodeterminizmu.

#### R é s u m é

##### **La spécificité du déterminisme de l'habitus dans la vie morale**

Il est intéressant, en face de tant d'automatismes en lesquels abonde la vie humaine contemporaine, de voire si la vie morale n'est pas aussi une oeuvre d'automatisme et donc de déterminisme pur et simple.

<sup>139</sup> III Contra Gentiles, c. 140, § Praeterea ubicumque. Por. A. - D. Sertillanges: La philosophie morale de s. Thomas d'Aquin, Paris 1922, 555 nn; O. Lottin: Morale fondamentale, Tournai 1954, 507 nn.

<sup>140</sup> 1—II, 78, 2 c. Por. tamże 49, 3 sed contra; J. Woroniecki: Katolicka etyka wychowawcza, t. I, 334; J. Leclercq: Les grandes lignes de la philosophie morale, 374 nn. Oryginalny jest sposób mówienia tego autora o cnotach i wadach jako automatyzmach: *Les vices restreignent la liberté; les vertus l'étendent. Cependant l'acte automatisé par la vertu n'est pas libre en lui-même; il reste partiellement libre s'il n'est que partiellement automatisé; il n'est plus libre du tout, s'il est entièrement automatisé*, 374. Por. tamże 372; O. Lottin: Morale fondamentale, 350, odn. 1.

Beaucoup pensent ainsi. Pourtant il y a certains signes qui montrent le contraire. Tout d'abord l'*habitus* humain (ce mot ne correspondant pas tout à fait au mot français: habitude) qui a beaucoup de traits communs avec les automatismes ou habitudes agissantes d'une manière inconsciente et déterminée, s'en distingue néanmoins par des traits caractéristiques exclusivement pour lui. L'*habitus* est une oeuvre personnelle de l'homme qui se le crée pour son propre usage, conscient et libre, et se détermine soi-même à exécuter ses actes sous son influence.

Ensuite, étant donné que les sujets de divers *habitus* sont différentes facultés de l'homme, il est à noter que leur sujet principal est sa volonté. Or la volonté de l'homme constitue en lui le moteur général de tous ses actes spécifiquement humains et moraux. Et puisque la tâche des *habitus* est de rendre l'exécution de ces actes facile, sûre et agréable, l'homme volontiers s'en sert quand il en a besoin ou quand il lui plaît. C'est donc d'un déterminisme spécifique de l'*habitus* qu'il s'agit dans ce cas.

Enfin, et c'est le point capital: *l'action de la personne humaine, intelligente et libre, est la cause principale des habitus, aussi bien dans leur origine que dans leur croissance, décroissance et décadence.* Or il est à noter que les *habitus* sont l'oeuvre des actes humains principalement intérieurs et secondairement seulement des actes extérieurs dans lesquels s'élaborent instrumentalement et exécutivement, l'*habitus* ou la vertu. Étant l'oeuvre des actes intérieurs de l'homme les *habitus* et les vertus se situent dans l'âme humaine principalement, c'est-à-dire dans ses facultés spirituelles: raison et volonté. Le corps humain avec ses facultés psychiques et corporelles en est le sujet instrumental. C'est pourquoi ni l'*habitus* ni la vertu ne s'identifient pas avec une habitude corporelle agissante automatiquement, ou avec un déterminisme pur et simple. Le rôle des *habitus* est d'aider l'homme dans son acte d'autodétermination. C'est donc *par un autodéterminisme* que s'exprime la spécificité du déterminisme des *habitus* dans la vie morale humaine.

*Ks. Walenty Urmanowicz*