

Ks. Hubert Wiśniewski

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Polska

ŚW. TOMASZA Z AKWINU CHARAKTERYSTYKA AKTÓW WOLI

Św. Tomasz podjął zagadnienie woli na tle metafizycznej analizy ludzkiego bytu. Taki sposób pozwolił mu na wyodrębnienie woli jako osobnej władzy duchowej dążącej do osiągnięcia dobra rozumianego najszerszej.¹ Współpraca pomiędzy intelektem a wolą w sposób szczególnie widoczna jest w aktach decyzyjnych. Rozum rozpoznaje daną rzecz jako dobro, za którym podąża wola. Jakie jednak akty zachodzą po stronie woli? Zdaniem niektórych współczesnych filozofów, akty woli są jedynie pewnym próbowaniem, czy też samym tylko zamierzeniem.² Czy działanie woli ogranicza się tylko do tych aktów? Celem artykułu jest próba odpowiedzi na to pytanie w oparciu o analizy zawarte w *Summa Theologiae* św. Tomasza z Akwinu.

Akty woli wobec dobra

Istotne wydaje się zrozumienie tego, dlaczego dobro angażuje wolę i w jaki sposób możliwe jest takie, a nie inne poruszenie rozumnej władzy pożądczej do działania. Intelekt rozpoznaje byt jako byt, czyli jako coś, co realnie istnieje i jest dostępne ludzkiemu poznaniu rozumowemu. Taki byt wywołuje w podmiocie poznającym pożądanie i stanowi dobro, “które jest tym, co jako pierwsze pojmuje rozum praktyczny, który jest nastawiony na działanie, każdy bowiem działający działa dla celu,

¹ Por. Mieczysław A. Krąpiec, “Wola,” w *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, red. Andrzej Maryniarczyk (Lublin 2008), 822: Wola jest to “władza rozumnego pożądania, której celem jest osiągnięcie dobra.”

² Zob. Carl Ginet, *On Action* (Cambridge 1990), 72–89; oraz *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, red. Jacek Hołówka (Warszawa 1997).

który ma znamiona dobra.”³ Wola zatem pożąda takiej rzeczy, która jest dobrem—oznacza to, że dobro jest przedmiotem konstytuującym ludzkie pożądanie rozumowe i zmysłowe.

Można wyróżnić dwa rodzaje dóbr: partykularne (*bonum particularis*) i ogólne (*bonum universale, bonum in communi, bonum in genere*). Dobro jednostkowe to takie, które rozpoznaje się intelektem i osiąga dzięki wysiłkowi woli, jest dobrem codziennym, dobrem “na wyciągnięcie ręki;” można bowiem wybrać “to lub owo,” ponieważ podmiot jest panem tych czynów.⁴ Niekiedy wymaga to szczególnego wysiłku i ogromnej determinacji ze strony poznającego bytu, ale jest realnie możliwe do uzyskania. Zdobywając poszczególne dobra, wola zaspokaja swoje aktualne pragnienie, ale w następstwie tego budzi się w niej potrzeba zdobycia kolejnego dobra. Czymś nieracjonalnym byłoby, gdyby te dążenia biegły *ad infinitum*, zatem, aby w pożądaniu nie kroczyć w nieskończoność, musi istnieć jakiś kres, ostateczny cel ludzkiego działania, którym według św. Tomasza jest szczęście rozumiane jako dobro w ogóle.

Ludzkie doświadczenie pokazuje, że człowiek działa ze względu na takie dobro, które jest dostępne w określonym konkretnym bycie. Tomasz zauważa, że wola pożąda także tego, co należy do innych władz psychicznych oraz do całego człowieka. Ten z kolei pragnie nie tylko przedmiotu woli, czyli dobra w ogóle, ale również tego, co odpowiada innym władzom psychicznym, a co ostatecznie zawiera się w przedmiocie woli jako dobro partykularne.⁵

Przedmiotem woli jest dobro w ogóle (*bonum in communi*), powszechne, czyli nieskończone. Tego pragnienia woli nie może zaspokoić żadne konkretne dobro szczegółowe dostępne człowiekowi w trakcie jego ziemskiej egzystencji. Bez względu na to jak wielkie dobro uda mu się uzyskać i w jakiej ilości skumuluje poszczególne dobra, nigdy nie będzie to zaspokojenie pełne—zawsze pozostaną takie dobra, które człowiek będzie chciał zdobyć, a wola wciąż będzie pragnęła jeszcze więcej. Okazuje się, że każde szczegółowe, jednostkowe dobro staje się środkiem do zdobycia takiego dobra, które jest ostatecznym celem ludzkiego życia. Wola pozostaje niezaspokojona tak długo, aż osiągnie kres będący jednocześnie

³ S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologica*, t. 1–3 (Taurini 1922–1932), (dalej cyt. jako *S.Th.*), I–II, q. 94, a. 2, resp.: “bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni.”

⁴ Id., I, q. 82, a. 1, ad. 3.

⁵ Id., I–II, q. 10, a. 1, resp.

motywem działania, ostateczną racją wszelkiego dążenia i dobrem. Tym Dobrem-Celem-Kresem jest Absolut—sam Bóg.⁶

Wola nie może nie chcieć dobra jako dobra. Należy jednocześnie podkreślić, że w tym przypadku wola podlega konieczności, a nie przymusowi. Z tym ostatnim bowiem związana jest pewna forma “gwałtu” pochodząca od przyczyny zewnętrznej, od siły działającej wbrew naturalnym skłonnościom bytu. Natomiast konieczność może być wewnętrzna—gdy pochodzi z natury bytu, albo zewnętrzna—gdy pochodzi od przyczyny celowej będącej koniecznością hipotetyczną niezbędną do uzyskania celu poprzez zastosowanie adekwatnych środków.⁷

Samo określenie przedmiotu woli jako “dobra w ogóle” nie jest jednoznaczne. Można bowiem upatrywać w nim albo jakiegoś abstrakcyjnego powszechnika, albo konkretnego powszechnika istniejącego w rzeczy, albo rzeczy, które wchodzą w zakres przedmiotowy samego pojęcia dobra.⁸ Warto odwołać się w tym miejscu do wybranych współczesnych komentatorów i przyrzeć się proponowanym rozwiązaniom, ponieważ rozumienie dobra w ogóle pojmowane, na przykład, przez współczesną etykę analityczną jest diametralnie różne od tradycyjnych tomistycznych interpretacji. Okazuje się, że zainteresowanie rozumieniem dobra, a w jego kontekście także wolą, jest dziś ponownie szeroko dyskutowane i poddawane krytycznej analizie.

Eleonore Stump podkreśla, że główną tezą metaetyczną św. Tomasza jest twierdzenie, że “dobro jest rzeczowo tym samym co i byt, a różnica między nimi jest czysto myślna.”⁹ Samo zrozumienie tego, czym jest dobro, jest własnością wyłącznie bytów posiadających intelekt i wolę. Uważa ona, że Akwinata mówiąc, iż wola jest łaknieniem czy pragnieniem dobra, ma na myśli dobro w ogóle (*bonum in communi* czy *bonum universale*), a nie “tę” lub jakąś inną określoną dobrą rzecz. Chodzi tu o atrybutywne, a nie referencyjne rozumienie dobra, czyli o rozumienie dopuszczalne, a nie z góry ustalone.¹⁰ Sama wola nie narzuca tego, co dobre, po-

⁶ Zob. Artur Andrzejuk, *Prawda o dobru. Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej* (Warszawa 2000), 176.

⁷ Zob. Mieczysław A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna* (Lublin 1996), 247.

⁸ Zob. Mateusz Penczek, *Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu* (Kraków 2012), 241.

⁹ Zob. Eleonore Stump, *Aquinas* (London–New York 2005), 62; *S.Th.* I, q. 5, a. 1, resp.: “bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum.”

¹⁰ Zob. Eleonore Stump, “Intellect, Will, and the Principle of Alternate Possibilities,” w *Perspectives of Moral Responsibility*, red. John M. Fischer, Mark Ravizza (Ithaca–London 1993), 251.

nieważ takie precyzowanie i dookreślanie leży w gestii intelektu, który przedstawia jej pewne rzeczy jako dobre. Z tego powodu mówi się, że intelekt porusza wolę nie jako przyczyna sprawcza, lecz jako celowa, gdzie wola poruszana jest przez przedmiot intelektualnie rozpoznany jako dobry, w związku z tym wolę nazywa się “poruszcycielem poruszonym” (*movens motum*).¹¹ W takiej interpretacji dobra można odwołać się do analogii: jak w przypadku władz zmysłowych, gdzie na przykład widzeniu odpowiada kolor, a słyszeniu dźwięk, tak władzy woli odpowiada byt jako dobro.¹² Tak postrzegana wola może być rozumiana jako część większego planu Stwórcy. Wszystkie rzeczy stworzone przez Boga są dobre oraz dodatkowo dysponują naturalną inklinacją ku dobru nazywaną “naturalnym pożądaniem” (*appetitus naturalis*). Mówiąc natomiast o woli jako *appetitus rationalis*, odnosi ją tylko do tych stworzeń, które posiadają intelekt.

Przechodząc do drugiej interpretacji, będzie można dostrzec odmiennie podejście do rozumienia dobra w ogóle. Kelly W. Heuer, zajmująca się etyką, a idąca w swej interpretacji za sugestiami Denisa J. M. Bradleya, interpretując słowa św. Tomasza dotyczące woli i jej aktów, rozważa oddzielnie wolę jako władzę, a oddzielnie akty woli.¹³ Ponieważ Akwinata argumentuje, że wola w przeciwieństwie do intelektu koniecznie kieruje się ku dobru, to tym samym zaprzecza wolności ludzkiego działania.¹⁴ Nie wdając się w szczegółowe interpretacje, niech wystarczy stwierdzenie, iż według autorki konieczne jest rozróżnienie pomiędzy przedmiotem władzy woli, a przedmiotem poszczególnych aktów woli. Różnica polega na tym, że władza woli zawsze ukierunkowana jest na doskonałe dobro w ogóle, niekoniecznie dostępne aktualnie. Natomiast poszczególny akt woli nie musi kierować się ku tak rozumianemu dobru, a jedynie ku temu, które pozostaje w jakiejś relacji do dobra ogólnego. Znika wtedy aporia między ukierunkowaniem woli na dobro, a wolnością działań ludzkich przyporządkowanych temu, co dobre.

¹¹ Zob. Stump, *Aquinas*, 278.

¹² Zob. Alan Donagan, “Thomas Aquinas on human action,” w *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600*, red. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg, and Eleonore Stump (Cambridge 2008), 644–655.

¹³ Zob. Denis J. M. Bradley, *Aquinas on the Twofold Human Good: Reason and Human Happiness in Aquinas’s Moral Science* (Washington 1997); K. W. Heuer, *Aquinas on Willing the Good in General*, 2–3 (<http://www7.georgetown.edu/students/kwh6/home/papers.html>, odczyt: 26.02.2014).

¹⁴ Zob. Heuer, *Aquinas*, 2.

Z Tomaszowej nauki o dobru płynie jedna dość wyraźna myśl: przedmiotem woli jest dobro doskonałe, powszechne i to pod każdym względem, nazywane przez niego szczęściem. Do takiego dobra wola dąży z konieczności, natomiast do każdego innego, które nie pod wszelkim względem wydaje się dobre, wola nie dąży z konieczności.¹⁵ Poszczególne konkretne dobra są manifestacjami dobra w ogóle. Ujawnia to ważną zasadę działania, zgodnie z którą bez względu na to, czy obiektywnie dany przedmiot pożądanego jawi się jako zły czy niegodny pragnienia, to indywidualny podmiot może rozpoznać go jako dobro, którego chce. Nie pragnie on bowiem czegoś przykrego, niewłaściwego czy odrażającego, ponieważ taki przedmiot zostałby odrzucony przez wolę po intelektualnym akcie *apprehensio* i na etapie *simplex voluntas* nie wzbudziłby miłości pierwszej.

Akty woli wobec celu

Św. Tomasz dokonuje rozróżnienia w rozumieniu woli, którą raz pojmuje jako władzę, dzięki której chcemy—*voluntas, ipsa potentia qua volumus*, a innym razem jako samą czynność woli—*actus voluntatis*, albo jako *motus voluntatis*, czyli poruszenie woli. Natomiast jeżeli chodzi o samo działanie woli, to ściśle rzecz ujmując Akwinata wyodrębnił sześć rodzajów aktów, które wraz z odpowiednimi aktami intelektu składają się na strukturę czynu ludzkiego.

Chcienie (*velle, simplex voluntas*) to “proste pożądanie jakiejś rzeczy,”¹⁶ prosty akt woli będący poruszeniem podmiotu, o ile jest on w stanie rozpoznać intelektualnie poszczególną rzecz jako dobrą i możliwą do osiągnięcia. W tym miejscu uwypukla się szczególnie ważna cecha działania ludzkiego, jaką jest ukierunkowanie na cel, który sam przez się jest dobrem i przedmiotem chcenia.¹⁷ Zgodnie z powyższym rozumieniem, Akwinata próbuje pokazać to, w jaki sposób pierwszy bezwarunkowy czyn (prosty akt chcenia) jest wewnętrznie zdeterminowany czy określony. Wola zapragnęła czegoś, co rozum rozpoznał jako dobro. To upodobanie było tak silne, że poruszyło wolę do tego stopnia, iż uznała dany przedmiot za główny motyw i kierunek całego swojego działania. Wokół tego koncentrują się wszelkie pozostałe czynności woli—stanowi on podstawę dla każdego z jej aktów. Widać zatem, że to poruszenie woli jest istotne w porządku przyczynowości celowej ludzkiego działania. *Velle* to akt,

¹⁵ *S.Th.* I–II, q. 10, a. 2, resp.

¹⁶ *S.Th.* I, q. 83, a. 4, resp.: “*velle* importat simplicem appetitum alicuius rei.”

¹⁷ *S.Th.* I–II, q. 8, a. 2, resp.

który jest przyczynowo wcześniejszy od wszystkich pozostałych, następujących, bądź wynikających z niego aktów woli. Jest on pierwotnie całością, a każdy inny niejako stanowi jego część.¹⁸

Dalej św. Tomasz zauważa, że cel jest właściwym przedmiotem działania woli, natomiast środki tylko ze względu na ten cel. W związku z tym wola może chcieć jedynie celu, wcale nie pragnąc środków, które posłużyłyby do jego osiągnięcia. Co ważne, środków jako środków wola nie może chcieć, nie chcąc celu.¹⁹ Wiąże się z tym relacja, jaka zachodzi pomiędzy *simplex voluntas* a innymi aktami woli. Tak jak myślenie będące czynnością intelektu odnosi się do rzeczy, które są poznawalne same przez się (tzn. do zasad), tak w podobny sposób cel staje się zasadą działania w dziedzinie pożądanego. Cel jest zasadą tego, co prowadzi do celu.²⁰ Istnieją sytuacje, w których wola może zadowolnić się samym chceniem jakiegoś dobra i nie podejmować żadnych dodatkowych działań—ma to miejsce np. w przypadku wspomnianego przeżyć towarzyszących poznawaniu zachwycającego krajobrazu, doznań artystycznych, bądź czegoś upokarzającego.²¹

Ponieważ przedmiotem woli jest dobro ujęte w sposób bezwarunkowy, św. Tomasz przyznaje, że może zaistnieć sytuacja, w której pragnienie i chcenie będą niekompletne (*voluntas incompleta*), gdyż dobro będzie niemożliwe do osiągnięcia. Wówczas mowa jest o tzw. zachciance (*velleitas*).²² Niemożność jest tu rzeczywista, a nie jedynie logiczna, co oznacza, że chcenie czy pożądanie nie może zostać przez podmiot zrealizowane—dochodzi do tego wtedy, gdy np. ktoś ma pragnienie posiadania nieśmiertelnego ciała.²³ Jest to *velleitas*, która mimo podjęcia największego wysiłku ze strony woli, nie może zostać urzeczywistniona, gdyż niemoc wynika z samej natury ożywionego ciała ludzkiego.

Kolejnym aktem woli jest zamiar (*intentio*), który św. Tomasz określa jako pewien ruch do celu, jako czynność woli w stosunku do celu, jako ruch woli ku temu, co wcześniej zostało rozpoznane i uporządkowane

¹⁸ Zob. Bradley, *Aquinas*, 343.

¹⁹ *S.Th.* I–II, q. 8, a. 3, resp.

²⁰ *Id.*, a. 2, resp.

²¹ Zob. Jacek Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1: *Etyka ogólna* (Lublin 1995), 104–105.

²² *S.Th.* I–II, q. 13, a. 5, ad. 1: “voluntas completa non est nisi de possibili, quod est bonum volenti. Sed voluntas incompleta est de impossibili, quae secundum quosdam velleitas dicitur, quia scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile.”

²³ Zob. Bradley, *Aquinas*, 344.

przez rozum.²⁴ W poznaniu rozumowym intelekt rozpoznał przedmiot jako dobry i przedstawił go woli. Wola jest już silniej pobudzona do aktywności, widzi rzecz jako dobrą i swoje chcenie przemienia w zamiar—chce osiągnąć dobro, które teraz staje się celem i dąży do niego według porządku ustanowionego przez rozum.²⁵ Oznacza to, że zamiar nie jest osiągnięciem celu, ale jego osiągnięciem—jest chceniem celu. Chodzi o sam proces dochodzenia do celu jako do kresu czynności woli. Przy czym ten kres może być rozumiany dwojako: jako ostateczny (*terminus ultimus*), bądź jako pośredni (*terminus medium*). Przedmiotem zamiaru zawsze jest jakiś cel, choć niekoniecznie musi to być cel ostateczny. Akwinata posługuje się prostym przykładem: w ruchu z punktu A do punktu C należy przejść przez punkt B, gdzie B jest kresem pośrednim, a C ostatecznym—zamiar zatem może zmierzać do obu tych celów.²⁶ Kresem w działaniu może więc być jakaś część w stosunku do całości, co wskazuje na wieloetapowość w dochodzeniu do realizacji ostatecznego dążenia—aby osiągnąć prekluzyjny kres, muszą zostać osiągnięte cele pośrednie.

Innym efektywnym przykładem wyjaśniającym rozumienie zamiaru jest przypadek, w którym wola równocześnie chce celu i środków do jego zdobycia, gdzie przedmiot przybiera charakter złożony—jest nim zarówno cel, jak i to, co do niego prowadzi.²⁷ Tak się dzieje w przypadku chęci bycia zdrowym, tzn. aby osiągnąć cel ostateczny jakim jest dobre zdrowie, trzeba chcieć lekarstwa jako środka do jego osiągnięcia. Zamiarem jest posiadanie zdrowia—ono jest racją, dla której wola podejmuje działanie. W tym przykładzie wyraźnie widać, że zamiar to “czynność woli, mająca za przedmiot cel osiągany przy pomocy środków służących do jego zdobycia. Dlatego możliwe jest zamierzenie celu nawet wtedy, gdy środki do niego jeszcze nie zostały wybrane.”²⁸

Mając powyższy opis chcenia i zamiaru, można zapytać czy te akty woli nie mogłyby być jednym i tym samym, zwłaszcza, że w obu tych

²⁴ *S.Th.* I–II, q. 12, a. 1, resp., ad. 4; a. 3, ad. 2.

²⁵ *Id.*, q. 12, ad. 3.

²⁶ *Id.*, a. 2, resp.

²⁷ Por. Penczek, *Wola i intelekt*, 252; Joseph Pilsner, *The Specification of Human Actions in St Thomas Aquinas* (Oxford 2006), 13; *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, 646–647.

²⁸ *S.Th.* I–II, q. 12, a. 4, ad. 3: “Motus autem voluntatis qui fertur in finem, secundum quod acquiritur per ea quae sunt ad finem, vocatur intentio. Cuius signum est quod intentio finis esse potest, etiam nondum determinatis his quae sunt ad finem, quorum est election.”

aktach przedmiotem jest cel. Odpowiedź jest jednoznaczna—nie mogą być tym samym. *Velle* bowiem odnosi się do celu rozumianego w sposób bezwzględny, z kolei w *intentio* “cel ujmuje się jako kres czynności przyporządkowanej mu”²⁹ (chodzi tu nie tylko o sam cel, ale także o wszystko, co do niego prowadzi). Przedmiotem zamiaru nie jest więc jedynie cel ostateczny, ale również cele pośrednie.

Radość (*fruitio*) “należy do miłości i przyjemności, jakiej ktoś doznaje, gdy zdobędzie to, czego ostatecznie oczekiwał, czyli gdy osiągnie cel.”³⁰ Aby właściwie zrozumieć ten akt woli należy odwołać się do Tomaszowego ujmowania uczuć. Pierwszym i podstawowym jest miłość, która jest upodobaniem w dobru.³¹ Jeśli dobro jest niemożliwe do osiągnięcia zachodzą kolejne działania, które doprowadzą do jego zdobycia, natomiast jeśli dobro jest już możliwe do osiągnięcia, wówczas następuje spoczynek w dobru, który wyraża się poprzez radość i zadowolenie.³² *Fruitio* jest zatem radością powstałą w woli w momencie, w którym jej przedmiot jest faktycznie aktualnie posiadany. “Rozkoszowanie się wyraża stosunek woli do ostatecznego celu jako rzeczy, w której wola ten cel zakłada.”³³ Przyjemność intelektualna dopełnia się we władzy pożądawczej wówczas, gdy wola rozkoszuje się dobrem-celem już po jego osiągnięciu. Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na przedmiot aktu radości. W sensie najogólniejszym takim przedmiotem jest cel ostateczny. Jednak dojście do niego może być poprzedzone innymi aktami. Taki proces kolejny raz potwierdza, że niezaspokajalność woli rzeczami przygodnymi, czyli dobrami partykularnymi, w konsekwencji odnosi podmiot działania do celu-kresu-szczęścia rozumianego jako pełna satysfakcja i spełnienie pożądania.

Akty woli wobec środków

Zmierzając w kierunku upragnionego celu wola napotyka wiele przeciwności w postaci pewnych alternatywnych możliwości i różnych

²⁹ Id., a. 1, ad. 4: “Tertio modo consideratur finis secundum quod est terminus alicuius quod in ipsum ordinatur, et sic intentio respicit finem.”

³⁰ Id., q. 11, a. 1, resp.: “fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem quam aliquis habet de ultimo expectato, quod est finis.”

³¹ Zob. Artur Andrzejuk, “Swoistość sfery afektywnej w ujęciu Tomasza z Akwinu,” *Rocznik Tomistyczny* 1 (2012): 133–134.

³² *S.Th.* I–II, q. 25, a. 2, resp. oraz David M. Gallagher, “The Will and Its Acts,” w *The Ethics of Aquinas*, red. Stephen J. Pope (Washington 2002), 83.

³³ *S.Th.* I–II, q. 11, a. 4, resp.: “frui importat comparationem quandam voluntatis ad ultimum finem, secundum quod voluntas habet aliquid pro ultimo fine.”

dróg wyboru. Przede wszystkim wola chce i jest ukierunkowana na takie działanie, które pozwoli zaspokoić jej pragnienie. Niestety intelekt rozpoznał już kilka sposobów umożliwiających osiągnięcie upragnionego celu oraz wiele środków pozwalających zrealizować pierwotne chcenie. By wola mogła ruszyć dalej ze swym działaniem i nie pozostawała w zawieszaniu pomiędzy zamiarem a rozpoznanymi przez intelekt środkami, musi zdecydować się na konkretny środek. Tak zatem jak pierwszym czynnikiem w dziedzinie zamierzenia jest cel ostateczny, tak pierwszym czynnikiem w dziedzinie wykonania jest pierwszy środek do celu.

Przyzwolenie (*consensus*) to “właściwe zwrócenie pożądania ku temu, co człowiek postanowił podczas namysłu. Ponieważ zaś namysł dotyczy tylko środków do celu, wobec tego środki te stanowią także przedmiot przyzwolenia.”³⁴ Aby działanie mogło być kontynuowane, podmiot musi dysponować właściwymi “pociągającymi” środkami. W tej sytuacji intelekt poszukuje środków umożliwiających woli zdobycie zamierzonego celu. Zadaniem woli jest teraz udzielenie przyzwolenia czy też zgody na wzięcie pod uwagę tych właśnie rozpoznanych środków. Zadanie to nie jest wyborem jednego z dostępnych środków, ale zgodą na te środki, które w poznaniu intelektualnym zostały rozpoznane jako umożliwiające dojście do celu. Środków takich może być bardzo dużo, lub może być tylko jeden.

W tym miejscu można zapytać o to, czym różni się akt przyzwolenia od aktu wyboru. Wydaje się bowiem, że są to akty bardzo podobne. Jeśli chodzi o wiele rozpoznanych środków, realna różnica jest widoczna w sposób bardzo jasny: wola zgadza się nie tylko na jeden jedyny środek, ale aprobuje wszystkie środki. Przyzwolić na coś, to inaczej związać się emocjonalnie z czymś, co zostanie zrobione, a co za tym idzie skierować się w stronę tego, co w konsekwencji umożliwi osiągnięcie obranego celu.³⁵ Natomiast w przypadku rozpoznania wyłącznie jednego środka odpowiadającego celowi, różnica jest jedynie pojęciowa.³⁶

Szczególną ostrożność należy zachować w rozróżnianiu przyzwolenia i wyboru. Wybór (*electio*) oznacza “wzięcie jednej rzeczy spośród innych,”³⁷ takiej, która doprowadzi do celu. Środki do celu mogą być albo

³⁴ Id., q. 15, a. 3, resp.: “Et ideo applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii, proprie est consensus. Unde, cum consilium non sit nisi de his quae sunt ad finem, consensus, proprie loquendo, non est nisi de his quae sunt ad finem.”

³⁵ Zob. Gallagher, “The Will and Its Acts,” 82.

³⁶ *S.Th.* I–II, q. 15, a. 3, ad. 3.

³⁷ Id., q. 13, a. 2, resp.: “Respondeo dicendum quod, cum electio sit praeceptio unius respectu alterius.”

jakimiś czynnościami, przy pomocy których osiągnie się zamierzony cel, albo konkretnymi rzeczami, które doprowadzą do celu. W ten sposób przedmiotem wyboru są ludzkie czynności możliwe do wykonania—coś przy pomocy czego dojdzie się do kresu działania. Błędne jest mówienie, że ktoś wybiera szczęście jako cel swojego życia. Nie można bowiem wybrać szczęścia, a jedynie pragnąć go jako celu. Wybór odnosi się do środków, a nie do celu, zatem w żadnym wypadku człowiek nie może wybrać sobie doskonałego dobra, najwyższego szczęścia, czyli celu ostatecznego ludzkiego życia.

W podejmowaniu wyboru podmiot zawsze idzie za indywidualnym osądem praktycznym. Wola dąży do celu wedle tego, co przedstawił jej intelekt—władza poznawcza poddaje swój przedmiot władzy pożądan-
czej.³⁸ Wybór nie jest zatem czynnością rozumu, gdyż zadaniem jego jest rozpoznawanie rzeczywistości. Intelekt jest w możności do każdej rzeczy możliwej do rozumowego poznania, a wola w odniesieniu do niego jest władzą rozumną wyrażającą skłonności do bytu-dobra.

Sądy rozumu odgrywają doniosłą rolę praktyczną: pokazują woli dobroć poszczególnych bytów, czyli dobro w nich ujęte—dopiero wówczas wola postępuje za nimi. Wybór podąża zatem za sądem rozumu i jest uważany za dobrowolny zawsze wtedy, gdy niezeterminowany jest ten sąd praktyczny, za którym wola podąża. Ludzkie wybory pozostają wolne wtedy, gdy człowiek może dokonać refleksji nad sądem i albo go zaakceptować, albo odrzucić, dochodząc do przekonania, że przedmiot nie jest dobry ani godny pożądania. Uchylony zostaje początkowy, pierwotny sąd poprzez anulowanie zastosowanego kryterium dobra. Intelekt wraca do punktu wyjścia i jakby na nowo podejmuje swą działalność w ocenie najlepszych dostępnych środków prowadzących do realizacji celu. Mimo to, w żaden sposób nie może on zmusić woli do niepodejmowania dalszego działania. Wola może posłużyć się środkiem, który na etapie rozeznawania intelekt mylnie ocenił jako dobry.

Poruszenie woli ma swoje źródło w rozumie praktycznym, który ukierunkowuje ją w podążaniu we właściwą stronę (za odpowiednim przedmiotem).³⁹ W tym momencie widać, że bez współpracy intelektu, wola mogłaby ślepo podążyć za wszystkim, co tylko może zostać poznane intelektualnie. Niebezpieczeństwo, jakie się tu rodzi, związane jest z moż-

³⁸ Id., a. 1, resp.

³⁹ Zob. Karol Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, red. Tadeusz Styczeń i in. (Lublin 1991), 194.

liwością podejmowania wyborów, które nie służą rozwojowi człowieka. Kwestia ta wymagałaby oddzielnego opracowania zwłaszcza ze strony nauk pedagogicznych, gdzie można by uwypuklić doniosłość wychowywania woli, a tym samym zastanowić się nad stosowną koncepcją edukacji człowieka.

Usus czyli wykonanie, bądź użycie pewnej rzeczy, “to jej zastosowanie do jakiegoś działania.”⁴⁰ Intelkt wydał rozkaz, lecz sam z siebie nie może go zrealizować. W tym momencie wkracza wola i przeprowadza odpowiednie działanie, które określa się jako wykonanie czynne (*usus activus*). Wszystko, co leży w granicach ludzkich możliwości i jest w stanie przyczynić się do wykonania pewnej czynności, może zostać użyte. Z jednej strony wola pobudza inne władze duszy i posługuje się nimi, np. władzę wzroku wykorzystuje do patrzenia, a z drugiej strony porusza członki ciała i wykorzystuje narządy cielesne, np. ręce do chwycenia czegoś. Sama jednak pozostaje przyczyną sprawczą całego działania.

Najważniejszymi aktami woli są: zamiar, wybór i wykonanie.⁴¹ One to stanowią główną oś, wokół której koncentrują się wszelkie inne akty, a jednocześnie są tym, co ma się na myśli w potocznym pojmowaniu działania. Działać bowiem to mieć pewną chęć zrobienia czegoś, znaleźć odpowiednie środki i zrealizować pragnienie.

Wylonione i nakazane akty woli

W *Sumie teologii* występuje podział na akty wylonione przez wolę (*actus elicitus*) oraz przez nią nakazane (*actus imperatus*). Skłanianie się woli ku dobru to pewna możliwość, która przejawia się w aktach, np. pragnienia, radości, rozkoszy, odrazy, smutku, nienawiści itp. Akty wylonione charakteryzują się tym, iż są dobrowolne, nie podlegają przymusowi czy jakiemuś rozkazowi. Najbardziej zasadniczym aktem wylonionym przez wolę jest miłość.⁴² Jest ona aktem niezłożonym, a jej przedmiotem, który jest jednocześnie tożsamy z przedmiotem woli, jest dobro.

⁴⁰ *S.Th.* I–II, q. 16, a. 1, resp.: “usus rei alicuius importat applicationem rei illius ad aliquam operationem.”

⁴¹ Zob. Daniel Westberg, *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas* (Oxford 2002), 130.

⁴² Zob. Krąpiec, *Psychologia*, 248; a także publikacje dotyczące miłości w ujęciu św. Tomasza, np.: Adam Aduszkiewicz, “Piękno i miłość w myśli filozoficznej św. Tomasza z Akwinu,” *Studia Philosophiae Christianae* 21:1 (1985): 9–22; Arkadiusz Gudaniec, “Love as the Principle of the Dynamism of Beings (An Analysis of the Arguments of St. Thomas

Akty nakazane z kolei to te, które dokonują się nie same przez się, ale pod wpływem rozkazu. Posiadają inne, zewnętrzne źródło, którym mogą być np. członki ciała. Rozróżnienie to nie jest jednak zupełnie jednoznaczne. Czy uprawnione jest bowiem mówienie o jakichkolwiek aktach dobrowolnie wyłonionych, skoro na każdym etapie procesu działania zachodzi współpraca intelektu i woli podległej rozkazowi rozumu? By w ciągu kolejnych aktów wyłonionych uniknąć regresu w nieskończoność należy znaleźć taki jej akt, który jest pierwotny i pochodzi z natchnienia jakiegoś zewnętrznego czynnika, tzn. taki, który “jako pierwszy nie pochodzi od rozporządzenia naszego rozumu, ale z popędu przyrodzonego, lub na skutek wpływu wyższej przyczyny.”⁴³ Takimi aktami są akty o charakterze naturalnym, będące wynikiem naturalnych skłonności woli.⁴⁴ Nie jest to jednak do końca takie jasne. By zrozumieć, o jakie akty konkretnie chodzi św. Tomaszowi, należałoby bliżej przyjrzeć się współpracy intelektu i woli. W tym miejscu warto zaznaczyć jedynie, że wyłonione akty woli nie podlegają racjonalno-wolicjonalnej kontroli i są niezależne od intelektu praktycznego.⁴⁵

Mówiąc o pośredniej czynności woli, św. Tomasz ma na myśli sytuacje, w których wola coś nakazuje, ale inna władza to wykonuje. Żeby móc powiedzieć, że jakiś akt jest nakazany, trzeba znać podmiot wydający dany rozkaz. Pojawia się jednak pytanie, czy rozkaz i czynność nakazana nie są czasem tym samym? Nie można udzielić jednoznacznej odpowiedzi w tej sprawie. Żeby rozjaśnić nieco tę kwestię, należy sięgnąć do analogii wewnętrzzybowej. Na jej podstawie dochodzimy do rozumienia, które pokazuje, że w całym świecie przyrody niektóre rzeczy, choć są różne/wielorakie, to jednak pod pewnym względem stanowią jedność—całość składa się z materii (tworzywa) i formy (istności). Analogicznie w dziedzinie ludzkich czynności występują takie, które są tworzywem (czynności niższych władz psychicznych) oraz takie, które formują to tworzywo (czynności wyższych władz psychicznych). Akwinata konkluduje, że roz-

Aquinas),” *Studia Gilsoniana* 3 (2014): 301–319; Eleonore Stump, “Miłość według św. Tomasza z Akwinu,” tłum. J. Pietrzak, *Teofil* 2 (2007), 7–16.

⁴³ *S.Th.* I–II, q. 9, a. 4, resp.: “necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis;” q. 17, a. 5, ad. 3: “Primus autem voluntatis actus non est ex rationis ordinatione, sed ex instinctu naturae, aut superioris causae.”

⁴⁴ Zob. Penczek, *Wola i intelekt*, 271–272.

⁴⁵ Zob. id., 274.

kaz i czynność nakazana, mimo iż mogą być oddzielone od siebie, stanowią jeden ludzki czyn.⁴⁶

Św. Tomasz zadaje pytanie o przedmiot rozkazu. Wypada zatem dokonać osobnej analizy w odniesieniu do czynności władz rozumowych, zmysłowych oraz wegetatywnych, aby pokazać sposób, w jaki wola wpływa na *compositum humanum*.

Jeśli chodzi o czynności władz rozumowych, to głównym problemem jest kwestia tego, czy sam rozum może nakazać sobie wykonanie jakiejś czynności oraz czy wola musi koniecznie słuchać rozkazów rozumu. Jeśli chodzi o odniesienie do woli, to św. Tomasz wyraźnie mówi, że rozum może rozporządzać czynnościami popędu duchowego (woli), tzn. że mogą one być przedmiotem rozkazu.⁴⁷ Jeśli idzie o rozkazywanie samemu rozumowi, odpowiedź jest równie jednoznaczna, mianowicie czynności rozumu mogą być przedmiotem rozkazu, ponieważ skoro rozum ma możliwość porządkowania czynności innych władz, to w ten sam sposób posiada tę możliwość w stosunku do samego siebie.⁴⁸

W odniesieniu do czynności zmysłowych, takich jak czynności popędowe, fizjologiczne i motoryczne, sprawa wydaje się ważna o tyle, o ile będzie można dowieść, w jakim stopniu te trzy strefy ludzkiego życia są kontrolowane przez rozum, a w jakim działają na zasadzie niekontrolowanych odruchów i zachcianek.

Przyglądając się popędowi zmysłowemu trzeba wziąć pod uwagę fakt, że zależy on zarówno od poznawczej władzy zmysłowej, jak i kondycji narządu cielesnego, np. widzenie zależy od władzy wzroku i jakości samego oka.⁴⁹ Zmysłowo poznaje się rzeczy jednostkowe, które pociągają lub wzbudzają odrazę. Obrazy tych poznanych rzeczy zostają zmagazynowane w wyobraźni, która obejmuje także poznanie intelektualne i może przywoływać podobizny rzeczy wtedy, gdy nie jest możliwe rzeczywiste postrzeganie konkretnego przedmiotu. Czynność popędu zmysłowego idzie więc za poznaniem. Istnieją jednak sytuacje, w których nagłe poruszenie popędu zmysłowego nie zostaje poddane rozumowi. Wskutek wyobrażenia lub spostrzeżenia zmysłowego organizm ludzki może zareagować gwał-

⁴⁶ *S.Th.* I–II, q. 17, a. 4, resp., ad. 2.

⁴⁷ *Id.*, a. 5, resp.: “Manifestum est autem quod ratio potest ordinare de actu voluntatis . . . Ex quo patet quod actus voluntatis potest esse imperatus.”

⁴⁸ *S.Th.* I–II, q. 17, a. 6, resp.: “Respondeo dicendum quod, quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de actu suo. Unde etiam actus suus potest esse imperatus.”

⁴⁹ *S.Th.* I–II, q. 17, a. 7, resp.

townie, bez “konsultacji” z rozumem lub nawet wbrew niemu. Na potwierdzenie tego Akwinata przywołuje myśl św. Pawła z Listu do Rzymian: “W członkach zaś moich spostrzegam prawo, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i bierze mnie w niewolę pod prawo grzechu mieszkającego w moich członkach” (Rz 7:23).⁵⁰

Czynności fizjologiczne związane z pożądaniem przyrodzonym nie podlegają rozkazom rozumu.⁵¹ Związane jest to z zasadą, że im bardziej jakaś czynność jest materialna, tym jest mniej doskonała i w mniejszym stopniu podlega rozkazom rozumu.

Członki ciała nie poruszają się same przez się, ale są narzędziami władz duszy. Wśród odruchów motorycznych wyróżnia się takie, którymi kieruje popęd zmysłowy (np. ręce, nogi) oraz takie, które podlegają popędowi wrodzonemu (serce, narządy układu trawiennego, narządy rozrodcze). Pierwsze są posłuszne rozkazom rozumu, a drugie nie. Św. Tomasz zauważa, że np. ruch serca zależy od samej natury osoby, a nie od woli. Podobnie ruch narządów rozrodczych nie jest dobrowolny, ale wynika z właściwych sobie przyrodzonych poruszeń, niezależnych od rozkazu rozumu.⁵²

Podsumowanie

W świetle powyższych rozważań trudno zgodzić się z opinią, że akt woli jest jedynie pewnym próbowaniem, czy też samym zamierzeniem. Dokonana przez św. Tomasza szczegółowa spekulatywna analiza aktu działania w klarowny sposób przedstawia te procesy dokonujące się w człowieku, które jednocześnie charakteryzują wolę—odrębną od intelektu władzę duchową. To wola obdarzona jest naturalną skłonnością pożądczą, która pozwala działać jej, a przez to i całemu człowiekowi.

Św. Tomasz pisząc o pobudkach woli podkreślał, że mimo, iż jej działanie pochodzi od wewnątrz, to jednak każdy ruch właściwy dla danego przedmiotu jest powodowany przez czynnik, który jest przyczyną natury danej rzeczy. Takim czynnikiem przyczynowym jest Bóg, który jest stwórcą duszy ludzkiej (a więc i woli jako jej władzy) oraz powszechnym dobrem (do którego wola dąży jako do swojego celu-kresu).⁵³ Akty woli są

⁵⁰ Id., a. 7, ad. 1. Cyt. z Pisma św. za: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia)*, wyd. 5 (Poznań 2000).

⁵¹ *S.Th.* I–II, q. 17, a. 8, resp.

⁵² Id., q. 17, a. 9, ad. 3.

⁵³ Id., q. 9, a. 6.

zatem ukierunkowane ku Dobru, natomiast konkretne ludzkie wybory mogą jawić się jako dobre, mimo iż w rezultacie przynoszą mniej korzyści niż oczekiwano. Potrzebna jest więc ciągła współpraca pomiędzy intelektem i wolą w tym celu, aby akt był rzeczywiście rozumny i wolny.

THE ACTS OF THE WILL ACCORDING TO ST. THOMAS AQUINAS

SUMMARY

The article attempts to clarify an important aspect of St. Thomas Aquinas's theory of human action, namely to show these acts of man which are immediately caused by the will. According to some contemporary philosophers, the acts of the will are limited to those of *trying* or of *intending*. Do they exhaust the whole possibility of the will to act? The author seeks to answer this question basing his considerations on the analysis of the *Summa Theologiae* by St. Thomas Aquinas.

KEYWORDS: will, action, act, good, Thomas Aquinas.