

KS. TOMASZ STĘPIEŃ



WPROWADZENIE  
DO ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ  
ŚW. TOMASZA Z AKWINU



Warszawskie Towarzystwo Teologiczne

**WPROWADZENIE DO ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ**

**ŚW. TOMASZA Z AKWINU**

recenzenci naukowi:

prof. UKSW dr hab. Artur Andrzejuk

prof. UKSW dr hab. Tadeusz Klimski

autor:

ks. Tomasz Stepień

korekta:

Bożena Kowalewska

projekt okładki i łamanie:

Inicjatywa Praska DIAK DW-P

Adres Redakcji:

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie

Sekcja św. Jana Chrzciciela

ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa

tel. 22 869 98 91

sekretariat@wtt.mkw.pl

Dla Warszawskiego Towarzystwa Teologicznego:

Inicjatywa Praska DIAK DW-P

Siedziba: 03-707 Warszawa, ul. Floriańska 2a

Zakład poligraficzny: 04-357 Warszawa, ul. Grochowska 194/196

(Dom Słowa Bożego) inicjatywa@akdwp.pl tel. 22 613 46 23

ISBN 978-83-63476-03-8

**KS. TOMASZ STĘPIEŃ**

**WPROWADZENIE DO ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ**

**ŚW. TOMASZA Z AKWINU**

Warszawa 2013



# SPIS TREŚCI

SPIS TREŚCI .....	5
PRZEDMOWA .....	8
WPROWADZENIE .....	11
Rozdział pierwszy	
ŹRÓDŁA TOMASZOWEJ KONCEPCJI CZŁOWIEKA.....	15
1. Co to jest filozofia i jak ujmuje rzeczywistość? .....	15
2. Początki filozofii człowieka.....	17
3. Logos jako zasada harmonii człowieka i świata. ....	18
4. Odróżnienie duszy i ciała – wpływy orfickie.....	20
5. Dwoistość platońskiej wizji człowieka. ....	21
6. Człowiek jednością duszy i ciała – poglądy Arystotelesa. ....	26
7. Neoplatońska wizja człowieka. ....	29
8. Chrześcijańskie rozumienie człowieka u Ojców Kościoła.....	31
10. Średniowieczne spory dotyczące natury ludzkiej. ....	38
Kolejność zagadnień w tomistycznej teorii człowieka.....	39
Rozdział drugi	
UJĘCIE STRUKTURALNE CZŁOWIEKA JAKO BYTU. ....	42
1. Identyfikacja pryncypiów stanowiących człowieka.....	42
1.1. Problem zasady zmienności intelektualnej człowieka.....	44
2. Pryncypia człowieka w ujęciu strukturalnym. ....	45
3. Wzajemne odniesienia duszy i ciała .....	50
3.1. Dusza jako zasada życia ciała. ....	50
3.2. Problem nieśmiertelności duszy.....	53
3.3. W jaki sposób dusza jest obecna w ciele.....	57
4. Filozoficzne ujęcie ludzkiego ciała.....	60
5. Człowiek jako osoba.....	63
5.1. Klasyczna – boecjańska teoria osoby a metafizyka istnienia.....	63
5.2. Próba rozwinięcia tomaszowego rozumienia osoby. ....	67
6. Władze człowieka.....	69
6.1. Pojęcie władzy.....	69
6.2. Podział władz .....	72
6.3. Władze wegetatywne .....	76
6.4. Władze poznawcze człowieka .....	76

6.4.1. Zmysły zewnętrzne.....	76
6.4.2. Zmysły wewnętrzne.....	78
6.4.3. Intelktualne władze poznawcze.....	82
6.4.3.1. O różnicach pomiędzy poznaniem zmysłowym a intelektualnym.....	82
6.4.3.2. Intelktualne władze poznawcze.....	85
6.4.3.3. Problemy terminologiczne związane z rozumieniem władz duchowych człowieka.....	87
6.4.3.4. Kontrowersje wokół intelektu czynnego.....	90
6.5. Władze dążeniowe człowieka.....	93
6.5.1. Władze dążeniowe w ogólności.....	93
6.5.2. Zmysłowe władze dążeniowe.....	93
6.5.3. Dążenia władz zmysłowych – uczucia.....	96
6.5.3.1. Uczucia w ogólności.....	96
6.5.3.2. Uczucia władzy pożądlivej.....	99
6.5.3.3. Uczucia władzy gniewliwej .....	102
6.5.4. Dążenie intelektualne.....	105
6.5.4.1. Wola jako naczelną władzą dążeniową człowieka.....	105
6.5.4.2. Wolność woli.....	107
6.5.5. Dążenie naturalne.....	110
7. Akty władz ludzkich.....	112
7.1. Jedność władz ludzkich w ich działaniu.....	112
7.2. Poznanie.....	113
7.2. Proces podejmowania decyzji jako przykład jedności władz człowieka.....	116

## Rozdział trzeci

UJĘCIE GENETYCZNE CZŁOWIEKA.....	121
1. Rozumienie powstania człowieka w aspekcie jego bytowych pryncypiów... 122	
1.1. Nowe rozumienie działania przyczyny sprawczej.....	122
1.2. Przyczyny celowe współdziałające z przyczyną sprawczą w powstaniu człowieka.....	124
1.3. Odróżnienie stwarzania w ujęciu teologicznym i filozoficznym... 126	
1.4. Problem substancji oddzielonej jako przyczyny celowej duszy ludzkiej.....	128
1.5. Pryncypia człowieka w ujęciu genetycznym.....	129
1.6. Powstanie człowieka jako struktury metafizycznej w chwili poczęcia.....	132
2. Problem śmierci.....	134

## Rozdział czwarty

Sprawności i cnoty moralne.....	137
1. Pojęcie sprawności.....	137
2. Podział sprawności.....	141
3. Sprawności intelektu.....	144
3.1. Sprawności teoretyczne intelektu.....	144
3.1.1. Sprawność pierwszych zasad poznania.....	144
3.1.2. Sprawność wiedzy.....	145
3.1.3. Mądrość.....	147
3.2. Sprawności praktyczne intelektu.....	148
3.2.1. Prasumienie.....	149
3.2.2. Roztropność.....	150
3.2.3. Sprawność sztuki.....	151
4. Cnoty główne woli.....	151

## Rozdział piąty

TEORIA WSPÓLNOT LUDZKICH.....	155
1. Zagadnienie relacji osobowych jako punkt wyjścia teorii wspólnot ludzkich.....	155
2. Określenie wspólnoty.....	160
3. Podstawowe wspólnoty ludzkie.....	163
3.1. Wspólnoty, w których dominują relacje realne.....	163
3.1.1. Rodzina.....	163
3.1.2. Naród.....	165
3.2. Wspólnoty, w których dominują relacje myślnie.....	166
3.2.1. Społeczeństwo.....	166
3.2.2. Państwo.....	167

ZAKOŃCZENIE.....	170
------------------	-----

PRINCIPLES OF THE THOMISTIC UNDERSTANDING OF MAN.....	172
---	-----

BIBLIOGRAFIA.....	180
-------------------	-----

WYKAZ SCHEMATÓW I TABEL ZAMIESZCZONYCH W TEKŚCIE.....	185
---	-----

WYKAZ SKRÓTÓW.....	186
--------------------	-----



## PRZEDMOWA

Minęło już osiem lat odkąd ukazała się moja pierwsza książka o antropologii św. Tomasza z Akwinu – *Podstawy tomistycznego rozumienia człowieka*. Z założenia miała ona przede wszystkim służyć jako pomoc dla studentów słuchających wykładów z Antropologii Filozoficznej na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej i Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jak się okazało, krąg czytelników wyszedł daleko poza środowisko uniwersytetu, co na pewno łączy się z niesłabnącym zainteresowaniem antropologią św. Tomasza z Akwinu. Wydaje się, że publikacja ta pokazała, iż tak uprawiana antropologia filozoficzna jest odmienna od innych współczesnych ujęć człowieka, sformułowanych na gruncie filozoficznym. Dlatego sięgali po nią ci czytelnicy, którzy chcieli się przekonać, jaka tak na prawdę jest tomaszowa filozofia człowieka. Z życzliwym przyjęciem spotkała się przede wszystkim propozycja układu zagadnień, który nie tylko wykazywał zgodność z propozycjami św. Tomasza, ale także stanowił bardzo dobre, stopniowe wprowadzenie w kolejne podejmowane przez niego problemy. Zwłaszcza czytelnicy, którzy dopiero zaczynali swoją filozoficzną przygodę, docenili krótkie wprowadzenie w zagadnienia filozoficzne w ogóle, jak również liczne przykłady zawarte w tekście.

Trzeba jednak także dodać, że książka ta zawierała braki i nieścisłości, które zostały mi wskazane przez krytyków, ale także przez studentów, dla których niniejsza pozycja stała się zachętą do czytania tekstów Akwinaty i, co za tym idzie, wykrycia niedokładności w samej książce. Poza tym przez siedem kolejnych lat prowadziłem wykłady z antropologii filozoficznej, co także wiązało się z dalszymi studiami nad tekstami św. Tomasza z Akwinu. Uświadomiło mi to, jak wiele zagadnień wymaga nowego spojrzenia i gruntownego przepracowania tak, aby jeszcze bardziej były zgodne z ujęciami Akwinaty i jeszcze lepiej pokazywały aktualność jego myśli. Dlatego nie wystarczyło jedynie przygotowanie kolejnego wydania wcześniejszej publikacji, ale ilość poprawionych i zmienionych zagadnień sprawiła, że prawie połowa niniejszej książki jest całkowicie nowa. Z tej właśnie racji ukazuje się ona już pod innym tytułem.

Czytelnik znajdzie w tej książce nowe opracowanie źródeł tomaszowej koncepcji człowieka, które odwołuje się bardzo głęboko do jej starożytnych i średniowiecznych korzeni. Świadomie też, koncentrując się na ujęciach samego Akwinaty, opuściłem omawianie nowożytnych i współczesnych koncepcji człowieka. Po pierwsze dlatego, że są one przedstawione w innych podręcznikach antropologii filozoficznej. Po drugie z tej racji, że zajęcie się tą problematyką oznaczałoby także konieczność podjęcia

próby uzgodnienia ujęcia św. Tomasza z ujęciami współczesnymi. Jest to zadanie na tyle skomplikowane i obszerne, że wymaga osobnego opracowania, a ponadto wprowadziłoby czytelnika w szereg bardzo szczegółowych zagadnień, które odwróciłoby uwagę od antropologii samego Akwinaty.

Mimo to myśl św. Tomasza nie może dziś być przedstawiana całkowicie odrębnie od jej współczesnych interpretacji, które mają wielki wpływ na to, jak odczytujemy jego poglądy. Widać to najlepiej, kiedy uświadomimy sobie, jak wiele odmian tomizmu narodziło się od początku XX w. Jak to zaznaczam poniżej we wprowadzeniu, posługuję się interpretacją wypracowaną przez autorów związanych z postacią Mieczysława Gogacza, do których sam należę. Jednak za słuszny uznałem postulat, który przedstawili mi czytelnicy pierwowzoru tej książki, aby wyraźnie oddzielić interpretację myśli św. Tomasza od jej rozwinięć wypracowanych na gruncie tomizmu konsekwentnego. Dlatego dołożyłem starań, aby jeszcze wyraźniej zaznaczyć (zazwyczaj odrębnymi paragrafami), gdzie interpretuję jedynie teksty św. Tomasza, a w których miejscach przedstawiam współczesne rozwiązania pojawiających się problemów. Staram się także jeszcze lepiej ukazywać, że nowa problematyka wprowadzana przez współczesną interpretację, jest w istocie rozwinięciem i próbą rozwiązania problemów, które pojawiają się w tekstach samego Akwinaty.

Jedną z najważniejszych nowości jakie napotka czytelnik, jest nowe opracowanie zagadnienia pryncypiów w strukturalnym i genetycznym ujęciu człowieka. Zrezygnowałem w nim z używania arystotelesowskich terminów *materia pierwsza* i *materia druga*, ponieważ wczytując się w teksty św. Tomasza zauważyłem, że nie posługuje się on nimi do opisywania jednostkowego bytu. Materia jako pryncypium człowieka jest dla niego czymś innym niż materia pierwsza<sup>1</sup>. Jest tak przede wszystkim dlatego, że materia pierwsza jako pierwsza możliwość, jak zauważa sam św. Tomasz, nie istnieje w rzeczywistości sama z siebie, ale tylko o tyle, o ile jest częścią bytu, czyli o ile jest określona przez formę<sup>2</sup>. Z tej racji mówiąc o możliwości materialnej człowieka Akwinata używa po prostu słowa *materia*, a nie *materia pierwsza*. Tym bardziej bezzasadne staje się więc używanie terminu *materia druga* w odniesieniu do materii w rozumieniu fizycznym, która w omawianych tekstach jest nazywana po prostu *ciałem (corpus)*. Zaznaczmy jednak, że nie chodzi tutaj o ciało ludzkie, ale ciało fizyczne.

Drugi zasadniczy problem, który doczekał się szerszych wyjaśnień to zagadnienie rozumienia możliwości intelektualnej jako pryncypium władz i działań duchowych człowieka. W moim przekonaniu zmiana, jaką w rozumieniu człowieka wprowadził M. Gogacz jest twórcza i potrzebna, jednak wymagała głębszego uzasadnienia, któ-

<sup>1</sup> Widać to zwłaszcza w ST I, q.75, a.5, 1 i ad1, gdzie Akwinata zastanawia się, czy dusza jest złożona z materii i formy.

<sup>2</sup> Zob. ST I, q.14, a.2, ad3: esse naturale non est materiae primae, quae est in potentia, nisi secundum quod est reducta in actum per formam; ST I, q.7, a.2, ad3: materia prima non existit in rerum natura per seipsam, cum non sit ens in actu, sed potentia tantum...

rego brak było w jego pracach. M. Gogacz także wyraźnie nie precyzuje, czy możliwość intelektualną należy traktować jako władzę tożsamą z intelektem możliwościowym, czy jako oddzielne pryncypium w strukturze człowieka. Jest to problem o tyle istotny, że, jak miemam, jego naturalną konsekwencją w ujęciu genetycznym jest pojawienie się zagadnienia konieczności istnienia anioła jako przyczyny celowej duszy ludzkiej. Moje uwagi dotyczące tych zagadnień, które zamieściłem w tekście są próbą wskazania rozwiązania powyższych trudności.

Trzeci problem, na który chciałem zwrócić uwagę czytelnika, a który wymagał wyjaśnień, to nowe rozumienie przyczynowania sprawczego proponowane przez M. Gogacza. Uważam, że to właśnie ujęcie stało się przyczyną nowego sformułowania zagadnienia przyczyny celowej. Wynikają z tego moje osobiste przemyślenia pokazujące, że pozwala to na odróżnienie teologicznego i filozoficznego ujęcia problemu stworzenia człowieka i stworzenia w ogóle.

Ostatnie wyjaśnienie, które chciałbym poczynić, zanim zajmę się myślą samego św. Tomasza dotyczy tytułu książki: *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*. Rozważania zawarte w tym opracowaniu nie traktują o „czystej” filozofii św. Tomasza (o ile taka w ogóle istnieje), ale prezentują również przemyślenia współczesnych tomistów, w tym także i moje interpretacje myśli Akwinaty. Wydaje mi się jednak, że imię św. Tomasza należało koniecznie umieścić w tytule, aby podkreślić, że jego teksty są zawsze punktem wyjścia i podstawową inspiracją. Książka ta jest wprowadzeniem do takiego właśnie rozumienia człowieka i dlatego, z oczywistych względów, nie jest ona także pełnym i kompletnym wykładem filozofii mistrza z Akwinu. Ma jednak na tyle oswoić czytelnika ze światem jego pojęć, aby samodzielnie był w stanie odnosić się do tekstów, czerpiąc z nich inspiracje dla własnych przemyśleń i rozważań problemów związanych z rozumieniem samego siebie jako człowieka.

*Tomasz Stępień*

## WPROWADZENIE

Kim jest człowiek? Kim jestem? To pytanie stawia sobie chyba każdy. Również i filozofia jako nauka ujmująca rzeczywistość w aspekcie przyczyn stara się odpowiedzieć na to pytanie. Jednak podjęcie tego zadania nie jest łatwe. Niełatwo jest bowiem spojrzeć na naturę człowieka i wyjaśnić, co sprawia, że człowiek jest człowiekiem. Dlatego właśnie, chcąc uzyskać odpowiedź, korzystamy z pomocy najsłynniejszych filozofów. Zamiarem tej książki jest właśnie ukazanie filozoficznej nauki o człowieku przy pomocy św. Tomasza z Akwinu. Dlaczego właśnie św. Tomasz? Myślę, że czytelnikowi zostanie to dostatecznie jasno ukazane w trakcie rozważań prowadzonych na łamach tej książki. Chciałbym jednak już w tym miejscu zwrócić uwagę na pewne aspekty jego rozumienia rzeczywistości, które sprawiają, że jest on autorem szczególnie wartym studiowania.

Już starożytni Grecy zauważyli, że dobra miara jest najlepsza, a przesada, w jakimkolwiek kierunku, niesie ze sobą zawsze niebezpieczeństwo zawężenia intelektualnego horyzontu. Kiedy studiujemy myśl św. Tomasza, zauważamy bardzo szybko, że prawie w każdej kwestii zajmował on stanowisko pośrednie pomiędzy dwoma skrajnościami. Na pytania, które zadaje w swoich dziełach, bardzo często odpowiada pisząc, że jest coś prawdziwego w obydwu przeciwstawnych stanowiskach. Przyjmuje on w ten sposób postawę szukania prawdy, która może być ukryta w wielu miejscach. Sprawia to, że jego dzieło podobne jest do katedry, która sama w sobie jest odrębnym światem. Świat ten nie jest jednak chaosem, ale kosmosem i każdy najmniejszy element ma sobie właściwe i odpowiednie miejsce. E. Gilson świetnie oddał to pisząc, że „dzieło Świętego to cały odrębny świat, a nawet kilka światów mieszczących się jeden w drugim. Jest to świat Słowa Bożego, Pisma Św., który sam w sobie jest nieskończony. Jest to świat Ojców Kościoła, z których przynajmniej jednemu, św. Augustynowi, można by poświęcić całe życie. Jest to świat Arystotelesa i filozofii, którego granice oddalają się, gdy wydaje nam się, że się do nich przybliżamy. Istnieje wreszcie osobisty świat samego św. Tomasza, znajdujący się w centrum tamtych i oświetlający wszystkie, lecz sam nie rzucający się w oczy, ledwo widoczny, w każdym razie nie wysuwający się nigdy naprzód, tak że można by go minąć nie rozpoznawszy go”<sup>3</sup>. Ta niezwykła intelektualna otwartość skutkuje nie tylko bogactwem tematów i problemów. Ponieważ św. Tomasz nie pozwala sobie na przesadę, jego stanowisko najczęściej jest zgodne ze zdrowym rozsądkiem, którego podstawowym składnikiem jest umiar.

---

<sup>3</sup> E. Gilson, *Filozof i teologia*, tł. J. Kotsa, Warszawa 1968, s.181.

Dlatego też studiowanie św. Tomasza nie przynosi jedynie teoretycznej mądrości dotyczącej pierwszych przyczyn, ale jest to jednocześnie wiedza bardzo praktyczna i pomocna w rozwiązywaniu zwyczajnych życiowych problemów.

Obierając za przewodnika św. Tomasza, mamy na myśli jego pisma, a wśród nich przede wszystkim *Sumę teologii*. Trzeba jednak już na samym początku wyjaśnić, że w środowisku filozoficznym toczą się spory na temat tego, jak należy pisma św. Tomasza interpretować. Najlepszym wyrazem tych sporów są współcześnie istniejące odmiany czy szkoły filozofii neotomistycznej. Pomijając całą dyskusję nad tym, jakie są pomiędzy nimi różnice chciałbym uczciwie powiedzieć, że w tej książce będę posługiwał się w odczytywaniu myśli św. Tomasza najmłodszą próbą interpretacji jego dzieł, jaką jest tomizm konsekwentny<sup>4</sup>. Jest on bowiem nie tylko kierunkiem, który w moim przekonaniu stanowi najlepszą interpretacją dzieł św. Tomasza, ale także twórczym rozwinięciem jego myśli.

Kolejną uwagą, która należy się czytelnikowi, dotyczy tego, że książka ta nie jest pełnym i wyczerpującym ujęciem człowieka na gruncie filozofii tomistycznej. Jak sugeruje jej tytuł ma ona być jedynie wprowadzeniem w krąg najważniejszych problemów filozofii człowieka. Dlatego zagadnienia, które mogą wydawać się ważne, są czasem jedynie sygnalizowane. W przypadku innych, które okazały się dla mnie szczególnie inspirujące, pozwalam sobie na rozważanie bardziej wnikliwe i głębszą analizę tekstów. Książka ta ma być w swoim zamiarze ukazaniem aktualności propozycji rozumienia człowieka, która jest zawarta w dziełach św. Tomasza, a w szczególności w *Sumie teologii*. Dlatego też pozwalam sobie na podawanie licznych przykładów, od których nie stroni także sam św. Tomasz. Przykłady mogą okazać się nużące dla wytrawnych filozofów, ale poza próbą uwspółcześnienia nauki św. Tomasza, są także w moim przekonaniu w ogóle przybliżeniem jego nauki czytelnikowi, który nie obcuje na co dzień z problematyką filozoficzną. Z myślą o takim odbiorcy umieściłem także na początku fragment zawierający krótką charakterystykę filozofii w ogóle, oraz pojawiające się w tekście schematy i tabele. W tekście staram się też wyróżniać istotne terminy używane przez św. Tomasza. Ponieważ wiele z nich jest różnie tłumaczonych na język polski staram się także podawać ich łacińskie odpowiedniki. Myślę, że pozwoli to na lepsze zrealizowanie podstawowego celu tej pracy, którym nie jest bardzo szczegółowe ukazanie wszystkich zagadnień wchodzących w zakres filozofii człowieka, lecz raczej zachęta i pobudzenie czytelnika do głębszego wnikania w teksty św. Tomasza, niezmiennie porywające i inspirujące tych, którzy szukają prawdy.

---

<sup>4</sup> Na temat różnic pomiędzy odmianami tomizmu i tomizmu konsekwentnego jako próby interpretacji myśli św. Tomasza zob. K. Bańkowski, *Tomizm konsekwentny na tle odmian tomizmu*, SPhC, XXXII/1996 nr 2, s. 211–219; zob. także, M. Gogacz, *Współczesne interpretacje tomizmu*, Znak 113, (1963), s.1339–1353.

Jednak nie chciałbym, aby książka ta była traktowana jedynie jako próba popularyzacji myśli św. Tomasza. Choć ukazało się już (i ciągle ukazuje się) wiele publikacji z zakresu antropologii filozoficznej odwołujących się do myśli św. Tomasza, jednak jest wśród nich pewna istotna luka. Właśnie w *Sumie teologii* św. Tomasz proponuje bardzo konkretną wizję filozofii człowieka. Wyraża się ona nie tylko w chęci rozwinięcia realistycznej antropologii Arystotelesa, ale proponowana jest tu pewna kolejność zagadnień, które są podejmowane, a także bardzo szczególne ujęcie ich przez św. Tomasza. Taki właśnie układ wydaje się być spójną propozycją odkrywania tego, co człowieka stanowi. Oczywiście ta wizja św. Tomasza musi tu ulec pewnej modyfikacji. Jest tak przede wszystkim dlatego, że podejmuje on problematykę człowieka nie tylko jako filozof, ale także jako teolog. Dlatego właśnie filozoficzny traktat o człowieku dla wielu myślicieli kończy się w miejscu, gdzie Tomasz zaczyna rozważać stworzenie człowieka, ponieważ jest to zagadnienie z zakresu teologii. Tymczasem, jak to zobaczymy, sam Tomasz umieszcza te granice jeszcze dalej. Opis stworzenia człowieka jest nie tylko opisem teologicznym, ale zawiera w sobie ujęcie genetyczne człowieka jako bytu, a więc zagadnienie jak najbardziej wchodzące w skład filozofii. Podobnie jest z innymi zagadnieniami, które czasem trzeba oddzielać od ujęć teologicznych, niejako wyłuskiwać z tekstów odwołujących się do objawienia<sup>5</sup>. Dlatego też w książce tej znajdują się nie tylko ujęcia już prezentowane przez współczesnych interpretatorów myśli tomistycznej, ale także zagadnienia dotychczas nieporuszone oraz niekiedy nowe próby twórczej aktualizacji myśli Akwinaty.

Zanim jednak zaczniemy rozważania, które zamierzamy podjąć, należy wskazać, dlaczego w ogóle potrzebna jest nam klasyczna filozofia człowieka. Czy nie wystarczy nam ujęcie prezentowane przez inne nauki szczegółowe? Przecież choćby na gruncie biologii, medycyny, psychologii czy socjologii, a ostatnio także neurobiologii spotykamy bardzo dokładne przedstawienia ludzkiej rzeczywistości w wymiarze jednostkowym i społecznym. Odpowiedzi na to pytanie dostarcza samo życie. W sytuacjach, w których szczególnie trudno jest nam wskazać na istotę człowieka, nauki szczegółowe nie dają nam wyczerpującej i pewnej odpowiedzi. Wystarczy wskazać na problem ludzi upośledzonych umysłowo. Czy w ich wypadku ich człowieczeństwo posiada jakieś braki? Czy brak jakiejś cechy fizycznej bądź psychicznej powoduje, że są mniej ludźmi niż inni? I czy w ogóle można być mniej lub bardziej człowiekiem? Inne pytanie, nie mniej aktualne i nie mniej trudne dotyczy początków człowieka. Kiedy człowiek zaczyna być człowiekiem? Czy staje się nim w momencie poczęcia czy może później i jeżeli tak, to w którym momencie? W momencie kiedy wykształcą się podstawowe narządy, w momencie urodzenia? Widzimy wyraźnie jak bardzo ważne są odpowiedzi na te pytania i jak wielkie niosą ze sobą konsekwencje dla życia

<sup>5</sup> Kolejność wszystkich zagadnień i ich wzajemna zależność zostanie ukazana w trakcie prowadzenia rozważań, a zatem nie ma potrzeby, aby przedstawiać ją już we wprowadzeniu.

społecznego. Jeżeli bowiem kogoś uznamy za człowieka, to przysługują mu pewne niezbywalne prawa, jak choćby prawo do życia. Pełna odpowiedź na te tak ważne pytania wymaga wskazania istoty człowieka, to zaś może uczynić jedynie filozofia. W moim przekonaniu zadowalającej odpowiedzi na te pytania nie znajdziemy także wśród nurtów i kierunków filozofii nowożytnej i współczesnej. Nie chciałbym w tym miejscu zająć się szerzej ich krytyką, wydaje się jednak, że pewne klasyczne problemy metafizyki człowieka, które w tych filozofiach prawie wcale się nie pojawiają, mają istotne znaczenie dla rozumienia człowieka. Dobrym przykładem takiego zagadnienia jest problem ludzkiej duszy, czy człowiek w ogóle ją posiada, a jeśli tak, to czym ona jest. W moim przekonaniu niewystarczające są tu odpowiedzi traktujące ją tylko jako świadomość, czy neurobiologiczne analizy działania ludzkiego mózgu. Między innymi, dlatego propozycja przedstawiona przez św. Tomasza wydaje się istotna i wciąż aktualna, że porusza problemy, których rozważanie zarzucono bądź zredukowano w nowszych nurtach filozoficznych.

Pora więc zacząć szukać w tekstach św. Tomasza odpowiedzi na postawione wyżej pytania.

## Rozdział pierwszy

### ŹRÓDŁA TOMASZOWEJ KONCEPCJI CZŁOWIEKA.

#### 1. *Co to jest filozofia i jak ujmuje rzeczywistość?*

Na początku naszych rozważań zajmiemy się przez chwilę filozofią w sensie ogólnym. Filozofia człowieka jest przecież jedną z dyscyplin filozoficznych i aby ją rozumieć trzeba najpierw wiedzieć, czym w ogóle jest filozofia i jaki jest jej sposób podejścia do badanego przedmiotu. Czytelnik, który posiada przygotowanie filozoficzne, może śmiało ominąć ten paragraf i zacząć lekturę od paragrafu następnego.

Od początku swojego istnienia człowiek stara się zrozumieć świat, który go otacza. Nie wystarcza mu przyglądanie się światu, w którym żyje, i opisywanie go. Chce wnikać głębiej w jego naturę, dowiedzieć się dlaczego świat jest właśnie taki, a nie inny. To pragnienie najpierw realizowało się w odpowiedziach przednaukowych, które najczęściej były odpowiedziami religijnymi. Na pytanie: „Dlaczego świat jest właśnie taki, jaki jest?” – odpowiadano najczęściej: „Bogowie takim właśnie go uczynili.” Zauważmy jednak, że taka (i jej podobne odpowiedzi) nie były wystarczające właśnie dlatego, że w dalszym ciągu nie pozwalały człowiekowi ująć świata i zrozumieć go, a jedynie odwoływały się do bytów czy bytu wyższego, który owo rozumienie posiada. Pierwsza odpowiedź, która dała człowiekowi jeszcze niedojrzałe rozumienie świata, była pierwszą odpowiedzią filozoficzną i jednocześnie pierwszą odpowiedzią naukową w historii. Ta pierwsza odpowiedź, dana przez Talesa z Miletu, polegała na znalezieniu przyczyny, zasady, która pozwala rozumieć świat.

Filozofia właśnie jest nauką, która stara się ująć wszystko, co istnieje, od strony przyczyn. Ujęcie rzeczywistości od strony przyczyn jest właśnie wnikiem w jej naturę i próbą zrozumienia wszystkiego, co nas otacza. Wydaje się, że już najstarsi filozofowie mieli świadomość, że jest to zadaniem filozofii. W słynnej anegdocie o powstaniu terminu *filozofia* przekazanej nam przez Cyncerona Pitagoras opisuje filozofa jako tego, który w pewien sposób wyłącza się z normalnego toku ludzkich spraw. Jest to konieczne, aby można było zobaczyć świat niejako z zewnątrz stając się jego wnikliwym obserwatorem. Taka wnikliwa obserwacja, nazywana tutaj kontemplacją rzeczy (*contemplatio rerum*)<sup>6</sup>, umożliwia wnikięcie w naturę rzeczy poprzez wskazanie przyczyn. Wydaje się więc, że już najstarsza tradycja, której wyrazicielem jest anegdota o Pitagorasie uważa, iż zadaniem filozofii jest nieustanne poszukiwanie tego, co sprawia, że rzeczywistość jest właśnie taka jaka jest. Przedmiotem filozofii jest wszystko, co istnieje, stara się więc ona zająć wszystkim i wszystko wyjaśnić.

<sup>6</sup> Zob. Cynceron, *Rozmowy tuskulańskie*, V, 3, 7–9. Dokładną analizę tej anegdoty przedstawia J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996, s.3–5.



Płynie stąd wniosek, że jest ona najbardziej ogólną nauką o rzeczywistości. Inne nauki będą zajmować się jakąś częścią rzeczywistości, a więc będą bardziej szczegółowe. Filozofia najpierw zajmuje się wszystkim, co istnieje, i właśnie to wszystko, co istnieje, nazywa się tu **bytem** (*ens*). W zależności od sposobu uprawiania filozofii nazwa „byt” może wiązać się z różnymi znaczeniami. W klasycznej filozofii realistycznej **bytem jest wszystko, co istnieje jako jednostkowa struktura realna**<sup>7</sup>. Przede wszystkim chodzi tu o rzeczy istniejące realnie, a więc bytem nie będzie coś istniejącego jedynie myślnie (coś pomyślanego, czy postać z książki). Jednak nawet nie wszystkie rzeczy realne mogą być nazwane bytami, albowiem muszą jeszcze posiadać strukturę, która właśnie jest realna. Struktura realna to zespół elementów bytu, które są wzajemnie do siebie w relacji przyczyny i skutku. A więc każdy byt musi w sobie mieć to, co sprawia, że jest on właśnie tym bytem, że jest taki jaki jest. Te elementy tłumaczące byt to jego przyczyny. Przyczyny, które mają takie samo znaczenie jak przyczyna świata, o której mówił Tales z Miletu<sup>8</sup>. Przyczyny, czyli w języku greckim *archai*, po łacinie *principia* tłumaczą byt w trzech ujęciach:

1. Tłumaczą dlaczego byt jest taki, jaki jest. Przyczyny (*pryncypia*) wyjaśniają jaki byt jest, tłumaczą jego trwanie jako tego właśnie bytu (przyczyny wewnętrzne).
2. Jeżeli byt jest niesamoistny (nie istnieje sam z siebie, a więc musiał kiedyś powstać), przyczyny bytu, które są w jego strukturze wskazują na zewnętrzne przyczyny jego powstania. Przyczyny zewnętrzne, powodują, że powstaje coś, co wcześniej nie istniało. Jeżeli byt może także przestać istnieć, to przyczyny wewnątrzbytowe tłumaczą także dlaczego byt ginie.
3. Pryncypia czy archai bytu pozwalają nam zrozumieć byt, ująć go przy pomocy naszego rozumu i właśnie go tłumaczą.

Przyczyna jest zatem czymś, czego filozofia poszukuje, odwołując się jedynie do ludzkiego rozumu. Dlatego właśnie filozofię możemy nazwać pewnym rozumieniem świata, a filozof, czyli ktoś, kto uprawia filozofię, to ten, który chce zrozumieć świat poznając jaki on jest naprawdę. To właśnie stanowi cel filozofii – rozumienie świata. Zauważmy, że oznacza to, iż zdobywanie wiedzy filozoficznej nie może stanowić jakiegoś środka do osiągnięcia innych celów<sup>9</sup>. Nie można przy jej pomocy zbudować komputera czy usprawnić praktycznie ludzkiego życia. Filozofia nie służy więc człowiekowi tak, jak nauki przyrodnicze. Nie daje możliwości panowania nad przyrodą, siłami natury, można jednak z pewnym przybliżeniem powiedzieć, że daje człowiekowi możliwość posługiwania się własnym intelektem. Nie można powiedzieć, że

<sup>7</sup> Zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s.154.

<sup>8</sup> Warto dodać, że sam Tales nie wprowadził terminu przyczyna, a uczynił to dopiero jego uczeń Anaksymander, zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, Lublin 1994, t.1, s.81–84.

<sup>9</sup> Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, I, 2, 982A-B.

uczenie się innych dziedzin wiedzy nie wpływa na naszą zdolność poprawnego rozumowania. Każdy z nas przecież używa swojego rozumu na co dzień, ale z całą pewnością możemy stwierdzić, że nic tak nie rozwija i nie uczy prawidłowego rozumowania i rozumienia świata jak filozofia klasyczna. Widać to wyraźnie kiedy zastanowimy się nad metodami, jakimi posługuje się filozofia. Ponieważ wyników naszych rozumowań na temat przyczyny nie można sprawdzić wykonując jakieś doświadczenie czy test na ich poprawność, jedyną drogą jest sprawdzenie samego rozumowania. Najogólniej można powiedzieć, że metodą filozofii jest wykluczanie sprzeczności – absurdu<sup>10</sup>. W filozofii staramy się po prostu pokazać taki czynnik, taką przyczynę, której negacja jest zarazem zaprzeczeniem bytu, danego do wyjaśnienia. Jeśli powiemy, że nie istnieje ta konkretna realna przyczyna, to zarazem będziemy musieli stwierdzić, że nie istnieje świat, który chcemy wyjaśnić. To zaś jest przecież absurdem, ponieważ nie zgadza się z naszym podstawowym doświadczeniem, że świat rzeczywiście istnieje i my istniejemy w nim.

## 2. Początki filozofii człowieka.

Od momentu, w którym człowiek zaczął zastanawiać się nad naturą świata i udzielił pierwszych odpowiedzi, interesował się także sobą i tym jak istnieje w otaczającym go świecie<sup>11</sup>. Oczywiście pierwsi filozofowie szukali przede wszystkim zasady całej rzeczywistości, jednak mówiąc o naturze wszechświata w naturalny sposób mówili też o człowieku, który przecież jest w świecie jako jego część. Dlatego to, co jest zasadą (*arche*) wszystkiego, jest także tym co wyjaśnia człowieka. Widać to bardzo dobrze już u Talesa z Miletu, który oprócz swego słynnego twierdzenia, że zasadą świata jest woda, zostawił nam pierwsze przemyślenia na temat duszy. Jak przekazuje nam Arystoteles, twierdził on, że dusza jest tym, co porusza, co jest przyczyną ruchu<sup>12</sup>. Myślał on jednak, jak się wydaje, nie o jakiejś konkretnej duszy, lecz o tym, że wszystkie rzeczy mają duszę, ponieważ obecna w nich zasada (woda) jest właśnie żywa i dlatego wszystko, co jest, uczestniczy w życiu owej zasady<sup>13</sup>. Ważny jest dla nas fakt, że od tej pory powszechny stanie się pogląd, że dusza jest zasadą ruchu. Wszystko, co się rusza musi posiadać duszę, a więc także i człowiek.

I tak dla Heraklita z Efezu (V w. przed Chr.) zasadą jest ogień, to człowiek musi w jakiś szczególniejszy sposób składać się z ognia. To w jego filozofii właśnie pojawia

<sup>10</sup> Zob. M.A. Krąpiec, *Filozofia, co wyjaśnia?*, Lublin 1998, s.5.

<sup>11</sup> Warto zauważyć, że na kształtowanie się rozumienia człowieka w filozofii greckiej miały znaczący wpływ ujęcia przedfilozoficzne, zob. D. Dębińska – Siury, *Człowiek odkrywa człowieka*, Warszawa 1991, s. 7–88.

<sup>12</sup> Zob. Arystoteles, *O duszy*, A 2, 405a: „dusza jest siłą poruszającą, powiedział bowiem [Tales], że magnes posiada duszę, ponieważ porusza żelazo.”

<sup>13</sup> Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, Lublin 1994, t.1, s.79.

się bardzo stanowcze twierdzenie, że to, co jest powszechną zasadą jest także duszą człowieka. Choć nie możemy powiedzieć, że człowiek z racji posiadania duszy jest bardziej gorący, to przecież znacząca utrata ciepła powoduje śmierć. Najlepiej widać to chyba w filozofii dużo późniejszej szkoły stoickiej, która w znaczącym stopniu nawiązywała do rozważań Heraklita. Stoicy, tak jak pierwsi filozofowie, byli materialistami. Sądzieli oni jednak, że otaczający nas świat składa się z dwóch rodzajów materii. Pierwszy z nich to materia czynna, a więc aktywna, która właśnie jest przyczyną wszelkiego ruchu. Drugi to materia bierna, która jest poruszana i kształtowana przez materię czynną. Materia aktywna tym jeszcze różni się od tej drugiej, że rozsznana po całym wszechświecie, jest przyczyną powstawania wszystkich rzeczy – ogniem, a także przyczyną myślenia inteligencji i duchowości jako rozum (gr. *Logos*)<sup>14</sup>. A więc podobnie jak u pierwszych filozofów materia czynna jest duszą wszystkiego i jako taka jest Bogiem. Stoicy będą twierdzić, że człowiek zajmuje główne miejsce w świecie, a wypływa to z faktu, że w sposób szczególny jest w nim obecny pierwszy rodzaj materii – materia czynna. I dlatego właśnie człowiek w sposób najlepszy postrzega rzeczywistość i potrafi myśleć<sup>15</sup>. Jednak wydaje się, że człowiek nie różni się tu w sposób istotny od innych rzeczy, zwłaszcza zwierząt. Jest on częścią natury tak samo jak wszystkie inne rzeczy. Wyróżnia go jedynie największe „stężenie” boskiego Ognia, najwyższy możliwy udział w Umyśle świata.

### **3. *Logos jako zasada harmonii człowieka i świata.***

Jeszcze jeden, bardzo istotny dla nas element pojawia się w tych najwcześniejszych rozważaniach filozoficznych. U filozofów przyrody możemy zaobserwować swoiste przeszczepienie na grunt filozoficzny zagadnienia, które pojawiło się już u Homera. We wszechświecie panuje sprawiedliwość, która oparta jest na równowadze i harmonii sił. Harmonia polegająca na równowadze jest motywem, który przejawia się w całej greckiej kulturze. W medycynie mamy do czynienia z koncepcją *krasis* (mieszanina, temperatura, temperament, usposobienie), która tłumaczy zdrowie człowieka jako równoważenie się przeciwstawnych elementów. Chodzi tu nie tylko o wewnętrzne siły w samym człowieku, ale także o harmonię człowieka ze środowiskiem<sup>16</sup>. Koncepcja właściwej miary i harmonii pojawia się oczywiście w maksymach mędrców, czyli w pierwotnej refleksji moralnej. Już Solon miał powiedzieć: „nic ponad miarę”, a Kleobulos: „właściwa miara najlepsza”. Nic więc dziwnego, że idea ta pojawia się później w kosmologii i antropologii.

<sup>14</sup> Zob. tamże, t.3, s.320–325; 371–372.

<sup>15</sup> Zob. tamże, t.3, s.390.

<sup>16</sup> Zob. D.Dębińska-Siury, dz. cyt., s.93.

Anaksymander, jak wiemy po raz pierwszy użył terminu *arche* i za taką właśnie zasadę uznał *apeiron* czyli bezkres. Z bezkresu wszystko wyłania się poprzez różnicowanie przeciwieństw tak, że sam bezkres pozostaje nienaruszony, ale wyłaniają się pewne granice pomiędzy przeciwieństwami. Jednak opisuje on także proces powstawania i giniecia twierdząc, że jedna rzecz zawsze powstaje kosztem drugiej. Opis ten jest dokonywany w kategoriach sądowych, rzecz, z której coś powstaje musi niejako płacić karę tej, która z niej powstaje. Ale kiedy ona z kolei ginie sama płaci nowo powstającej rzeczy.<sup>17</sup> W ten sposób w świecie Anaksymandra istnieje pewna równowaga przeciwieństw – ich harmonia.

Jednak prawo równowagi i jedności tego, co przeciwne zostanie najbardziej uwypuklone u Heraklita. Swoje rozważania prowadzi on jednak dużo dalej niż Anaksymander, ponieważ walkę i wojnę nazywa czymś sprawiedliwym: „walka jest czymś powszechnym, a czymś sprawiedliwym – niezgoda i że wszystko powstaje z walki i z konieczności”<sup>18</sup>. W walce i łączeniu się przeciwieństw Heraklit widzi najwspanialszą harmonię i jedność: „Nie mnie [...] lecz głosu rozumu słuchając, mądrze jest przyznać, że wszystkie rzeczy stanowią jedność”<sup>19</sup>. Skoro wszystko stanowi jedność, to musi istnieć jakaś zasada, która stanowi o tej jedności, coś co łączy i kieruje przemianami przeciwieństw. Według Heraklita tym czymś jest *logos*. Słowo to posiada wiele znaczeń, a jednym z nich jest stosunek, czy proporcja. Wydaje się, że filozof rozumie go właśnie w ten sposób. *Logos* jest prawem natury i zasadą kierującą wszelkimi przemianami i tworzącą kosmiczny ład. Jednak *logos* to nie tylko prawo i rozum, który jest powszechny, ale także coś, w czym człowiek ma swój udział, ponieważ Heraklit wyraźnie pisze o *logosie* duszy. Jest to zresztą zgodne ze stwierdzeniem, że rozum tak jak ogień jest wszystko przenikającą siłą, która kieruje wszechświatem. *Logos* jest jak pisze Heraklit istotą przeznaczenia, które kieruje wszystkim, jest zatem tożsamy z bogiem, do którego często odwołuje się Heraklit<sup>20</sup>. Życie człowieka jest nierozdzielnie związane rozumnymi przemianami zachodzącymi w przyrodzie. Heraklit bardzo wyraźnie zaznacza, że częśćka *logosu*, czy kosmicznego ognia, która jest w człowieku, to jego dusza. Dlatego człowiek nie może żyć biernie i być nieświadomym rzeczywistości, której jest częścią. Najważniejsze jest właśnie poznanie natury świata i jest to wiedza najbardziej potrzebna ze wszystkich.

Nie sposób przecenić znaczenia rozważań Heraklita dla filozoficznego rozumienia człowieka. Pokazuje on bowiem, że rozum (*logos*) jest najistotniejszą częścią człowieka. Człowiek może rozumieć świat dzięki rozumowi, ale jednocześnie może dzięki niemu zrozumieć także samego siebie. I choć rozum jest tu jeszcze ujmowany na sposób materialny, to jednak filozofia Heraklita stanowi punkt wyjścia dla wszystkich

<sup>17</sup> Zob. G. Reale, dz. cyt., s.84–86.

<sup>18</sup> Zob. D. Dębińska-Siury, dz. cyt., s.123.

<sup>19</sup> HIPPOL. *Refut.* IX 9, cytuję za: D. Dębińska-Siury, dz. cyt., s.125.

<sup>20</sup> Zob. Tamże, s.126.

innych starożytnych ujęć człowieka, które będą wskazywały na rozumność człowieka jako element w największym stopniu decydujący o jego naturze.

#### **4. Odróżnienie duszy i ciała – wpływy orfickie.**

Kolejnym etapem kształtowania się wizji człowieka w filozofii greckiej było wyraźne odróżnienie duszy i ciała ludzkiego. Odróżnienie to zawdzięczamy szkole Pitagorejskiej, w której w bardzo dużym stopniu zaznaczyły się wpływy Orfickie<sup>21</sup>. Dla pitagorejczyków zasadą świata była liczba, przy pomocy której nie tylko da się opisać rzeczywistość (pory roku, dni, miesiące, długość itd.), ale także można tłumaczyć tak abstrakcyjną rzecz jak piękno. Piękno w słowie, muzyce i tańcu jak w żadnej innej kulturze jest u greków określane przez rytm, a on ma ścisły związek z liczbą. Nie można też zapominać o proporcjach w sztuce i architekturze, które także przecież dają się wyrazić liczbowo. Proporcja liczb to innymi słowy harmonia, która tak jak u wcześniejszych filozofów jest przede wszystkim równowagą przeciwieństw. Przeciwności te były rozumiane jako synteza tego, co ograniczone i nieograniczone<sup>22</sup>.

Równowaga i harmonia przeciwieństw sprawiały, że wszechświat można rozumieć jako porządek – *kosmos*. Warto jednak dodać, że ów *kosmos* nie jest miejscem martwym. Liczba właśnie dlatego nadawała się świetnie na zasadę, ponieważ pozwalała wyjaśnić stałość zjawisk, które przecież charakteryzują się nieustanną zmianą. Dlatego kosmos był ożywiony i zarazem rozumny. Z tej racji stanowił on jedność i nie było żadnej przepaści pomiędzy bogami, zwierzętami i ludźmi, a poszczególne dusze stanowiły jedynie części duszy kosmicznej. Taka interpretacja doskonale odpowiada wyznawanej przez pitagorejczyków (a pochodzącej z przekonań orfickich) doktrynie metempsychozy (wędrówki dusz), ponieważ dusze mogły bez trudu w kolejnych wcieleniach przechodzić na różne poziomy świata, który tworzył powszechną wspólnotę.

Dochodzimy tutaj do jeszcze istotniejszego dla nas fragmentu doktryny pitagorejczyków, którą także zaczerpnęli z orfizmu. Głoszenie doktryny o metempsychozie jest możliwe tylko wtedy, kiedy przyzna się, że istnieje istotna różnica pomiędzy duszą i ciałem człowieka. Zatem człowiek musi składać się z dwóch elementów, które są związane ze sobą w taki sposób, że dusza może odłączyć się od ciała. Takie przekonanie o dwoistości w naturze ludzkiej pochodzi z mitu o Zagreusie<sup>23</sup>, wedle którego człowiek składa się właśnie z dwóch pierwiastków. Pierwszy z nich to nieśmiertelna

<sup>21</sup> Przedstawienie orfickiego przesłania a także ocenę jego wpływu na kształtowanie się filozofii greckiej przedstawia G. Reale, dz.cyt., t.1, s.447–465.

<sup>22</sup> Liczby parzyste uważano za nieograniczone, liczby nieparzyste za ograniczone, a liczbę jeden za zasadę wszystkiego. Ponieważ liczby były zasadami całej rzeczywistości determinowały one ograniczenie innych zasad rządzących światem, np. dobro było czymś ograniczonym, zło – nieograniczonym itd.

<sup>23</sup> Zob. Z. Kubiak, *Mitologia greków i rzymian*, Warszawa 1999, s.360–362.

dusza, pochodząca ze szczątków szlachetnego Zagreusa. Drugi to ciało, które jest rozumiane jako element zły i zniszczalny, ponieważ pochodzi z prochu ciał Tytanów. Przyjęcie przez pitagorejczyków takiego rozumienia człowieka nie tylko pokazuje, iż składa się on z dwóch elementów, ale także mit ten daje początek przekonaniu o tym, że dusza ma zdecydowaną przewagę nad ciałem i jest ona prawdziwym wyrazem ludzkiej natury. Dusza uwięziona w ciele jest wygnana ze swej boskiej ojczyzny i ma robić wszystko, aby zasłużyć na powrót do niej. Jest to przekonanie, które z orfizmu przejął najpierw Pitagoras, a następnie Platon. Pitagorejczycy właśnie zaszczipią greckiej filozofii przekonanie o boskim pochodzeniu duszy i o tym, że musi ona prowadzić życie wiodące do ostatecznego oczyszczenia. Dusza, która stanowi element odrębny, jedyny i nieśmiertelny musi być przedmiotem troski człowieka. Wedle późniejszej tradycji to właśnie Pitagoras podzielił ludzi na trzy kategorie: miłośników mądrości, sławy i przyjemności. Tutaj, jak się wydaje, można szukać źródeł trójpodziału duszy, który Diogenes Laertios przypisywał właśnie Pitagorasowi<sup>24</sup>.

### 5. *Dwoistość platońskiej wizji człowieka.*

Prześlągnięta orfizmem wizja pitagorejczyków miała największy wpływ na kształtowanie się wczesnych poglądów Platona na temat ludzkiej duszy. Jednak ich poglądy są przez Platona rozwijane w kontekście zupełnie nowego zainteresowania człowiekiem i jego życiem jakie miało miejsce w nurcie sofistycznym. Sofiści w V w. przed Chr.<sup>25</sup> zaproponowali zupełnie nowe spojrzenie na filozofię. Kontestowali osiągnięcia filozofii przyrody i twierdzili, że zamiast szukać zasady wszystkiego powinna ona zająć się człowiekiem, jego miejscem w społeczeństwie i tym jak może on dobrze przeżyć swoje życie, to znaczy przeżyć je szczęśliwie. W tym nowym nurcie narodziły się nowe poglądy na temat człowieka. Spośród wielu innych, najbardziej interesujący dla nas jest Sokrates, który, choć nie był sofistą i nawet sofistów krytykował, to jednak tak jak oni zajmował się człowiekiem i ludzkim postępowaniem. Podejmowane przez sofistów próby ustalenia, jakie życie jest życiem szczęśliwym (cnotliwym), miały podstawowy brak – nie określały dobrze natury człowieka. Sokrates jako pierwszy stara się odpowiedzieć na to pytanie, dając wystarczające podstawy rozwiązania etycznych dylematów. Twierdzi on, że człowiekiem jest jego dusza, ponieważ to dusza jest tym, co odróżnia człowieka od każdej innej istoty żyjącej. Zastanawiając się dalej Sokrates precyzuje, że dusza jest właśnie dlatego inna i wyróżnia człowieka, ponieważ jest źró-

<sup>24</sup> „Dusza człowieka dzieli się na trzy części: na umysł (*nous*), rozum (*frenes*) i pożądlivość (*thymos*). Umysł i pożądlivość mają także inne istoty żywe, rozum zaś przysługuje tylko człowiekowi. Siedlisko duszy u człowieka rozciąga się od serca do mózgu, część znajdująca się w sercu jest duszą pożądliwą, rozum zaś i umysł mieszczą się w mózgu.”, Diogenes Laertios, Żywoty i poglądy słynnych filozofów, VIII, 1, 30–32.

<sup>25</sup> Zob. tamże, t.1, s. 237–240.

dłem naszej aktywności, naszego myślenia i działania. Dusza jest więc „świadomym ja, jest intelektualną i moralną osobowością”<sup>26</sup>. To twierdzenie stało się podstawą dla dalszej nauki Sokratesa o tym, czym jest cnota i jak ją realizować w życiu. Na pytanie, co należy czynić, aby wieść dobre życie, Sokrates może teraz odpowiedzieć, że należy po prostu dbać o swoją duszę, bo to właśnie ona jest istotą człowieka<sup>27</sup>. Dlatego też ten, kto dba o swoją duszę, żyje w sposób w pełni ludzki.

Mimo, iż przemyślenia Sokratesa są niezwykle wnikliwe i ważne, to ich brakiem jest ujęcie duszy od strony jej czynności, to znaczy od strony działań, jakie wykonuje człowiek. Pytanie, które ciągle pozostaje bez odpowiedzi to: Co w duszy powoduje, że może ona myśleć i działać inaczej niż wszystkie inne istoty żyjące? Ten brak zostanie dopiero wypełniony przez Platona. Może on rozwijać myśl swojego mistrza, ponieważ wprowadza istotne nowości nie tylko w antropologii, ale przede wszystkim w filozofii bytu. Po raz pierwszy w historii filozofii Platon pokazuje, że istnieją takie rzeczy, które nie mają kształtu, koloru, zapachu i nie wydają dźwięków, ale mimo to człowiek je zna i potrafi je określić. Na pewno pomogło Platonowi sokratejskie rozumienie cnoty. Bo przecież nie możemy powiedzieć, że oto tu jest sprawiedliwość i opisać ją tak jak opisujemy cały świat widzialny, ale ona jakoś istnieje. Sprawiedliwości samej w sobie nie możemy pokazać, możemy jedynie podać konkretny przykład postępowania sprawiedliwego. Jednak człowiek wie, co to jest sprawiedliwość sama w sobie, bo potrafi ją zdefiniować w taki sposób, że da się w tej definicji zamknąć wszystkie przypadki sprawiedliwego postępowania. Wynika z tego, że sprawiedliwość sama w sobie jest czymś ogólnym, podczas gdy przypadek postępowania sprawiedliwego jest czymś szczegółowym. W wielu dialogach, które pozostawił nam Platon, Sokrates przy pomocy swojej legendarnej metody dyskusji zmusza swoich rozmówców do sformułowania definicji rzeczy takich jak sprawiedliwość. Owe rzeczy „takie jak” sprawiedliwość, to nic innego jak pojęcia. Kiedy przyjrzymy się np. pojęciu człowieczeństwa, to musimy się zgodzić, że każdy człowiek, o ile jest, musi mieć w człowieczeństwie jakiś udział. Nie możemy twierdzić, że ktoś jest człowiekiem i jednocześnie jest pozbawiony człowieczeństwa, ponieważ jest to absurdem. Owszem, czasem mówimy, że ktoś jest nieludzki, ale nie mówimy tego w tym sensie,

<sup>26</sup> Zob. tamże, t.1, s. 316–317.

<sup>27</sup> Pokazują to chyba najlepiej słowa W. Jaegera: „Tutaj musi nas uderzyć, iż Sokrates u Platona, zarówno jak i u innych sokratyków, wypowiada stale słowo „dusza” ze szczególniejszym naciskiem, natarczywie, namiętnie, ba, jak zakłęcie. Nigdy przed nim żadne usta greckie nie wymawiały tego słowa w ten sposób. Czujemy to bardzo wyraźnie, że oto po raz pierwszy w dziejach kultury zachodniej stykamy się z czymś, co jeszcze i dziś w pewnych okolicznościach określamy za pomocą tego samego wyrazu [...]. Znaczenie słowa „dusza” ma dla nas, skutkiem wielowiekowych powiązań kulturalnych, zawsze akcent etyczny lub religijny. Brzmi ono po chrześcijańsku, równie jak określenia „służba boża” albo „duszpasterstwo”. Ale owego specyficznego znaczenia nabrało to słowo po raz pierwszy w protreptycznych naukach Sokratesa.” W. Jeger, *Paideia*, tł. M. Plezia H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 591.

że ktoś wygląda jak człowiek, posiada ludzkie cechy, ale nie jest człowiekiem. Mówimy to w tym znaczeniu, że człowiek ten właśnie jest człowiekiem, lecz zachowuje się tak, jak nie – człowiek. Ktoś, kto nawet popełnia straszne zbrodnie, nie przestaje przecież przez to być człowiekiem. Zauważmy także, że w człowieczeństwie nie tylko mają udział wszyscy ludzie żyjący obecnie, ale także wszyscy, którzy kiedyś żyli, i ci, którzy będą żyli w przyszłości. Można więc wyprowadzić z tego wniosek, że człowieczeństwo jest ponadczasowe – wieczne, podczas gdy wszyscy ludzie są ograniczeni czasem. Skoro zaś nie da się go zobaczyć czy usłyszeć, to znaczy, że nie jest ono rzeczą zmysłową. Czym więc jest? Platon sam nazwał wszystkie pojęcia rzeczami ponadzmysłowymi, czyli intelektualnymi, ponieważ dają się ująć jedynie przez intelekt. To je właśnie nazywamy *ideami* czy *formami*, które tworzyły u Platona świat idealny, będący czymś doskonalszym od świata postrzegalnego zmysłowo. Dodajmy jeszcze, że dziś powiedzielibyśmy po prostu, że jest to świat duchowy, w odróżnieniu od świata zmysłowego.

Możemy teraz wrócić do pytania postawionego wcześniej. Jaką naturę posiada dusza, która jest siedliskiem myślenia i decydowania? Platon po odkryciu świata ponadzmysłowego może powiedzieć, że choć dusza jest jakoś związana z tym, co zmysłowe, to sama musi być ponadzmysłowa. Gdyby bowiem taka nie była, nie mogłaby poznawać świata idealnego, który przecież poznaje. W dialogu *Fedon* Platon przedstawia nam najbardziej klasyczne rozumowania, które odsłaniają naturę duszy<sup>28</sup>. Przedstawmy tu najważniejsze z nich. Opiera się ono właśnie na tym, że jeśli człowiek coś poznaje, to musi posiadać odpowiednie do tego narzędzie. Np. aby widzieć trzeba mieć oczy, które są tak ukształtowane, że dzięki nim możemy odbierać światło odbite od materialnych rzeczy. Nie da się widzieć uszami, ponieważ są one przystosowane do odbierania informacji innego typu. Platon powie to ogólnie, że poznający musi mieć naturę podobną do natury poznawanej rzeczy. Skoro więc dusza może poznawać pojęcia – idee, które są ponadzmysłowe, to sama musi być ponadzmysłowa. Czyli dusza jest w swej naturze intelektualna, a nie zmysłowa. Jej narzędziem pozwalającym poznawać idee, jest właśnie intelekt, który można nazwać „oczami duszy”. Dzięki intelektowi dusza widzi idee i może je znać. Wynikają z tego także dalsze wnioski, a wśród nich dwa najważniejsze. Dusza jest tak samo jak idee wieczna, a więc nieśmiertelna, i tak samo jak idee musi być czymś lepszym od świata zmysłowego. Platońskie rozumowania wyjaśniają więc tezę o naturze człowieka, którą wysunął Sokrates – „Człowiekiem jest jego dusza.” Jest tak właśnie dlatego, że dusza jako coś intelektualnego jest doskonalsza od ciała. Ciało nie jest tu elementem istotnym, gdyż podlega zniszczeniu, podczas gdy dusza żyje nadal i może nawet wg Platona żyć w innym ciele.

<sup>28</sup> Zob. Platon, *Fedon*, 79A- 107B.



Odkrycie ponadmysłowej natury duszy było jednym z najważniejszych etapów kształtowania się filozoficznej wizji człowieka. Jednak przyniosło także kolejne problemy, których Platon, jak się wydaje, nie potrafił rozwiązać. Aby zrozumieć człowieka składającego się z ponadmysłowej duszy i ciała trzeba było jeszcze koniecznie odpowiedzieć na pytanie w jakiej relacji względem siebie pozostają te dwa elementy. Zazwyczaj przyjmuje się, że nauka Platona w tej kwestii była jednoznaczna i opierała się na zakorzenionych w orfizmie poglądach pitagorejczyków<sup>29</sup>. Jednak wydaje się, że sam Platon nie zajął w tej kwestii jednoznacznego stanowiska.

Orficką wizję relacji ciała i duszy znajdujemy we wcześniejszych dialogach, zwłaszcza w *Fedonie* i *Fajdrosie*. Platon opisuje tutaj ciało i duszę jako dwa przeciwieństwa. Najbardziej podstawową cechą duszy jest życie i udzielanie życia, podczas gdy cechą ciała jest śmierć i rozkład<sup>30</sup>. Jej losy po śmierci zależą od tego, czy będzie ona upodobniona do ciała<sup>31</sup>. Jeżeli będzie w niej takie upodobnienie, to po śmierci nie będzie ona mogła uzyskać wyzwolenia i pełni szczęścia, lecz ciężąca jej cielesność sprawi, że powtórnie przyjmie ciało<sup>32</sup>. Jediną drogą uwolnienia jest „odrywanie się” od ciała już za życia, które można uzyskać poprzez praktykowanie filozoficznego życia, które jest tutaj nazywane ćwiczeniem się w śmierci<sup>33</sup>. Tylko dusza oczyszczona i kochająca mądrość może dostąpić przebywania po śmierci pośród bogów<sup>34</sup>, i dla niej śmierć jest prawdziwym wyzwoleniem, z więzów ciała, ponieważ to, co cielesne, jest przeszkodą dla uprawiania filozofii i osiągnięcia prawdziwego szczęścia. Znajduje się ona w ciele jak w więzieniu, jest ona zmuszona oglądać byty oczami ciała, jak przez „kratki więzienia”<sup>35</sup>.

Widzimy więc, że ocena ludzkiego ciała jest tutaj zdecydowanie negatywna<sup>36</sup> i zupełnie tak samo, jak w orfizmie jest ono tytanicznym i złym elementem. Dusza jest zmuszona do połączenia się z nim, co przynosi jedynie złe skutki. Jednak powyższe poglądy nie są ostatecznymi twierdzeniami Platona na temat relacji duszy i ciała. Zupełnie inne stwierdzenia znajdziemy w dialogu *Timajos*<sup>37</sup>. Platon zajmuje się tutaj

<sup>29</sup> Tak przedstawia naukę Platona G.Reale, dz. cyt., t.2, s.215–241.

<sup>30</sup> Zob. *Fedon* 78D–80B.

<sup>31</sup> Zob. Tamże, 81C.

<sup>32</sup> Zob. tamże, 81C–E; zob. także *Fajdros* 248C.

<sup>33</sup> Tamże 80E–81A: „Jeśli się oderwie czysta i żadna cząstka ciała się z nią nie wlecze, bo ona nic wspólnego z nim nie miała za życia dobrowolnie, tylko uciekała odeń i skupiała się sama w sobie, i wciąż o to dbała – a to nic innego nie znaczy, tylko że filozofowała, jak należy i starała się rzeczywiście umrzeć lekko – bo czyż to nie jest właściwe ćwiczenie się w śmierci.”

<sup>34</sup> Zob. tamże, 82C.

<sup>35</sup> Zob. tamże, 82E.

<sup>36</sup> Warto dodać, że bardzo podobne stwierdzenia znajdziemy w *Fajdrosie*, w którym np. ciało jest przyrównane do grobu, a życie człowieka na ziemi do śmierci (83D).

<sup>37</sup> Zwróciłem na to uwagę mojej pracy: *Pseudo-Dionizy Areopagita chrześcijanin i platonik. Polemiczne aspekty pism „Corpus Dionysiacum” w kontekście mowy św. Pawła na Areopagu (Dz 17, 22–31)*, Warszawa 2006, s. 277–283.

bardzo szczegółowo tym, w jaki sposób Demiurg przez pośrednictwo mniejszych bogów, zajmuje się utworzeniem poszczególnych części ludzkiego ciała. Wyraźnie widoczne jest tu przekonanie, że świat materialny jest odbiciem i cieniem doskonałości i harmonii świata intelektualnego. Choć nie odpowiada mu w pełni, to jednak Platon wyraźnie mówi o tym, że można w nim także dostrzec piękno i harmonię. Także ludzkie ciało jest ukształtowane w sposób piękny i harmonijny i to w taki sposób, że poszczególne części ciała odpowiadają w najlepszym możliwym stopniu częściom duszy<sup>38</sup>. Część duszy odpowiedzialna za pożądanie została umieszczona w brzuchu, aby jak najmniej mąciła spokój rozumu i pozwalała mu myśleć o tym, co jest pozytywne dla całego człowieka. Część gniewliwa ludzkiej duszy mieści się piersiach i od duszy pożądliwej jest oddzielona przeponą. Natomiast dusza rozumna jest umieszczona w głowie, która ze względu na złączenie z nieśmiertelną cząstką człowieka jest oddzielona od innych części ciała poprzez wąską szyję, co sprawia, że pożądanie i gniew mogą zakłócać działanie rozumu tylko w pewnym zakresie<sup>39</sup>. Człowiek ma także obowiązek dbania o równowagę pomiędzy ciałem i duszą. Nie można kształcić duszy bez kształtowania ciała – uprawiać gimnastyki bez wysiłku intelektu<sup>40</sup>. Dlatego też program dobrego życia zawarty w *Timajosie* także znacząco różni się od tego, który widzieliśmy wcześniej. Ciało, mimo, iż w dalszym ciągu jest elementem mniej doskonałym, to jednak nie może być wyłączone z dążenia do szczęścia. Jeżeli człowiek dba o swoje ciało, to w ten sposób niejako naśladuje Demiurga i bogów, którzy najpiękniej jak to możliwe utworzyli świat materialny i także dbają o niego. Dlatego: „Tak samo należy dbać o obie części [ciało i duszę – przyp. aut.] naśladując postać wszechświata”<sup>41</sup>. Takie postrzeganie ludzkiego ciała, jakże odmienne od wcześniejszych, zainspirowanych orfizmem twierdzeń, jest zresztą całkowicie zgodne z greckim sposobem postrzegania świata, jako kosmosu. Kultura grecka była zawsze bardzo wrażliwa na piękno, które polegało przede wszystkim na harmonii. Przebywanie człowieka w ciele jest konieczne dla realizowania tej harmonii, ponieważ człowiek jako jedyny byt materialny obdarzony poznaniem intelektualnym w szczególny sposób wprowadza ład intelektu w sferę rzeczy materialnych<sup>42</sup>.

Poglądy Platona odnośnie wzajemnych relacji ciała i duszy nie są więc jednoznaczne. Można nawet powiedzieć, że dylemat rozgrywający się pomiędzy stanowiskami z *Fedona* i *Timajosa* jest tak podstawowy, że będzie zawsze towarzyszył filozofii człowieka. Jednak zasługą Platona jest to, że jako pierwszy dostrzega problem, który na różne sposoby będzie dyskutowany przez jego następców.

<sup>38</sup> Zob. *Timajos* 70D–90D.

<sup>39</sup> Zob. *Timajos* 70D–71A.

<sup>40</sup> Zob. tamże, 88B.

<sup>41</sup> Tamże, 88D.

<sup>42</sup> Podkreślają to bardzo dobitnie A.H. Armstrong i R.A. Marcus; zob. *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*, Warszawa 1964, s. 58n.

Warto jednak zwrócić uwagę na jeszcze inny aspekt ujmowania człowieka. Platon bowiem usiłuje odpowiedzieć także na pytanie o początek człowieka. Można zatem powiedzieć, że pojawiają się tu pierwsze próby ujęcia genetycznego człowieka. Mimo to odpowiedzi, które padają są raczej odpowiedziami zaczerpniętymi z mitologii. Oczywiście zależą one także od koncepcji człowieka. We wcześniejszych dialogach znajdujemy pogląd, że dusze ludzkie są wieczne i z tej racji wyjaśniane jest jedynie w jaki sposób dokonuje się ich złączenie z ciałem. Platon posługuje się tutaj przejętym z orfizmu poglądem o metempsychozie. W *Timajosie* spotykamy już twierdzenie o tym, że dusze są stwarzane przez Demiurga, i przez mniejszych bogów są umieszczane w ciałach<sup>43</sup>. Jednak w obydwu przypadkach trudno uznać, że wyjaśnienia Platona mają jakieś głębsze uzasadnienie filozoficzne. Mimo to mają one jednak źródło w próbie rozwiązania zasadniczej niezgodności w naturze człowieka. Choć nie da się udowodnić konieczności metempsychozy, to jednak problemem jest tutaj sam fakt złączenia duszy z ciałem. Jeżeli bowiem, człowiekiem jest w obydwu przypadkach przede wszystkim dusza, która posługuje się ciałem, to jak uzasadnić przebywanie duszy w ciele? Jeżeli istnieje ona przed zejściem w ciało i może w tym stanie oglądać rzeczywistość idei, to nie należy raczej przyjmować, że sama decyduje się porzucić ogląd ponadmysłowej rzeczywistości, który daje jej szczęście. Dlatego zawsze potrzebne jest jakieś pozafilozoficzne wyjaśnienie, zewnętrzna przyczyna, bóg, czy zasada sprawiedliwości, która wyrывa duszę z jej stanu szczęścia. Mimo to, trzeba przyznać, że argumenty Platona stały się na tyle przekonujące, że będą je przyjmować nawet niektórzy chrześcijanie, którzy dzięki Pismu Świętemu będą dysponować zupełnie nową koncepcją powstania człowieka.

### **6. Człowiek jednością duszy i ciała – poglądy Arystotelesa.**

Nowe spojrzenie na poglądy Platona dotyczące relacji ciała i duszy, pozwalają lepiej zrozumieć w jaki sposób doszło do kolejnego etapu w rozwoju filozoficznej koncepcji człowieka. W tym kontekście poglądy na temat wzajemnych relacji ciała i duszy, które znajdujemy u Arystotelesa wydają się radykalniejszą wersją twierdzeń z *Timajosa*. Jednak trzeba pamiętać, że także w *Timajosie* Platon nie zrezygnował z przyznania absolutnego pierwszeństwa duszy. Choć ciało nie jest już uważane jedynie za przeszkodę dla możliwości poznawczych duszy i przeszkodę w dążeniu do szczęścia, to jednak przebywanie duszy w ciele można nazwać przykrym obowiązkiem, przykrym, ale niezbędnym dla harmonii kosmosu. Dlatego późne poglądy Platona pozwalają nam także zobaczyć, że Arystoteles faktycznie przywraca równowagę

<sup>43</sup> Dwoistość Platónskiego stanowiska na temat początków człowieka i losów duszy przed wejściem w ciało zauważa także G.Reale (zob. dz.cyt., t.2, s.227). Niestety jednak nie zauważa, że wiąże się to także z rozwojem platońskiego rozumienia relacji duszy i ciała.

pomiędzy ciałem i duszą. U Arystotelesa nie można już mówić o tym, że człowiek jest duszą posługującą się ciałem, czy duszą przebywającą w ciele, ale jest jednością ciała i duszy. Najlepiej pokazuje to już sama definicja duszy, której Stagiryta poszukuje na początku swojego najważniejszego dzieła dotyczącego filozofii człowieka – *O duszy*<sup>44</sup>. Aby lepiej pokazać nowość Arystotelesowskiego ujęcia zauważmy, że Platon wykrywając rzeczywistość idei, uczynił z nich całkowicie niezmiennie wzorce, które są zasadami dla rzeczy materialnych należących do tego samego gatunku. Jednak takie rozumienie zasady sprawia, że dla człowieka, a ściślej ludzkiego ciała może istnieć tylko jedna idea. Innymi słowy ciało każdego człowieka ma za swój wzorzec tę samą ideę – formę. Zatem do wyjaśnienia człowieka potrzebne są nie dwie, lecz trzy zasady: idea i zrobione na jej wzór ciało, oraz dusza istniejąca przed ciałem. Zasadnicza zmiana w rozumieniu samej idei, jaką spotykamy u Arystotelesa pozwoliła także na zupełnie nowe rozumienie ludzkiej duszy. Idea – forma Arystotelesa nie jest odrębnie istniejącym gatunkiem, ale zasadą obecną w każdym bycie jednostkowym. Zatem każdy byt ożywiony posiada swoją własną formę, która decyduje o tym, że jest tym właśnie bytem. Dusza nie jest tu już jakimś zewnętrznym bytem dodanym do ciała, ale jest po prostu jego formą, jest *eidos* konkretnego ciała. Stąd właśnie rodzi się nowe ujęcie duszy jako formy ciała, które widoczne jest w definicjach zamieszczonych w II księdze traktatu *O duszy*. Zatem: „[...] dusza musi być substancją rozumianą jako „forma ciała naturalnego posiadającego w możności życie. Ale substancja [ta] jest aktem; konsekwentnie [dusza] jest aktem takiego właśnie ciała”<sup>45</sup>. Podstawową konsekwencją takiego rozumienia duszy jest fakt, że nie może być już ona uznana za odrębną substancję, ale stanowi ona substancję wraz z ciałem, którego jest formą.

Nowe sformułowanie definicji duszy prowadzi Arystotelesa dalej do zagadnienia części duszy. Jak pamiętamy, platoński podział, w dużej mierze inspirowany rozważaniami pitagorejczyków, był związany z rozumieniem duszy jako odrębnej substancji umieszczonej w ciele. Sam Arystoteles ma świadomość zmian jakie wprowadza w postrzeganiu części duszy. Twierdzi on, że choć niektórzy dzielą duszę na pożadliwą, gniewliwą i rozumną, to dużo bardziej różnią się od siebie części: wegetatywna, zmysłowa i rozumna<sup>46</sup>. Jest to widoczne choćby przez fakt, że duszę wegetatywną

<sup>44</sup> Warto zaznaczyć, że w historii antropologii filozoficznej nie ma chyba innego utworu, który byłby równie ważny jak traktat Arystotelesa *O duszy*. Świadczy o tym wpływ jaki wywarł on na filozofię człowieka w starożytności i średniowieczu. Traktat ten był źródłem sporów na temat natury ludzkiej już u neoplatoników, a dla średniowiecznej filozofii arabskiej i chrześcijańskiej stał się początkiem wielkich sporów o naturę intelektu czynnego i wielość form w człowieku, jak to zostanie niżej ukazane.

<sup>45</sup> *O duszy* I, 412A, 19–22; w nieco innym brzmieniu Arystoteles podaje tę definicję w dalszej części tego fragmentu 412B, 10–17: Albowiem dusza nie jest istotą i formą takiego ciała, lecz ciała naturalnego szczególnego rodzaju, które mianowicie w sobie samym posiada zdolność wprawiania się w ruch i zatrzymywania się.

<sup>46</sup> *O duszy* III, 9, 432A–B: „Zaraz jednak pojawia się trudność, jak właściwie należy rozumieć „części duszy” (*moria tes psyches*) i ile ich jest. W pewnym sensie jest ich, jak się zdaje, nieskończona ilość, a nie

posiadają rośliny, zmysłową zwierzęta, a rozumną człowiek. Taki podział jest możliwy dopiero po przyznaniu duszy statusu formy jednostkowego bytu. Okazuje się, że duszy nie posiada jedynie człowiek, ale jest nią każda forma, która może być przyczyną życia, choć doskonałość tego życia zależy oczywiście od doskonałości formy. Doskonałość życia objawia się przez to, jakie czynności może wykonywać dany byt ożywiony. Rośliny mogą jedynie odżywiać się, rosnąć i rozmnażać się, doskonałość duszy zwierzęcej dodaje im możliwość poznania i pożądania zmysłowego, oraz możliwość poruszania się. I w końcu człowiek, ma jeszcze możliwość poznania i dążenia intelektualnego. Arystoteles zauważa więc, że właściwymi częściami duszy są nie tyle części: wegetatywna, zmysłowa i rozumna, ale raczej byty możemy podzielić na te trzy kategorie, dlatego, że odpowiedni rodzaj duszy umożliwia im wykonywanie określonych czynności. Zatem właściwą częścią duszy będzie, to, co umożliwia jej działanie na określonym poziomie doskonałości. U Arystotelesa pojawia się więc zagadnienie władz duszy. Władze to te części duszy, które umożliwiają jej wykonywanie określonych działań<sup>47</sup>. Wprowadzenie terminu „władza duszy” pokazuje kolejną różnicę pomiędzy koncepcjami Platona i Arystotelesa. Dusza nie będzie tak jak u Platona składać się z części, ponieważ forma, która jest aktem ciała nie może zawierać w sobie możności. Skoro władza jest przeciw możnością (gr. *dynamis*, łac. *potentia*) wykonywania działań, należy ją rozumieć jako specjalny rodzaj przypadłości, który wynika z doskonałości formy. Choć u Arystotelesa nauka na temat władz nie jest jeszcze ukształtowana, to wyraźnie zalicza on władze do jednego z rodzajów przypadłości. Władza jest drugim gatunkiem kategorii jakości i jest określana jako naturalna zdolność do wykonywania jakichś czynności.<sup>48</sup> W dalszej części traktatu *O duszy* Stagiryta omawia po kolei wszystkie władze, najpierw wegetatywne, potem zmysłowe i na koniec intelektualne, przedstawiając je, ich przedmioty i działania.

Na koniec wypada zaznaczyć, że w tym miejscu naszych rozważań skupiliśmy się jedynie na tym jaką rolę odegrały poglądy Arystotelesa w kształtowaniu się fi-

---

tylko te, które niektórzy podają, gdy je dzielą na: „rozumną, popędliwą, pożądliwą” lub na „rozumną i nierozumną”. Jeśli bowiem zważymy różnice, na których opierają oni te podziały, to jasno zobaczymy, że istnieją jeszcze inne części bardziej od siebie różne, niż dopiero co wzmiankowane; takimi są część „wegetatywna”, istniejąca zarówno w roślinach, jak we wszystkich zwierzętach, część „zmysłowa”, dla której niełatwo znaleźć miejsce wśród części nierozumnych, jak i rozumnych; dalej część „wyobrażeniowa” różna w swej istocie od wszystkich części duszy – będzie bardzo trudno zdecydować, z którą z nich jest identyczna, od której różna; pozostaje jeszcze część „pożądliwa”: różni się, jak się zdaje, od wszystkich, przez swoją istotę, jak i funkcję; a przecież byłoby szczytem nierozumu oddzielać ją [od innych], bo w części rozumnej występuje ona jako „wola”, a w nierozumnej jako „pożądanie” i „popęd”; a jeżeli naprawdę trzy części składają się na duszę, to w każdej z nich znajdzie się pożądanie.”

<sup>47</sup> Warto zaznaczyć, że choć Arystoteles dostrzega problem, to jednak sam nie jest do końca przekonany, czy na nowo określone „możności” duszy lepiej nazywać częściami, czy władzami. Pokazuje to tekst Ross’a cytowany przez G. Realego: „I chociaż często [Arystoteles] posługuje się wyrażeniem „części duszy”, to jednak woli używać słowa „władze”, G. Reale, dz. cyt., t.2, s.457.

<sup>48</sup> Zob. *Kategorie*, 9A, 14–27.

lozoficznej wizji człowieka. W systematycznej części naszej pracy będziemy jeszcze wielokrotnie powracać do jego tekstów przedstawiając znaczące poglądy odnoszące się do bardziej szczegółowych zagadnień.

### 7. *Neoplatońska wizja człowieka.*

Okres szkół hellenistycznych, który nastąpił w greckiej filozofii po śmierci Arystotelesa nie przyniósł istotnych nowości w filozofii człowieka. Nawiązywał on jedynie i w pewnym stopniu rozwijał materialistyczne koncepcje filozofów przyrody<sup>49</sup>. Powrót do zainteresowania rzeczywistością ponadzmysłową jaki nastąpił od I w. po Chr. przyniósł przede wszystkim podjęcie na nowo koncepcji człowieka z dialogów Platona. W medioplatonizmie dominowało przyjęcie poglądów bliższych negatywnej ocenie ludzkiego ciała, a zatem bliższych platońskiemu *Fedonowi*. Dlatego też przeważało dualistyczne widzenie człowieka, jako złożonego z dwóch przeciwstawnych elementów duszy i ciała, które należały do dwóch odrębnych światów – duchowego i materialnego. Oczywiście człowiek był przede wszystkim duszą, a zatem to świat duchowy stanowił właściwe miejsce, do którego należał. Dodatkowym elementem było zwrócenie uwagi na to, że celem dążeń i źródłem szczęścia jest zjednoczenie z Bogiem. Takie widzenie człowieka spotkamy u najbardziej znanych medioplatoników – Plutarcha i Numeniosa z Apamei<sup>50</sup>.

Znaczący rozwój w zakresie filozofii człowieka nastąpił dopiero kiedy medioplatonizm przerodził się w neoplatonizm. Już Plotyn podejmuje na nowo Platońskie dylematy odnośnie wzajemnych relacji ciała i duszy. Wielce znamienne jest fakt, że na samym początku zajmowania się duszą w IV *Enneadzie* pokazuje on, że nie ma pewności odnośnie tego, jaka była platońska wizja człowieka<sup>51</sup>. Jeśli prześledzimy dokładniej rozważania neoplatoników pogańskich, to zauważymy, że z pewnym uproszczeniem można opisać je jako spór pomiędzy tymi, którzy skłaniają się do wizji platońskiej – człowieka jako duszy przebywającej w ciele, oraz innymi, którzy raczej podkreślają arystotelesowską jedność duszy i ciała<sup>52</sup>. Samego Plotyna i jego

<sup>49</sup> Wspomnieliśmy o tych koncepcjach omawiając poglądy filozofów przyrody.

<sup>50</sup> Zob. G. Shaw, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania 1995, s. 29.

<sup>51</sup> Zob. Plotyn, *Enneady*, IV, 8, 1: „Okazuje się nie wszędzie [Platon] mówi to samo – wtedy mógłby ktoś łatwo przejrzeć zamysł mistrza – lecz z jednej strony gardzi wszędzie wszystkim, co zmysłowe, i potępwszy związek duszy z ciałem powiada, że dusza jest uwięziona i w nim pogrzebana i że ważne jest owo hasło, które powtarzają w misteriach i które głosi, że dusza przebywa w „więzieniu” (...) A kiedy w wypowiedziach tych wszystkich potępił przybycie duszy do ciała, to z drugiej strony, mówiąc o świecie naszym w *Timajosie* wychwala ów świat jako szczęsne bóstwo i powiada, że dusza została dana przez dobrego stwórcę, by świat posiadał umysłową świadomość, ponieważ powinien był posiadać świadomość umysłową, a to stać się nie mogło bez duszy. Więc dlatego Bóg zesłał mu duszę świata, duszę zaś każdego z nas zesłał w tym celu, by świat był doskonały (...).”

<sup>52</sup> Rozumienie człowieka u neoplatoników przedstawiłem obszerniej w cytowanej wyżej pracy, zob. T. Stępień, dz. cyt., s.283–300.

ucznia Porfiriusza możemy zaliczyć do autorów, którzy skłaniają się bardziej do wizji Platonskiej. Istotną zmianą jest to, że Plotyn traktował duszę człowieka jako część świata Duszy (trzeciej hipostazy), która oddzieliła się od niego tylko ze względu na swoje pragnienie indywidualności. Dusza człowieka przed wejściem w ciało oddzielała się od Duszy Świata, aby później, po śmierci ciała, powrócić do jedności z Duszą rozumianą jako całość<sup>53</sup>. Dusza zatem, nawet po wejściu w ciało nigdy nie zrywała do końca jedności ze światem duchowym, w którym ciągle przebywała swą najwyższą częścią. Powyższy pogląd Plotyna jest o tyle ważny, że wydaje się, iż możemy w nim upatrywać źródeł średniowiecznych sporów awerroistycznych dotyczących jedności intelektu czynnego.

Do autorów, którzy przyjmowali wizję człowieka jako duszy, która nie wchodziła całkowicie w relację z ciałem możemy zaliczyć także późniejszego neoplatonika z V w. – Proklosa. On również uważał, że najwyższa część duszy nigdy nie zostaje „zanieczyszczona” nawet wtedy, kiedy zstąpi ona w ciało. Proklos jest autorem także jeszcze jednego poglądu dotyczącego duszy, który okaże się później bardzo ważny dla filozofii średniowiecznej. Rozwijając platońską naukę o częściach duszy, twierdził on, że każda z nich posiada właściwe sobie ciało<sup>54</sup>. Taki pogląd pozwolił mu uzasadnić twierdzenie, o tym, że dusza nie łączy się z ciałem całkowicie. Połączenie to było bowiem udziałem jedynie niższych dusz, wegetatywnej i w pewnej części zmysłowej. Dzięki połączeniu z ciałem mogły one nim kierować i jednocześnie były śmiertelne, ponieważ związek z ciałem sprawiał, że stawały się zniszczalne<sup>55</sup>. Tak samo jak w przypadku Plotyna, poglądy Proklosa odegrały wielką rolę w średniowieczu. Choć w jego pismach koncepcja trzech dusz nie rysuje się całkiem wyraźnie, to rozwiną ją arabscy i później chrześcijańscy czytelnicy Proklosa. Zatem to właśnie Proklos wydaje się być pierwotnym źródłem średniowiecznego sporu o ilość form w człowieku.

Jak wyżej zauważyliśmy inna grupa neoplatoników przyjmowała stanowisko bliższe Arystotelesowi. Widać to najwyraźniej u Jamblicha, który odrębność swojego stanowiska zaznacza w sporze z Porfiriuszem odnoszącym się do roli teurgii<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> Zob. C. Steel, *The changing self. A study on the Soul in later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussel 1978, s.66n.

<sup>54</sup> Zob. Proklos, *Elementy teologii*, 106; 209.

<sup>55</sup> Zob. G. Shaw, dz. cyt., s. 102.

<sup>56</sup> Teurgia była odmianą magii, ale od zwykłej magii ludowej różniła się tym, że służyła celom religijnym. Neoplatonicy pogańscy uważali, że wykonywanie obrzędów teurgicznych to praktyka, bez której nie można osiągnąć zjednoczenia z Bogiem. Ponieważ kolejne poziomy rzeczywistości były utożsamiane z kolejnymi bogami z późno greckiego panteonu, to właśnie działanie kolejnych bogów miało zapewniać człowiekowi postęp duchowy. Działanie bogów można zaś było uzyskać tylko dzięki rytom teurgicznym. Niższa odmiana teurgii nazywana *telestike* polegała na poświęcaniu magicznych posążków i ożywianiu ich (bóg miał być obecny w posążku i działać za jego pośrednictwem). Dokonywało się to dzięki stosowaniu coraz to doskonalszych symboli (minerałów, roślin, zwierząt, słów, dźwięków i liczb), które, jak uważano były związane z bogami dzięki kosmicznej sympatii. W wyższej formie tych obrzędów teurg (filozof uprawiający teurgię) wprowadzał się w pewnego rodzaju trans, w którym bóg wcho-

Teurgia była dla Jamblicha bezpośrednio związana z jego wizją człowieka. Dusza, która wstąpiła w ciało w jego pojęciu łączyła się z nim całkowicie. Całkowite połączenie powodowało, że wpływ materii pozbawiał duszę nieśmiertelności. Mogła ona być przywrócona jedynie poprzez sprawowanie obrzędów teurgicznych, które na pierwszym etapie oczyszczały duszę ze zgubnych wpływów ciała i przywracały jej nieśmiertelność. Podobne stanowiska reprezentowali Damaskios i Prys kianos, należący do ostatniego pokolenia pogańskich neoplatoników<sup>57</sup>. Mimo, iż ich poglądy znacząco zbliżały się do rozumienia człowieka na sposób arystotelesowski, to jednak, jak się wydaje, żaden z nich nie przyjął do końca konsekwencji z twierdzenia, że dusza jest formą i aktem ciała. Zgodnie z neoplatońskim układem świata dusza zawsze zstępowała w ciało z wyższej rzeczywistości, gdzie istniała wcześniej. Zatem była przed kontaktem z ciałem odrębną substancją. Wydaje się, że w ich oczach (podobnie zresztą jak w oczach korzystających i z ich dorobku autorów chrześcijańskich) traktowanie duszy i ciała jako jednej substancji wraz z wszystkimi tego konsekwencjami, mogło całkowicie uniemożliwić uzasadnienie nieśmiertelności duszy. Trzeba jednak pamiętać, że sam Arystoteles dostarczył tutaj wątpliwości, umożliwiając traktowanie przynajmniej części duszy, jako czegoś, co istniało wcześniej i miało także możliwość istnienia po śmierci. Sam Stagiryta pisze, że odnośnie „intelektu i władzy teoretycznej, nie ma dotąd nic jasnego; jest to jednak, jak się zdaje, zgoła inny rodzaj duszy, który sam jeden jest w stanie istnieć po oddzieleniu [od ciała] jako istota wieczna od rzeczy zniszczalnej”<sup>58</sup>.

Kończąc szkic podstawowych problemów jakie stały przed pogańskimi neoplatonikami warto zaznaczyć, że pisma Arystotelesa będą przez średniowiecznych autorów arabskich i chrześcijańskich odczytywane przez ich pośrednictwo. Wydaje się, że to właśnie neoplatońskie komentarze do dzieł Stagiryty (także do traktatu *O duszy*) staną się przyczyną największych dyskusji na temat natury człowieka, jakie będą miały miejsce w średniowieczu.

## 8. *Chrześcijańskie rozumienie człowieka u Ojców Kościoła.*

Pojawienie się w II w. po Chr. myśli chrześcijańskiej przynosi nowe aspekty starożytnym ujęciom człowieka. Zasadniczą zmianę wprowadza już sam opis stworzenia

dził w niego, a działanie człowieka miało stawać się działaniem boga. W obydwu przypadkach bóstwo miało być zmuszane do uobecnienia się w posążku czy człowieku, poprzez wypowiedanie tajemnych formuł magicznych. Zob. E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, tł. J. Partyka, Bydgoszcz 2002, s. 233 – 245, zob. także, T. Stępień, *Rola symbolu w filozofii neoplatońskiej*, STV, 45, (2007) nr 2, s. 79–95

<sup>57</sup> Pokazuje to najlepiej C. Steel w cytowanej wyżej pracy.

<sup>58</sup> *O Duszy* II, 413B, 24–29. Zob. także *Metafizyka*, 1070A, 24–26: „Czy coś jeszcze potem [po zniszczeniu ciała] pozostaje, to trzeba się zastanowić. W pewnych bowiem wypadkach nie ma co do tego żadnej trudności, jak np. gdy chodzi o duszę z tym, że nie o całą duszę, lecz sam intelekt, bo dla całej to raczej jest niepodobieństwem.”



człowieka z Księgi Rodzaju (Rdz 1,26–31; 2, 4–7). Pismo Święte daje w tej kwestii jasny przekaz głosząc, że człowiek został stworzony przez Boga. Jak pamiętamy miał z tym problemy zarówno Platon, który opisywał początki człowieka na sposób bardziej mitologiczny, jak również Arystoteles, który prawie wcale nie zajmuje się tym problemem. Nauka Pisma Świętego będzie rodziła szereg problemów dla filozofujących chrześcijan, którzy będą chcieli uzgodnić biblijny opis z naukami platoników. Zasadnicza rozbieżność dotyczy tego, czy dusza ludzka może istnieć przed przyjęciem ciała. Dla platonizujących autorów chrześcijańskich przyjęcie takiego rozwiązania, częściowo zgadza się z opisami wejścia duszy w ciało, jakie zamieszczone są w dialogach Platona i które, jak widzieliśmy były rozwijane przez medioplatoników i neoplatoników. Najlepszym przykładem są poglądy Orygenes, który twierdził, że wszystkie byty duchowe zostały na początku stworzone jako równe, a następnie Stwórca poddał je próbie. Byty, które od razu wybrały Boga znalazły zarazem doskonałość i zajęły miejsce w chórach aniołów. Duchy, które sprzeciwiły się Bogu zostały upadłymi demonami. Nierówność bytów duchowych nie pochodzi zatem z woli Stwórcy, ale zostaje im dana na podstawie ich wyboru<sup>59</sup>. Tylko Bóg jest niezmienny sam w sobie i dlatego tylko Bóg jest dobry z natury. Stworzenia, w tym także aniołowie, mają dobro nadane i dlatego mogą je zyskać bądź stracić w zależności od tego, jakich wyborów dokonają<sup>60</sup>. Dusza człowieka na początku także była równa aniołom, jednak należy do tych duchów, które w momencie wyboru pozostały niezdecydowane. Dlatego Bóg poddał je próbie zsyłając je w „więzienie” ciała. Ludzie więc są zarówno kuszeni przez złych aniołów, jak i wspomagani przez dobrych, aby z chwilą śmierci znaleźć ostateczne miejsce w hierarchii.

Jak widzimy poglądy Orygenes zakładają, że dusza musiała zostać stworzona przed ciałem i potem dopiero ciało przyjąć<sup>61</sup>. Pogląd ten, głoszony później w radykalniejszej postaci przez uczniów Orygenes (orygenistów), został potępiony przez Synod Konstantynopolitański w 543r.<sup>62</sup> Poglądy Orygenes i orygenistów są przykładem nieustannej pokusy, jakiej doznawali chrześcijanie dobrze znający poglądy neoplatońskie. Do nielicznych przykładów ulegania neoplatońskim wpływom w tej materii możemy zaliczyć także poglądy Synezyusza z Cyreny, który bardzo dobrze poznał pogańską filozofię, ucząc się w aleksandryjskiej szkole od słynnej na przeło-

<sup>59</sup> Orygenes, *O zasadach* II, 9, 6: „Stworzenia owe jednak, jak to już często dowodziliśmy i jeszcze w stosownym miejscu wykażemy, zostały obdarzone wolną wolą, i właśnie wolna wola pociągnęła każdą poszczególną istotę albo do rozwoju poprzez naśladowanie Boga, albo popchnęła ku upadkowi wskutek niedbałości.”

<sup>60</sup> Zob. tamże, II, 9, 2.

<sup>61</sup> Zob. tamże, II, 7, 1 – 5.

<sup>62</sup> *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1989, s. 184: „Jeśli ktoś mówi lub sądzi, że dusze ludzkie istniały uprzednio jako duchy i jako święte moce, ale że – sprzykrzywszy sobie oglądanie Boga — ku złemu się zwróciły i przez to oziębły w miłości Bożej i stąd otrzymały nazwę dusz i za karę zrzucone zostały w ciała — niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych.”

mie IV i V w. Hypatii. Po swoim nawróceniu na chrześcijaństwo i wyświęceniu na biskupa, zachował on wiele z platońskich przekonań. Ponieważ przychylił się do greckiego poglądu o wieczności świata, łatwo było mu uznać, że wieczna także była dusza człowieka. Uważał on także, że skoro dusza może istnieć po śmierci, to także musiała istnieć wcześniej, przed wstąpieniem w ciało. Co za tym idzie, ciało nie było konieczne do tego, aby zapewnić duszy indywidualność, ponieważ była ona indywidualna jeszcze przed wstąpieniem w ciało<sup>63</sup>. Wydaje się jednak, że sam Synezyjusz miał świadomość niezgodności swoich poglądów z chrześcijańską doktryną o stworzeniu świata i duszy ludzkiej.

Drugim problemem, jaki powstaje w wyniku konfrontacji platońskiej wizji człowieka z prawdami zawartymi w Piśmie Świętym jest problem metempsychozy. Choć nie wszyscy neoplatonicy i medioplatonicy uważali, że należy koniecznie przyjąć ten pogląd, to jednak niewątpliwie jest on obecny w samych platońskich dialogach. Dla autorów chrześcijańskich metempsychoza jest sprzeczna z prawdą o zmartwychwstaniu ciała. Zresztą już słynny fragment z Dziejów apostołskich (Dz 17, 22–31) opisujący mowę św. Pawła na Areopagu można interpretować w ten sposób, że sami Grecy dostrzegali niezgodność prawdy o zmartwychwstaniu ciał z platonizmem. Bardzo dobrym przykładem odrzucenia prawdy o metempsychozie przez autorów chrześcijańskich są rozważania Pseudo-Dionizego Areopagity, który we fragmencie *Hierarchii kościelnej*, traktującym o obrzędach pogrzebu wyraźnie zaznacza, że dla chrześcijanina ziemskie ciało jest godne szacunku i dusza nie może łączyć się jeszcze z jakimś innym ciałem. Dla Pseudo-Dionizego wiara w zmartwychwstanie ciał oznacza, że ciało człowieka, które brało udział w ziemskiej drodze człowieka i jego zmaganiach, ma także prawo do radowania się niebieską nagrodą<sup>64</sup>. Wynika z tego, że nie da się pogodzić zmartwychwstania ciała i metempsychozy.

Problem powtórnego wchodzenia duszy w ciało zwraca naszą uwagę na zagadnienie natury jeszcze bardziej ogólnej. Metempsychoza bowiem zakłada rozumienie człowieka jako dwóch elementów (ciała i duszy), które są sobie przeciwstawne. Już w pismach apologetów jasno widoczne jest nowe podejście do relacji duszy i ciała. Pierwsi myśliciele chrześcijańscy muszą zająć stanowisko wobec powszechnego w panującym wówczas medioplatonizmie dualizmu. Sama prawda o stworzeniu człowieka sugeruje, że obecność duszy w ciele nie jest jakąś karą, czy faktem niszczącym możliwości duszy (jak to było w przypadku poglądów o zabarwieniu orfickim), ale człowiek, jako istota duchowo cielesna jest chciany jako taki przez Boga. Ciało nie jest więc jakąś negatywnie rozumianą częścią człowieka. Poza tym zupełnie

<sup>63</sup> Zob. A. Smith, *Philosophy in Late Antiquity*, London-New York 2004, s. 105–109.

<sup>64</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia kościelna* VII, 1, 2, 533 B: „Są też tacy, którzy uważając, że dusze będą mogły łączyć się z innymi ciałami, głoszą w ten sposób, jak sądzę, fałszywe wyobrażenia o ciałach, które towarzyszyły świętym duszom w ich doczesnych zmaganiach, niegodnie odmawiając im nadprzyrodzonych nagród, czekających na nich u kresu ich boskich zmagani.”

nowe spojrzenie na ludzkie ciało musiało spowodować wcielenie Chrystusa. Skoro Bóg staje się człowiekiem, to oznacza, że w pewien sposób uświęcił ciało. Przyczyna niezgodności duszy i ciała, którą odkryli greccy filozofowie, nie może być spowodowana przez ciało jako takie. Tutaj właśnie powoli wykształca się doktryna, która nie mogła powstać w kręgu greckiej myśli, ponieważ nie istniało w niej pojęcie grzechu. To właśnie grzech pierworodny jest dla autorów chrześcijańskich przyczyną zepsucia pierwotnej harmonii pomiędzy duszą a ciałem. Dlatego także przywrócenie pełnych możliwości poznawczych i decyzyjnych duszy nie dokonuje się poprzez uwolnienie duszy od ciała, ale raczej poprzez łaskę, która leczy nieład wprowadzony poprzez grzech<sup>65</sup>.

Widzimy zatem, że prawdy wiary niejako naturalnie uwalniają chrześcijańską filozofię człowieka od problemów rodzących się z przyjęcia dualizmu duszy i ciała. Nie sposób jednak nie zauważyć, że chrześcijanie przyjmują tutaj jakąś drogę pośrednią pomiędzy dualizmem a arystotelesowską jednością substancjalną człowieka. Całkowite przyjęcie poglądów Arystotelesa uniemożliwia bowiem wyjaśnienie nieśmiertelności duszy ludzkiej, co także jest prawdą wiary. Najlepszym przykładem przyjęcia takiej „drogi pośredniej” są poglądy św. Augustyna, które wywarły chyba największy wpływ na koncepcję człowieka w średniowieczu.

Podstawowym źródłem filozofii św. Augustyna są plotyńskie *Enneady*. Z tego źródła św. Augustyn przejmuje także koncepcję człowieka. Jak pamiętamy sam Plotyn przychylił się do platońskiej wizji człowieka, w której jest on postrzegany przede wszystkim jako dusza, która niejako za karę przebywa w ciele. Jest to kara za podwójną winę, którą dusza sama zaciągnęła w momencie wejścia w ciało<sup>66</sup>. Jak też przekazuje nam Porfiriusz<sup>67</sup> Plotyn wstydził się tego, że posiada ciało, co samo w sobie wskazuje, że to dusza była w jego przekonaniu człowiekiem. Poglądy Plotyna zostały w tym miejscu obszerniej przypomniane ponieważ pozwalają nam one lepiej zobaczyć czym różnią się od postrzegania człowieka u św. Augustyna. Jak słusznie zauważa E. Gilson, choć biskup Hippony przejął definicję człowieka od Plotyna, to jednak nigdy nie przyjął jej pełnego znaczenia. Dla św. Augustyna, człowiek zawsze pozostanie jednocześnie duszą i ciałem, a definicja Plotyna pozostanie w jego ustach jedynie „mocnym wyrażeniem transcendentnej wyższości duszy nad ciałem”<sup>68</sup>. Jednak mimo, iż plotyński wstręt do ciała został przez Augustyna bardzo osłabiony, to jednak pozostawił bardzo istotne ślady, które zaważyły zwłaszcza na rozumieniu

<sup>65</sup> Jest to widoczne zwłaszcza w poglądach św. Augustyna, zob. T. Stępień, *Czystość serca a poznanie prawdy. Pseudo-Dionizy Areopagita i św. Augustyn wobec filozoficznej nauki o czystości*, WST XV/ 2002, s.131n.

<sup>66</sup> Plotyn, *Enneady* IV,8,5: A błąd jest dwojaki: jeden polega na winie zejścia, drugi zaś na dopuszczeniu się tutaj przez duszę złych czynów.

<sup>67</sup> Zob. Porfiriusz, *O życiu Plotyna*, 1.

<sup>68</sup> Zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tł. S. Zalewski, Warszawa 1987, s.71.

ludzkiego poznania. Poglądy św. Augustyna w tej materii warto w tym miejscu krótko przypomnieć, ponieważ należy do nich słynna i obecna w całej teologii średniowiecza teoria *iluminacji*.

Jedno z podstawowych przekonań, które wynika z platońskiej koncepcji wszechświata podzielonego pomiędzy rzeczywistość zmysłową i ponadzmysłową, jest pogląd, że niższa, zmysłowa substancja nie może w żaden sposób oddziaływać na substancję wyższą. Jak to zatem jest w przypadku człowieka, który także składa się z tego, co zmysłowe i ponadzmysłowe, czyli z ciała i duszy. Jeżeli ciało w żaden sposób nie może oddziaływać na duszę, to jak może przebiegać poznanie zmysłowe, które przecież jest czynnością cielesną? Św. Augustyn wyjaśnia poznanie zmysłowe twierdząc, że faktycznie żadne dane zmysłowe nie przechodzą z ciała do duszy, ale dusza raczej widzi, czy może „jest świadoma” zmian zachodzących w ciele. Choć wyjaśnienie to wydaje się być zadowalające, to jednak oznacza, że zdobywanie jakichkolwiek intelektualnych treści poznawczych przez abstrakcję jest całkowicie niemożliwe. Skoro więc umysł nie czerpie treści poznania z rzeczy zmysłowych to skąd one pochodzą? Rozwiązania tego problemu św. Augustynowi dostarczyły z jednej strony *Enneady* Plotyna, a z drugiej Ewangelia wg św. Jana<sup>69</sup>. W systemie Plotyna źródłem treści intelektualnych jest Intelpekt, który jest drugą hipostazą. W rozumieniu chrześcijańskim druga hipostaza Plotyna została utożsamiona z drugą osobą Trójcy Świętej – Synem Bożym. Jednak takie proste utożsamienie przynosi teorii człowieka pewien problem. System Plotyna, zupełnie tak samo jak wczesne poglądy Platona, do których nawiązywał, zakłada, że dusza nabywa treści intelektualnych przed swoim zstąpieniem w ciało. Jednak, jak widzieliśmy, Kościół dość wcześnie rozpoznał doktrynę o preegzystencji duszy jako sprzeczną z prawdą o stworzeniu człowieka. W istocie, opis stworzenia człowieka z księgi rodzaju bardzo wyraźnie mówi o tym, że Bóg stwarza i ciało i duszę. Jak więc rozwiązać problem nabywania treści poznania intelektualnego na gruncie chrześcijańskim? Z pomocą przyszła właśnie ewangelia wg św. Jana. W prologu Logos – Syn Boży jest nazwany „światłością prawdziwą, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi.” (J 1,9) Zatem to właśnie *Logos* oświeca każdego człowieka przychodzącego na ten świat udzielając mu treści poznania intelektualnego. Wszystkie więc treści poznawcze, które znajdują się w duszy pochodzą z *iluminacji* (oświecenia) przez *Logos*. Należy jeszcze na koniec podkreślić, że nauka o *iluminacji*, dotyczy porządku natury, a nie porządku łaski, ponieważ tłumaczy to jak każdy człowiek otrzymuje treści poznawcze. Jak zatem widzimy teoria *iluminacji* może być nazwana chrześcijańską wersją platońskiej *anamnezy*, co bardzo dobrze wskazuje na fakt, że augustyńska teoria człowieka, choć przedstawiona w wersji chrześcijańskiej, w swojej istocie ciągle pozostawała platońska.

<sup>69</sup> Zob. E. Gilson, *Bóg i filozofia*, Warszawa 1961, s. 50.

Kończąc rozważania na temat rozumienia człowieka u starożytnych autorów chrześcijańskich trzeba jeszcze zauważyć, że o ile w pierwszym okresie filozofii chrześcijańskiej wizja człowieka była kształtowana przede wszystkim przez konfrontację z filozofią grecką, o tyle w okresie późniejszym możemy zaobserwować wykorzystywanie zdobyczy tego pierwszego okresu dla ustalenia właściwego rozumienia prawd wiary. Jest to widoczne zwłaszcza w sporach chrystologicznych V i VI w. Antropologia filozoficzna stała się bowiem bardzo istotna w momencie, kiedy pojawił się problem ustalenia relacji natury ludzkiej i boskiej w Chrystusie. Aby można było to osiągnąć potrzeba bardzo dokładnego rozumienia tego, czym jest ludzka natura jako taka. Świetnie obrazuje to traktat, który miał wielki wpływ na całe zachodnie średniowiecze. Chodzi tu o pismo Boecjusza *De duabus naturas*. Ustalenie relacji Bóstwa i człowieczeństwa nie tylko wpłynęło na dokładne zdefiniowanie, w arystotelesowskim duchu, tego czym jest człowiek, ale, co w tym przypadku wydaje się ważniejsze, doprowadziło do sformułowania klasycznej definicji osoby. Było to konieczne, skoro właśnie w Osobie Syna Bożego jednoczy się Boska i ludzka natura Chrystusa<sup>70</sup>.

### **9. Średniowieczne spory dotyczące natury ludzkiej.**

Przechodząc do przedstawienia podstawowych problemów antropologicznych, które pojawiają się w średniowieczu, musimy na początku podkreślić, że rozumienie człowieka w tej epoce nie było kształtowane jedynie przez poglądy filozofów pogańskich, przekazane i modyfikowane przez Ojców Kościoła. Choć dominował tutaj augustyński neoplatonizm chrześcijański, to nie możemy zapominać, że czas średniowiecza, to epoka, w której na pewno w większej mierze oddziaływały poglądy Arystotelesa. Co istotne, choć właśnie Boecjusz przekazał średniowieczu logiczne pisma Stagiryty, to jednak znaczna część jego tekstów pozostawała w początku średniowiecza całkowicie nieznana. Ten nieznaną Arystoteles docierał na zachód najpierw w komentarzach filozofów żydowskich i arabskich. Dokładnie tak przedstawia się sprawa najbardziej nas interesującego traktatu *O duszy*. Pismo to, jak widzieliśmy, w kluczowych miejscach było nieściśle i pozostawiało możliwości różnych interpretacji zwłaszcza odnośnie natury intelektu czynnego i nieśmiertelności ludzkiej duszy. Stąd jak się wydaje wzięły początek dwa największe spory średniowieczne odnośnie natury ludzkiej duszy, spór o wielość form w człowieku i spór o naturę intelektu.

Jak twierdzi E. Gilson problem wielości form miał swoje źródło w dziele Źródło życia żydowskiego filozofa Salomona ibn Gabirola (Awicebrona)<sup>71</sup>. to jednak jego początków możemy szukać jeszcze głębiej, a mianowicie w rozważaniach ostatnich neoplatoników, a nawet u Arystotelesa. Sam Stagiryta, w miejscu, w którym zajmuje

<sup>70</sup> Dziełu Boecjusza poświęcimy więcej miejsca w dalszej części pracy dotyczącej problematyki osoby.

<sup>71</sup> Zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej...*, dz. cyt., s. 208.

się problemem nieśmiertelności duszy, sugeruje, że dusza rozumna jest nieśmiertelna, podczas gdy dusza wegetatywna i zmysłowa muszą zginąć wraz z ciałem<sup>72</sup>. Twierdzenie, że rozum jest niezniszczalny, podczas gdy zniszczalna jest część zmysłowa duszy sugeruje, że duszę ludzką można podzielić. U neoplatoników, u których poglądy Arystotelesa były obecne głównie za sprawą słynnego komentarza do *O duszy* napisanego przez Jamblicha, nauczanie Stagiryty zostanie połączone z poglądami Platona i zaczerpniętymi z *Wyroczni chaldejskich*. Platon przecież także mówił o trzech częściach duszy, a dodatkowo *Wyrocznie chaldejskie* wprowadzają pojęcie „wehikułu duszy”, który jest przedstawiany jako pozostałości wszystkich sfer nieba przez które przechodziła dusza zstępując w ciało. U Proklosa mamy do czynienia z dojrzalszą wersją tej doktryny, w której człowiek nie tylko składa się z trzech dusz, ale także z trzech ciał, które są nabywane kolejno w miarę zstępowania duszy w ciało, a następnie odrzucane po śmierci<sup>73</sup>. Jeżeli przypomnimy, że filozofowie arabscy i żydowscy czytali Arystotelesa wraz z neoplatonickimi komentarzami i dodamy, że pisma późnych neoplatoników (Proklos, Pryskianos) były także znane w Europie dużo wcześniej przed pojawieniem się *O duszy*, to zaczynamy rozumieć dlaczego doktryna o wielości form w człowieku nie wydawała się średniowiecznym chrześcijańskim autorom sprzeczna z doktryną Stagiryty. Skoro zaś pozwalała dobrze wyjaśnić w jaki sposób można mówić o nieśmiertelności duszy pozostając w zgodności z poglądami Arystotelesa jej przyjęcie musiało być jeszcze bardziej nęcące. Warto także dodać, że w istocie przyjęcie jedności formy, czyli duszy ludzkiej dla wielu autorów chrześcijańskich oznaczało konieczność przyjęcia jednocześnie, że dusza ludzka umiera wraz z ciałem. Z tych powodów w XIII w. wielu mistrzów uniwersyteckich przyjmowało pogląd o wielości form. Chyba najlepszym przykładem pozostanie dla nas św. Bonawentura, z którym św. Tomasz podejmie polemikę także w tej kwestii.

Drugi problem, o którym wyżej wspomnieliśmy dotyczy jedności intelektu. Jest to jedno z centralnych zagadnień dyskutowanych w XIII w.<sup>74</sup> w ramach sporów wokół awerroistycznej interpretacji Arystotelesa. Tutaj tak samo możemy wskazać źródło całej dyskusji w nie do końca precyzyjnych fragmentach *O duszy*. Chodzi tu zwłaszcza o niejasne fragmenty, z księgi III<sup>75</sup>, w których Stagiryta zdaje się sugerować, że intelekt czynny istnieje w pełnym wymiarze dopiero w oddzieleniu od ciała, podczas

<sup>72</sup> Zob. np. Arystoteles, *O duszy*, 408B, 18–29.

<sup>73</sup> Zob. Proklos, *Elementy teologii*, 209. Analizę tego tekstu i dokładniejsze omówienie poglądów Proklosa przedstawiłem w: *Pseudo-Dionizy Areopagita chrześcijanin i platonik...*, dz. cyt., s.294–297.

<sup>74</sup> Problem ten chyba najlepiej pokazuje F.van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, tł. E.I.Zieliński, Lublin 2005, zwłaszcza strony 355–412.

<sup>75</sup> *O duszy*, III, 408B 18–29: „Co się tyczy intelektu, to zdaje się, że zjawia się w [nas] jako szczególnego rodzaju substancja (*ousia tis*) i nie podlega zniszczeniu... Intelekt jest niezaprzeczalnie czymś bardziej boskim i nie podlegającym wpływowi [ciała].”, 430 A, 10–25: I ten intelekt [intelekt czynny przyp. aut.] jest oddzielony, odporny na wpływy zewnętrzne i niezmienny, ponieważ jest ze swej natury aktem... Intelekt raz myśli, drugi raz nie myśli. Dopiero gdy jest odłączony, jest tym, czym w rze-

gdy intelekt bierny ulega zniszczeniu. Poza tym intelekt czynny (*poietikos nous*) jest uważany przez Arystotelesa za doskonalszy od intelektu biernego (*pathetikos nous*)<sup>76</sup>. ponieważ ten drugi ma naturę możności i w procesie poznania staje się wszystkimi rzeczami, podczas gdy pierwszy ma naturę aktu, podobną do światła wyłaniającego z mroku przedmioty poznania<sup>77</sup>.

Powyższe przypomnienie tekstu *O duszy* pozwala nam lepiej zrozumieć naturę i wagę samego sporu. Skoro po śmierci człowieka zostaje tylko intelekt czynny, a bierny ulega zniszczeniu, to wszystko, co zostanie powiedziane o intelekcie czynnym, jest w istocie twierdzeniem na temat jedynej „w pełni” nieśmiertelnej części ludzkiej duszy. W interpretacji Awerroesa, która wydawała się wielu autorom chrześcijańskim jedyną prawdziwą wykładnią pism Arystotelesa, intelekt czynny nie tylko był jedyną częścią człowieka, która nie ginęła po śmierci, ale także był on wspólny dla wszystkich ludzi. Dokładniej mówiąc Awerroes twierdził, że intelekt ten jest kosmiczną Inteligencją, która właśnie dlatego jest nieśmiertelna, ponieważ istniała jeszcze przed zetknięciem się ze zniszczalnym i indywidualnym intelektem możnościowym każdego człowieka<sup>78</sup>. Jak się wydaje w oczach św. Tomasza, który zwalczał bardzo intensywnie ten pogląd, był on nie tylko niezgodny z wiarą, ale także niezgodny z duchem samego Stagiryty, który choć nie doprecyzował nauki o intelekcie, nigdy nie napisałby tego, co napisał Awerroes. Niezależnie od tego, czy tak jest w istocie, możemy zrozumieć dlaczego spór dotyczący natury intelektu czynnego był tak ważny i wywoływał tak wielkie emocje w XIII w.

Problem intelektu czynnego powróci jeszcze w systematycznej części pracy, jednak w tym miejscu warto jeszcze zwrócić uwagę, że spory odnośnie wielości form w człowieku i natury intelektu czynnego świetnie pokazują intelektualny klimat, który wpływał na kształtowanie się tomaszowej wizji człowieka. Pozwalają nam one także na podsumowanie rozważań nad źródłami koncepcji Akwinaty. Widzimy bowiem wyraźnie, że w sporach tych skupiają się wielkie problemy, które tak na prawdę pochodzą jeszcze ze starożytnych rozważań dotyczących ludzkiej natury. Dlatego możemy uważać, że św. Tomasz, posiadając niezwykle zmysł syntezy spaja niejako i nadaje sens wszystkim tradycjom filozoficznym, które dziedziczy zarówno po filozofach starożytnych, Ojcach Kościoła, ale także filozofach arabskich i żydowskich.

---

czywistości jest; i to jedynie jest nieśmiertelne i wieczne. Ale nie pamiętamy [tego], to bowiem, co tak istnieje, jest odporne na wpływy zewnętrzne.”

<sup>76</sup> Chciałbym zaznaczyć w tym miejscu, że celowo tłumaczę arystotelesowskie *pathetikos nous* jako „intelekt bierny”, natomiast tomaszowe *intellectus possibilis* tłumaczę jako „intelekt możnościowy”. Uważam bowiem, że pojęcie tej władzy intelektualnej różni się znacząco u obu autorów. Problem ten domaga się szerszego studium, ale o tym, iż taka różnica istnieje można się przekonać pokazując, że św. Tomasz uważa przeciwnie do Arystotelesa, że intelekt możnościowy, a nie czynny, jest najważniejszą władzą intelektualną człowieka, co Akwinata wyjaśnia w: ST I, q.79, a.2, co.

<sup>77</sup> Zob. tamże, III, 430A, 10–15.

<sup>78</sup> Zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej...*, dz. cyt., s. 204n.

Wszystkie problemy, które one przynoszą zostają podjęte, ale jednocześnie, jak będziemy mogli się przekonać, nie powoduje to braku spójności, lecz pełną syntezę uzupełnioną i spójną oryginalną myślą samego św. Tomasza.

### **10. Kolejność zagadnień w tomistycznej teorii człowieka.**

Zanim jednak rozpoczniemy systematyczny wykład trzeba poruszyć jeszcze jedno zagadnienie, które bardzo jasno pokazuje nam, że część *Sumy teologii*, którą zazwyczaj nazywa się traktatem o człowieku, to nie przypadkowy zbiór zagadnień pochodzących od różnych autorów, ale planowo budowany wykład. Jednocześnie pozwala to nam ustalić jaki kształt powinno przyjąć systematyczne przedstawienie tomaszowej wizji człowieka.

Rozpoczynając traktat o człowieku w *Sumie teologii* św. Tomasz przedstawia kolejność zagadnień, którymi będzie się zajmował. Najpierw zwraca on uwagę na to, że należy oddzielić naturę ludzką samą w sobie od tego, jak człowiek powstaje i zaczyna istnieć<sup>79</sup>. W naszych rozważaniach będzie to odpowiadało dwóm podstawowym ujęciom, ujęciu strukturalnemu człowieka jako bytu oraz ujęciu genetycznemu człowieka jako bytu. W ujęciu strukturalnym człowieka wskażemy najpierw na pryncypia człowieka identyfikując je w kolejności w jakiej je poznajemy. Już tutaj można zaznaczyć, że ta kolejność odpowiada stopniowemu odkrywaniu elementów stanowiących człowieka, które nastąpiło już w filozofii greckiej. Następnie ukážemy, że kolejność identyfikacji pryncypiów człowieka jest odwrotna w stosunku do kolejności pryncypiów, którą musimy przyjąć opisując jak człowiek istnieje.

Ujęcie strukturalne człowieka św. Tomasz dzieli na zagadnienia dotyczące duszy i ciała. Zaznacza on najpierw, że teologa interesuje natura człowieka od strony duszy, dlatego najpierw zajmie się on duszą ludzką, a później dopiero ciałem<sup>80</sup>. Zauważmy, że jest to nie tylko kolejność uzasadniona w teologii, ale ponieważ to forma jest aktem istoty, ona w pierwszym rzędzie decyduje o tym kim człowiek jest. Zatem to właśnie od ludzkiej duszy także filozof powinien rozpocząć wyjaśnianie ludzkiej natury.

Zagadnienia dotyczące duszy św. Tomasz dzieli na trzy grupy. Odwołuje się on tutaj do Pseudo-Dionizego<sup>81</sup>, który pisząc o aniołach twierdził, że w substancjach duchowych mamy następującą kolejność: najpierw należy zająć się istotą (*essentia*) duszy, następnie jej władzami (*virtutes sive potentias*), a na końcu działaniami tych

<sup>79</sup> Zob. ST I, q.75, pr.: „Najpierw będzie mowa o naturze samego człowieka, a następnie o tym, w jaki sposób człowiek otrzymuje byt i zaczyna istnieć.”

<sup>80</sup> Zob. tamże: „Jeśli zaś chodzi o naturę ludzką, to teologa zajmuje ona od strony duszy, a ciało interesuje go o tyle, o ile odnosi się ono do duszy. I dlatego pierwszym naszym zagadnieniem będzie dusza.”

<sup>81</sup> Zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, 11.



władz (*operationes*). Tę kolejność przyjmuje także św. Tomasz<sup>82</sup>. Zauważmy, że choć zaczerpnął on ten podział z neoplatońskich pism Pseudo-Dionizego, to jednak sami neoplatonicy pogańscy, z których z kolei czerpał Areopagita, przejęli go od Arystotelesa<sup>83</sup>. Bytem w pełnym sensie jest substancja, a więc o niej należy mówić najpierw, a bytem zależnym od substancji są przypadłości. Status bytowych przypadłości posiadają zarówno władze człowieka jak i działania wykonywane dzięki władzom. Warto jednak już teraz zaznaczyć, co wykażemy dokładniej w dalszej części naszych rozważań, że władze są przypadłościami szczególnego rodzaju, a mianowicie takimi, które w sposób konieczny wynikają z substancji. Innymi słowy dusza zawsze musi posiadać władze, ale nie zawsze przy pomocy władz wykonuje działania. Dlatego właśnie taka kolejność zagadnień jest całkowicie uzasadniona.

Sam św. Tomasz nie postępuje jednak ściśle według tej kolejności. W części poświęconej aktom władz ludzkich omawia on w zasadzie tylko akty intelektu i woli<sup>84</sup>. Jest to zrozumiałe o tyle, że są to działania władz duchowych. Jeśli zaś na sposób neoplatoński rozpatrujemy działania duszy głównie jako akty władz duchowych, to działania duszy ograniczają się tylko do takich aktów, które są wykonywane niezależnie od ciała. Dlatego też po omówieniu aktów intelektu i woli, św. Tomasz od razu omawia ujęcie genetyczne<sup>85</sup>. Oddzielnie i dopiero na początku drugiej części zajmuje się on procesem podejmowania decyzji<sup>86</sup> i aktami zmysłowych władz dążeniowych, jakimi są uczucia<sup>87</sup>. wiążąc te zagadnienia z celem życia ludzkiego. Zauważmy jednak, że bardzo trudno omawiać władze człowieka bez wskazania aktów, jakie one wykonują. Dlatego przy ich omawianiu w naszej pracy także nie będziemy trzymać się sztywno układu zagadnień, który wynika z tekstu Pseudo-Dionizego. Przy przedstawianiu władz zmysłowych od razu zaprezentowane zostaną akty tych władz, zarówno w przypadku władz poznawczych i dążeniowych. Zaś w części poświęconej aktom władz ludzkich zajmiemy się tylko procesem poznania w ujęciu ogólnym i procesem podejmowania decyzji, jako najlepszym przykładem współdziałania władz ludzkich i ich jedności w działaniu. W ujęciu strukturalnym znalazło się ponadto jeszcze jedno zagadnienie, którego św. Tomasz nie podejmuje w części *Sumy teologii* poświęconej człowiekowi. Jest to problem człowieka jako osoby. Wydaje się, że u św. Tomasza nie pojawia się on w tym miejscu, ponieważ wcześniej został on omówiony przy zajmo-

<sup>82</sup> „A ponieważ Dionizy, w 11 rozdziale *O Hierarchii niebieskiej*, wyróżnia w substancjach duchowych trzy rzeczy, mianowicie ich istotę, władzę i działalność, dlatego najpierw poruszymy problem istoty duszy potem przejdziemy do rozważań dotyczących jej mocy, czyli władz, aby zająć się wreszcie działalnością duszy.” Tamże.

<sup>83</sup> Rozróżnienie substancji (*ousia*), władzy (*dynamis*) i działania (*energeia*) spotykamy na przykład w: *O duszy*, 430A.

<sup>84</sup> Zob. ST I, q.83–89.

<sup>85</sup> Zob. ST I, q.90–102. W tych kwestiach św. Tomasz zajmuje się także teologicznym problemem stanu człowieka w raju przed popełnieniem grzechu pierworodnego grzechem.

<sup>86</sup> Zob. ST I/II, q.11–16.

<sup>87</sup> Zob. ST I/II, q.22–48.

waniu się zagadnieniem Trójcy Świętej<sup>88</sup>. Jak jednak to jeszcze pokażemy zajmując się tym zagadnieniem nie oznacza to wcale, że problem osoby jest jedynie zagadnieniem, które narodziło się na gruncie teologicznym i zostało później dołączone do filozoficznego rozumienia człowieka.

Kolejnym problemem proponowanym przez św. Tomasza jest zagadnienie powstania człowieka. Potrzeba tu wykazania innych, zewnętrznych przyczyn, które są konieczne, aby wyjaśnić powstanie człowieka. W naszych rozważaniach ten zespół zagadnień dotyczących człowieka będzie odpowiadał ujęciu genetycznemu człowieka.

Po przedstawieniu ujęcia genetycznego człowieka kolejny zespół zagadnień dotyczy sprawności władz człowieka, czyli sprawności teoretycznych i praktycznych intelektu, oraz cnót woli. Choć część zagadnień przedstawionych w tym miejscu pokrywa się z problemami z należącymi do etyki, to jednak nie da się przedstawić kompletnie działań człowieka, nie wspominając o nich. Dlatego zajmiemy się w tej części pracy tylko cnotami głównymi woli, pokazując ich związek z władzami oraz wzajemne relacje sprawności.

W końcu zwrócimy uwagę na to, że człowiek nawiązuje z innymi ludźmi relacje osobowe, co z kolei prowadzi do powstania wspólnot ludzkich. Teoria wspólnot ludzkich stanowi więc ostatni zespół zagadnień podjęty w tej pracy.

---

<sup>88</sup> Zob. ST I, q.29.

## Rozdział drugi

### UJĘCIE STRUKTURALNE CZŁOWIEKA JAKO BYTU.

#### **1. Identyfikacja pryncypiów stanowiących człowieka.**

Spróbujmy na początku przedstawić pryncypia (*archai*), stanowiące człowieka w taki sposób i w takiej kolejności, w jakiej są one odkrywane w naszym poznaniu.

Na początku zauważamy, że człowiek posiada ciało. Ciało jest materialne i jako takie jest zmienne. Widzimy, że człowiek rośnie, starzeje się, wypadają mu włosy, czyli po prostu zmienia się przez całe swoje życie. Dlatego trzeba znaleźć w człowieku zasadę jego zmienności. Ponieważ zmienia się materia, zasada zmienności musi być także materialna. Arystoteles nazwał tę zasadę po prostu **materia**. To co zmienne, raz jest takie, a raz inne, a więc nie możemy w sposób pewny powiedzieć jakie jest. Oznacza to, że materia jest nieokreślona. Z tej racji materię możemy nazwać **możnością** (*potentia*). Bardzo ważne jest jednak właściwe rozumienie materii w sensie filozoficznym. Materia bowiem w ścisłym znaczeniu nie jest ciałem. Jest ona zasadą zmienności ciała ludzkiego, czyli tym, dzięki czemu ciało się zmienia. Ciało zaś, które widzimy, jest tym, co podlega zmianom, co właśnie się zmienia. Dlatego św. Tomasz używa słowa materia (*materia*) na określenie metafizycznej zasady zmienności. Trzeba więc zapamiętać, że Akwinata używając tego terminu zawsze ma na myśli materię w rozumieniu metafizycznym, a nie fizycznym. Określając zaś materię w rozumieniu fizycznym posługuje się on terminem **ciało** (*corpus*). Jednak i w przypadku tego terminu musimy dokładnie doprecyzować, co on oznacza. Mogło by się wydawać, że chodzi tutaj po prostu o ciało ludzkie, ale tak nie jest. Aby zrozumieć znaczenie tego terminu warto przypomnieć sobie lekcje fizyki ze szkoły. Pojawiały się tam często stwierdzenia typu: „ciało zanurzone w cieczy...” albo „ciało poruszające się z prędkością...” itd. Kiedy fizyk używa słowa „ciało” nie ma na myśli ciała ludzkiego, ale jakiś dowolny materialny „obiekt”. Posługuje się on wtedy terminem ciało, ponieważ chce powiedzieć, że nie chodzi o jakiś konkretny kamień, czy kawałek drewna, ale o dowolną materialną rzecz. Czyli chodzi o to, że: każda rzecz materialna zanurzona w cieczy..., każda, dowolna rzecz poruszająca się z prędkością... itd. W tym właśnie znaczeniu św. Tomasz używa terminu ciało. Zatem ciało, to materia w rozumieniu fizycznym, a nie ciało ludzkie, ponieważ ciało ludzkie jest już konkretnym „kawałkiem” materii. Nie jest ciałem w ogóle, tylko ciałem człowieka. Jak zobaczymy w dalszej części naszych rozważań metafizyczne określenie ciała ludzkiego, to nie tylko powiedzenie, że jest to ciało fizyczne określone jako stanowiące część człowieka.

Powtórzmy więc jeszcze raz:

- **ciało (*corpus*)** – ciało w znaczeniu fizycznym, przykładem ciała w znaczeniu fizycznym może być ciało człowieka. Jest tym, co w człowieku się zmienia w aspekcie materialnym.
- **materia (*materia*)** – metafizyczna zasada zmienności, która występuje w każdym ożywionym bycie materialnym, także w człowieku. Jest podstawą wszelkich zmian w aspekcie materialnym ponieważ jest możliwością.
- Kolejną rzeczą, którą obserwujemy jest to, że człowiek mimo swej zmienności pozostaje w jakimś aspekcie niezmienny. Chociaż rośnie i starzeje się, to jednak pozostaje dalej tym samym człowiekiem. Ciągłe możemy rozpoznać go jako tego właśnie człowieka noszącego dane imię i nazwisko. Co więcej my sami mimo to, iż się zmieniamy, starzejąc się, mamy świadomość własnej tożsamości. Dlatego właśnie musimy szukać w człowieku zasady filozoficznej, która powoduje jego niezmiennność. Tą zasadą niezmienności i tożsamości człowieka jest jego **forma**, czyli dusza. Forma właśnie decyduje o tym, że człowiek pozostaje tym właśnie człowiekiem przez całe swoje życie. Możemy bowiem w sposób pewny określić, że ten oto byt jest człowiekiem i to twierdzenie pozostanie zawsze aktualne. Dlatego właśnie, że forma jest ze swej natury określona, może być nazwana **aktem** (*lat. actus*). Aktem ponieważ ciągle aktualnie jest właśnie taka, a nie inna. Forma zatem stanowi o człowieczeństwie, sprawia to, że możemy powiedzieć o danym bycie, iż jest człowiekiem. Forma także jest zasadą życia, ponieważ ona decyduje o tym, że człowiek może poruszać się, rozmnażać, odżywiać, rosnąć, poznawać zmysłowo i w końcu o możliwości poznania intelektualnego. Z racji tego, że forma człowieka umożliwia poznanie i dążenie intelektualne, co odróżnia człowieka od zwierząt, nazywa się ją zazwyczaj formą rozumną, albo duszą rozumną. Przypomnijmy, że forma, która jest zawsze aktem konkretnej materii, może ożywiać zawsze tylko jedno konkretne ciało.
- Aby w pełni opisać człowieka od strony filozoficznej musimy wskazać na jeszcze jedno pryncypium, które w bycie po raz pierwszy wykrył św. Tomasz z Akwinu<sup>89</sup>. Zauważamy bowiem rzecz najbardziej podstawową, a mianowicie to, że człowiek, którego widzimy i słyszymy, i z którym rozmawiamy, po prostu istnieje. Skoro tak jest, to musi być w filozofii jakaś zasada istnienia człowieka, czyli takie pryncypium, które powoduje, że postrzegamy człowieka jako coś realnego, rzeczywistego i zarazem odrębnego od innych ludzi. Człowiek ten może być przez nas poznany i możemy go wybrać jako cel naszych dążeń. Ową zasadą filozoficzną istnienia człowieka jest **akt istnienia** (*ipsum esse*). Akt istnienia tak samo jak forma jest

<sup>89</sup> Chyba najlepiej nowe ujęcie metafizyki i wykrycie aktu istnienia jako pryncypium bytu jednostkowego pokazuje słynny fragment z *Summy Contra Gentiles*, w którym św. Tomasz dowodzi, że w jednostkowym bycie materialnym istnieją dwa złożenia z możliwości i aktu, czyli z formy i materii oraz istoty i istnienia. Zob. *Con. Gen. II*, 54.

aktem, ponieważ tu także w sposób pewny możemy powiedzieć, że człowiek jest. Człowiek więc jest określony jako istniejący. Nie możemy przecież powiedzieć, że człowiek nieaktualnie jest. O tym, że coś jest nieaktualne, mówimy tylko wtedy, kiedy tej rzeczy, albo jakiejś jej cechy po prostu nie ma. A zatem istnienie człowieka musi być aktem<sup>90</sup>.

Możemy więc podsumować, że według św. Tomasza zasadami metafizycznymi, które stanowią o tym, że dany byt jest człowiekiem są (w kolejności identyfikacji):

- **materia**, która jest zasadą zmian w sferze materialnej (wraz z materią w rozumieniu fizycznym stanowi ciało człowieka)
- **forma rozumna**, która jest zasadą tożsamości człowieka jako człowieka (dusza).
- **akt istnienia (*ipsum esse*)**, który jest zasadą istnienia człowieka.
- Problem zasady zmienności intelektualnej człowieka<sup>91</sup>

### **1.1. Przedstawiona wyżej identyfikacja pryncypiów człowieka to prezentacja poglądów św. Tomasza z Akwinu. Ponieważ jednak wiążą się one z pewnymi aporiami, które przedstawimy niżej należy zaproponować pewne rozwinięcie poglądów Akwinaty, głównie w sferze rozumienia możliwości intelektualnej.**

Najdoskonalsze działania, jakie umożliwia człowiekowi forma, to niewątpliwie poznanie i dążenie intelektualne. Widzimy przecież, że poznając intelektualnie, uczymy się ciągle nowych pojęć, rozumujemy przechodząc od przyczyn do skutków itd. Oznacza to, że w intelektualnej formie zachodzą zmiany. Jednak, jak powiedzieliśmy wyżej, forma jest aktem, czyli jest określona i niezmienna. Akt nie może stanowić podłoża jakichkolwiek zmian, gdyż nie byłby wtedy aktem. Zmiana formy jako takiej, oznaczałaby, że człowiek przestaje być człowiekiem i staje się kimś innym, zwierzęciem czy rośliną, a to jest przecież niemożliwe. Św. Tomasz rozwiązał ten problem twierdząc, że podstawą poznania intelektualnego w człowieku nie jest forma jako taka, ale władza, którą nazywamy intelektem możliwościowym (*intellectus possibilis*)<sup>92</sup>. To rozwiązanie jednak przynosi wiele pytań, które nie zyskują wystarczająco jasnych odpowiedzi. Po pierwsze intelekt możliwościowy jako władza wystarczająco wyjaśnia zmiany w dziedzinie aktów poznawczych. Jednak działania duchowe człowieka to także dążenia. Czyli zmiana, której podstawą może być tylko możliwość, nie dokonuje się tylko wtedy, kiedy tworzymy jakieś nowe pojęcie, ale także kiedy chcemy, bądź nie chcemy jakiegoś duchowego dobra. Potrzeba więc jeszcze jakiejś innej możliwości niż władza intelektu możliwościowego, która stałaby się podstawą aktów woli. Po drugie

<sup>90</sup> Zob. M.Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985, s. 30.

<sup>91</sup> Dla lepszego rozumienia tego fragmentu naszych rozważań dobrze jest sięgnąć, do następnego rozdziału, w którym są wyjaśnione pojęcia władzy, a także natura władz intelektualnych w człowieku.

<sup>92</sup> Akwinata czyni to najpierw oddzielając wszelkie władze od duszy (ST I, q.77, a.1, co.). Dalej zaś pokazuje, że intelekt, który w pierwszym rzędzie należy pojmować jako intelekt możliwościowy, jest jedną z władz duszy (ST I, q.79, a.1, co.).

władza ma naturę przypadłości. Choć jest to przypadłość bardzo specyficzna, związana z substancją o wiele bardziej niż inne rodzaje przypadłości, to jednak może ona być zapodmiotowana w bycie tylko poprzez możliwość. Akt bowiem nie może być podmiotem przypadłości. Zatem rodzi się tu kolejne pytanie. Jeżeli intelekt możliwościowy jest władzą duszy, to jaka możliwość umożliwia mu zapodmiotowanie w człowieku? Jak wyżej zauważyliśmy jedyną możliwość w obrębie istoty, która została do tej pory wyróżniona, to materia. Wydaje się jednak, że materia jest pryncypium zmian w sferze materialnej, a nie duchowej i dlatego nie może być zasadą umożliwiającą człowiekowi posiadanie władz duchowych. Jak łatwo się domyślić zagadnienie to dotyczy także pozostałych władz duchowych, czyli intelektu czynnego i woli.

Rozwiązanie tych trudności, które zostało przyjęte w tomizmie konsekwentnym to wyróżnienie w człowieku jeszcze jednego pryncypium, które jest podstawą zmian duchowych. Zostało ono nazwane po prostu **możliwością niematerialną**, bądź możliwością intelektualną<sup>93</sup>. Trzeba jednak zaznaczyć, że nie zostało do tej pory jasno sprecyzowane, czy pomiędzy możliwością niematerialną, a intelektem możliwościowym zachodzi jakaś realna różnica. W świetle naszych powyższych rozważań wydaje się jednak uzasadnione stwierdzenie, że skoro możliwość niematerialna jest zasadą wszelkich zmian w sferze intelektualnej, to także podmiotuje duchowe władze człowieka, czyli intelekt możliwościowy, intelekt czynny i wolę. Z drugiej strony jednak, ponieważ intelekt możliwościowy jest ze swej natury możliwością, może on po prostu podmiotować niematerialne zmiany w człowieku. Zatem wydaje się, że wystarczy jak przyjmujemy, że obszarem możliwości niematerialnej w człowieku jest po prostu jego intelekt możliwościowy, który jest tożsamy z nowo wyróżnionym pryncypium możliwości niematerialnej. Aby krótko ująć różnice jakie zachodzą pomiędzy ujęciem św. Tomasza, a próbą jego rozwinięcia w tomizmie konsekwentnym można po prostu powiedzieć, że intelekt możliwościowy, który dla Akwinaty był jedynie władzą człowieka zyskał status jeszcze jednego pryncypium.

Warto jeszcze zaznaczyć, że dla lepszego podkreślenia, iż materia w rozumieniu metafizycznym, jest czymś innym od materii w rozumieniu potocznym, podstawa zmienności w sferze materialnej została nazwana **możliwością materialną**.

Możemy więc teraz, porządkując nasze dociekania, materię nazwać **możliwością materialną**, a podstawę zmian intelektualnych – **możliwością niematerialną**.

Mamy więc cztery podstawowe pryncypia, archai, czy zasady, które wyjaśniają człowieka od strony filozoficznej. Aby wystarczająco odpowiedzieć na pytanie, kim jest człowiek i co sprawia, że człowiek jest człowiekiem, musimy wskazać na cztery przyczyny:

- **materię**, czyli **możliwość materialną**, która jest przyczyną zmienności materialnej człowieka, stanowiąc podstawę jego ciała.

<sup>93</sup> Stanowisko takie jest widoczne zwłaszcza w: M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt., s. 9n.

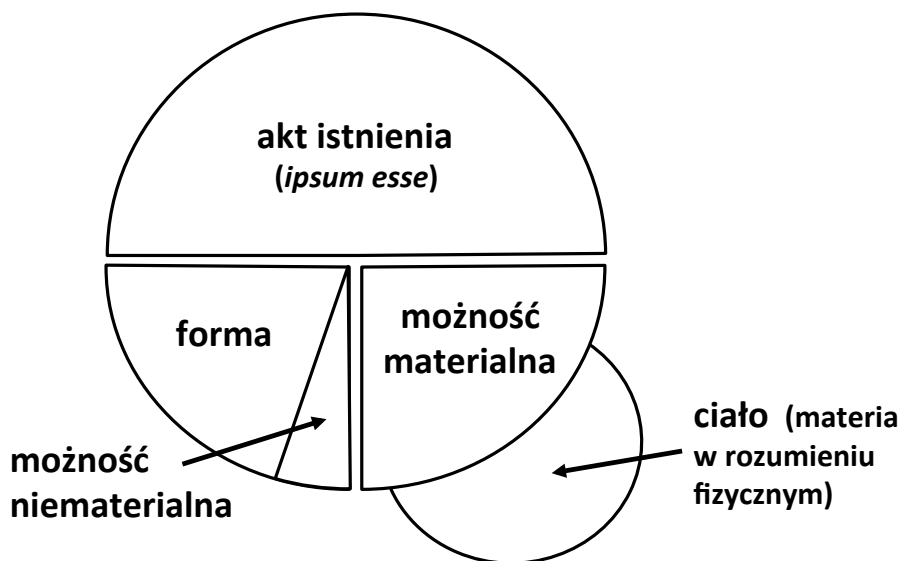
- **formę**, która sprawia, że człowiek pozostaje sobą, i jako dusza ożywia ciało.
- **możność niematerialną**, która umożliwia poznanie i dążenie w sferze duchowej.
- **akt istnienia**, który jest przyczyną tego, że człowiek w ogóle istnieje.

## ***2. Pryncypia człowieka w ujęciu strukturalnym.***

Po zidentyfikowaniu wszystkich pryncypiów człowieka możemy przedstawić go pełniej w ujęciu strukturalnym. Ujęcie to jest ukazaniem filozoficznej struktury człowieka. W poprzednim podrozdziale pokazaliśmy pryncypia stanowiące człowieka w taki sposób, w jaki je poznajemy. Najpierw zawsze zauważamy ciało, dopiero potem musimy uznać istnienie duszy, a w końcu dochodzimy do wykrycia aktu istnienia. Kiedy zastanowimy się, jak człowiek istnieje w rzeczywistości, musimy zauważyć, że kolejność pryncypiów jest dokładnie odwrotna. Najpierw przecież musi coś istnieć, aby być jakimś. Nie możemy mówić o jakimś bycie, że jest drzewem, kurą, czy człowiekiem, skoro jeszcze go nie ma. Dopiero kiedy zaistnieje, będziemy mogli powiedzieć, że to co istnieje jest człowiekiem. Pierwszym pryncypium człowieka musi więc być akt istnienia. Akt istnienia sam w sobie nie mówi nam jeszcze nic o bycie, poza tym, że on w ogóle jest. O tym, jaki byt poznajemy, informuje nas dopiero istota bytu, czyli jego treść<sup>94</sup>.

Istota jako treść bytu nie jest sama pryncypium, ale stanowi zespół pryncypiów. Istota człowieka to forma wraz z możliwością niematerialną, które stanowią ludzką duszę i możliwość materialną wraz z materią w rozumieniu fizycznym, które stanowią ciało ludzkie. Najpierw trzeba wskazać na akt w istocie, którym jest forma. Byt bowiem istnieje najpierw jako człowiek, a ciało jest zawsze ciałem ludzkim, a nie jakimś ciałem dowolnym. Dlatego forma, decydująca o człowieczeństwie i o tym, że człowiek działa na sposób ludzki, jest pierwszym pryncypium istoty. Mówiąc o formie przypomnijmy, że zawsze w człowieku mówimy o formie wraz zawartą w niej możliwością niematerialną (intelektualną). Tak ujętą formę możemy także nazwać duszą. Na końcu prezentujemy możliwość materialną jako podstawę zmian materialnych w człowieku, wraz z materią (w rozumieniu fizycznym), którą możemy nazwać ciałem, właśnie podlegającym materialnym zmianom. Strukturalne ujęcie człowieka możemy więc przedstawić przy pomocy schematu:

<sup>94</sup> Zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 33–35.



1. Schemat ujęcia strukturalnego człowieka.

Jak zaznaczyłem wyżej, człowiek, którego spotykamy, jest przez nas postrzegany jako realny. Nie jest on tylko pomyślany, wyobrażony, nie jest jakąś fikcją. Jego realność była dla nas punktem wyjścia do odkrycia w nim aktu istnienia. Powiedzmy jednak coś więcej o samej realności, gdyż teraz możemy określić ją dokładniej.

Powiedzenie, że człowiek jest realny, oznacza, że jego dusza i ciało są rzeczywiste. Dusza i ciało są więc objęte oddziaływaniem aktu istnienia, który, jak to wyżej powiedzieliśmy, jest przyczyną realności bytu. Wiemy już, że dusza i ciało, to istota człowieka. A zatem realność to skutek, jaki wywołuje akt istnienia w istocie. Realność nazywamy **własnością transcendentalną** bytu, dlatego że każdy byt, o ile istnieje, jest bytem realnym. Nazwa pochodzi od łacińskiego wyrazu: *transcendo*, który oznacza: wychodzić poza, przekraczać. Ponieważ zaś realny jest każdy byt istniejący, własność realności przekracza wszystkie rodzaje rzeczy istniejących. Realność nie jest jedyną własnością transcendentalną bytu, a więc także i człowieka. Do naszych dalszych rozważań będzie nam potrzebna znajomość ich wszystkich, dlatego przedstawmy je tu kolejno<sup>95</sup>:

<sup>95</sup> Zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 44–56. Należy tutaj zaznaczyć, że rozumienie własności transcendentalnych prezentowane przez M. Gogacza różni się od przyjmowanego przez M.A. Krąpca (zob. *Metafizyka*, Lublin 1985, s. 135–143). Podstawowa różnica dotyczy interpretacji słynnego Tomaszowego tekstu z *De veritate*, q.1, a.1, co., w którym Akwinata wyróżnia własności transcendentalne. Jako pierwszą z nich podaje własność transcendentalną, która „oznacza *quidditas*, lub istotę rzeczy.” M.A. Krąpiec tłumaczy termin ten literalnie, twierdząc, że pierwszą własność transcendentalną należy nazwać „rzeczą”. M. Gogacz natomiast wyjaśnia, że w kontekście aktu istnienia należy raczej uważać tę własność za wyrażającą realność istoty i tłumaczyć jako „realność”. Ponieważ dokład-



- **odrębność** (*aliquid*) – akt istnienia czyni istotę bytu czymś odrębnym, jednostkowym. Dzięki temu każdy człowiek jest właśnie sobą, a nie innym człowiekiem. Posiada on swoją własną duszę i ciało, swoje własne przypadłości. Dzięki odrębności zawsze są to tylko jego pryncypia, a nie pryncypia innego człowieka. Np. Edward nie jest Henrykiem, nie ma z nim, ani z nikim innym wspólnego ciała, czy jakiegokolwiek innego pryncypium.
- **jedność** (*unum*) – akt istnienia sprawia, że człowiek jest jednością pryncypiów, które go stanowią. Jego dusza i ciało są jednością, a zatem nie może np. istnieć samo ciało bez duszy. Np. wszystkie pryncypia, które posiada Edward są pewną całością, są jego własnymi pryncypiami.
- **realność** (*res*) – akt istnienia tak wpływa na istotę bytu, że czyni ją czymś realnym, rzeczywistym. Np. Edward jest moim kolegą z roku, a nie postacią z filmu.
- **prawda** (*verum*) – akt istnienia sprawia, że konkretny człowiek może być przez nas poznany. Możemy go dostrzec i zidentyfikować dlatego, że istnieje. Możemy zobaczyć, że Edward jest blondynem, czyli poznać jakąś jego cechę,
- **dobro** (*bonum*) – akt istnienia sprawia, że konkretny człowiek może być przez nas wybrany jako cel naszych dążeń. Np. chcę umówić się z Edwardem, bo z nim nie sposób się nudzić.
- **piękno** (*pulchrum*) – akt istnienia sprawia, że konkretny człowiek może być przez nas podziwiany. Np. Edward budzi podziw swoją znajomością filozofii.

Podkreślmy jeszcze raz, że wymienione wyżej własności transcendentálne przejawiają się zawsze w istocie. Oznacza to, że realna, prawdziwa, piękna itd. jest dla nas zawsze treść bytu. Innymi słowy, każdy byt składa się z tego, dzięki czemu istnieje (*quo est*) – aktu istnienia i tego, co istnieje (*id quod est*), czyli istoty, która jest realna, dobra, piękna itd.

Po przedstawieniu własności transcendentálnych możemy wskazać na różne sposoby ujęcia istoty bytu. Zauważmy, że w rzeczywistości zawsze istota jest ogarnięta wpływem aktu istnienia. I nie możemy mówić o konkretnym człowieku, który istnieje, lecz nie jest realny. Dlatego właśnie istotę bytu istniejącego nazywamy **subzystencją**. Nazwa ta pochodzi z języka łacińskiego i dosłownie tłumaczymy ją jako: *sub- existere*, czyli istnieć, egzystować pod czymś. Istota jednostkowego bytu, zawsze istnieje niejako „pod” aktem istnienia i dlatego zawsze jest ogarnięta jego wpływem.

---

niejsze rozważenie obu stanowisk wykracza poza ramy tej pracy, dopowiedzmy krótko, że za stanowiskiem M. Gogacza przemawia fakt, że łacińskie słowo *res*, nie konieczne musi oznaczać rzecz jako taką, ale także to, iż mówi się o czymś rzeczywistym, czyli właśnie realnym. Można to zobaczyć w tekstach samego św. Tomasza, kiedy chce mówić o rzeczywistych bytach, używa wyrażenia „w rzeczach” (*in rebus*); zob. np. ST I, q.3, co; ST I, q.8, a.1, co. Widoczne jest to zwłaszcza kiedy Akwinata odróżnia sposób bytowania, który jest tylko w naszym myśleniu, od rzeczywistego istnienia rzeczy; zob. np. ST I, q.13, a.9, ad2: „Nomina enim non sequuntur modum essendi qui est **in rebus**, sed modum essendi secundum quod **in cognitione nostra** est.”

Zauważmy, że oznacza to, iż subzystencja zawsze jest istotą jednostkowego bytu i nigdy nie jest czymś ogólnym<sup>96</sup>.

Pozwala nam to odróżnić subzystencję od drugiego sposobu ujęcia istoty, którą z łacińska nazywamy **quidditas**. Quidditas to dosłownie „to, czym coś jest”. A więc „czysta istota” ujęta w naszym poznaniu, czyli istota jakoś pozbawiona konkretności. Możemy powiedzieć, że jest to w przypadku człowieka dusza i ciało w sensie ogólnym, a więc „czyste człowieczeństwo”. W naszym poznaniu intelektualnym, które jest zawsze ogólne, odrywamy człowieka od jego konkretności i jednostkowości i w ten sposób tworzymy pojęcia. Quidditas stanowi więc podstawę pojęcia „człowiek”, które jest obecne w naszym poznaniu. To już nie istota konkretnego Edka, ale istota człowieka w ogóle, choć przecież każdy człowiek posiada istotę ludzką. Jeśli więc dodamy do quidditas ludzkie władze oraz wszystko to, co stanowi o jednostkowości człowieka, a więc własności transcendentalne i konkretne cechy, to otrzymamy subzystencję jakiegoś człowieka. Quidditas jest więc istotą ujętą w definicji i może być także nazwana istotą gatunku.

Zauważmy jednak, że ujęcie quidditas jako „czystej” istoty nie zawiera w sobie wielu cech, które są wspólne wszystkim ludziom. Wszyscy ludzie przecież nie tylko są ludźmi, ale także mówią jak ludzie, działają jak ludzie, żyją po ludzku itd. Dlatego w filozofii sformułowano jeszcze jedno ujęcie istoty wraz ze wszystkimi cechami, przypadłościami, działaniami, które są ludzkie. Takie ujęcie istoty nazywamy **naturą**. Natura, w przypadku człowieka, jest to więc istota, ujęta jako „quidditas”, wraz ze wszystkimi cechami, działaniami, relacjami, które są specyficznie ludzkie. Ponieważ „quidditas” nazywa się istotą gatunku, wszystkie przypadłości, wszystkie te cechy nazywa się także „przypadłościami gatunku”. Możemy więc powiedzieć, że np. Edward zachowuje się jak człowiek, ponieważ ma naturę ludzką, to znaczy taką jaką mają wszyscy inni ludzie. Kiedy np. mówimy do kogoś „bądź człowiekiem”, to nie wyrażamy wtedy nic innego jak tylko życzenie, aby ten ktoś działał zgodnie z posiadaną przez niego naturą. Masz naturę ludzką, zachowuj się tak jak to czynią ludzie, a nie w sposób zwierzęcy.

Mamy więc trzy podstawowe ujęcia istoty:

- **subzystencja** – istota pełna, wraz z ogarniającymi ją własnościami transcendentalnymi. Ujęcie istoty konkretnego, jednostkowego bytu osobowego.
- **quidditas** – istota jaką ujmujemy w naszym poznaniu. Istota ujęta ogólnie w definicji, istota gatunku.
- **natura** – istota ujęta ogólnie wraz ze wszystkimi cechami i relacjami wynikającymi z posiadania takiej a nie innej formy, a więc istota jako podstawa działania, czyli istota gatunku wraz z gatunkowymi przypadłościami.

<sup>96</sup> Warto także dopowiedzieć, że termin *subsistentia*, który odpowiada greckiemu *hypostasis*, był w tradycji używany tylko w odniesieniu do bytów osobowych. Obszerniejsze wyjaśnienia tej kwestii zamieścimy we fragmencie naszych rozważań dotyczących problemu człowieka, jako osoby.

Na koniec podsumujemy krótko przedstawienie ujęcia strukturalnego człowieka, używając poznanych przez nas terminów.

Człowiek w ujęciu filozoficznym jest zespołem przyczyn, czyli pryncypiów. Pierwszym pryncypium jest akt istnienia, który powoduje, że człowiek po prostu jest. Akt istnienia wywołuje w istocie, ujętej tu jako subzystencja, własności transcendentalne, wśród których najważniejsza jest realność. Subzystencja jako treść bytu ludzkiego składa się z formy wraz z obecną w niej możliwością niematerialną i możliwości materialnej wraz z materią w rozumieniu fizycznym. Forma decyduje o tym, że człowiek jest aktualnie człowiekiem, czyli stanowi o tożsamości i niezmienności człowieka jako człowieka. Możliwość niematerialna w człowieku jest podstawą zmian w sferze duchowej i przez to umożliwia poznanie i dążenie intelektualne. Forma wraz z możliwością niematerialną (intelektualną) stanowi duszę. Możliwość materialna jest podstawą zmian materialnych w człowieku i wraz z materią w rozumieniu fizycznym, która owym zmianom podlega, stanowi ludzkie ciało.

### **3. Wzajemne odniesienia duszy i ciała**

Kolejna grupa zagadnień, którą się zajmiemy, dotyczy wzajemnych odniesień ludzkiej duszy, czyli formy wraz z możliwością niematerialną, oraz ciała, czyli możliwości materialnej wraz z ciałem w rozumieniu fizycznym. Nie jesteśmy w stanie wyczerpać tutaj mnóstwa problemów, podejmowanych przez św. Tomasza, dlatego zwrócimy uwagę jedynie na te, które wydają się najważniejsze<sup>97</sup>. Zajmując się tymi zagadnieniami warto także pamiętać, że są one tym bardziej istotne, ponieważ Akwinata, jak to już podkreślaliśmy, wbrew najpopularniejszemu w jego czasach stanowisku, akcentuje substancjalną jedność duszy i ciała.

#### **3.1. Dusza jako zasada życia ciała.**

Problem życia jest zagadnieniem ciągle aktualnym i zajmującym człowieka. Filozofia człowieka także stawia sobie pytanie, co jest przyczyną życia. Św. Tomasz rozwiązuje ten problem na samym początku swojego traktatu o człowieku w *Sumie teologii*<sup>98</sup>. Są tu możliwe dwie podstawowe odpowiedzi. Pierwsza będzie odpowiedzią materialistyczną. Według tego poglądu uważa się, że ciało samo z siebie jest żywe, bądź martwe. Jak pisze św. Tomasz głównymi przejawami życia są poznanie i ruch. Już starożytni materialści uważali, że źródłem zarówno poznania jak i ruchu jest ciało. Według drugiej możliwej odpowiedzi twierdzi się, że źródłem życia nie jest

<sup>97</sup> Zagadnienia związane z wzajemnymi odniesieniami duszy i ciała w poglądach św. Tomasza z Akwinu zostały dokładniej przedstawione w pracy M. Krasnodębskiego, *Dusza i ciało. Zagadnienie zjednoczenia duszy i ciała w wybranych tekstach Tomasza z Akwinu oraz w filozofii tomistycznej*, Warszawa 2004, s.23–50.

<sup>98</sup> Zob. ST I, q.75, a.1.

ciało, ale dusza, która jest „pierwszym pryncypium życia” (*primum principium vitae*)<sup>99</sup>. Dziś w kulturze zdominowanej przez nauki przyrodnicze przeważają odpowiedzi materialistyczne. Uważa się najczęściej, że procesy fizjologiczne zachodzące w ciele są przyczyną ruchu ciała, a także często poznanie sprowadza się jedynie do procesów zachodzących w organach zmysłów czy mózgu. Św. Tomasz zauważa, że błędności tego poglądu można dowodzić na wiele sposobów. Wiele z nich podawał już Platon, który jako pierwszy odkrył niematerialny charakter ludzkiej duszy. Spróbujmy więc, zapytać, co jest przyczyną, a co skutkiem. Czy człowiek żyje dlatego, że pewne procesy fizjologiczne zachodzą w jego ciele, czy procesy te zachodzą w ciele dlatego, że człowiek żyje? Nie ulega wątpliwości, że kiedy człowiek żyje nieustannie w jego ciele przebiega bardzo wiele skomplikowanych i powiązanych ze sobą procesów. Jednak wydaje się, że niezmiernie trudno jest określić, jakie procesy muszą zachodzić w każdym przypadku, abyśmy mogli na tej podstawie zdecydować w sposób pewny o tym, czy człowiek żyje, czy nie. Dzisiejsza medycyna ma bowiem ciągle problemy z ustaleniem, kiedy można uznać, że człowiek już nie żyje i np. w którym momencie można pobrać do przeszczepu jego narządy. W wielu przypadkach jest bowiem tak, że zatrzymanie akcji serca, działania mózgu, albo jakiś innych organów, choć wydawałoby się decydujące, wcale nie świadczy o śmierci z całkowitą pewnością. Poza tym zostaje jeszcze wyjaśnienie zagadnienia śmierci klinicznej, wobec którego dzisiejsza medycyna jest bezradna. Wydaje się więc, że określenie takiego zespołu procesów chemicznych bądź fizjologicznych, który jest w każdym przypadku konieczny, aby człowieka można było uznać za żywego bądź martwego nie jest możliwe. Oznacza to, że nie możemy sformułować takiego twierdzenia, w którym określilibyśmy życie przy pomocy opisu procesów zachodzących w ciele. Odpowiedź taka nigdy nie będzie jednoznaczna. Na pytanie, czy człowiek żyje, czy nie moglibyśmy wtedy odpowiedzieć tylko np.: raczej nie żyje. I jest to jedyna odpowiedź, jakiej można udzielić na gruncie materialistycznym.

Można jednak zauważyć, że omawiane procesy mają pozycję skutku, czyli jest jakaś wyższa przyczyna, która powoduje, że zachodzą albo nie. Rozsądną odpowiedzią wydaje się więc odpowiedź druga. Człowiek żyje i dlatego, że żyje, zachodzą w nim wszystkie procesy chemiczne i fizjologiczne. To zaś oznacza, że przyczyną życia ciała nie jest samo ciało, ale coś, co jest poza nim, a więc dusza. Człowiek zaś przestaje żyć w momencie oddzielenia duszy od ciała. Wracamy więc do twierdzenia św. Tomasza, że dusza jest pierwszą przyczyną życia ciała. Św. Tomasz zwraca uwagę na różnicę, jaka zachodzi pomiędzy pierwszą przyczyną życia (*primum principium vivendi*), a jakąkolwiek przyczyną funkcji życiowych (*quodcumque vitalis operationis principium*). Jest to ważne, ponieważ np. serce także jest w jakimś sensie przyczyną życia. Nie można przecież normalnie żyć, jeżeli serce człowieka nie działa.

<sup>99</sup> Zob. ST I, q.75, a.1, co.

Jednak ani serca, ani żadnego innego organu bądź procesu, czy nawet zespołu procesów nie możemy nazwać pierwszą przyczyną życia. Jak pisze św. Tomasz: „...żadne ciało (czy cokolwiek, co jest materialne) nie może być pierwszą przyczyną życia”<sup>100</sup>. Podaje on tu bardzo prosty argument: „Oczywiste jest bowiem, że żadne ciało nie jest zasadą życia ani nie jest żyjące dlatego, że jest ciałem, bo wówczas wszelkie ciało byłoby ożywione lub byłoby zasadą życia”<sup>101</sup>. Nie żyje samo z siebie, ponieważ bycie żyjącym jest byciem w akcie. Ciało w aspekcie metafizycznym jest możliwością, nie aktem. Dlatego jego aktualność musi płynąć od tego, co samo jest aktem, a więc od duszy. Dusza więc ma się tak do ciała, jak akt do możliwości.

Widzimy więc, że z jednej strony bardzo stanowczo należy twierdzić, że pierwszą przyczyną życia ciała jest dusza. Jednak niedorzecznością byłoby uważać, że życie człowieka nie zależy od właściwego funkcjonowania serca, czy innych organów. Są one jednak drugorzędnymi przyczynami życia człowieka i nie mogą być nazwane pierwszą przyczyną życia. Oznacza to także, że drugorzędne przyczyny życia mogą nimi być tylko dlatego, że jest pierwszą przyczyną życia, czyli dusza. Ujęcie ludzkiego życia zgodnie z zasadami metafizyki św. Tomasza, która zawsze podkreśla jedność substancjalną duszy i ciała, pozwala nam zauważyć, że żywe jest nie tylko ludzkie ciało, czy dusza, ale żywy jest cały człowiek, a zatem przyczyn życia należy szukać zarówno w ciele jak i duszy. Nauki szczegółowe, które zajmują się tym problemem, nie myślą się więc twierdząc, że ciało, czy zachodzące w nim procesy są przyczyną życia. Błąd polega tutaj raczej na ograniczeniu zagadnienia przyczyn życia jedynie do sfery cielesnej.

Ostateczna odpowiedź na pytanie o to, co jest przyczyną życia, jest więc odpowiedzią metafizyczną i nie może być udzielona w sposób kompletny na gruncie nauk przyrodniczych. Choć pomagają one zachować życie człowieka i je przedłużyć nie potrafią jednak dać ostatecznej odpowiedzi. Trzeba tu bowiem zastosować kategorie aktu i możliwości, które są kategoriami metafizycznymi. Życie jest bowiem bytowaniem w akcie, a ciało nie może być w akcie inaczej jak tylko dzięki duszy.

### 3.2. Problem nieśmiertelności duszy.

Problem nieśmiertelności duszy zawsze stanowił ośrodek bardzo wielkiego filozoficznego zainteresowania. Zauważmy, że jego rozumienie jest także ściśle uzależnione od odpowiedzi na pytanie podstawowe: kim jest człowiek? Św. Tomasz patrzy na te zagadnienia inaczej właśnie dzięki arystotelesowskiemu rozumieniu człowieka. Jak to już wyżej podkreślaliśmy, średniowieczni autorzy powszechnie przyjmowali definicję człowieka zaczerpniętą od św. Augustyna. Głosi ona, że człowiek jest

<sup>100</sup> Tamże.

<sup>101</sup> Zob. tamże: „Manifestum est enim quod esse principium vitae, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus: alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitae.”

duszą, posługującą się ciałem. Sam św. Augustyn przyjmuje ją za Plotynem, który z kolei zaczerpnął ją od Platona. To wspólne Platońskie dziedzictwo wyraża się przede wszystkim w twierdzeniu wynikającym z powyższej definicji, że dusza jest samodzielną substancją złączoną z inną samodzielną substancją (albo zespołem substancji materialnych), czyli z ciałem. Takie stanowisko przyjmuje nawet nauczyciel św. Tomasza – św. Albert Wielki<sup>102</sup>. Wydaje się, że podstawową przyczyną przyjęcia takiego stanowiska, nawet przez teologów tak bardzo nawiązujących do Arystotelesa jak św. Albert Wielki, jest problem nieśmiertelności ludzkiej duszy. Jeśli bowiem będziemy wierni do końca Arystotelesowi, twierząc, że człowiek jest jedną substancją składającą się z duszy i ciała, bardzo trudno będzie nam uzasadnić, że w chwili śmierci ciała dusza nie ginie razem z nim. Ten problem, jak się wydaje nie ominął także samego Arystotelesa<sup>103</sup>. Zauważmy jednak, że przyjęcie, iż dusza i ciało to odmienne substancje powoduje powstanie jeszcze poważniejszego filozoficznego problemu. Nie łatwo jest bowiem uzasadnić dlaczego w ogóle dusza łączy się z ciałem. Zaznaczyliśmy ten problem omawiając poglądy Platona i zauważyliśmy, że w jego przypadku spowodowało to dawanie odpowiedzi odwołujących się bardziej do religii niż do filozofii. Poza tym takie rozwiązanie ma dalsze konsekwencje w ujęciu genetycznym człowieka. Jeżeli dusza jest samodzielną substancją to powstaje problem pochodzenia ludzkiej duszy. Najlepszym wyjściem jest tu twierdzenie, że dusza istniała przed przyjęciem ciała, a początek człowieka jest jedynie przyjęciem ciała przez uprzednio istniejącą duszę. Stąd właśnie u Platona logicznym wydawało się przyjęcie orfickiego przekonania o wędrówce dusz, czyli metempsychozie, a przyczyna przyjęcia ciała musi ostatecznie być pozafilozoficzna<sup>104</sup>.

Św. Tomasz jako pierwszy z autorów średniowiecznych chce jednocześnie przyjąć pogląd arystotelesowski o substancjalnej jedności duszy i ciała, i na tym gruncie uzasadniać nieśmiertelność duszy. Wielokrotnie jeszcze będziemy przytaczali podstawową zasadę, którą posługuje się on także w udowadnianiu duchowo – cielesnej natury człowieka. „Każda rzecz jest tym, co wykonuje właściwe danej rzeczy działania. A więc człowiek jest tym, co wykonuje działania właściwe człowiekowi”<sup>105</sup>. Człowiek

<sup>102</sup> Zob. P. Böner E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, tł. S. Stoma, Warszawa 1962, s. 442–446.

<sup>103</sup> Problem nieśmiertelności duszy jest w *O duszy* sformułowany bardzo niejasno. Arystoteles z jednej strony pisze, że dusza nie może się odłączyć od ciała (zob. II, 413A, 4–7), a nieco dalej twierdzi, że może jednak odłączyć się i istnieć samodzielnie rozumna część duszy (zob. II, 413B, 24–29).

<sup>104</sup> Jak pamiętamy we wczesnych dialogach dusza przyjmowała ciało wbrew swej woli, ponieważ kończyło to jej szczęście polegające na oglądaniu idei. W późniejszych dialogach Demiurg stwarzał duszę, a niżsi bogowie umieszczali ją w ciele. Nieco bardziej filozoficzne wyjaśnienie znajdujemy u Plotyna, który twierdził, że przyczyną jest pragnienie niezależności i odrębności duszy, która chce w ten sposób być odrębna od jedności Duszy Świata oraz uczestniczyć na swój sposób w wielkim procesie tworzenia rzeczywistości przez Jedno.

<sup>105</sup> ST I, q.75, a.4, co. Na temat zasady *operatio sequitur esse*, zob. także, S. Swieżawski, *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy*, w: *Przegląd filozoficzny*, t.44 1948 z.2/3, s.155.

do przyjmowania treści zmysłowych potrzebuje ciała. Działanie zmysłów nie jest więc działaniem samej duszy, lecz duszy połączonej z ciałem. Dlatego też nie można twierdzić, że człowiek to jedynie dusza, lecz jest to substancja złożona z duszy i ciała<sup>106</sup>. Czy w takim razie możemy mówić o istnieniu duszy bez ciała? Zatrzymajmy się najpierw nad pytaniem w jaki sposób dusza może być nazwana czymś samoistnym, istniejącym samodzielnie. Św. Tomasz zwraca uwagę, iż istotną kwestią jest to, jak rozumiemy wyrażenie, że coś istnieje samodzielnie<sup>107</sup>. Termin tu użyty (*hoc aliquid*) odnosi się do własności transcendentalnej odrębności. Czy więc dusza może być *czymś odrębnym*, w znaczeniu bycia odrębnym bytem? Otóż, jak wyjaśnia Akwinata, wyrażenie to może być używane w dwóch znaczeniach. W pierwszym czymś odrębnym może być nazwane cokolwiek, co posiada jakąś odrębność, a więc na przykład część ciała. W drugim znaczeniu czymś odrębnym może być nazwany tylko byt i to taki, który jest samodzielną substancją. Dlatego dusza, która samodzielnie nie jest substancją, lecz częścią substancji nie może być nazwana czymś odrębnym jedynie jako część jakiejś całości, a więc w znaczeniu pierwszym. W pełnym sensie czymś odrębnym możemy bowiem nazwać całego człowieka, czyli duszę i ciało<sup>108</sup>. Jaśniejsze stanie się to dla nas, kiedy spojrzymy na to zagadnienie od strony własności transcendentalnych. W sytuacji, kiedy dusza istnieje po śmierci ciała, nie mogą one przejawiać się w istocie w sposób pełny. Śmierć stanowi bowiem bardzo istotne zachwianie metafizycznej struktury człowieka. Ludzka materia nie może być dłużej ogarniana realnością, nie może być jednością z duszą i nie jest już częścią jednostkowego bytu. Patrząc na ludzkie ciało po śmierci nie możemy powiedzieć, że jest to człowiek, jest to jedynie ciało, które na powrót staje się częścią przyrody. Jednak mimo to własności transcendentalne jakoś mogą ogarniać formę. Choć jest to niepełne, to forma jest dalej czymś samoistnym (*subsistens*). Zauważmy, że rozumienia tego zagadnienia należy szukać właśnie poprzez zagadnienie istnienia. Ciało – możliwość materialna i materia rozumiana fizycznie przestaje istnieć jako część substancji. Nie może spełniać już właściwych mu funkcji. Łatwo zobaczyć to poprzez przypatrzenie się zmianom, które zachodzą w ciele po śmierci. Wszelkie zmiany w ciele żyjącego człowieka są zmianami ludzkimi. Jak to powiedzieliśmy wyżej, są one możliwe dzięki możliwości materialnej, ale to forma zmiany te określa jako zmiany ludzkie. W momencie śmierci forma nie może już określać zmian zachodzących w ciele i dlatego ciało to rozkłada się, czyli zaczyna podlegać tylko zmianom, które zachodzą w ogóle w przyrodzie.

<sup>106</sup> „Skoro więc odbieranie wrażeń zmysłowych jest pewną, aczkolwiek nie jemu tylko właściwą działalnością człowieka, to jasne się staje, że człowiek nie jest samą tylko duszą, lecz czymś złożonym z duszy i ciała.” Tamże ST I, q.75, a.4, co.

<sup>107</sup> Zob. ST I, q.75, a.2, ad1.

<sup>108</sup> ST I, q.75, a.2, ad1: „Sic igitur, cum anima humana sit pars speciei humanae, potest dixit hoc aliquid primo modo, quasi subsistens sed non saecundo modo: hic enim compositum ex anima et corpore dicitur hoc aliquid.”

Dopowiedzmy, że te zmiany, których brakuje ciału po śmierci, to po prostu życie (czyli przede wszystkim zmiany związane z ruchem i poznaniem). Dusza jednak w momencie śmierci ciała, choć nie może wykonywać już właściwych sobie czynności, jednak nie przestaje być ogarniana przez akt istnienia. Jest w dalszym stopniu realna, odrębna, prawdziwa itd., choć nie w pełnym stopniu, ponieważ w pełni może być ona odrębna, jeżeli nie jest złączona z ciałem. Jest w pełni jednością jeżeli ożywia ciało, jest w pełni prawdziwa, jeżeli może zostać rozpoznana jako będąca w ciele itd. Dusza ludzka jest więc czymś, co św. Tomasz nazywa „quasi samoistnym” (*quasi subsistens*), czyli czymś, co może istnieć samodzielnie, ale nie w pełnym tego słowa znaczeniu, a więc nie tak, jak czymś samoistnym jest cały człowiek.

Te rozważania pozwalają nam zobaczyć jak św. Tomasz chce rozwiązać ten trudny problem. Dusza pozbawiona ciała, choć może istnieć i nie ginie z chwilą śmierci ciała, nie jest jednak człowiekiem w ścisłym sensie. Jest tak dlatego, że bez ciała nie może ona wykonywać wszystkich działań właściwych człowiekowi, a przede wszystkim nie może istnieć tak, jak istnieje człowiek. Nie może ona wykonywać działań związanych z władzami wegetatywnymi i zmysłowymi, ponieważ do wykonywania tych działań zawsze potrzebne jest ciało. Zobaczymy to jeszcze przy omawianiu władz człowieka. Okazuje się więc, że istnienie duszy po śmierci jest możliwe, choć jest niepełne. Jak jednak uzasadnić tę możliwość istnienia duszy po śmierci? Akwinata dokonuje tego poprzez analizę działań duszy, a ściślej poznania intelektualnego. Dusza bowiem może wykonywać działania wegetatywne i zmysłowe tylko dzięki ciału, posiada jednak możliwość poznania intelektualnego, które jest działaniem duszy samej z siebie (*per se*). Do poznania intelektualnego nie jest potrzebny żaden organ cielesny. Św. Tomasz wyjaśnia to pokazując różnicę pomiędzy poznaniem zmysłowym i intelektualnym. Kiedy poznajemy zmysłowo, to zmysł może poznawać tylko pewne konkretne rzeczy. Kiedy np. wyobrażamy sobie drzewo, które jest dębem, to nie jesteśmy w stanie wyobrazić sobie w jednej postaci zmysłowej wszystkich drzew należących do tego gatunku. Wyobrażenie to jest zawsze wyobrażeniem jakiegoś przedstawiciela należącego do tego gatunku<sup>109</sup>. Otóż *zasada działania intelektualnego* (*principium intellectualis operationis*), jaką jest dusza, umożliwia poznanie natury nie tylko pewnych rzeczy, ale wszystkich rzeczy. Możemy przecież właśnie na gruncie filozoficznym orzekać o bycie jako całości, nie możemy zaś poznać bytu w sensie ogólnym przy pomocy jakichkolwiek władz zmysłowych. Dusza więc może wykonywać jakieś działanie bez udziału ciała, a zatem musi być niecielesna. Św. Tomasz zaznacza, że intelekt czerpie ze zmysłów treści poznania intelektualnego, czyli abstrahuje z postaci zmysłowej postać intelektualną. Nie oznacza to jednak, że intelekt potrzebuje ciała

<sup>109</sup> Wyjaśnimy to lepiej, analizując w dalszej części naszych rozważań, w jaki sposób odbywa się poznanie intelektualne.



do działania<sup>110</sup>. Następnie Akwinata stwierdza: „Ale nic nie może działać samo przez się, jeżeli samo przez się nie jest samoistne. Tylko bowiem bytom samoistnym przyśługuje działanie – w jaki więc sposób jakiś byt istnieje, w taki i działa”<sup>111</sup>. Oznacza to, że dusza, która jest formą i aktem, działa sama z siebie, ponieważ może sama z siebie istnieć. Przyczyną więc jest istnienie samoistne, a skutkiem działanie samoistne (*per se*). Św. Tomasz odwołuje się tu znów do problemu istnienia, ponieważ problem istnienia duszy ludzkiej po śmierci, jest ostatecznie problemem relacji pomiędzy formą człowieka i jego istnieniem. Jak się wydaje to ostatecznie jest treścią zasady *operari saequitur esse*. Rzecz, która nie istnieje nie może działać, a skoro intelektualne działania duszy są działaniami wynikającymi z jej istoty (są działaniami *per se*), wskazują na taki właśnie związek formy z istnieniem, który wykracza poza związanie z istnieniem całej istoty. Zatem intelektualne działanie formy jest skutkiem, który wskazuje na taki właśnie jej związek z istnieniem, że może ona istnieć także wtedy, kiedy istnienie już nie urealnia i nie aktualizuje ludzkiego ciała.

Podkreślmy jeszcze, że wyjaśnienia św. Tomasza stają się bardziej zrozumiałe, kiedy przyjmiemy wnioski odnośnie struktury bytowej człowieka, jakie wyprowadził z myśli Akwinaty M. Gogacz. Jeżeli bowiem stwierdzimy, że działania intelektualne duszy muszą być podmiotowane przez możność niematerialną, czyli intelektualną, która jest elementem struktury bytowej człowieka, to w momencie śmierci człowieka nie zostaje do końca zniszczona struktura aktu i możliwości w istocie. Możliwość intelektualna pozostaje w istocie po śmierci. W tym ujęciu forma właśnie dlatego może wykonywać działania bez udziału ciała, ponieważ jest w niej zawarta możność niematerialna. Możliwość ta sprawia, że działanie intelektu jest działaniem niecielesnym, nie zapodmiotowanym w możliwości materialnej. Zauważmy dalej, że to ostatecznie możność niematerialna powoduje także możliwość istnienia duszy po śmierci ciała, ponieważ istniejąca po śmierci dusza nie jest rozumiana jedynie jako akt istoty, ale jest ujęta wraz z możliwością.

Widzimy więc, że po śmierci człowiek jest aktem istnienia i formą wraz z możliwością niematerialną. Oznacza to, że z metafizycznego punktu widzenia ma strukturę bytową taką jak anioł. Dlatego rodzi się tu bardzo ciekawe pytanie, którym zajmuje się także św. Tomasz<sup>112</sup>. Czy człowiek po śmierci staje się aniołem? Najłatwiej wyjaśnić tę kwestię rozważając ją z pozycji ujęcia genetycznego człowieka. W momencie powstania człowieka forma powstaje jako dusza ludzka złączona z ciałem. Forma zaś, jak wiemy jest niezmienna i jakkolwiek zmiana formy prowadziłaby do tego, że

<sup>110</sup> Zob. ST I, q.75, a.2, ad3.

<sup>111</sup> ST I, q.75, a.2, co: „Nihil autem potest per se oprari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi entis in actu: unde eo modo aliquid operatur, quo est.” Podobną atgmentację św. Tomasz stosuje także w innych swoich dziełach, zob. G.P. Dzudzik, *Zagadnienie duszy w „Questiones quodlibetales” św. Tomasza z Akwinu*, w: *O duszy. Arystoteles św. Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1996, s. 178–180.

<sup>112</sup> Zob. ST I, q.75, a.7.

człowiek przestaje być człowiekiem. Jest więc także niemożliwe, aby po śmierci dusza ludzka była tego samego gatunku co anioł, bo oznaczałoby to jakąś zmianę formy. Zmiana formy zaś oznaczałaby, że człowiek przestaje istnieć jako człowiek, a zaczyna istnieć jako ktoś inny. Czyli dusza ludzka nie byłaby już wtedy nieśmiertelna jak to wyżej zostało udowodnione. I choć z metafizycznego punktu widzenia dusza ma taką samą strukturę jak anioł, to jak pisze św. Tomasz, „w istocie duszy tkwi skłonność do połączenia się z ciałem”<sup>113</sup>. Człowiek więc po śmierci pozostaje sobą, choć jest człowiekiem w „niepełnym wymiarze.” Dodajmy na koniec, że dusza oddzielona od ciała nie może wykonywać żadnych czynności, które wymagają jej połączenia z ciałem. Niemożliwe jest więc działanie jakichkolwiek władz zmysłowych, ponieważ ich działanie łączy się zawsze z jakimś cielesnym organem, jak to jeszcze zostanie wykazane przy omawianiu władz człowieka.

### 3.3. W jaki sposób dusza jest obecna w ciele.

W poprzednich paragrafach ustaliliśmy, że dusza jest pierwszą zasadą życia ciała, oraz że nie ginie wraz z ciałem w chwili jego śmierci. Pojawia się jednak jeszcze inne, nie mniej interesujące nas zagadnienie: w jaki sposób dusza obecna jest w ciele. Zagadnienie to ma bardzo istotną rolę w rozumieniu człowieka. Aby ukazać jego rangę, zaznaczmy tylko jeden szczegółowy problem wiążący się z nim w ujęciu genetycznym człowieka. Skoro dusza jest pierwszą przyczyną życia ciała, to oznacza, że aby człowiek mógł żyć i rozwijać się, od chwili poczęcia dusza musi być powiązana z ciałem składającym się zaraz po poczęciu jedynie z jednej komórki. Czy dusza może być obecna w ciele o tak nikłych rozmiarach? Odpowiedzi na to pytanie może nam dostarczyć jedynie dogłębna analiza sposobu, w jaki dusza obecna jest w ciele.

Rozważanie trzeba zacząć od przypomnienia, że dusza łączy się z ciałem jako jego forma. Jest to bardzo ważne ponieważ zawsze mówiąc o połączeniu duszy z ciałem musimy pamiętać, że jest to połączenie, które wynika ze struktury metafizycznej człowieka. Dusza nie jest więc dodana do ciała jak jakaś część składowa, bowiem struktura metafizyczna, czyli struktura pryncypiów człowieka, nie jest luźno powiązaniem zbioru elementów. Nie możemy więc rozumieć połączenia duszy z ciałem jako jakiegoś układu przestrzennego. Co za tym idzie, dusza nie zajmuje jakiegoś miejsca w przestrzeni, ponieważ nie jest rozciągnięta. Nie ma więc w ciele takiego miejsca, w którym znajduje się dusza w taki sposób, że zajmuje ona jakieś miejsce, które w ciele lub obok ciała jest dla niej zarezerwowane. Mówiąc na sposób filozoficzny, złożenie duszy z ciałem to złożenie substancjalne, a nie przypadłościowe. Dusza jest formą substancjalną, a nie przypadłościową. Dlatego właśnie: „ponieważ jednak dusza zespala się z ciałem jako jego forma, z konieczności musi być zarówno w całym ciele, jak i w każdej jego czę-

<sup>113</sup> ST I, q.75, a.7, ad3.

ści<sup>114</sup>. Bardzo istotne jest tu dobre rozumienie różnicy pomiędzy formą substancjalną a przypadłościową. Wszystkie byty materialne, które są nieożywione posiadają jedynie formę przypadłościową. Forma ta może być kształtem, tak jak w przypadku kamienia czy jakiejś rzeczy z niego wyrzeźbionej. Kiedy więc rzeźbiarz obrabia kamień, zmienia jego formę przypadłościową. Nicco inny charakter ma forma domu. Dom bowiem nie jest z jednego materiału i jego forma przypadłościowa nadaje raczej pewien układ i porządek cegłom, drewnu i szkłu. Doskonałość formy domu wyraża się właśnie w tym, jak doskonały jest to porządek, jak doskonale architekt potrafił go zaprojektować i jak dobrze odtworzyła ten porządek firma budowlana. W przypadku formy substancjalnej rzecz wygląda nieco inaczej. Jak już zauważyliśmy, forma substancjalna jest znacznie doskonalsza od przypadłościowej. Byty ożywione są przecież doskonalsze od nieożywionych. Dlatego z konieczności forma substancjalna musi inaczej ustosunkowywać się do materii w takich bytach. Forma przypadłościowa nie potrafi zaktualizować materii w taki sposób, aby była ona żywa. Ciało ludzkie to nie tylko porządek części ciała, ale także w tym ciele każda z części spełnia swoje zadanie tylko wtedy, kiedy jest ono żywe. Dlatego właśnie św. Tomasz pisze, że po śmierci rękę tylko w pewnym sensie możemy nazwać ręką, ponieważ nie spełnia ona swojej funkcji jako ręka. Ciała ludzkiego po śmierci, mimo, że ma kształt człowieka, nie możemy nazwać w pełni człowiekiem. Ma ono bowiem jedynie formę przypadłościową podobnie jak człowiek namalowany, czy wyrzeźbiony<sup>115</sup>. To właśnie forma substancjalna sprawia, że byt może istnieć jako ten konkretny byt. Czyli człowiek może istnieć jako człowiek dlatego, że posiada ludzką duszę. W przypadku duszy substancjalnej zmysłowej, jaką posiadają zwierzęta widzimy, że nie ma takiej możliwości, aby zwierzę stało się innym zwierzęciem, czy rośliną. Byt obdarzony formą substancjalną może powstawać i ginąć jako ten byt. Nie znamy więc innej zmiany formy substancjalnej jak powstawanie i ginięcie. Natomiast zmiana formy przypadłościowej nie powoduje zniszczenia materii, którą określa ta właśnie forma. Jak pisze św. Tomasz: „Otóż forma przypadłościowa nie udziela po prostu istnienia, ale daje istnienie takie lub inne, tak np. ciepło nie sprawia tego, że podmiot, któremu przysługuje, po prostu istnieje, ale że jest ciepły. Dlatego to skoro jakiejś rzeczy zaczyna przysługiwać forma przypadłościowa, nie możemy powiedzieć, by rzecz ta po prostu zaczynała istnieć, lecz, że zyskuje pewną cechę lub pewien sposób zachowania się; podobnie też, gdy dana forma przypadłościowa znika, wówczas nie powiemy, że rzecz [której ta forma przysługiwała] ulega zniszczeniu po prostu, lecz tylko że niszczyje pod pewnym względem”<sup>116</sup>.

Trzeba jeszcze zapytać, bo takie pytanie może się tu pojawić, czy w takim razie człowiek, i wszystkie byty ożywione, posiada jednocześnie formę przypadłościową

<sup>114</sup> Zob. ST I, q.76, a 8, co.

<sup>115</sup> Zob. tamże, ST I, q.76, a.8, co.

<sup>116</sup> ST I, q.76, a.4, co.

nadającą kształt i porządek ciała, i formę substancjalną, czyli duszę, która je ożywia. Zagadnienie to można łatwo rozwiązać powołując się na znaną w średniowieczu dyskusję o wielości form w człowieku. Niektórzy filozofowie bowiem utrzymywali, że człowiek nie tylko posiada duszę rozumną, ale także duszę zmysłową – zwierzęcą i wegetatywną – roślinną<sup>117</sup>. Każda z nich miałaby spełniać właściwą sobie funkcję. Św. Tomasz odpowiada, że forma doskonalsza zawiera w sobie wszystko, co posiada forma mniej doskonała. A więc forma rozumna, zawiera w sobie wszystkie władze zmysłowe i wegetatywne, ale także forma zmysłowa zawiera w sobie władze wegetatywne. To samo możemy twierdzić: „...w ogóle o wszystkich formach doskonalszych w odniesieniu do mniej doskonałych”<sup>118</sup>. A więc nie ma potrzeby twierdzić, że człowiek posiada oprócz formy substancjalnej jakąś inną formę, obojętnie, czy jest to forma substancjalna, czy przypadłościowa. Wynika z tego, że kształt ludzkiego ciała jest wynikiem obecności w ciele duszy, która je ożywia.

Powróćmy teraz do naszego zagadnienia. Jak więc w świetle tego, co powiedzieliśmy wyżej należy rozumieć przebywanie duszy w ciele? Stwierdzenie, że dusza musi być zarówno w całym ciele jak i w każdej jego części, oznacza, że dusza ożywia całe ciało i sprawia, że w tym ciele każda jego część spełnia właściwą jej funkcję. Pierwszym i najbardziej podstawowym odniesieniem duszy do ciała jest więc odniesienie do ciała jako całości. Jest to zrozumiałe, że ciało jest przecież właśnie tym, co dusza powinna udoskonalać jako jego forma. Forma więc najpierw powoduje, że to konkretne ciało może być ciałem ludzkim. Św. Tomasz mówi tu, że w pierwszym rzędzie dusza odnosi się do całości ciała istotowo (*per se*), ponieważ istota człowieka składa się właśnie z formy czyli duszy i ciała. Dlatego do całości ciała odnosi się ona bezpośrednio jako do tego, co jest przez nią w sposób właściwy udoskonalamane i ożywiane. Dopiero w drugiej kolejności dusza „domaga się różnorodności w częściach ciała”<sup>119</sup>. Ta różnorodność jest potrzebna po to, aby dusza mogła wykonywać działania każdej ze swych władz. Dlatego też dusza, mimo iż jest obecna w całym ciele, to jednak nie w taki sposób, że w całym ciele jest obecna pełnią swych władz, lecz poszczególne władze duszy są obecne w poszczególnych odpowiadających tej władzy narządach, tak jak władza widzenia jest obecna w oku oraz ośrodku wzroku w mózgu, a władza słyszenia w uchu itd. Władze więc są niejako wspólne duszy i ciału (*commune animae et corpori*)<sup>120</sup>. Dusza nie mogłaby przecież widzieć, jeżeli nie byłoby oczu. Oczywiście nie dotyczy to władz intelektualnych człowieka, które jako władze duchowe nie potrzebują narządów do wykonywania właściwych sobie czynności.

Podsumujmy więc nasze rozważania zauważając, że dusza jest przede wszystkim obecna w całym ciele jako jego forma. I choć jest w całym ciele to nie możemy powiedzieć, że jest obecna istotowo w jakiejś jego części. Jeśli by tak było, poszczegól-

<sup>117</sup> Zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej...*, dz. cyt., s. 339.

<sup>118</sup> ST I, q.76, a.4, co.

<sup>119</sup> ST I, q.76, a.8, co: „...anima requirit diversitatem in partibus.”

<sup>120</sup> ST I, q.76, a.8, ad4.

ne części ciała mogłyby żyć oddzielone od całości. W poszczególnych częściach ciała dusza nie jest obecna istotowo, ale w swoich władzach. To rozróżnienie jest bardzo ważne, gdyż tłumaczy, dlaczego utrata jakiegoś narządu nie powoduje utraty części duszy. Mówiąc inaczej, gdyby tak było, utrata jakiejś części ciała powodowałaby utratę jakiejś części człowieczeństwa, co jest niemożliwe, bo, jak to zostało wyjaśnione, dusza jest formą substancjalną i nie może się zmieniać inaczej jak tylko poprzez powstawanie i ginięcie. Można więc być albo nie być człowiekiem, ale nie można być człowiekiem bardziej lub mniej w sensie bytowym. Wynika stąd wniosek, że człowiek nie może przestać być człowiekiem poprzez utratę, czy zaburzenia w funkcjonowaniu organu jakiegokolwiek władzy zmysłowej. Jest to tym ważniejsze, kiedy rozważymy sytuację osób upośledzonych fizycznie bądź umysłowo. Nie są oni „mniej ludźmi”, a ich człowieczeństwu niczego nie brakuje. Braki czy niedoskonałości występują jedynie w działaniu władz, które nie mogą wykonywać swoich czynności z powodu złego funkcjonowania cielesnych organów. Innymi słowy, nawet brak jakiejś części ciała nie oznacza braku jakiejś części duszy i posiadania człowieczeństwa w mniejszym stopniu.

Dzięki tym rozważaniom możemy także sformułować odpowiedź na pytanie postawione na początku rozważań nad problemem obecności duszy w ciele. Dusza jest obecna w ciele nawet wtedy, kiedy jest ono tylko jedną komórką. Trzeba w tym miejscu bardzo wyraźnie podkreślić, że dusza człowieka nie jest sama w sobie cielesna, a to oznacza, że nie ma wymiarów. To, co niematerialne nie może być rozciągnięte. Zatem, choć dusza jest związana z konkretnym ciałem, to nie możemy uważać, że wymiary ciała determinują w jakikolwiek sposób „wielkość”, czy „stopień człowieczeństwa” jaki dusza aktualnie posiada, a co za tym idzie nie możemy powiedzieć, że rozmiary ciała określają gatunek, do którego należy dany byt. Z tej racji, chociaż ciało człowieka, które składa się z jednej, czy kilku komórek, nie ma jeszcze żadnych narządów, to niemożliwość wykonywania czynności władz także nie sprawia braku jakiejś części człowieczeństwa. Choć może wydawać się to szokujące, to logicznym wnioskiem jest twierdzenie, że człowiek, który u początków swego istnienia jest tylko jedną komórką, jest człowiekiem tak, jak każdy człowiek. Zagadnienie to, choć było nam tak pomocne w rozważeniu problemu obecności duszy w ciele, jednak w istocie należy do ujęcia genetycznego człowieka i dlatego przy jego omawianiu doczeka się pełnego przedstawienia.

#### ***4. Filozoficzne ujęcie ludzkiego ciała.***

Po rozważaniach na temat wzajemnych relacji pomiędzy duszą a ciałem, trzeba krótko zastanowić się, jak należy w filozofii człowieka ujmować samo ludzkie ciało<sup>121</sup>.

<sup>121</sup> Problem rozumienia ludzkiego ciała w tekstach św. Tomasza z Akwinu doczekał się bardzo dobrego i precyzyjnego opracowania, z którego będziemy korzystać przedstawiając poglądy Akwinaty na ten temat; zob. P. Milcarek, *Teoria ciała ludzkiego w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1994.

Zauważyliśmy już wyżej, że filozoficzne ujęcie ciała ludzkiego jest bardziej skomplikowane niż mogłoby się to wydawać. Zazwyczaj przecież uważamy, że ciało jest tym co widzimy: te konkretne ręce, nogi, organy itd. Jednak, jak już wyżej zauważyliśmy, w filozoficznym ujęciu człowieka zachodzi potrzeba odróżnienia tego co się zmienia, od tego co jest podstawą zmian. Potrzebę takiego odróżnienia podkreśla też św. Tomasz. Ciało nie jest tożsame z materią jako podstawą zmian w sferze materialnej. Materia bowiem nie jest ujmowana nigdy sama w sobie, ale w zestawieniu z formą. Jest ona bowiem w swej istocie czystą możliwością, pozbawioną jakichkolwiek dyspozycji i dlatego materia pierwsza we wszystkich bytach niczym się od siebie nie różni<sup>122</sup>. Z tej racji słuszne wydaje się zaproponowane przez M. Gogacza nazywanie jej raczej możliwością materialną. W przedstawionych wyżej rozważaniach pokazaliśmy, że termin ciało (*corpus*), jest najczęściej używany przez Akwinatę w znaczeniu ciała fizycznego. Warto jednak podkreślić, że św. Tomasz stosuje tutaj także wiele innych terminów, takich jak: materia właściwa (*materia propria*), materia tej rzeczy (*materia huius rei*), materia pod wymiarem (*materia sub dimensione*), materia pod ilością (*materia sub quantitate*) i materia oznaczona (*materia signata*)<sup>123</sup>. Ciało ludzkie jest więc **materią w rozumieniu fizycznym** ujętą wraz z podstawą zmienności jaką jest **możliwość materialna**.

Jednak taka definicja nie jest jeszcze wystarczająco precyzyjna. Trzeba bowiem zauważyć, że filozoficzne rozumienie ludzkiego ciała zależy od tego jak ujmujemy istotę człowieka. Wiemy, że możemy ją traktować jako quidditas, naturę, bądź substancję<sup>124</sup>. Ujęcie ludzkiego ciała w istocie jako quidditas powoduje, że rozumiemy je ogólne jako ciało, które wchodzi do definicji gatunku. A więc chodzi tu o ciało typowe dla każdego człowieka<sup>125</sup>. Ciało człowieka jest tu jedynie możliwością materialną, określoną przez formę w taki sposób, że może posiadać tylko takie cechy, które są wspólne wszystkim ludziom. Chodzi więc o typowy wygląd człowieka. Aby przybliżyć takie ujęcie ludzkiego ciała, można powiedzieć, że spotykamy się z nim na przykład w encyklopedii, kiedy przedstawiany jest rysunek budowy człowieka. Jeżeli przypomnimy, że wyglądać nie może sama możliwość materialna, ale raczej związane z nią przypadłości, takie jak ilość, jakość itd., to jasne się stanie, iż quidditas możemy tutaj rozumieć jako podmiot przypadłości (*subiectum*), które są przypadłościami gatunku. Takie ujęcie pokazuje, że ludzkie już ciało w rozumieniu ogólnym nie jest tylko możliwością materialną, ale musimy tu dodać także przypadłości ilości i jakości<sup>126</sup>.

<sup>122</sup> Zob. P. Milcarek, dz. cyt., s. 156.

<sup>123</sup> Zob. tamże, s. 159.

<sup>124</sup> Takie uporządkowanie zagadnień dotyczących ludzkiego ciała proponuje P. Milcarek, zob. dz. cyt., s. 154–155.

<sup>125</sup> Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia* w: M. A. Krąpiec, *Byt i istota*, Dzieła t. XI, Lublin 1994, s.13.

<sup>126</sup> Zob. P. Milcarek, dz. cyt., s. 162–167.

Św. Tomasz wyraża to właśnie w terminach „materia pod wymiarem”, czy „materia pod ilością.” Zarówno ilość jak i jakość są tutaj bardzo ściśle określone przez formę. Dlatego trzeba najpierw ujmować te przypadłości jako coś właściwego gatunkowi ludzkiemu. A więc ciało ludzkie w ogóle posiada ilość mieszczącą się w pewnych granicach. Nie spotykamy na przykład ludzi, którzy mieliby wzrost siedmiu metrów. Podobnie też ciało ludzkie w ogóle charakteryzuje się pewną jakością i dlatego może wywoływać wrażenia zmysłowe, możemy je postrzegać, czuć itd.<sup>127</sup>. Zatem chodzi tu o ilość i jakość w sensie ogólnym.

Kolejnym ujęciem ludzkiego ciała jest potraktowanie go jako części natury człowieka. Natura człowieka, jak pamiętamy, to istota w ujęciu ogólnym jako podstawa ludzkich działań. Dlatego w tym aspekcie ludzkie ciało będzie przedstawiane jako układ pewnych części i organów, które umożliwiają człowiekowi ludzkie działania<sup>128</sup>. Aby człowiek mógł chodzić, poznawać i w ogóle żyć, potrzeba takiego, a nie innego układu części ciała i takich, a nie innych organów. Forma, jako ludzka dusza, posiada pewne władze. W przypadku władz wegetatywnych i zmysłowych, a także władzy ruchu nie możemy mówić o ludzkim działaniu bez określonego ukształtowania ciała i bez określonych narządów. Dlatego właśnie św. Tomasz pisze, że dusza niejako domaga się wykształcenia takich części ciała, dzięki którym będzie mogła wykonywać działania swoich władz<sup>129</sup>.

W końcu ciało ludzkie możemy rozważać jako ciało tego konkretnego człowieka. Oczywiście istota człowieka będzie ujęta tu jako substytucja. Można to najlepiej określić terminem św. Tomasza – „materia tej rzeczy”. Ciało ludzkie w tym ujęciu zawsze będzie ogarnięte własnościami transcendentalnymi wywoływanymi w istocie przez akt istnienia. Własności transcendentalne, które ogarniają ludzkie ciało, podpowiadają nam, że ciało człowieka nie jest częścią przyrody, ale jest odrębne od innych bytów materialnych. Zostało ono włączone w jedność bytu ludzkiego, zatem nie jest jedynie dowolnym zbiorem organów i komórek. Także o jego realności jako ludzkiego ciała nie stanowi materia w rozumieniu fizycznym wchodząca w jego skład, ale właśnie realność transcendentalna<sup>130</sup>. Podobnie możemy mówić o jego prawdzie, dobru, czy pięknu. Tutaj również możemy ująć substytucję jako podłoże przypadłości (*suppositum*). Jednak tym razem będziemy mówili o konkretnej ilości i jakości tego właśnie człowieka. Z perspektywy ilości mówimy o ludzkim ciele, że jest małe, duże, niskie, wysokie, grube i chude itd.<sup>131</sup>. Ujmując zaś ludzkie ciało w aspekcie jakości mówimy o sposobie ukształtowania ciała. Konkretnie ciało będzie ukształtowane lepiej albo gorzej w ramach ludzkiego gatunku wyznaczonego przez formę, a zatem

<sup>127</sup> Zob. tamże, s. 165.

<sup>128</sup> Zob. tamże, s. 167–174.

<sup>129</sup> Zob. ST I, q.76, a.8, co.

<sup>130</sup> Zob. tamże, s. 179.

<sup>131</sup> Zob. tamże, s. 163.

możemy też mówić o wywoływaniu wrażeń zmysłowych w mniejszym lub większym stopniu. Kiedy na przykład ciało jest lepiej ukształtowane będzie wywoływało większe pożądanie. Ujęcie ciała z perspektywy subzystencji prowadzi nas więc do ostatecznego sformułowania, czym jest ciało człowieka. Jest to najbliższe realizmowi św. Tomasza, ponieważ jednostkowy byt jest tym, co istnieje w rzeczywistości<sup>132</sup>. Można zatem powiedzieć, że **ciało ludzkie to materia w rozumieniu fizycznym, związana przez możliwość materialną, podmiotującą przypadłości ilości i jakości i ogarnięta przez własności transcendentalne.**

### 5. Człowiek jako osoba.

Identyfikując pryncypia człowieka zauważyliśmy, że jest on bytem wyjątkowym, ponieważ jest jedynym takim bytem materialnym, który posiada jednocześnie możliwość niematerialną. Właśnie to posiadanie jednocześnie możliwości materialnej i niematerialnej, niesie ze sobą bardzo istotne konsekwencje. Oznacza to bowiem, że jako istota inteligentna, człowiek wykracza poza świat przyrody, jest doskonalszy od wszystkich innych bytów materialnych. W filozofii człowieka, doskonałość bytu posiadającego w swojej naturze intelekt opisujemy przy pomocy pojęcia **osoby**.

#### 5.1. Klasyczna – boecjańska teoria osoby a metafizyka istnienia.

Dla św. Tomasza z Akwinu punktem wyjścia w rozważaniu problemu osoby jest definicja Boecjusza<sup>133</sup>. Osoba to jednostkowa substancja rozumnej natury – *persona est rationalis naturae individua substantia*<sup>134</sup>. W tej klasycznej definicji osoby problemem kluczowym jest rozumienie natury. Natura, jak pamiętamy, oznacza istotę bytu wraz ze wszystkimi przypadłościami i skutkami tych przypadłości. To istota bytu, a dokładniej mówiąc forma decyduje o tym, jakie przypadłości może podmiotować dany byt. Wśród przypadłości pierwsze miejsce zajmują władze, następnie zaś działania, które byt może wykonywać dzięki posiadaniu takich, a nie innych władz. W przypadku człowieka forma, czyli dusza, wyznacza posiadanie dwóch władz poznawczych:

<sup>132</sup> Zob. tamże, s. 180.

<sup>133</sup> Św. Tomasz podejmuje temat osoby omawiając rozumienie Trójcy Św. jako trzech Osób zjednoczonych w jednej naturze. Poświęca on cały artykuł na omówienie definicji Boecjusza i wykazuje słuszność tej definicji: zob. ST I, q.29, a.1. Warto jednak dodać, że pojęcie osoby nie pojawia się po raz pierwszy w pismach Ojców Kościoła. Wskazanie na źródła koncepcji osoby jest o tyle istotne, że pokazuje, iż problem ten, nie posiada czysto teologicznych początków. Mogłoby się bowiem wydawać, że termin osoba narodził się na gruncie teologicznym, kiedy zaistniała potrzeba dokładniejszego sformułowania rozumienia o Trójcy Św. i relacji boskiej i ludzkiej natury w Osobie Syna Bożego. Jednak źródła tej problematyki odnajdujemy w *Enneadach* Plotyna, gdzie hipostazami były nazywane kolejne stopnie duchowej rzeczywistości. Ojcowie Kościoła (głównie Ojcowie Kapadoccy) formułując problem Trójcy Św. czerpali właśnie z filozofii Plotyna; zob. T. Stępień, *Pseudo-Dionizy Areopagita chrześcijanin i platonik...*, dz. cyt., s.104–112, 123–127.

<sup>134</sup> Boecjusz, *De persona et duabus naturis*, 3.



intelektu możnościowego (*intellectus possibilis*) i intelektu czynnego (*intellectus agens*), które z kolei umożliwiają rozumne działania. Stąd też naturę także nazywa się istotą w działaniu. Dlatego też użycie przez Boecjusza terminu natura uprawnia nas do rozumienia jego definicji w taki sposób, że byt, który w swoich działaniach przejawia rozumność, jest bytem osobowym. Zatem jest to ujęcie osoby od strony jej działań.

Jak już zaznaczyłem, człowiek jest bytem wyjątkowym, ponieważ jako istota inteligentna, staje ponad światem przyrody, jest doskonalszy od wszystkich innych bytów materialnych. Takie wykraczanie człowieka ponad świat przyrody stanowi podstawę rozumienia osoby jako szczególnej indywidualności. Osobą nie może być pojęcie czy coś ogólnego, ale zawsze konkretny jednostkowy byt. Można powiedzieć, że to właśnie dzięki intelektowi człowiek niejako oddziela się od otaczającego go świata materialnego i wobec niego zajmuje w pewnym sensie postawę zewnętrzną. Poza wszystkimi konsekwencjami tego stwierdzenia wyraża ono także prawdę, że każda osoba jest wyjątkowa i niepowtarzalna. Zatem dzięki swej rozumności dwoje ludzi różni się od siebie o wiele bardziej niż dwa zwierzęta należące do tego samego gatunku. Rozumność bowiem powoduje, że dwie osoby różnią się od siebie całym „światem duchowym”, innymi zespołami pojęć, przeżyciami, a także różnią się nawiązanymi relacjami. Widzimy więc, że bytowe ukonstytuowanie człowieka sprawia, że posiada on z racji tego, kim jest, pewną szczególną indywidualność. W definicji Boecjusza jednak dostrzegamy pewien istotny brak, który płynie z niemożności wskazania jakiejś głębszej bytowej podstawy owej „szczególnej” indywidualności. Jest to – co potwierdza także sam św. Tomasz – ujęcie człowieka od strony jego działań<sup>135</sup>. Doskonalsza niż w przypadku innych bytów indywidualność osoby jest więc po prostu, uzasadniona większą indywidualnością rozumnego działania.

Kluczowe w tej definicji jest jednak pojęcie natury, która jest rozumna. Używając terminu natura określamy istotę bytu osobowego w jej ogólnym aspekcie. Doskonałość indywidualności schodzi więc na dalszy plan, a najmocniej zaakcentowane jest to, że człowiek jako gatunek jest najdoskonalszy pośród innych materialnych gatunków. Natura jest pojęciem ogólnym i tylko jedna natura ludzka. Poszczególne ludzie zaś różnią się między sobą z racji materii, a więc nie różnią się między sobą gatunkowo. Materia (możność materialna) staje się więc tutaj najważniejszym powodem indywidualizacji bytu. Jest to ograniczenie wynikające z metafizyki Boecjusza, która jest metafizyką istoty. W takiej metafizyce nie można przecież szukać przyczyn indywidualizacji bytu poza samą istotą. W istocie zaś forma zawsze jest czymś ogólnym, a więc zostaje nam tylko materia podmiotująca przypadłości. Zauważmy dalej, że nawet materia w ścisłym sensie nie może być nazwana pryncypium indywidualizacji, ponieważ materia w jakimś ogólnym sensie wchodzi także do definicji gatunku. Nie możemy przecież pomyśleć o człowieczeństwie w oderwaniu od ciele-

<sup>135</sup> Zob. ST I, q.29, a.1, co.

sności. Dlatego ostatecznie nawet św. Tomasz będzie raczej mówił, że tym, co czyni człowieka czymś jednostkowym, a więc pryncypiami indywidualizacji, będzie konkretna materia wraz z przysługującymi jej przypadłościami<sup>136</sup>. Dlatego też boecjańską definicję osoby można by opisać w ten sposób, że osoba jest to jednostka, w której indywidualizuje się natura ludzka. Indywidualizacja człowieka jako osoby może dokonywać się wyłącznie dzięki możliwości. Nie przez przypadek zwracamy w naszych rozważaniach uwagę na pytanie: Co sprawia, że osoba jest bytem indywidualnym?<sup>137</sup> Na to zagadnienie zwraca bowiem uwagę sam św. Tomasz wyjaśniając dlaczego właściwą definicją osoby jest definicja Boecjusza<sup>138</sup>. Św. Tomasz nie zmienia klasycznej definicji osoby, jednak sama definicja Boecjusza musi być w jego pismach nieco inaczej rozumiana, ponieważ inna jest tomaszowa metafizyka. Metafizyka Boecjusza jest metafizyką istoty, natomiast św. Tomasz, jak wiemy, wykrywa, że akt istnienia w bycie jednostkowym jest pryncypium istnienia tego bytu. A zatem ujęcie strukturalne człowieka musimy zawsze rozpoczynać od wskazania na akt istnienia, który jest pierwszym pryncypium człowieka. W ten sposób sam św. Tomasz niejako wskazuje kierunek dalszych poszukiwań nowego rozumienia osoby, choć, jak się wydaje, sam w tym kierunku nie podąża. Spróbujmy na chwilę odejść od zajmowania się człowiekiem jako osobą, ponieważ nowe spojrzenie św. Tomasza stanie się widoczne w miejscach, gdzie zajmuje się on Bogiem jako osobą, a także w miejscu, w którym opisuje unię hipostatyczną (zjednoczenie natury boskiej i ludzkiej w osobie Syna Bożego).

Św. Tomasz zastanawia się więc nad pytaniem, czy w ogóle możemy w odniesieniu do Boga używać kategorii osoby. Odpowiedź na to pytanie płynie z zauważenia, że kategoria osoby oznacza pewną doskonałość<sup>139</sup>. Każdy byt osobowy jest po prostu doskonalszy od bytów nieosobowych. Pojęcie osoby jest więc zidentyfikowaniem doskonałości bytu posiadającego w swojej naturze intelekt. Dlatego jasne jest, że Bóg, który posiada wszelkie doskonałości, a nawet jest doskonałością samą w sobie, musi być osobą i to w stopniu nieskończenie doskonalszym od jakichkolwiek innych bytów rozumnych. Zapytajmy jednak, co oznacza doskonałość bytowa dla św. Tomasza. Doskonałość bytowa oznacza po pierwsze bytowanie w akcie<sup>140</sup>. Im bardziej doskonały jest byt, tym bardziej jest w akcie. W świetle nowej metafizyki istnienia akt, to przede wszystkim istnienie, czyli *esse*, które św. Tomasz nazywa pierwszym aktem bytu. Jest

<sup>136</sup> Zob. ST I, q.3, a.3, ad3. Ten problem był już podejmowany w poprzednim paragrafie, przy omawianiu ujęcia ciała w aspekcie subzystencji.

<sup>137</sup> Na wagę tego pytania zwróciłem także uwagę w artykule *Osoba i indywidualność*, w: *Osoba i osobowość – czynniki je kształtujące*, red. M. Pietrzak, Łódź 2006, s.385–399.

<sup>138</sup> Zob. ST I, q.29, a.1, co. Poprawność definicji Boecjusza św. Tomasz uzasadnia w odpowiedzi tego artykułu poprzez pokazanie większej indywidualności bytów osobowych, ponieważ byty rozumne kierują swoim własnym działaniem właśnie dlatego, że jedynie poznanie intelektualne może zapewnić właściwe rozpoznanie celu i środków do niego prowadzących.

<sup>139</sup> Zob. ST I, q.29, a.3, co.

<sup>140</sup> ST I, q.4, a.1, co.

to jasne, kiedy zobaczymy, że byt, który zawsze istnieje, jak np. Bóg, jest doskonalszy od bytu, który powstaje i ginie, a więc nie ma istnienia trwałego. Z tego zaś wynika, że jest mniej doskonały. Św. Tomasz precyzuje w innym miejscu, że doskonałość bytowa oznacza stopień przejawiania się w bycie własności transcendentalnych<sup>141</sup>. Własności te są przecież wywoływane w bycie przez akt istnienia. Z racji tego, że istnieje, byt jest realny, odrębny, jest jednością, prawdą, dobrem i pięknem. Im doskonalszy byt, tym będzie większym dobrem i w dużo większym stopniu odrębny. Dochodzi więc nowy czynnik indywidualizacji bytu jakim jest transcendentalium odrębności. A zatem, jeśli w istocie bytu występuje możliwość intelektualna, to będzie ona lepiej ogarniana wpływem aktu istnienia. Osoba więc nie indywidualizuje się tylko przez materię. Tak może być tylko w przypadku człowieka, gdyż spośród osób tylko człowiek posiada jednocześnie możliwość materialną i niematerialną. Widzimy tu wyraźnie, że indywidualizacja człowieka jako osoby jest czymś innym, doskonalszym od indywidualizacji jakiegokolwiek innego bytu materialnego. Niezwykła indywidualność osoby ludzkiej płynie z tego, że ona w inny sposób istnieje, istnieje w sposób doskonalszy. Jest to zatem jakaś bardzo istotna część ujęcia strukturalnego człowieka, do której prowadzi ujęcie człowieka jako osoby.

Dodać należy, że w dalszej części *Sumy teologii*, sam Akwinata wprowadza do rozumienia osoby wątek istnienia posługując się terminem istnienie osobowe (*esse personale*)<sup>142</sup>. Niezależnie od tego, jak będziemy rozumieć to wyrażenie św. Tomasza, to wystarczająco jasny staje się fakt, że chce on przez to powiedzieć, iż osoba istnieje inaczej, w sposób doskonalszy niż byty nieosobowe.

Te rozważania pokazują nam, że prowadząc konsekwentnie rozumowanie zgodnie z myślą św. Tomasza z Akwinu, dochodzimy do rozwiązań, których bezpośrednio św. Tomasz nie podaje. Zdaje się on sugerować, że pojęcie osoby należy raczej wiązać z aktem niż z możliwością. A zatem indywidualizacja człowieka przez materię, czy w ogóle możliwość, schodzi na dalszy plan. Człowiek jest osobą właśnie dlatego, że w inny sposób istnieje, a to nie jest warunkowane możliwością, lecz aktem istnienia. Należałoby zatem spojrzeć na zagadnienie osoby od strony niejako bardziej duchowej. To, że człowiek jest indywidualnością poprzez swoje ciało jest mniej ważne od indywidualności duchowej, od tego, że jest on „duchowym światem”. Widzimy także, że jest to próba pokazania, że na problem osoby należałoby spojrzeć raczej od strony Boga, który jest osobą w stopniu najdoskonalszym. Te właśnie sugestie św. Tomasza zostają podjęte i rozwinięte w tomizmie konsekwentnym. Rzucają one także nowe światło na zagadnienie człowieka jako osoby.

<sup>141</sup> Ujęcie doskonałości bytu jako stopnia przejawiania się własności transcendentalnych bytu wynika z czwartej drogi dowodzenia istnienia Boga. Zob. L. Elders, *Filozofia Boga*, tł. M. Kiliszek T. Kuczyński, Warszawa 1992, s.118.

<sup>142</sup> Św. Tomasz posługuje się tym terminem opisując osobę Syna Bożego, w której jednoczą się natura boska i ludzka Chrystusa; zob. ST III, q.17, a.2, co.

## 5.2. Próba rozwinięcia tomaszowego rozumienia osoby.

Zanalizujmy więc to rozwinięcie i przeformułowanie koncepcji osoby w oparciu o wspomniane sugestie św. Tomasza. Jak zauważyliśmy drogą, którą należy podjąć jest tu związanie jej jeszcze bardziej z pryncypium istnienia. To akt istnienia urealnia i aktualizuje intelektualność w istocie bytu czyniąc go osobowym. M. Gogacz proponuje więc przeformułowanie definicji osoby. Osoba to byt jednostkowy, który posiada intelektualność w subzystencji (*intellectualis subsistentiae individuum ens*)<sup>143</sup>. Widzimy, że w tej definicji termin natura zastąpiono terminem subzystencja, który jest ujęciem istoty wraz z wywoływanymi w niej przez akt istnienia własnościami transcendentalnymi. Subzystencja to istota ogarnięta wpływem aktu istnienia, a więc istota konkretnego bytu, gdyż istota rozumiana w sposób ogólny nie może być realna, prawdziwa, itd.. Z tej racji M. Gogacz podejmuje tomaszową sugestię i rozwija naukę o różnych typach aktów istnienia. Akty istnienia realnych bytów dzieli na osobowe i nieosobowe. Akt istnienia jest osobowy wtedy, kiedy urealnia w subzystencji intelektualność. Taki właśnie akt istnienia jest doskonalszy i powoduje, że własności transcendentalne przejawiają się w istocie w sposób lepszy niż w bytach nieosobowych. Dlatego byt osobowy będzie w dużo większym stopniu odrębny od innych bytów, ponieważ odrębność jest także własnością transcendentalną. W ten sposób indywidualność osoby zyskuje zupełnie nową podstawę we własności transcendentalnej odrębności.

Istotną zmianą w proponowanej przez M. Gogacza definicji, jest także użycie terminu intelektualność, który lepiej wskazuje na konkretne pryncypium w istocie bytu, wyznaczające jego osobowy charakter. Pamiętajmy, że, jak to wyżej pokazaliśmy, uznanie możliwości intelektualnej raczej za pryncypium istoty niż tylko za władzę człowieka, było także propozycją rozwinięcia tomaszowego rozumienia ujęcia strukturalnego człowieka. Aby lepiej zrozumieć rangę proponowanego tu doprecyzowania definicji Boecjusza, musimy nieco wyprzedzić rozważania na temat władz intelektualnych człowieka. Św. Tomasz zaznacza, że pierwszą władzą poznania intelektualnego człowieka jest zawsze intelekt możliwościowy<sup>144</sup> (*intellectus possibilis*), ponieważ to on właśnie stanowi o możliwości poznania intelektualnego w ogóle. Intelekt czynny (*intellectus agens*) pełni w pewnym sensie rolę służebną w stosunku do intelektu możliwościowego, ponieważ przedstawia mu postać intelektualną, która została wyabstrahowana z danych zmysłowych (*species intelligibilis expressa*). W ten sposób czyni on dane intelektualne czymś, co może zostać aktualnie poznane przez intelekt możliwościowy. Kolejną rolą intelektu czynnego jest ujmowanie postaci intelektualnej,

<sup>143</sup> Zob. M. Gogacz, Próba heurystyki subzystencji i osoby, w: *Studia Philosophorum Medii Aevi*, t. 8, *Subzystencja i osoba według św. Tomasza z Akwinu*, s. 14.

<sup>144</sup> Władzami duchowymi człowieka i problemem różnicy pomiędzy intelektem, a rozumem zajmujemy się dokładniej przy omawianiu władz duchowych człowieka.

która odcisnęła się w intelekcie możnościowym (*species intelligibilis impressa*) i w ten sposób rodzi się jakieś rozumienie poznanego bytu. Termin rozum, użyty w definicji Boecjusza, oznacza raczej intelekt, który działa, a więc rozumuje. Jest to zgodne z etymologią łacińskiego terminu *ratio*, który nie oznacza tylko rozumu, ale także rozumowanie. A więc, o ile Boecjusz wskazuje raczej na intelekt czynny, M. Gogacz uważa, że ważniejsze jest wskazanie na intelekt możnościowy w rozumieniu osoby, tym bardziej, że w nowym rozumieniu intelekt możnościowy staje się pryncypium struktury bytowej człowieka – możliwością niematerialną. Wszystkie te rozważania wyraźnie wskazują, że M. Gogacz proponuje ujęcie osoby nie od strony jej działań, lecz od strony pryncypiów.

Tak ściśle powiązanie problemu osoby z zagadnieniem własności transcendentalnych pozwala M. Gogaczowi na rozwinięcie innego, sugerowanego przez św. Tomasza zagadnienia – problemu relacji osobowych. Osoba wyróżnia się tym, że w jej istocie własności transcendentalne przejawiają się w stopniu wyższym niż u innych bytów i dlatego właśnie transcendentalia osób mogą być podstawami nawiązywania specyficznie osobowych relacji. M. Gogacz zidentyfikował relacje podmiotowane przez trzy transcendentalia: rzeczywistość, prawdę i dobro. Zostały one nazwane miłością, wiarą i nadzieją.

Spróbujmy teraz podsumować ujęcie człowieka jako osoby, wskazując jakie konsekwencje wynikają z tego, że człowiek jest bytem osobowym. Po pierwsze definicja osoby wskazuje na indywidualność. Osobą, jak to zauważyliśmy, nie może być pojęcie czy gatunek, ale konkretny jednostkowy byt. Ta indywidualność płynie w pierwszym rzędzie z tego, że człowiek jako osoba istnieje bardziej w akcie, a więc jest bardziej doskonały od bytów nieosobowych z racji posiadania istnienia osobowego. Doskonałość bytowa polega zawsze na tym, że w lepszy sposób przejawiają się w bycie własności transcendentalne. Własności transcendentalne właśnie wskazują na akt istnienia osobowego urealniający i aktualizujący intelektualność w subzystencji. Dzięki doskonałości osobowej człowiek niejako wykracza ponad świat materialny, co przejawia się głównie w kierowaniu swoimi działaniami za pomocą rozumu. Każdy byt osobowy jest po prostu doskonalszy od bytów nieosobowych. Oznacza to także, że każda osoba jest wyjątkowa i niepowtarzalna. Dlatego właśnie każdy człowiek jest niepowtarzalny i niedający się zastąpić, a zatem jest on niewymierną wartością. Stąd płyną metafizyczne podstawy sformułowania problemu godności osoby<sup>145</sup>. Człowiekowi z racji tego, że jest osobą, przysługują pewne prawa. Nie może on być poniżany i niszczone tylko z tego powodu, że jest człowiekiem, a więc osobą.

Drugą konsekwencją płynącą z tego, że jakiś byt jest osobowy, jest możliwość nawiązywania przez niego relacji właściwych tylko osobom. Te relacje nazywamy

<sup>145</sup> Szerzej ujęcie godności osoby przedstawia A. Andrzejuk; zob. A. Andrzejuk, *Prawda o dobru*, Warszawa 2000, s. 234–236.

właśnie relacjami osobowymi. Konsekwencją bycia osobą jest właśnie swoiste otwarcie się na drugą osobę. Relacje osobowe są nawiązywane niejako z racji bycia osobą, nie dzięki w pełni świadomej decyzji człowieka. Ich nawiązanie odbywa się bowiem w etapie poznania niewyraźnego zwanego „mową serca”. Człowiek więc niejako zastaje owe relacje jako coś, co się dokonało i dopiero wtedy może je rozwinąć, bądź zerwać. Jest to fakt, który wynika z metafizycznej struktury człowieka. Dzięki swej rozumności człowiek jest dla drugiej osoby. Zagadnienie relacji osobowych jako naturalnych odniesień międzyludzkich pozwala nam na nowo rozumieć znany arystotelesowski pogląd, że człowiek jest istotą społeczną<sup>146</sup>, ponieważ społeczność nie jest tworem sztucznym, ale wypływa z natury. Wiara, nadzieja i miłość są najbardziej podstawowymi odniesieniami osób, które budują ludzkie wspólnoty. Z tego, że człowiek jest osobą, płynie także doskonałość owych wspólnot. Dlatego też wspólnoty tworzone przez ludzi będą odznaczały się dużo większą doskonałością niż jakiegokolwiek społeczności bytów nieosobowych. Krótko mówiąc: stado zwierząt czy mrowisko będzie posiadało zupełnie inną rangę metafizyczną niż wspólnota osób.

Problem relacji osobowych jako tego, co łączy osoby między sobą, nie należy już do ujęcia strukturalnego człowieka. Problematyka ta stanowi punkt wyjścia rozważań nad rodzajami wspólnot ludzkich i dlatego zajmiemy się nimi szczegółowo w dalszej części naszych rozważań.

## 6. Władze człowieka

Dotychczas wielokrotnie mówiliśmy, że człowiek może poznawać i decydować, może rozmnażać się i czuć. Wszystko to są przypadłości podmiotowane przez człowieka. Wypada zapytać, w jaki sposób człowiek może być podstawą swoich działań. Odpowiedzią na to pytanie jest rozważenie problemu władz człowieka.

### 6.1. Pojęcie władzy

Najpierw wyjaśnijmy czym jest władza człowieka. Nie chodzi tu oczywiście o władzę w rozumieniu politycznym, jednak polityczne rozumienie władzy może doskonale posłużyć nam do przybliżenia problemu władz duszy. Kiedy ktoś w państwie ma władzę oznacza to, że może nakazać coś swojemu podwładnemu i ten wykona polecenie. Oznacza to, że mający władzę ma możliwość nakazania czegoś podwładnym. Władza polityczna jest to więc możliwość rządzenia. Możemy też powiedzieć, że ten

<sup>146</sup> Zob. Arystoteles, *Polityka* A 2, 1252 A, 27–1253A, 29. Ścisłe rzecz ujmując Arystoteles określił człowieka jako „zwierzę polityczne” (*animal politicus*), jednak można to rozumieć jako „zwierzę społeczne” (*animal sociale*). Arystoteles nie potrafił bowiem uznać istnienia jakiegokolwiek poprawnej społeczności, która nie byłaby grecką *polis*. Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz.cyt., t.II, s.510. Inne rozumienie tego wyrażenia Arystotelesa przedstawia E. Gilson. Por E. Gilson, *Tomizm*, tł. J. Rybałt, Warszawa 1968, s. 450.

kto ma władzę, ma możliwości. Podobnie jest z władzami duszy. Jeżeli powiemy, że człowiek ma władze poznawcze, to mówimy, że człowiek może podmiotować relację poznania. To zarazem podpowiada nam, że władza jako podmiotująca przypadłości (którymi są działania) musi być możliwością. Tylko możliwość może podmiotować przypadłości. Dlatego też w filozofii człowieka mówi się często, że władze to możliwości duszy (*potentiae animae*)<sup>147</sup>. Jednak władz nie może wyznaczać tylko możliwość. Jeżeli by tak było, człowiek miałby tylko jedną władzę i w ogóle nie istniałaby potrzeba odróżniania władz od możliwości materialnej i niematerialnej, które spotykamy w człowieku. Władza to jakiś wyznaczony przez formę, czyli właśnie przez duszę, obszar możliwości. Można to wyjaśnić choćby pokazując różnicę między władzami poznawczymi i dążeniowymi. Władze poznawcze to nie jakiegokolwiek możliwości, ale możliwość określona jako podmiotująca relację poznania. Władze dążeniowe zaś mogą podmiotować jedynie relację decydowania. Dlatego też władze niekiedy nazywa się mocami (*virtutes*), aby podkreślić w nich element formalny, aktualny<sup>148</sup>. Władze więc są zawsze władzami duszy i to właśnie od niej zależy jakie władze będzie posiadał dany byt. Możliwość przecież ze swej natury nie może niczego wyznaczyć. To forma decyduje czy byt będzie miał władze tylko wegetatywne i będzie rośliną, czy będzie miał także władze zmysłowe i intelektualne, co sprawi, że będzie on zwierzęciem, bądź człowiekiem. Dlatego, kiedy władze ujmujemy od strony podmiotowania przez nie przypadłości, to mówimy o możliwościach duszy (*potentiae animae*), a kiedy ujmujemy je od strony formy, to mówimy o mocach duszy (*virtutes animae*).

Spróbujmy jednak rozważyć jeszcze precyzyjniej, jaki status bytowy mają władze człowieka. Czy są one w duszy, bo w niej przecież jest możliwość niematerialna? Można by więc uważać, że władza jest w samej duszy człowieka, ponieważ znajdujemy w niej akt i możliwość, potrzebne do ujęcia władzy. Jednak takie rozwiązanie nie jest precyzyjne. Można to lepiej zrozumieć, kiedy przypomnimy, że władza jest czymś, co umożliwia człowiekowi jakieś działanie. Jeżeli człowiek ma władzę poznawczą, to znaczy, że może poznawać. Jeżeli zaś poznaje aktualnie, to znaczy, że władza podmiotuje jakiś akt poznawczy. A zatem widzimy, że działania wykonywane dzięki władzom, to po prostu akty tych władz. Mówimy, że kiedy człowiek czegoś chce to znaczy, że aktualnie tego chce, a aktualne chcenie odbywa się dzięki aktowi władzy dążeniowej. Jesliby więc władza była w istocie duszy, w samej duszy, to znaczyłoby, że dusza jest aktem przyporządkowanym naturalnie do jakiegoś innego aktu. Gdyby więc dusza była bezpośrednio przez swą istotę źródłem działań, to musiałaby

<sup>147</sup> Zob. np. ST I, q. 77. Warto dodać, że w języku łacińskim wyraz *potentia* może wyrażać możliwość, ale także moc, kiedy np. mówimy, że Bóg jest wszechmocny – *omnipotens*. Dlatego też św. Tomasz, tam, gdzie zachodzi potrzeba odróżnia możliwość bierną (*potentia passiva*), czyli możliwość w znaczeniu pryncypium podmiotującego przypadłości, od możliwości czynnej (*potentia activa*), czyli mocy.

<sup>148</sup> Zob. np. ST I, q. 77, a. 2.

zawsze wykonywać te działania. Człowiek zawsze by poznawał, chciał i zawsze żył<sup>149</sup>. To zaś jest niemożliwe, ponieważ akty władz nie wynikają bezpośrednio z tego, że człowiek jest człowiekiem. To, że człowiek jest człowiekiem oznacza, że może poznać, a nie, że zawsze aktualnie poznaje. Inaczej rzecz ujmując: do tego, aby człowiek był człowiekiem nie potrzeba, aby nieustannie wykonywał jakieś działania. Z tego zaś wynika, że działania mają charakter przypadłościowy, a nie substancjalny. Są więc przypadłościami podmiotowanymi przez władze człowieka.

Trzeba więc uznać, że władza, choć jest władzą duszy, nie należy do istoty duszy. Czym więc jest? Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa. Skoro nie należy ona do istoty duszy to nie jest w substancji człowieka, a zatem musi mieć pozycję przypadłości. Do substancji należy bowiem wszystko, co jest w niej istotne<sup>150</sup>. Jako taka musi więc być przypadłością, a konkretniej należeć do drugiego gatunku przypadłości – jakości (*qualitas*). Dlaczego właśnie jakość? Ponieważ ten, kto ma możliwość poznania intelektualnego (władze umożliwiające takie poznanie) poznaje lepiej od tego, który może poznawać tylko zmysłowo. Tam zaś, gdzie przypadłość sprawia, że coś jest lepsze albo gorsze mówimy o jakości.

Status władzy jako przypadłości wymaga jeszcze kolejnego uściślenia. Przypadłość w ścisłym rozumieniu jest czymś niekoniecznym, czyli nie zawsze musi występować w substancji. Tak zaś nie możemy rozumieć władz człowieka. Bo przecież nie można być człowiekiem i być pozbawionym jakiegóż władzy. Np. nie można być człowiekiem i nie posiadać władz intelektualnych. Dlatego św. Tomasz określa władzę terminem **własność** (*proprium*) i tak wyjaśnia: „Własność nie należy bowiem do istoty rzeczy, lecz ma swą przyczynę w zasadach istotnych gatunku i dlatego jest czymś pośrednim pomiędzy istotą a tak pojętą przypadłością. W ten sposób można mówić, że władze duszy są czymś pośrednim między substancją a przypadłością, będąc niejako naturalnymi własnościami duszy”<sup>151</sup>. Określenie władz człowieka jako jego własności umożliwia jednoczesne podkreślenie tego, że nie należą one do substancji i zarazem koniecznie jej towarzyszą. Aby dany byt można było zaliczyć do gatunku „człowiek”, musi on posiadać wszystkie władze ludzkiej duszy. Dlatego też niekiedy własności nazywa się „przypadłościami gatunku”

Warto jeszcze powrócić w tym miejscu do ujęcia istoty bytu jako jego natury. Pamiętamy, że najpopularniejsza definicja natury to: istota w działaniu. Dany byt zaś może działać dzięki władzom jakie posiada. Oznacza to, że do określenia istoty jako natury muszą wchodzić także wszystkie własności bytu należącego do danego gatunku

<sup>149</sup> Zob. ST I, q.77, a.1, co.

<sup>150</sup> ST I, q.77, a.1, ad5: „...ad substantiam pertinet quidquid est essentia rei.”

<sup>151</sup> ST I, q.77, a.1, ad5: „Proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur: unde medium est inter essentiam et accidens sic dictum.” Warto pamiętać, że własność (*to idion, proprium*) to obok rodzaju, gatunku, substancji i przypadłości, jedno z pięciu uniwersaliów.



ku. Możemy więc określić nieco dokładniej naturę. Jest to istota ujęta jako quidditas (istota gatunku) wraz z przypadłościami gatunku, czyli własnościami.

Podsumowując nasze rozważania powtórzmy, że władze duszy mają status bytowy bardzo szczególnych przypadłości: przypadłości, które muszą koniecznie występować wraz z substancją, jaką jest człowiek, ponieważ w sposób konieczny wypływają z określenia gatunku. Takie przypadłości nazywamy **własnościami**. Władze człowieka możemy więc nazywać jego **własnościami**, ponieważ każdy człowiek je posiada.

## 6.2. Podział władz

Dokładne określenie władz duszy pozwala nam na dokonanie ich podziału. To, jakie władze posiada dany byt, zależy od formy substancjalnej, a więc od tego, czy jest to forma roślinna, zwierzęca, czy ludzka. Dusza roślinna będzie posiadała tylko władze wegetatywne. Dusza zwierzęca będzie oprócz tego posiadała władzę ruchu i władze zmysłowe. Dusza ludzka, będzie ponadto wyznaczać w możliwości intelektualnej władze duchowe.

Według rodzajów duszy rozróżniamy sposób życia (*modus vivendi*).<sup>152</sup> Roślina żyje na sposób wegetatywny. Zwierzęta zaś żyją na sposób zmysłowy, jednak u niektórych z nich (np. koralowce) widzimy, że samodzielnie nie przemieszczają się w przestrzeni, a więc nie posiadają władzy ruchu. Inne zaś oprócz władz wegetatywnych i zmysłowych posiadają także władzę ruchu. Najdoskonalsze byty materialne posiadają oprócz wszystkich wymienionych wyżej władz także władze duchowe, żyją więc na sposób intelektualny. Życie człowieka jest życiem w sensie najpełniejszym dlatego, że władze intelektualne, które posiada, są najdoskonalsze. Zagadnienie sposobów życia pozwala na krytykę rozumienia człowieka i jego działań na sposób czysto materialistyczny. W jego świetle możemy zobaczyć, że nieprawdziwe jest przekonanie, że człowiek różni się od zwierzęcia tylko największym stopniem rozwinięcia mózgu. Św. Tomasz pokazuje, że mamy tu do czynienia z zasadniczą różnicą sposobu życia. Nie ma takiego procesu, w wyniku którego duch narodzi się w materii. Mózg jest przecież organem zmysłów wewnętrznych odpowiedzialnych za przetwarzanie danych zmysłowych. Treści intelektualne nie będą więc przetwarzane w mózgu, ale w intelekcie. Czyli człowiek, kiedy spojrzymy na to od strony filozoficznej, nie myśli mózgiem (jak zwykle się uważać), ale raczej myśli intelektem<sup>153</sup>. Powiedzielibyśmy raczej, że człowiek posiada tak dobrze rozwinięty mózg, aby władze zmysłowe mogły współpracować z władzami duchowymi. Do wyjaśnienia różnicy między człowie-

<sup>152</sup> Zob. ST I, q.78, a.1.

<sup>153</sup> W pewnym sensie myśleniem można nazwać działania poznawczej władzy zmysłowej wewnętrznej – *rozumu szczegółowego*, ale, jak to zobaczymy, rozum szczegółowy może zestawiać treści zmysłowe tylko dlatego, że u człowieka „uczy” się tego od władzy duchowej – *intelektu czynnego*. U zwierząt zaś zmysł ten nazywamy *zmysłem naturalnego osądu* i jego działania nie możemy w żadnym wypadku nazwać myśleniem. Powiemy o tym dokładniej przy omawianiu intelektu jako władzy duchowej człowieka.

kiem a zwierzęciem potrzeba sięgnąć głębiej, niż tylko do sposobu zorganizowania materii. Zwierzę, choć może poznawać, kojarzyć i oceniać na sposób zmysłowy, to nigdy nie będzie w stanie utworzyć żadnego pojęcia. Przypomnijmy, że poznanie jest jednym z głównych przejawów życia. A więc sposób poznania świadczy o sposobie życia. W interesującym nas obecnie aspekcie ta różnica pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem jest właśnie różnicą sposobu życia. Sposób życia człowieka to sposób życia rozumny. A więc w swoich działaniach człowiek ujawnia rozumność. I choć czasami mówi się, że ktoś żyje jak zwierzę, czy nawet jak roślina (mówi się wtedy o wegetacji), to jednak mamy wtedy na myśli nie to, że brak rozumności w sposobie życia człowieka, ale fakt niskiej jakości życia. Można powiedzieć, że sposób życia nie odpowiada wtedy godności człowieka jako osoby.

Zagadnienie sposobów życia pozwala nam także dostrzec, że z racji swej rozumności człowiek organizuje rzeczywistość wokół siebie, tworząc rozmaite wytwory. Rozumność człowieka sprawia, że nie zadowala się on środowiskiem życia, które zastaje, ale przetwarza je i organizuje. To właśnie intelekt w strukturze metafizycznej człowieka sprawia, że może on wytwarzać. Wytwarzanie jest przecież nadawaniem jakiemś materiałowi nowej formy przypadłościowej. W ten sposób należy rozumieć całą sferę kultury, która jest właśnie zespołem wytworów człowieka. Oczywiście wytwory nie mogą być rozumiane jedynie materialnie, są to także dobra, które nazwalibyśmy duchowymi.

Wróćmy jednak do problematyki związanej z podziałem władz człowieka. Władza, jak zauważyliśmy, może być ujęta jako możność (*potentia animae*). Jako możność kieruje się do aktu i jest określana przez akt, ku któremu się kieruje. Dlatego też władze człowieka dzielimy w zależności od istoty aktów, które te władze wykonują<sup>154</sup>. Istota aktu zależy zaś od przedmiotu danej władzy. Władze duszy wyróżniamy więc zależnie od przedmiotów, do jakich się odnoszą. Im władza doskonalsza – do tym powszechniejszego przedmiotu się odnosi<sup>155</sup>. Aby lepiej to uwidocznić, powiedzmy, że np. doskonałość poznania intelektualnego jest większa od doskonałości poznania zmysłowego, ponieważ jednym swym aktem intelekt może poznać znacznie więcej niż jakakolwiek władza zmysłowa. Czyli jednym aktem intelekt ujmuje gatunek, zawierający w sobie wszystkie jednostki do niego należące. Choć na przykład jednym aktem władzy wzroku jesteśmy w stanie zobaczyć wiele drzew należących do tego samego gatunku (np. widząc las), to jednak żaden zmysł nie będzie w stanie w jednym akcie ująć wszystkich drzew z danego gatunku, które istnieją istniały i będą istnieć.

I tak w przypadku **władz wegetatywnych**, przedmiotem jest ciało połączone z duszą. Władze wegetatywne w swoim działaniu odnoszą się tylko do tego ciała, z któ-

<sup>154</sup> Zob. ST, I, q.77, a.3, co.

<sup>155</sup> Zob. ST, I, q.78, a.1, co.

rym połączona jest dusza. W kolejnych władzach duszy przedmiot jest zewnętrzny. Przedmiot zewnętrzny może odnosić się do duszy na dwa sposoby:

1. Ze swojej natury, dzięki transcendentalium prawdy, przedmiot stara się być w duszy poprzez swoje podobieństwo (podobieństwo przedmiotu jest obecne we władzach poznawczych człowieka). W tym przypadku przedmiot odnosi się do aktu władzy biernej jako przyczyna, która wprawia tę władzę w ruch. Mamy więc tu kierunek: **przedmiot**  $\Rightarrow$  **dusza**, który realizuje się we władzach:
  - **zmysłowych** – przedmioty materialne podpadające pod zmysły.
  - **intelektualnych** – przedmioty niematerialne podpadające pod intelekt, czyli wszelki byt w ogóle.
  - Sama dusza zmierza do przedmiotu zewnętrznego. Tutaj przedmiot nie porusza władzy, ale spełnia rolę kresu albo celu. Mamy tu więc kierunek: **dusza**  $\Rightarrow$  **przedmiot**, który realizuje się we władzach:
    - **pożądczych** – dusza odnosi się do przedmiotu jako celu.
    - **władzy ruchu przestrzennego** – dusza odnosi się do przedmiotu jako kresu działania i ruchu.
  - Z powyższych rozróżnień wynika więc, że jest pięć rodzajów władz człowieka. Dzielimy je na: wegetatywne, zmysłowe i intelektualne, oraz władzę ruchu przestrzennego. Władze zmysłowe i intelektualne dzielimy na władze poznawcze i dążeniowe (albo pożądcze).

To, co powiedzieliśmy wyżej, wymaga wyjaśnienia jeszcze jednej kwestii. Widać bowiem jasno, że wśród władz istnieje naturalna hierarchia. Władza jest tym doskonalsza, im bardziej ogólny jest jej przedmiot albo im więcej rzeczy może dotyczyć jej akt. Władze wegetatywne odnoszą się przecież do tego samego bytu, w którym występują<sup>156</sup>. Zmysły ogarniają więcej przedmiotów, możemy widzieć, czy nawet słyszeć kilka rzeczy jednocześnie. Natomiast władze duchowe są najdoskonalsze właśnie dlatego, że ich przedmiotem jest to, co najbardziej ogólne – treści intelektualne.

<sup>156</sup> Wyjątkiem jest tu władza rodzenia, ponieważ odnosi się do innego ciała, które ma dopiero powstać. Stanowi to podstawę do przyznania władzy rodzenia największej doskonałości wśród władz wegetatywnych. A zatem nie tylko rodzaje władz różnią się stopniem doskonałości, lecz także konkretne władze w ramach danego rodzaju. Np. we władzach zmysłowych dotyk będzie mniej doskonały od wzroku, ponieważ możemy więcej rzeczy zobaczyć niż dotknąć. Zob. ST I, q.77, a.4.

Pełny podział władz człowieka możemy przedstawić przy pomocy tabeli:

	<i>inne</i>	<i>poznawcze</i>	<i>dążeniowe</i>
wegetatywne	<ul style="list-style-type: none"> <li>– odżywianie (<i>vis nutritiva</i>)</li> <li>– wzrost (<i>vis augmentativa</i>)</li> <li>– rozmnażanie (<i>potentia generativa</i>)</li> </ul>		
	– władza ruchu przestrzennego		
zmysłowe zewnętrzne		<ul style="list-style-type: none"> <li>– smak (<i>gustus</i>)</li> <li>– dotyk (<i>tactus</i>)</li> <li>– węch (<i>olfactus</i>)</li> <li>– słuch (<i>auditus</i>)</li> <li>– wzrok (<i>visus</i>)</li> </ul>	
zmysłowe wewnętrzne		<ul style="list-style-type: none"> <li>– zmysł właściwy albo wspólny (<i>sensus proprius vel communis</i>)</li> <li>– wyobrażenia (<i>imaginatio</i>)</li> <li>– zmysł osądu (<i>vis cogitativa</i>) lub rozum szczegółowy (<i>ratio particularis</i>)</li> <li>– pamięć (<i>memoria</i>) wraz z przypominaniem (<i>reminiscentia</i>)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– władza pożądliwa (<i>vis concupiscibilis</i>)</li> <li>– władza gniewliwa (<i>vis irabilis</i>)</li> </ul>
intelektualne (duchowe)		<ul style="list-style-type: none"> <li>– intelekt czynny (<i>intellectus agens</i>)</li> <li>– intelekt możnościowy (<i>intellectus possibilis</i>)</li> </ul>	– wola ( <i>voluntas</i> )

## 2. Zestawienie władz człowieka.

### 6.3. Władze wegetatywne

Po wyjaśnieniu czym jest władza i omówieniu podziału władz możemy krótko je przedstawić zaczynając od tych, które są najmniej doskonałe. Władze wegetatywne mają za swój przedmiot samo ciało żyjące dzięki duszy. Ciału, aby żyło, potrzebne są trzy władze<sup>157</sup>:

- **władza rodzenia** (*potentia generativa*), która powoduje zaistnienie ciała.
- **władza wzrostu** (*vis augmentativa*), która powoduje, że nowo powstałe ciało nabiera rozmiarów i masy właściwych dla danego gatunku.
- **władza odżywiania** (*vis nutritiva*), która zachowuje ciało w istnieniu i właściwych mu masie i rozmiarach.

Przy okazji omawiania władz wegetatywnych wspomnijmy jeszcze o **władzy ruchu przestrzennego**, która jest odpowiedzialna za to, że człowiek może się poruszać i przemieszczać z miejsca na miejsce.

### 6.4. Władze poznawcze człowieka<sup>158</sup>

#### 6.4.1. Zmysły zewnętrzne

Rozpoczynając omawianie władz zmysłowych trzeba zwrócić uwagę na to, że zmysły tak samo jak władze wegetatywne są władzami bardzo ściśle związanymi z ciałem. Władze wegetatywne działają w całym ciele, wzrostu czy odżywiania potrzebuje przecież całe ciało, a nie tylko jakaś jego część. Z tej racji władze wegetatywne są najbardziej aktywne w pierwszym okresie życia człowieka, kiedy to wzrost jest najbardziej intensywny. Inaczej jest z ze zmysłami, które działają w oparciu o jakiś organ, który jest częścią ciała. Dopiero kiedy te organy się wykształcą, człowiek może widzieć, słyszeć itd. Aktom władz zmysłowych towarzyszy zawsze jakaś przemiana zachodząca w ciele. Dlatego nie możemy widzieć bez pomocy oczu, słyszeć bez uszu itd. Dziś potrafimy nawet przy pomocy techniki usprawniać i naprawiać organy zmysłów wtedy, kiedy chcemy poprawić ich dokładność czy przywrócić im właściwe funkcjonowanie. Zobaczmy, że jest to zgodne z filozoficznym rozumieniem władzy, bo przecież człowiek, który ma uszkodzony wzrok nie stracił możliwości widzenia. Nie ma więc uszkodzonej duszy, ale organ cielesny, który odpowiada za widzenie i jest tu obojętne, czy mówimy o samej gałce ocznej, czy o ośrodku wzroku w mózgu. Tłumaczy to także fakt, że możemy wpływać poprzez odpowiednie leki na nasze uczucia, bo przecież uczucia (jak to jeszcze wyjaśnimy) także są dążeniami zmysłowymi. Problem ten możemy inaczej ująć mówiąc, że aktom władz zmysłowych zawsze towarzyszy jakaś przemiana cielesna (*transmutatio corporalis*). Dlatego

<sup>157</sup> Zob. ST I, q.78, a.2.

<sup>158</sup> Zgodnie z kolejnością proponowaną przez św. Tomasza omówimy najpierw wszystkie władze poznawcze człowieka, zmysłowe i intelektualne, a następnie władze dążeniowe.

wpływając na organ danej władzy czy na przemianę fizyczną, zachodzącą podczas wykonywania aktu, możemy wpływać na sam akt władzy zmysłowej.

Dzięki zmysłom zewnętrznym możemy odbierać dane zmysłowe z otaczającego nas świata. Kiedy potocznie mówimy o zmysłach, zazwyczaj mamy na myśli właśnie zmysły zewnętrzne. Św. Tomasz zastanawiając się nad ich podziałem, czyni bardzo ważną uwagę. Nie możemy uważać, że to narządy powodują rozróżnienie władz zmysłowych, choć w potocznym rozumieniu to właśnie organ danej władzy decyduje, czy może ona wykonywać swoje akty. Zróżnicowanie narządów wynika ze zróżnicowania władz duszy: „Władze bowiem nie istnieją dla narządów, lecz narządy dla władz i dlatego władze różnią się wzajemnie nie dzięki różnorodności narządów, lecz natura w tym celu ustanowiła różnorodność pośród narządów, by odpowiadały one rozmaitym potrzebom władz”<sup>159</sup>. Dlatego, kiedy dzielimy zmysły zewnętrzne, zasadą podziału jest sam przedmiot, ku któremu są one skierowane, a więc materialna rzeczywistość. Tak mocne podkreślanie roli rzeczywistości w rozróżnieniu władz, jest także wyrazem bronionego we wszystkich filozofiach realistycznych poglądu o biernym charakterze poznania zmysłowego. Zmysły zewnętrzne jedynie odbierają informacje, które wysyłają otaczające nas byty dzięki transcendentalnej własności prawdy. Zmysły zewnętrzne niczego nie tworzą i niczego nie dodają do otrzymanej informacji, ich zadaniem jest jedynie jej odebranie i przekazanie do zmysłów wewnętrznych. Aby jeszcze lepiej pokazać bierny charakter zmysłów zewnętrznych, św. Tomasz bardzo dokładnie określa, co jest przedmiotem zmysłów zewnętrznych. Jest nim przypadłość, należąca do kategorii jakości. Chodzi tutaj o taką jakość, która posiada zdolność wywoływania zmian (*vis immutativa*)<sup>160</sup>. Św. Tomasz podkreśla jednak, że u podstaw tak rozumianej jakości leży zawsze przypadłość ilości. Zmysły poznają przecież byty materialne, a nie sposób poznawać rzeczy materialnej, która jest pozbawiona ilości. Do ilości sprowadzają się tzw. „powszechne przedmioty poznania zmysłowego” (*communia sensibilia*) jak na przykład: wielkość, kształt, położenie, powierzchnia, ruch, spoczynek itp. Bezpośrednio jednak na władze zmysłowe oddziałują „właściwe przedmioty poznania zmysłowego” (*sensibilia propria*). I tak na przykład bezpośrednim przedmiotem poznania zmysłowego dla wzroku są barwy, jednak barwa działa na wzrok także dzięki powierzchni, która posiada kolor. Oczywiście widzimy, że także przedmioty powszechne poznania zmysłowego mają swoją rolę w oddziaływaniu na zmysł. Inaczej przecież oddziałuje ta sama barwa na powierzchnię wielkiej i małej. Jednak rola przedmiotów powszechnych jest zawsze drugorzędna. Św. Tomasz podkreśla, że te dwa rodzaje przedmiotów są przedmiotami zmysłów zewnętrznych same z siebie (*per se*). Jednak doznaniu zmysłowemu towa-

<sup>159</sup> ST I, q.78, a.3 co.

<sup>160</sup> Zob. ST I, q.78, a.3 ad1. Chodzi tutaj o trzeci gatunek jakości: jakości wywołujące przemiany (*qualitates alterantes*). Zob. M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1985, s. 322.

rzyszy także „przypadłościowy przedmiot poznania zmysłowego” (*sensibile per accidens*). Chodzi tutaj o to, że doznanie zmysłowe zawsze zawiera w sobie niejako ciało, substancję, której przypadłość jakości oddziałuje na zmysły<sup>161</sup>. Jest to bardzo ważne, ponieważ dzięki temu ostatniemu odróżnieniu możemy wyjaśnić, w jaki sposób w danych zmysłowych zawierają się dane intelektualne, które mimo iż są przekazywane przez zmysły, to jednak zmysły nie potrafią ich odczytać. Będzie to mógł uczynić dopiero intelekt czynny w procesie abstrakcji. Można więc obrazowo powiedzieć, że dane zmysłowe docierają do nas jakby na trzech poziomach. Na wzrok oddziałuje bezpośrednio barwa oraz pośrednio powierzchnia, na której ta barwa się znajduje. Jednak temu oddziaływaniu towarzyszy informacja o substancji, której przypadłości (*qualitates alterantes*) wywołały wrażenie zmysłowe.

Wyróżniamy pięć zmysłów zewnętrznych. Są to: **wzrok** (*visus*), **słuch** (*auditus*), **węch** (*olfactus*), **smak** (*gustus*) i **dotyk** (*tactus*). Porządkujemy je według tego, do jak wielu przedmiotów odnosi się dana władza. Jasne jest przecież, że możemy jednocześnie widzieć więcej rzeczy niż słyszeć. Musimy także znajdować się bliżej przedmiotu emitującego dźwięk niż świecącego. Dlatego też św. Tomasz pisze: „Wzrok zaś jest najbardziej niematerialny, doskonalszy i o szerszym zasięgu od innych zmysłów...”<sup>162</sup>. Ten zakres ulega dalszemu ograniczeniu, kiedy przechodzimy do zmysłu słuchu, którego przedmiotem są dźwięki. Następnie wyróżniamy węch, którego przedmiotem są zapachy. W przypadku dotyku i smaku towarzyszy cały zespół oddziałujących na nie jakości jak: opór, gładkość, temperatura, wilgotność itp. Widzimy także, że najbardziej ograniczony zakres przedmiotów możemy poznawać poprzez zmysł smaku.

#### 6.4.2. Zmysły wewnętrzne

Zadaniem zmysłów zewnętrznych jest odbieranie informacji o otoczeniu i przekazywanie ich zmysłom wewnętrznym. Zmysły wewnętrzne możemy już podzielić na poznawcze i dążeniowe. Zanim przejdziemy do szczegółowego omówienia zmysłów wewnętrznych, wypada zaznaczyć, że tak samo jak w przypadku zmysłów zewnętrznych posiadają one swoje organy. Jednak ich wyróżnienie nie jest już tak proste. Można ogólnie powiedzieć, że organem tych zmysłów jest mózg. Dzisiejsza medycyna i psychologia dostarcza nam coraz to nowych danych na temat tego, jakie części mózgu możemy uważać, za organy konkretnych zmysłów wewnętrznych.

Informacje o otaczającym nas świecie trafiają najpierw do zmysłów wewnętrznych poznawczych. Pierwszym z nich jest **zmysł wspólny** (*sensus proprius vel communis*) zwany też niekiedy właściwym. Jego zadaniem jest przyjęcie danych w taki sposób, aby mogły one być dalej opracowywane przez inne zmysły wewnętrzne. Dociera do nas przecież wiele informacji na temat danego przedmiotu. Jego kształt, barwa,

<sup>161</sup> Zob. ST I, q.78, a.3 ad2.

<sup>162</sup> Tamże, ST I, q.78, a.3 co.

zapach, wydawane dźwięki itd. Dlatego zmysł wspólny układa je w taki sposób, aby zawsze właściwe dane były przez nas przyporządkowane do właściwego przedmiotu. Czyli np. szczekanie jest dźwiękiem wydawanym przez psa, a nie przez jego pana, który biegnie za nim i go przywołuje. Takie przyporządkowanie danych do właściwego im przedmiotu powoduje powstanie w zmysle wspólnym **postaci zmysłowej** (*species sensibilis*)<sup>163</sup>. Postać zmysłowa to zbiór danych traktowanych przez inne zmysły wewnętrzne jako pewna całość. Każdy zmysł zewnętrzny może odróżniać jedynie to, co wchodzi w skład właściwego mu przedmiotu poznania. A więc wzrok może odróżniać barwy. Jednak dopiero zmysł wspólny pozwala nam na odróżnienie czegoś białego od czegoś słodkiego. Dlatego też jest on nazywany zmysłem wspólnym, ponieważ do niego: "...odnoszą się jako do wspólnego kresu wszystkie wrażenia przyjmowane przez zmysły [zewnętrzne] — i dzięki któremu świadomi jesteśmy także ujęć, za pośrednictwem których poznają zmysły, gdy ktoś np. widzi, że widzi"<sup>164</sup>. Można więc powiedzieć, że dzięki zmysłowi wzroku widzimy, a dzięki zmysłowi wspólnemu także wiemy, że widzimy. Zmysł wspólny jest więc jak pisze św. Tomasz: „wspólnym korzeniem i zasadą wszystkich zmysłów zewnętrznych”<sup>165</sup>, ponieważ jest ich naturalnym kresem.

Postać zmysłowa może być następnie zapamiętana i przechowana przez kolejny zmysł wewnętrzny – **fantazję czy wyobraźnię** (*phantasia sive imaginatio*). Tak jak postaci zmysłowe są przyjmowane przez zmysł wspólny, tak mogą być zachowywane przez wyobraźnię. Wyobraźnia jest więc władzą, którą możemy rozumieć jako magazyn danych zmysłowych. Nie należy mylić tu tomaszowego rozumienia wyobraźni z tym, co potocznie o niej się sądzi. Zazwyczaj bowiem uważamy wyobraźnię za władzę przede wszystkim czynną. Mówimy nawet, że coś sobie wyobrażamy, a więc aktywnie tworzymy pewne obrazy. Pierwszą i zasadniczą funkcją wyobraźni jest zapamiętywanie prostych postaci zmysłowych. Jednak wyobraźnia może także łączyć postaci zmysłowe. W ten sposób, łącząc np. postaci zmysłowe konia i człowieka, powstaje wyobrażenie centaury. Św. Tomasz podkreśla, że takie łączenie postaci zmysłowych jest możliwe tylko w przypadku człowieka, jako że jego zmysły wewnętrzne są doskonalsze od zmysłów wewnętrznych u zwierząt, z racji obecności władz intelektualnych<sup>166</sup>. Zobaczymy to jeszcze wyraźniej przy omawianiu kolejnych zmysłów

<sup>163</sup> Łaciński termin *species* bywa zazwyczaj tłumaczony jako „forma”. Jednak idąc za sugestią M. Gogacza, tłumaczę ten wyraz jako „postać”, ponieważ wyrażenia takie jak: „forma poznawcza”, „forma zmysłowa” czy „forma intelektualna” mają dziś najczęściej w literaturze znaczenie, jakie zostało tym wyrażeniom nadane przez I. Kanta. Zabieg ten mimo, iż z początku może wydawać się mylący (zwłaszcza, że tłumaczenie *species* przez „forma” spotykamy także w polskim wydaniu tekstów św. Tomasza), usuwa jednak niebezpieczeństwo błędnego utożsamienia form poznawczych Kanta ze *species* znajdującymi się w literaturze wcześniejszej, a więc także u św. Tomasza.

<sup>164</sup> ST I, q.78, a.4 ad2.

<sup>165</sup> Zob. ST I, q.78, a.4 ad1.

<sup>166</sup> Zob. ST I, q.78, a.4, co.



wewnętrznych. Zatem wyobraźnia ma dwie podstawowe funkcje. Po pierwsze zachowuje proste postaci zmysłowe oraz łączy je ze sobą.

Człowiek uświadamia sobie nie tylko to, że np. zauważył lwa, ale także to, że lew jest dla człowieka zagrożeniem, a takiej informacji nie niosą ze sobą dane ze zmysłów zewnętrznych. Człowiek ujmuje nie tylko lwa jako lwa, ale także lwa jako zagrożenie, a więc dokonuje się tu jakaś ocena. Właśnie takie zestawianie ze sobą postaci zmysłowych, że powstaje jakaś ocena, jest dziełem **zmysłu osądu**. W tym zmyśle dokonuje się osąd, czyli ocena danych zmysłowych. Dzieje się to poprzez zestawienie np. lwa z zagrożeniem. Dodajmy, że u człowieka także i ten zmysł działa w sposób doskonalszy ze względu na oddziaływanie władz intelektualnych, których nie posiadają zwierzęta. Dlatego u zwierząt nazywamy go zmysłem naturalnego osądu (*vis aestimativa*), zaś u człowieka zmysłem osądu (*vis cogitativa* dosłownie: siłą myślenia) albo rozumem szczegółowym (*ratio particularis*). Różnica pomiędzy zwierzętami a człowiekiem nie dotyczy jednak samych postaci zmysłowych. Są one bowiem takie same. Różnica dotyczy sposobu oceny, który u człowieka dokonuje się inaczej. Intelpekt, jak to jeszcze zobaczymy, działa i osądza także poprzez zestawienia. Choćby poprzez łączenie przesłanek w sylogizmie. Dlatego właśnie zmysły wewnętrzne mogą niejako uczyć się od intelektu i lepiej łączyć postaci zmysłowe z uczuciami tworząc oceny. Jak to już zaznaczyliśmy, także wyobraźnia u człowieka może łączyć proste postaci zmysłowe, czego nie spotykamy u zwierząt. Św. Tomasz pisze, że u zwierząt oceny tworzone przez zmysł osądu są przyjmowane do świadomości wyłącznie dzięki naturalnemu instynktowi. Rola instynktu jest u nich bardzo ważna. Możemy bowiem wytłumaczyć, dlaczego, nawet u zwierząt ocena nie dokonuje się jedynie poprzez łączenie postaci zmysłowej z przyjemnością, bądź bólem. Ocena dokonuje się także, ze względu na inne „udogodnienia pożytki lub szkody”<sup>167</sup> Przytoczmy tu dwa przykłady, które podaje sam św. Tomasz z Akwinu: „owca widząc wilka nadchodzącego nie ucieka z powodu szpetoty jego barwy czy postaci, lecz jako przed swym naturalnym wrogiem; podobnie ptak nie zbiera słomy dlatego, że miła jest jego zmysłom, lecz ze względu na pożytek, jaki oddaje przy budowie gniazda”<sup>168</sup>. Ocena dokonywana przez człowieka jest doskonalsza od oceny zwierzęcego zmysłu osądu. Jest w stanie dużo lepiej ocenić przydatność danej rzeczy, czy szkodę, której może być ona przyczyną. Ludzki zmysł osądu nazywany jest także rozumem szczegółowym (*ratio particularis*), ponieważ potrafi w rzeczach zmysłowych łączyć przyczyny i skutki. Czyli np. wychodząc na ulicę widzimy, że jest mokro, i wnioskujemy, że musiał padać deszcz. Takie łączenie przyczyny i skutku w rzeczach zmysłowych jest w przypadku rozumu szczegółowego możliwe tylko dlatego, że podlega on wpływowi intelektu czynnego, który dokonuje tego samego w sferze ponadzmysłowej w sposób o wiele doskonalszy.

<sup>167</sup> Tamże, ST I, q.78, a.4, co.

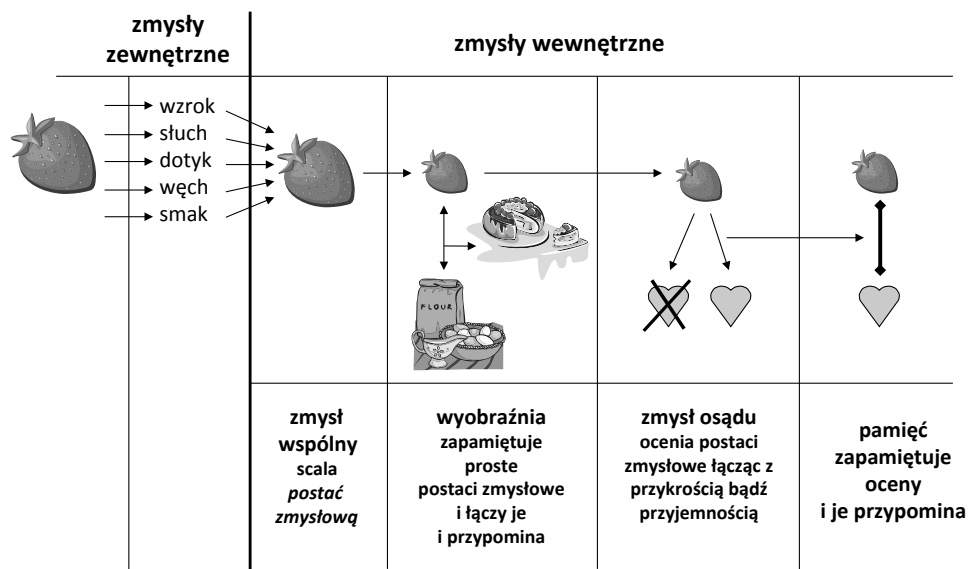
<sup>168</sup> Tamże, ST I, q.78, a.4, co.

Już tutaj wypada zaznaczyć, że zmysł osądu nazywany jest rozumem szczegółowym także dlatego, że ściśle współpracuje on z intelektem czynnym w procesie poznania. W człowieku poznanie zmysłowe jest zawsze połączone z poznaniem intelektualnym. Trzeba pamiętać o tym, że choć przedstawiając władze człowieka rozdzielamy je, to jednak w człowieku zawsze działają one razem i współpracują ze sobą.

Człowiek – tak jak i zwierzęta – także zapamiętuje oceny dokonane przez zmysł osądu. Nie tylko pamiętamy np. jak wygląda ciastko, ale, że takie ciastko jest smaczne; dlatego, kiedy przechodzimy koło cukierni, od razu pojawia się w nas pragnienie zjedzenia czegoś słodkiego. Do zapamiętywania ujęć, których dokonał zmysł osądu, służy **pamięć** (*vis memorativa*). Zauważmy, że takie ujęcie pamięci różni się od potocznego jej rozumienia. Zazwyczaj bowiem uważa się, że pamiętamy jakąś rzecz lub nie, co odpowiadałoby zapamiętywaniu prostej postaci zmysłowej. Jednak w antropologii filozoficznej podkreśla się, że czymś doskonalszym jest zapamiętywanie ocen, a więc postaci zmysłowej, do której dodane jest bądź uczucie (pozytywne bądź negatywne) lub przekonanie o szkodliwości, czy użyteczności danej rzeczy. Może dlatego św. Tomasz z Akwinu nie nazywa tej władzy po prostu pamięcią, ale *vis memorativa*, czyli siłą, zdolnością pamiętania. Pamięć ludzka jest znowu doskonalsza od zwierzęcej dlatego, że uczy się ona od doskonalszego intelektu posługiwać się ciągami ujęć. Tak jak intelekt może prowadzić rozumowanie przechodząc od skutków do przyczyn, tak pamięć kojarzy pewne ujęcia, które łączą się ze sobą. Nazywamy to **przypominaniem** (*reminiscentia*). Dzięki tej zdolności jak pisze św. Tomasz: „... jakoby przy pomocy sylogizmu dochodzi do odtworzenia w pamięci tego, co przeminęło, posługując się ujęciami szczegółowymi”<sup>169</sup>.

W ten sposób w zmysłach wewnętrznych przetwarzane i magazynowane są dane, które pochodzą ze zmysłów zewnętrznych. W dalszej części naszych rozważań, dotyczącej władz intelektualnych, poznamy dalszy ciąg analizy tych informacji, ale już dokonywany na poziomie władz intelektualnych.

<sup>169</sup> Tamże, ST I, q. 78, a. 4 co.



3. Schemat działania zmysłowych władz poznawczych.

### 6.4.3. Intelktualne władze poznawcze

#### 6.4.3.1. O różnicach pomiędzy poznaniem zmysłowym a intelektualnym

Władze, których przedmiotem jest to, co ogólne, a więc ponadzmysłowe nazywamy władzami intelektualnymi bądź duchowymi. Tak samo jak władze zmysłowe dzielimy je na władze poznawcze i dążeniowe. Jednak trzeba pamiętać, że władze intelektualne nie posiadają swoich narządów. A zatem, aby intelekt mógł działać, niepotrzebny mu jest żaden organ cielesny. Zagadnienie to było już podejmowane wcześniej podczas omawiania problemu nieśmiertelności duszy i władz w ujęciu ogólnym. Jednak w tym miejscu warto ustosunkować się do przekonania, które obecnie dość powszechnie jest przyjmowane. Często się bowiem uważa, zapewne pod wpływem współczesnych odkryć, dokonywanych przez nauki szczegółowe, że myślenie jest jakimś działaniem mózgu. Zastanawialiśmy się nad tym przekonaniem w aspekcie różnicy pomiędzy sposobem życia zwierząt i człowieka. Jednak warto powrócić do niego i przeanalizować jeszcze raz ten problem, ponieważ pomaga on zrozumieć naturę poznania intelektualnego. Myślenie miałoby polegać jedynie na tym, że w komórkach nerwowych mózgu przepływają impulsy elektryczne. Ubocznym rezultatem takiego przekonania jest często następne twierdzenie, że już niedługo komputery

zaczną myśleć (o ile już tego nie potrafią). Skoro myślenie polega jedynie na przepływananiu przez komórki nerwowe impulsów elektrycznych, to zasada działania jest taka sama jak w przypadku komputera. Jedyna różnica polega na stopniu skomplikowania struktury, przez którą owe impulsy są przepuszczane oraz bardziej skomplikowanym algorytmie ich przesyłania. Wystarczy więc zbudować odpowiednio skomplikowany procesor, aby komputer zaczął myśleć tak jak człowiek. Z takim rozumowaniem jednak nie możemy się zgodzić, kiedy rozważymy ten problem na gruncie antropologii filozoficznej. Skoro intelekt jest władzą duchową, a więc niepotrzebującą żadnego organu cielesnego, aby mogła działać, to jego działanie nie może polegać na jakichkolwiek zmianach materialnych. Co więcej, jeśli tak było człowiek w ogóle nie potrafiłby myśleć. Można to obrazowo pokazać na przykładzie. Wszystkie rzeczy, które podlegają poznaniu zmysłowemu mogą zostać wyobrażone. Możemy podać ich konkretny kształt, kolor, zapach itd. Możemy powiedzieć: „Ten człowiek istnieje i właśnie tak wygląda.” Kiedy jednak przejdziemy do poznania intelektualnego, nasze możliwości wyobrażania sobie jego przedmiotu się kończą. Nie możemy bowiem podać kształtu, barwy, czy zapachu jaki ma człowieczeństwo, sprawiedliwość, cnota czy jakiegokolwiek ogólne przedmioty poznania. Nie możemy wyobrazić sobie nawet człowieka w sensie ogólnym, bo w jednym słowie „człowiek” zawieramy wszystkich ludzi, którzy żyją na ziemi, ale także tych, którzy żyli kiedyś i będą żyli w przyszłości. Nedorzeczne jest przecież twierdzenie, że w jednym wyobrażeniu możemy zawrzeć wszystkie cechy wszystkich ludzi. Tak więc przedmioty poznania zmysłowego i intelektualnego różnią się od siebie. To zaś oznacza, że nie można przy pomocy władz zmysłowych poznać treści intelektualnych, gdyż są one dla nich po prostu niewidoczne. Jak wspomnieliśmy, zauważył to już Platon. Powtórzmy więc tu za Platonem, że przedmioty poznania intelektualnego w jakiś sposób istnieją, bo przecież wiemy, czym jest człowieczeństwo, sprawiedliwość itp. Jednak nie mogą one istnieć w taki sam sposób jak przedmioty poznania zmysłowego. Innymi słowy do myślenia nie wystarczy mózg, ale potrzebna jest dusza rozumna. Człowiek w całym swym geniuszu może najwyżej wytworzyć coś, co może przypominać doskonale zwierzę, ale nie jest w stanie stworzyć rozumnej duszy. Nie będzie więc myślących komputerów, a myślenie nie jest jedynie czynnością wykonywaną przez mózg.

Dla porządku i ścisłości powiedzmy jednak, że władze intelektualne współpracują ściśle z władzami zmysłowymi. Jak zobaczymy intelekt czynny przejmuje treści poznawcze od zmysłu osądu, oraz w rozumowaniu może dochodzić do szczegółowych wniosków przekazując je niejako niżej, do zmysłu osądu. A zatem możemy powiedzieć, że myślenie w jakimś zakresie jest także działaniem władz zmysłowych. Lecz, jak to zobaczyliśmy, te zdolności zmysłów wewnętrznych, a więc możliwość tworzenia ocen i łączenia szczegółowych przyczyn i skutków przez zmysł osądu, możliwość posuwania się w łańcuchu przyczynowym wstecz przez pamięć, są wynikiem

wpływu, jaki na zmysły wewnętrzne wywierają władze duchowe. Dlatego dużo bardziej uzasadnione wydaje się twierdzenie, że myślenie w duszy rozumnej jest działaniem władz intelektualnych, niż twierdzenie, że myślenie jest czynnością władz zmysłowych, choćby były najbardziej doskonałe.

Zauważmy w końcu, że nauki szczegółowe nie są w ogóle kompetentne, aby wypowiadać się na temat czynności władz intelektualnych. Na gruncie nauk przyrodniczych nie jest możliwe wykrycie tych władz, gdyż przedmiotem tych nauk są tylko i wyłącznie byty materialne. Mamy tu więc ograniczenie do tego, co materialne w samym ich przedmiocie. Nie można na gruncie nauk szczegółowych wysuwać twierdzeń odnoszących się do całej rzeczywistości, ponieważ cała rzeczywistość nie jest przedmiotem nauk szczegółowych. Przedmiotem nauk szczegółowych jest cała rzeczywistość materialna. Nie znaczy to jednak, że to, co niematerialne nie istnieje dlatego, że nie może być wykryte przez nauki szczegółowe.

Mówiąc o różnicach w poznaniu zmysłowym i intelektualnym warto na koniec zacytować samego św. Tomasza, który w poniższym fragmencie ujmuje te różnice z nieco innej perspektywy, pokazując wewnętrzny charakter poznania intelektualnego.

„Odpowiadam mówiąc, że nazwa intelekt oznacza głębokie poznanie, mówi się bowiem, że poznawać intelektualnie (*intelligere*) to jakby głęboko pojmować (*intus legere*). Okazuje się to poprzez rozważanie różnicy pomiędzy intelektem i zmysłem. Poznanie zmysłowe zajmuje się tym, co dotyczy zewnętrznych jakości zmysłowych; poznanie intelektualne wnika aż do istoty rzeczy, albowiem przedmiotem intelektu jest to, czym dana rzecz jest (*id quod est*), jak mówi się w III księdze *O duszy*. Jest zaś wiele rodzajów tych [rzeczy], które pozostają zakryte wewnątrz, w stosunku do których potrzeba, aby poznanie ludzkie jakby wnikało do wewnątrz. I tak pod przypadłościami leży ukryta natura rzeczy substancjalnej, pod słowami leżą ukryte znaczenia słów, pod podobieństwami i obrazami leży obrazowana prawda. Albowiem rzeczy intelektualne są w jakiś sposób wewnętrzne w odniesieniu do rzeczy zmysłowych, które odczuwamy zewnętrznie i w przyczynach ukrywają się skutki i na odwrót [w skutkach przyczyny]. Dlatego też w odniesieniu do wszystkich tych rzeczy można mówić o intelekcie. Skoro jednak poznanie ludzkie zaczyna się od zmysłu, jakby od zewnątrz, jasne jest, że im mocniejsze jest światło intelektu, tym bardziej może on wnikać w [rzeczy] wewnętrzne”<sup>170</sup>.

<sup>170</sup> ST II/II, q. 8, a.1, co. (tł. aut.): „Respondeo dicendum quod nomen intellectus quandam intimum cognitionem importat, dicitur enim intelligere quasi intus legere. Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus, nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei, obiectum enim intellectus est quod quid est, ut dicitur in III de anima. Sunt autem multa genera eorum quae interius latent, ad quae oportet cognitionem hominis quasi intrinsecus penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rerum substantialis, sub verbis latent significata verborum, sub similitudinibus et figuris latet veritas figurata, res etiam intelligibiles sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilibus quae exterius sentiuntur, et in causis latent effectus et e converso. Unde respectu horum omnium potest dici intellectus. Sed cum

Jak więc widzimy Akwinata zwraca uwagę także na to, że zmysły, które poznają byt od strony zewnętrznych jakości nigdy nie będą w stanie dotrzeć w swoim poznaniu do tego czym dana rzecz jest, czyli do jej istoty. Wewnętrzny charakter poznania intelektualnego jest bowiem zgodny z porządkiem przyczyny i skutku, który jest dla zmysłów niewidoczny. Jakości zmysłowe są przecież skutkiem tego, czym dana rzecz jest, one wynikają z pryncypiów istoty. Zauważmy też, że poznanie intelektualne jest tym doskonalsze im lepiej wnika w tę ukrytą istotę rzeczy umożliwiając tym samym lepsze jej poznanie.

#### 6.4.3.2. Intelektualne władze poznawcze.

Pierwszą i podstawową władzą poznania intelektualnego jest **intelekt możliwościowy** (*intellectus possibilis*). Władza ta jest podstawą wszelkich działań intelektualnych człowieka, a więc sprawia, że może on w ogóle poznawać niematerialne przedmioty. Jak pamiętamy we współczesnej interpretacji intelekt możliwościowy uważa się nawet za pryncypium struktury bytowej człowieka. A zatem ta władza intelektualna ma szczególny charakter i z racji tego jest najważniejszą władzą duchową człowieka. Św. Tomasz z Akwinu uzasadnia pierwszeństwo intelektu możliwościowego w następujący sposób. Przedmiotem intelektu jest byt w sensie ogólnym albo powszechnym (*ens universale*). Intelekt zaś nie może odnosić się do bytu w sensie powszechnym inaczej, jak możliwość do aktu. Tylko intelekt Boski może odnosić się do całości bytu jako akt, ponieważ boski intelekt jest tożsamy z Boską istotą, a w niej „wirtualnie i jak w źródle tkwi odwiecznie wszelki byt, jako w pierwszej przyczynie”<sup>171</sup>. Innymi słowy Boski intelekt, tożsamy z istotą Boga, odnosi się do całości bytu jako jego Stwórca i dlatego jest wobec niego w akcji. Wszelki intelekt stworzony musi być w możliwości do bytu powszechnego, ponieważ go nie tworzy, ale tylko go poznaje. Jest to bardzo ważne stwierdzenie, ponieważ pokazuje, że intelekt poznając nie tworzy realnego bytu, a jedynie odbiera informację o nim. Byt może być poznany, o ile istnieje i nie jest możliwe poznanie np. do jakiego gatunku należy coś, co nie istnieje. Dlatego właśnie, że byt istnieje może być poznany dzięki transcendentalium prawdy. A zatem najpierw jesteśmy w możliwości poznania czegoś intelektualnie, a następnie aktualnie ten byt poznajemy. Rodzi się jednak pytanie, skąd biorą się w nas treści poznania intelektualnego. Jest to pytanie ważne, bo wiemy dobrze, że bezpośrednio nie możemy zobaczyć treści intelektualnych, ponieważ nie spotykamy ich w otaczającym nas świecie jako bytujących samoistnie, bez materii. A jak pisze św. Tomasz: „formy istniejące w materii nie są aktualnie poznawalne intelektualnie”<sup>172</sup>. Dodajmy, że tym

---

cognitio hominis a sensu incipiat, quasi ab exteriori, manifestum est quod quanto lumen intellectus est fortius, tanto potest magis ad intima penetrare.”

<sup>171</sup> ST I, q.79, a.2, co.

<sup>172</sup> ST I, q.79, a.3, co.

bardziej nie możemy widzieć tego, co jest czysto intelektualne, np. Boga, ponieważ wszelkie dane, jakie docierają do nas ze świata zewnętrznego, są danymi zmysłowymi, z którymi treści intelektualne są związane. Zmysły nie widzą jednak tego, co intelektualne, gdyż nie są do tego zdolne. Musi więc istnieć jeszcze inna władza poznawcza intelektualna, która oddzieli treści poznania intelektualnego od danych zmysłowych. Tę władzę nazywamy **intelektem czynnym** (*intellectus agens*). Intelpekt czynny „czyni” więc aktualnie poznawalnymi treści poznania intelektualnego. Sprawia, że mogą one być poznane przez intelekt możnościowy. Intelpekt czynny przejmuje od zmysłu osądu postać zmysłową i oddzielając z niej to, co szczegółowe, odsłania **postać intelektualną** (*species intelligibilis*). Czynność ta jest nazywana **abstrakcją**. Dlatego mówi się też, że intelekt czynny abstrahuje z postaci zmysłowej postać intelektualną. Jest to najpierw tak zwana **postać intelektualna wyrażona** (*species intelligibilis expressa*), która właśnie jest treścią intelektualną możliwą do przyjęcia przez intelekt możnościowy. Kiedy postać intelektualna zostanie przyjęta przez intelekt możnościowy, nazywamy ją **postacią intelektualną odcisniętą** (*species intelligibilis impressa*). Kiedy więc postać intelektualna odcisnie się w intelekcie możnościowym możemy powiedzieć, że coś zostało przez nas poznane intelektualnie. Intelpekt możnościowy jest więc swego rodzaju pamięcią na poziomie intelektualnym, ponieważ w nim odciskają się i są przechowywane treści poznania intelektualnego. O nim właśnie Arystoteles powiedział, że jest na początku tablicą, na której nic nie zostało zapisane<sup>173</sup>. Później zaś, tak jak na tablicy, treści poznania intelektualnego zostają zapisane. Św. Tomasz także bardzo mocno zaznacza, że intelekt możnościowy nie tylko przyjmuje postaci intelektualne, ale także je zachowuje. To, że coś zostało poznane intelektualnie oznacza bowiem, że możemy także rozważać to, co zostało poznane.<sup>174</sup> Mówimy jednak, że intelekt możnościowy tylko w pewnym stopniu odpowiada pamięci zmysłowej, ponieważ może ona pamiętać rzeczy, które nie tylko są, ale także te, które przeminęły. Przemijanie i ograniczenie czasem nie dotyczy zaś treści intelektualnych, tak samo jak nie dotyczą ich inne uwarunkowania świata zmysłowego. Dlatego św. Tomasz pisze: „Gdyby zaś do istoty pamięci miało należeć, że przedmiot jej jest przeszły i to ujęty jako przeszły, wówczas pamięć nie należałaby do części intelektualnej, lecz znajdowałaby się tylko w części zmysłowej, która przyjmuje to, co szczegółowe”<sup>175</sup>.

Ujęcie intelektu możnościowego jako władzy przechowującej treści intelektualne prowadzi nas do kolejnego zagadnienia. Na odcisnięciu się postaci intelektualnej w intelekcie możnościowym nie kończy się bowiem działanie władz intelektualnych. Jest to raczej pierwszy etap ich działania, nazywany przyjęciem treści intelektualnych (*intellectio*), albo etapem poznania niewyraźnego. Współpracują one ze sobą w roz-

<sup>173</sup> Zob. Arystoteles, *O duszy*, III, 4, 430A, 1-2.

<sup>174</sup> Zob. ST I, q.79, a.6, co.

<sup>175</sup> Tamże, ST I, q.79, a.6, co.

ważaniu tego, co zostało poznane. Człowiek więc stara się także ująć, zrozumieć to, co zostało poznane. Widzimy przecież, że czym innym jest poznanie jakiejś treści, a czym innym jej rozumienie. Na przykład możemy znać dany wzór matematyczny, ale nie rozumieć o co w nim chodzi, czy wiedzieć, że człowiek ma duszę, ale nie rozumieć jej istoty. A więc po pierwsze: intelekt czynny tworzy proste ujęcia (*simplex apprehensio*) tego, co zostało poznane. Ujęcia te są naszymi rozumieniami poznanych rzeczy. Po drugie: możemy wiedzieć, czym jest dusza, ale nie potrafimy wyjaśnić, co wynika z tego, że człowiek ma duszę, jakie są konsekwencje duchowej natury człowieka. Aby o tym się przekonać, intelekt czynny przechodzi od skutków do przyczyn (*processus de uno ad aliud*), co nazywamy rozumowaniem (*ratiocinatio*). I wreszcie po trzecie możemy nie tylko wiedzieć i rozumieć, co znaczy, że człowiek ma duszę, ale także ocenić, czy nasze rozumienie duszy jest prawdziwe czy fałszywe. Intelekt czynny łączy więc nasze rozumienie z rzeczywistością, wydając sąd twierdzący, bądź odzienia je od rzeczywistości wydając sąd przeczący. A więc trzecią podstawową czynnością wykonywaną przez intelekt czynny jest wydawanie sądów twierdzących bądź przeczących (*compositio et divisio*). Dodajmy, że wydawanie sądów nie dotyczy tylko prawdy, ale także dobra, użyteczności itd. Zauważmy, że choć działania te wykonuje przede wszystkim intelekt czynny, to współpracuje on nieustannie z intelektem możliwościowym, korzystając ze zgromadzonych w nim danych. Jak to też już zauważyliśmy intelekt czynny współpracuje nieustannie także ze zmysłem osądu, który z tej racji nazywany jest u człowieka rozumem szczegółowym (*ratio particularis*), podczas gdy intelekt czynny bywa nazywany rozumem powszechnym (*ratio universalis*).

#### 6.4.3.3. Problemy terminologiczne związane z rozumieniem władz duchowych człowieka.

Aby dokładnie zrozumieć całą problematykę związaną z intelektualnymi władzami poznawczymi wydaje się zasadne przypomnienie, jakie znaczenia mają terminy często używane na ich określenie. Z zagadnieniem określenia władz intelektualnych człowieka spotkaliśmy się już przy omawianiu definicji osoby. Trzeba jednak doprecyzować ten problem. W naszych rozważaniach spotkaliśmy trzy terminy: intelekt, rozum i umysł. W niektórych publikacjach bywają one używane zamiennie, jednak jak się okazuje, każdy z tych terminów ujmuje władze intelektualne w innym aspekcie. Najbardziej podstawowym terminem jest termin **intelekt** (*intellectus*, gr. *nous*). Kiedy używamy go bez podania, czy chodzi o intelekt czynny, czy możliwościowy, zazwyczaj mamy na myśli intelekt możliwościowy. A to dlatego, że, jak wyżej powiedzieliśmy, jest on pierwszą władzą intelektualną w ogóle umożliwiającą nam poznanie intelektualne. Dlatego też, kiedy mówimy o intelekcie, to musimy pamiętać, że czynnością, którą on wykonuje jest przede wszystkim *intellectio*. Termin ten łączy się



z greckim terminem „theoria” i dlatego możemy przekładać go jako kontemplację czy ogląd intelektualny. Intelpekt możnościowy jest bowiem jakby „oczami duszy”. Tak jak oko zmysłowe przyjmuje, a więc widzi treści zmysłowe, tak intelekt możnościowy przyjmuje, a więc „widzi” treści intelektualne, które, jak pamiętamy, przygotowuje intelekt czynny. Takie rozumienie zgodne jest z całą tradycją grecką sięgającą samego Platona<sup>176</sup>, w której kontemplacja (theoria), jest pewnym głębszym oglądem rzeczywistości ponadzmysłowej. Dodajmy, że w tej tradycji nie mówiło się o rzeczywistości ponadzmysłowej, że jest to świat „duchowy”, tylko, że jest to świat „intelektualny” (*noetyczny*), albo „inteligibilny”, czyli dający się poznać, zobaczyć jedynie intelektem. Dlatego też o najdoskonalszych władzach poznawczych i dążeniowych człowieka mówimy często (także w tej pracy), że są to władze intelektualne. Z tej racji termin „intelekt” oznacza niekiedy obydwie władze intelektualne wzięte razem. Widać to w tych miejscach, gdzie św. Tomasz pisze o człowieku, jako mającym możliwość poznawania rzeczy ogólnych.

Kolejny termin używany przez nas, to termin „rozum” (*ratio*, gr. *logos*). Terminu rozum używamy na określenie intelektu, który działa nie na sposób bierny, ale czynny. Jest to właśnie intelekt ujmujący to, co zostało wcześniej poznane w pojęciach, przeprowadzający rozumowanie, wydający sądy. Widzimy, że właśnie od intelektu działającego w taki sposób, czyli rozumu, wzięło swoją nazwę jego podstawowe działanie, czyli „rozumowanie” (*ratio*, bądź *ratiocinatio*, gr. *logos*). Św. Tomasz z Akwinu wyraźnie stwierdza, że: „rozumowanie ma się tak do ujęcia intelektualnego, jak znajdowanie się w ruchu do spoczynku, lub jak zdobywanie czegoś do posiadania czegoś – a z tych jedno przysługuje temu co doskonałe, drugie zaś niedoskonałemu”<sup>177</sup>. Jeszcze lepiej rozróżnienie intelektu i rozumu pokazuje fragment jednej z kwestii dyskutowanych *O prawdzie*<sup>178</sup>, gdzie Akwinata wychodzi od samych łacińskich nazw (*intellectus* i *ratio*): „Intelekt (*intellectus*) wydaje się bowiem określać poznanie proste i bezwzględne, gdyż mówimy, że ktoś poznaje coś intelektualnie, gdy w jakiś sposób odczytuje prawdę wewnątrz, w samej istocie rzeczy (*intus in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit*). Rozum (*ratio*) natomiast wskazuje na rozumowanie (*discursus*), w którym dusza ludzka od znajomości jednego przedmiotu dochodzi lub osiąga poznanie drugiego”<sup>179</sup>.

<sup>176</sup> O rozumieniu intelektu u Platona powiemy nieco dalej omawiając kontrowersje związane z rozumieniem intelektu czynnego.

<sup>177</sup> ST I, q.79, a.8, co. „...rationari comparatur ad intelligere sicut moveri a quiescere, vel acquirere ad habere: quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti.”

<sup>178</sup> Zob. *De veritate*, q.15, a.1. Pierwszy artykuł tej kwestii poświęcony jest rozróżnieniu intelektu i rozumu, jako dwóch odrębnych władz w człowieku

<sup>179</sup> Zob. tamże, q.15, a.1, co: „Intellectus enim simplicem et absolutam cognitionem designare videtur; ex hoc enim aliquis intelligere dicitur quod intus in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit. Ratio vero discursum quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit.”

Intelekt więc przyjmuje w poznaniu niewyraźnym istotę bytu ogarniętą własnościami transcendentalnymi (substytucją), a to proste przyjęcie jest posiadaniem postaci intelektualnej odcisniętej, co św. Tomasz przyrównuje do spoczynku. Wtedy po prostu wiemy, że coś poznaliśmy, ale jeszcze tego, co poznaliśmy nie rozumiemy. Dlatego właśnie staramy się to zrozumieć, ująć, utworzyć pojęcie i to właśnie jest poznanie wyraźne, które jest przyrównane do ruchu. Zatem na gruncie ujęcia intelektualnego (*intellectio*) możemy mówić o doskonałym posiadaniu treści intelektualnej, a na gruncie rozumowania (*ratiocinatio*) mówimy o niedoskonałym dążeniu do zrozumienia tego, co przyjęliśmy. A więc intelekt to bardziej władze intelektualne człowieka w poznaniu niewyraźnym, a rozum to bardziej intelektualne władze człowieka w poznaniu wyraźnym. Dlatego trzeba uważać, jakiego terminu używa św. Tomasz z Akwinu, (*intellectus*, czy *ratio*), aby właściwie rozumieć jego myśl. Zwraca na to uwagę także sam św. Tomasz mówiąc o zagadnieniu kierowania uczuciami przez nasz rozum. Nie należy mówić, że uczuciami może kierować intelekt, lecz raczej, że kieruje nimi rozum<sup>180</sup>. Tak samo trzeba wiedzieć, kiedy należy używać tych terminów, aby nasze wypowiedzi były precyzyjne<sup>181</sup>.

Kolejnym pojawiającym się terminem jest termin „umysł” (*mens*), który oznacza zawsze władze intelektualne wzięte razem, a więc intelekt możliwościowy, czynny i wolę. W historii filozofii największy wpływ na popularyzację tego terminu w kręgu filozofii łacińskiej wywarły chyba dzieła św. Augustyna, który posługuje się nim bardzo często<sup>182</sup>. Używa go zazwyczaj, aby wyrazić jedność władz intelektualnych, które w człowieku zawsze działają razem. Mówiąc o konkretnym działaniu człowieka, np., o podejmowaniu decyzji nie możemy myśleć, że dokonuje tego sam intelekt czy sama wola, lecz jest to działanie wszystkich władz. Zauważmy jednak, że termin ten znowu oznacza owe władze w działaniu człowieka, które określilibyśmy jako działanie wyraźne, świadome. Nie jest to przyjmowanie treści intelektualnych, lecz raczej tworzenie konkretnych ujęć, czy decyzji. Działanie woli wraz z intelektem dodaje tutaj istotny czynnik. W woli bowiem, jak to jeszcze powiemy, mamy do czynienia z jakimś rodzajem odczuwania, z pewnym typem uczuć, które są wyższe od uczuć na

<sup>180</sup> ST I, q.81, a.3, co: A ponieważ wyprowadzanie wniosków szczegółowych z zasad ogólnych nie jest dziełem prostego intelektu, lecz dziełem rozumu, dlatego raczej należy mówić, że gniewliwość i pożądlliwość słuchają rozumu, aniżeli, że słuchają intelektu. („Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectus, sed rationis; ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi, quam intellectui.”)

<sup>181</sup> Te uwagi wydają się być bardzo istotne dlatego, że w polskich tłumaczeniach, nie tylko tekstów św. Tomasza, ale w ogóle tekstów starożytnych i średniowiecznych, bardzo często słowo *intellectus*, tłumaczy się na polskie „rozum”. Najlepszym przykładem jest tłumaczenie *Sumy teologii*, które zostało dokonane przez S. Swierżawskiego, z którego korzystamy, gdzie *intellectus* oddawany jest zamiennie przez intelekt, lub rozum. Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Poznań 1956, s. 43, 47 itd.

<sup>182</sup> Tak właśnie św. Tomasz wyjaśnia termin *mens*, którego źródłem jest zwłaszcza traktat św. Augustyna *O Trójcy*, por. *De veritate*, q.10, a.1;4.

poziomie czysto zmysłowym. Stąd zjednoczenie z tym, co intelekt rozpoznał jako dobre, rodzi w woli zadowolenie, a zjednoczenie z tym, co intelekt rozpoznał jako złe rodzi niezadowolenie. Dlatego możemy mówić o pewnych uczuciach, odczuciach czy skłonnościach umysłu (*affectibus mentis*), ale nie możemy tego twierdzić o samym intelekcie. Św. Tomasz używa tego terminu w miejscach, gdzie mówi się o dążeniach człowieka, jak na przykład w dążeniu człowieka do Boga. Dążenie człowieka do Boga polega właśnie na owych *affectibus mentis*, co doskonale wyraża prawdę, że człowiek dąży do Boga, kiedy skłania ku niemu swój umysł. A więc jednocześnie poznaje Boga intelektem i Go akceptuje czy kocha w woli<sup>183</sup>. Wynika z tego znów, że nie wszystko jedno jak oddaje się termin *mens*, a także, że nie należy terminów *intellectus* czy *ratio* tłumaczyć jako umysł<sup>184</sup>.

Podsumujmy więc krótko:

- intelekt – oznacza najczęściej intelekt możliwościowy, niekiedy wraz z intelektem czynnym, jako władze umożliwiające człowiekowi poznanie intelektualne, stanowiące o intelektualnym charakterze ludzkiej duszy.
- rozum – intelekt czynny w działaniu współpracujący z intelektem możliwościowym i zmysłem osądu w tworzeniu prostych ujęć, rozumowaniu i wydawaniu ocen.
- umysł – intelekt możliwościowy, czynny i wola przedstawiane razem, aby podkreślić jedność duchowej natury człowieka.

#### 6.4.3.4. Kontrowersje wokół intelektu czynnego.

Na koniec rozważań na temat władz intelektualnych zasygnalizujmy problem, który św. Tomasz z Akwinu omawia bardzo szczegółowo. W całej tradycji platońskiej, jak to wyżej zaznaczyliśmy, bardzo mocno podkreśla się ponadzmysłowy charakter poznania intelektualnego. Jest to jej niewątpliwą zasługą. Jednak w nurcie platońskim, przedmioty poznania intelektualnego istnieją niezależnie od materialnej rzeczywistości. W przypadku Platona będą to idee, czyli ponadzmysłowe formy rzeczy, które istnieją w doskonalszym świecie intelektualnym. W ujęciach chrześcijańskich, jak np. u św. Augustyna, te same formy istnieją w Boskim Intellekcie, którym jest Syn Boży. U Kartezjusza formy te (przynajmniej najbardziej podstawowe) są wrodzone. We wszystkich tych ujęciach przedmioty poznania intelektualnego istnieją wcześniej niż intelekt, który je poznaje, albo, jak w przypadku Kartezjusza pojawiają się razem z nim. Oznacza to, że są one widoczne dla intelektu same przez się. Intelekt moż-

<sup>183</sup> „Do Boga nie wstępujemy krokami cielesnymi, gdyż jest wszędzie, ale dążeniami umysłu (*affectibus mentis*) i w ten sam sposób od Niego odchodzimy.” ST I, q.3, a.1, ad5.

<sup>184</sup> Negatywnym przykładem niech będzie zagadnienie z filozofii starożytnej. Druga hipostaza w filozofii Plotyna, w polskich tekstach najczęściej jest przedstawiana jako „Umysł”, podczas gdy w tekstach Plotyna używane jest konsekwentnie słowo „nous”, co należałoby tłumaczyć jako intelekt. Zob. np. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, Lublin 1999, t. IV, s. 532–546. Na problem ten zwróciłem także uwagę w pracy: *Pseudo-Dionizy Areopagita chrześcijanin i platonik...*, dz.cyt., s.132n.

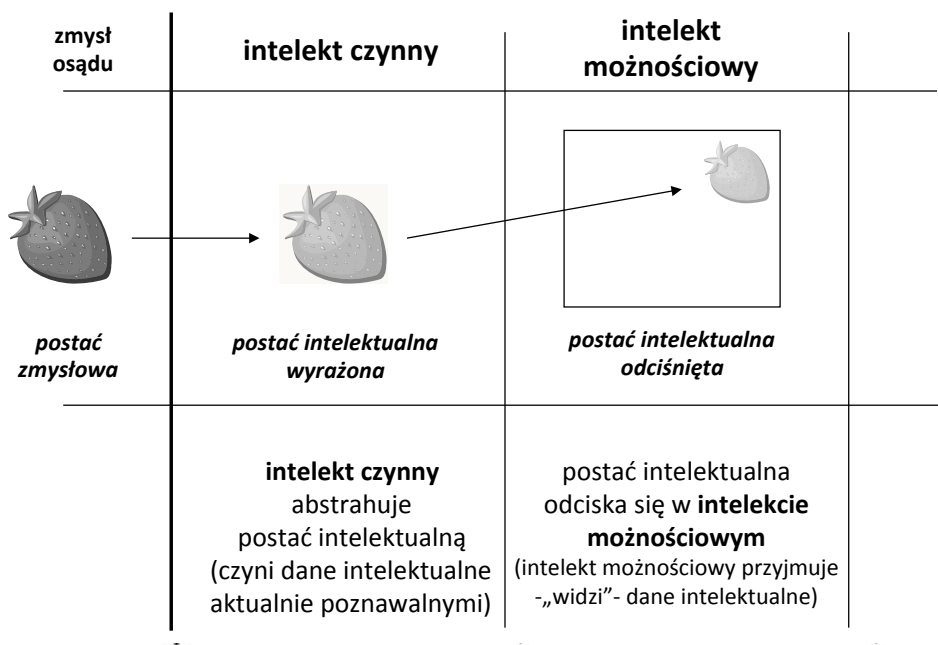
nościowy w ten czy inny sposób je poznaje bezpośrednio<sup>185</sup>. U Platona dusza ogląda je przed wejściem w ciało, a potem nie ujmuje ich już jasno, lecz jedynie je sobie przypomina. Jest to nazywane teorią anamnezy. U św. Augustyna duszę oświeca nieustannie Logos, czyli Syn Boży, i intelekt niejako widzi nieustannie w Bogu swoje przedmioty. Jest to tzw. teoria iluminacji. Zauważmy, że tutaj, podobnie jak w innych ujęciach neoplatoników pogańskich, Boski Rozum (czy jak u Plotyna Intelekt) spełnia rolę intelektu czynnego, czy jak to się mówi jest źródłem intelektualnego światła. U Kartezjusza intelekt posiada podstawowe postaci poznawcze, które są wrodzone, i tworzy (konstruuje) z nich idee bardziej szczegółowe. Wszystkie te teorie prowadzą do wniosku, że nie ma potrzeby wyróżniania w człowieku jeszcze jakiejś innej władzy poznania intelektualnego poza intelektem możliwościowym. Jednak w nurcie realistycznym, do którego należy św. Tomasz z Akwinu nie zaczyna się poznania od tego, co ogólne, lecz od tego, co jest nam dane bezpośrednio w poznaniu zmysłowym. To, co dane w poznaniu zmysłowym, może być bowiem dostrzeżone przez każdego i istnienie rzeczy zmysłowych jest czymś oczywistym. Dlatego też podkreśla się, że treści poznania intelektualnego nie są nam dane inaczej, jak tylko w połączeniu z treściami szczegółowymi. Dlatego koniecznie trzeba przyjąć istnienie w człowieku takiej władzy poznania intelektualnego, która oddzielałaby postać intelektualną od postaci zmysłowej (jak to wyżej wyjaśniliśmy). Zgodnie z zasadą, że nie ma niczego w intelekcie, czego by nie było wcześniej w zmysłach. Zauważmy jednak, że uznanie istnienia intelektu czynnego jako władzy, którą posiada każdy człowiek<sup>186</sup> nie tylko tłumaczy lepiej problem pochodzenia treści intelektualnych. Zaznaczyliśmy bowiem, że intelekt czynny nie tylko abstrahuje postać intelektualną, ale on przede wszystkim tworzy ujęcia tego, co zostało poznane, przeprowadza rozumowania i wydaje sądy. Niemożliwe jest przecież, aby czynił to sam intelekt możliwościowy, ponieważ jest on władzą bierną.

Aby podsumować rozważania dotyczące władz intelektualnych i wzajemnych relacji intelektu czynnego i możliwościowego możemy przywołać jeszcze raz obraz światła, który narodził się w kręgu filozofii neoplatońskiej. Działanie władz intelektualnych przyrównuje się tutaj do działania zmysłu wzroku. Może on cokolwiek zobaczyć tylko wtedy, kiedy dana rzecz jest oświetlona przez światło. Odbite od przedmiotu światło pozwala dopiero go zobaczyć. Innymi słowy światło sprawia, że rzeczy zmysłowe, które mogą być poznane, stają się aktualnie poznawalnymi. Podobnie możemy rozumieć rzeczywistość intelektualną. Jak mówiliśmy wyżej dane

<sup>185</sup> ST I, q. 79, a. 4. co.

<sup>186</sup> Zob. ST I, q. 79, a. 5. św. Tomasz z Akwinu zajmuje się tu problemem, czy intelekt czynny jest wspólny dla wszystkich. Taką koncepcję bowiem spotykamy w wielu ujęciach (np. u filozofów arabskich) bliższych nurtowi idealistycznemu. Jest to także bliskie ujęciu św. Augustyna, gdyż ten wspólny intelekt, podobnie jak Augustyński „Logos” oświeca szczegółowe intelekty możliwościowe, udostępniając im treści poznania intelektualnego.

intelektualne nie mogą być bezpośrednio „zobaczone”, przez intelekt możnościowy. Dlatego intelekt czynny porównuje się do źródła światła, które abstrahując dane intelektualne ze zmysłowych niejako oświetla przedmiot i dzięki temu staje się on możliwy do „zobaczenia”. Dlatego też intelekt możnościowy porównuje się do wzroku, ponieważ kiedy intelekt czynny „oświetli” postać zmysłową poprzez abstrakcję tak, że przedmiot stanie się postacią intelektualną wyrażoną, intelekt możnościowy może po prostu przyjąć te dane ponieważ są one dla niego „widzialne”. Upraszczając sprawę jeszcze bardziej możemy powiedzieć, że intelekt czynny podobny jest do latarki, która oświetlając jakiś przedmiot sprawia, że staje się on widoczny, a zatem możliwy do zobaczenia przez intelekt możnościowy.



4. Schemat działania władz intelektualnych w procesie abstrakcji.

## 6.5. Władze dążeniowe człowieka.

### 6.5.1. Władze dążeniowe w ogólności.

Zaczynając omawianie władz dążeniowych (albo pożądawczych) człowieka przypomnijmy, że dążenie musi być zawsze poprzedzone przez poznanie. Można do czegoś dążyć tylko wtedy, kiedy tę rzecz się pozna. Nie można chcieć czegoś, o czym nie wiemy, że istnieje. Dlatego najpierw dane muszą być przetworzone przez władze poznawcze, a dopiero później to, co poznaliśmy, może być celem naszych dążeń. Jest tak dlatego, że władze dążeniowe są władzami biernymi, które są poruszane przez przedmiot przyjęty w poznaniu. Można powiedzieć inaczej, że przedmiot poznany jest aktualnie poznany i dlatego jako będący w akcji może poruszać władze dążeniowe, czyli przeprowadzać je z możliwości do aktu. Władza dążeniowa, skoro już została poruszona przez poznany przedmiot, sama może stać się przyczyną ruchu, oddziałując na władzę ruchu swoim aktem<sup>187</sup>. „Dlatego to działanie władzy przyjmującej upodobnione jest do spoczynku, działanie zaś władzy pożądawczej podobne jest raczej do ruchu”<sup>188</sup>. W zależności od oceny dokonanej we władzach poznawczych możemy dążyć do zjednoczenia z tym, co zostało zidentyfikowane jako dobro, lub możemy dążyć do uniknięcia tego, co zostało rozpoznane jako złe. To, co poznane, jak wiemy, może być treścią zmysłową lub intelektualną. Stąd bierze się rozróżnienie na dążenie zmysłowe (*appetitus sensitivus*) oraz dążenie intelektualne (*appetitus intellectualis*). I dlatego właśnie musimy wyróżnić władze dążeniowe na poziomie zmysłowym i intelektualnym<sup>189</sup>. Dodatkowo musimy jeszcze wyróżnić dążenie, które nie mieści się specyficznie w jakiejś konkretnej władzy, ale jest obecne w działaniach człowieka. Mowa tu o dążeniu naturalnym (*appetitus naturalis*). Jest to dążenie, które wynika bezpośrednio z natury ludzkiej i dlatego może być nazwane dążeniem podstawowym. Ponieważ jednak jest ono obecne we wszystkich władzach dążeniowych, dlatego, dla większej jasności, zostanie ono przedstawione po rozważeniu dążenia zmysłowego i intelektualnego.

### 6.5.2. Zmysłowe władze dążeniowe.

Zmysłowe władze dążeniowe są podstawą dążenia w sferze zmysłowej. Dążeniami w sferze zmysłowej są uczucia, stąd dążenie na poziomie zmysłowym nazywa się ogólnie **uczuciowością** (*sensualitas*). Uczucie powstaje wtedy, kiedy chcemy osiągnąć jakąś rzecz zmysłową, którą ujęliśmy jako dobrą dla nas, lub kiedy chcemy

<sup>187</sup> Zob. ST I, q.80, a.2, co.

<sup>188</sup> ST I, q.81, a.1, co.

<sup>189</sup> Zob. tamże, ST I, q.80, a.2, co.

uniknąć rzeczy rozpoznanej jako złą<sup>190</sup>. **Uczucie jest więc poruszeniem zmysłowej władzy dążeniowej przez przedmiot wyobrażony jako dobry bądź zły.** Przytoczmy tu znany nam już przykład. Jeżeli zapamiętaliśmy ciastko, jako coś, co jest smaczne, to kiedy sobie to ciastko przypomnimy lub zobaczymy na zdjęciu, to powstaje w nas uczucie, które nazywamy **pożądaniem** (chce się nam bardzo zjeść ciastko). Od pożądania, które jest chyba najczęściej spotykanym uczuciem, wzięła swoją nazwę władza, w której to uczucie powstaje. Dlatego pierwszy zmysł wewnętrzny dążeniowy nazywamy **władzą pożądlivą** (*vis concupiscibilis*). Władza pożądliva powoduje powstanie bardzo wielu uczuć. Wśród nich wyróżniamy sześć podstawowych, które zawsze łączą się w pary, gdyż każdemu uczuciu towarzyszy uczucie przeciwstawne. Mamy więc uczucia: miłości i niechęci, pożądania i wstrętu, przyjemności i bólu.

Jednak w naszych uczuciach nie spotykamy tylko takich, dzięki którym po prostu dążymy do tego, co przynosi nam przyjemność i unikamy tego, co jest szkodliwe. Wśród uczuć spotykamy także i takie, które zwalczają to, co jest przeszkodą w osiągnięciu zamierzonego dobra. A więc są uczucia, które nie odnoszą się bezpośrednio do dobra bądź zła, ale do dobra trudnego do zdobycia i zła trudnego do uniknięcia. Musi więc być w człowieku jeszcze jakaś inna władza zmysłowa dążeniowa, odpowiedzialna za takie uczucia. Jak pisze św. Tomasz: „...powiada się, że jej przedmiotem jest to co uciążliwe; [władza ta] dąży mianowicie do tego, by pokonać przeciwności i aby nad nimi zapanować”<sup>191</sup>. A więc dobro i zło, o których tutaj mowa charakteryzują się pewną intensywnością. Dobro trudne do zdobycia, będzie „wznioślejsze” od dobra łatwego do zdobycia, a zło trudne do przewyciężenia będzie bardziej uciążliwe<sup>192</sup>. I tak, kiedy np. pojawia się w nas pożądanie zjedzenia ciastka, może się okazać, że cukiernik zamknął nam drzwi przed nosem, a wtedy rodzi się w nas uczucie gniewu. Właśnie od uczucia gniewu wzięła swoją nazwę druga władza zmysłowa wewnętrzna dążeniowa – **władza gniewliwa** (*vis irabilis*). Tutaj wyróżniamy pięć najbardziej typowych uczuć. Są to: nadzieja i rozpacz, odwaga i strach oraz gniew.

Poszczególnymi uczuciami zajmiemy się dokładniej w dalszej części naszych rozważań. Jednak trzeba jeszcze krótko zatrzymać się nad problemem zależności uczuć od rozumu i woli. Po pierwsze: św. Tomasz z Akwinu bardzo mocno podkreśla, że uczucia są zależne od rozumu. Jest to możliwe dzięki ściślejszej współpracy pomiędzy intelektem czynnym a zmysłem osądu. Jak pamiętamy, intelekt czynny (*intellectus*

<sup>190</sup> Należy zaznaczyć, że dobro i zło rozpatrywane na poziomie uczuciowości nie są tym samym, co dobro i zło moralne. Kategorie dobra i zła moralnego zawsze związane są z ocenami rozumu. Dlatego uczucia rozpatrywane same w sobie nie podlegają ocenie moralnej, a dopiero mogą być przedmiotem oceny moralnej w tym aspekcie, że podlegają rozumowi i woli. Stąd wynika, że uczucie kierujące do dobra zmysłowego może być moralnie złe, jeżeli zostanie uznane za złe przez rozum. Obszerniejsze wyjaśnienie tego zagadnienia można znaleźć w: A. Andrzejuk, *Prawda o dobru*, Warszawa 2000, s. 178–180.

<sup>191</sup> ST I, q.81, a.2, co.

<sup>192</sup> Zob. ST I/II, q.46, a.2, co.

*agens*) często bywa nazywany rozumem powszechnym (*ratio universalis*), zaś zmysł osądu bywa nazywany rozumem szczegółowym (*ratio particularis*). Nazwy te stosuje się także dlatego, aby pokazać wzajemną zależność tych władz. Ponieważ rozum powszechny jako władza intelektualna jest doskonalszy, dlatego: „W naturze zaś tego rozumu szczegółowego leży, by podlegał on poruszeniom i kierownictwu rozumu powszechnego.”<sup>193</sup> Rozum powszechny we wnioskowaniu na podstawie ogólnych przesłanek może dochodzić do szczegółowych wniosków. Jednak wnioski szczegółowe są już nie w rozumie powszechnym, a w rozumie szczegółowym. Jak wiemy, zmysłowe władze dążeniowe są poruszane przez ocenę dokonującą się w rozumie szczegółowym. Dlatego też rozum powszechny kieruje uczuciami poprzez rozum szczegółowy<sup>194</sup>. Jak pisze św. Tomasz: „Każdy zresztą doświadczyć może na samym sobie: zwracając się ku pewnym rozważaniom ogólnym albo się uśmierza, albo też roznieca gniew, strach lub inne uczucia”<sup>195</sup>. Jest tak na przykład, kiedy nasz gniew wzbudza rozważanie braku sprawiedliwości na świecie.

Po drugie: uczucia są zależne od woli. Jest to możliwe, ponieważ człowiek nie działa bezpośrednio pod wpływem uczuć, lecz przed rozpoczęciem działania czeka zawsze na rozkaz pochodzący z woli. Uczucia są bezpośrednio przyczyną działania tylko w przypadku zwierząt. Wola jest doskonalszą władzą dążeniową i może sprzeciwić się temu, co rodzi się w zmysłach. Dlatego z racji swej doskonałości to raczej wola kieruje zmysłami niż zmysły wolą. Między władzami człowieka, jak to wyżej zauważyliśmy, panuje jakiś porządek i hierarchia. O tym jak wola kieruje uczuciami, będziemy jeszcze mówić omawiając zagadnienie cnót moralnych. Zauważmy jednak, że rozum i wola nie kierują uczuciami w ten sam sposób. Omawiając to zagadnienie św. Tomasz z Akwinu odwołuje się do tekstu Arystotelesa<sup>196</sup>, w którym omówione są dwa rodzaje sprawowania rządów. Pierwszy to rządzenie niewolnikami, które obserwujemy wtedy, kiedy ten, który podlega rządóm nie może w żaden sposób przeciwstawić się rządzącemu. Drugi to rządzenie „politycznie, po królewsku”, kiedy rządzący musi się liczyć ze sprzeciwem podwładnych. Na pierwszy sposób rządzi uczuciami wola. Albowiem uczucia nie mogą oddziaływać na władzę ruchu i spowodować poruszenia jakakolwiek częścią ciała, jeżeli nie będzie na to przyzwalała wola.

<sup>193</sup> Tamże, ST I, q.81, a.3 co.

<sup>194</sup> Św. Tomasz w tym właśnie miejscu podkreśla (co wyżej zaznaczyliśmy), że kierowanie uczuciami nie dokonuje się poprzez działanie prostego intelektu i dlatego należy raczej mówić, iż uczuciami kieruje raczej rozum jako intelekt w działaniu, niż intelekt sam w sobie. Zob. tamże, ST I, q.81, a.3, co.

<sup>195</sup> ST I, q.81, a.3, co.

<sup>196</sup> Zob. Arystoteles, *Polityka* I, 5, 1259B-1260B. Arystoteles podaje tutaj przykład właściwych relacji w rodzinie, której częścią wedle niego jest także niewolnik. Mężczyzna inaczej powinien odnosić się do niewolnika, a inaczej do żony i dzieci. Wszystko zależy od tego w jakim stopniu dany członek rodziny jest w stanie posługiwać się rozumem. W miarę, jak (np. w wychowaniu) umiejętności posługiwania się rozumem rośnie, mężczyzna powinien w coraz większym stopniu kierować na sposób wyjaśniania i przekonywania, a w coraz mniejszym stopniu wymagać bezwzględnej posłuszeństwa.



„Politycznie i po królewsku” rządzi uczuciami rozum. „Pożądanie zmysłowe posiada bowiem coś własnego i z tego powodu może się sprzeciwić rozkazowi rozumu. Albowiem pożądanie zmysłowe z natury swej może podlegać poruszeniom, pochodzącym nie tylko od zmysłu osądu (*vis aestimativa*) u innych zwierząt, a w przypadku człowieka od zmysłu osądu myślowego (*vis cogitativa*), podległej kierownictwu rozumu powszechnego – lecz również od wyobraźni i od zmysłów. Dlatego to doświadczamy, że gniewliwość i pożądliwość sprzeciwiają się rozumowi wówczas, gdy odczuwamy zmysłowo lub wyobrażamy sobie coś wzbudzającego rozkosz, na co rozum nie pozwala, lub smutnego, co rozum nakazuje”<sup>197</sup>. Uczucia więc są zależne od rozumu i woli, ale nie jest to zależność pełna. Uczucia mogą przeciwstawiać się nakazowi rozumu, a niekiedy wola z powodu swej słabości nie potrafi przeciwstawić się uczuciom, które zostały rozpoznane jako złe moralnie. Nie możemy też nakazać sobie, abyśmy lubili kogoś, kogo nie cierpimy. Często też chcemy, aby stan przyjemności trwał jak najdłużej, a przyjemność kończy się, mimo naszego zdecydowanego sprzeciwu. Dlatego właśnie tak istotne jest wychowanie uczuć, o którym jeszcze powiemy, polegające na tym, aby wola potrafiła nimi rządzić zgodnie z ocenami rozumu.

### 6.5.3. Dążenia władz zmysłowych – uczucia.

#### 6.5.3.1. Uczucia w ogólności.

Zagadnienie uczuć człowieka to problematyka bardzo bogata i nie sposób na łamach tej pracy przedstawić jej wyczerpująco, zwłaszcza wobec olbrzymiego materiału, jaki na ten temat dostarcza nam psychologia. Dlatego przedstawimy tu jedynie podstawowe problemy związane z tym zagadnieniem ujętym w aspekcie filozofii człowieka.

W pierwszej kolejności należy zaznaczyć, że czucie czegoś czy uczucie jest oddawane jednym łacińskim wyrazem „passio”. Termin ten, który posiada w języku łacińskim nieco inne znaczenie, niż polskie „uczucie”, pokazuje doskonale, że uczucie to nie jedyny sposób „odczuwania”, jaki właściwy jest ludzkiej duszy. Św. Tomasz pisze, że możemy rozumieć odczuwanie na trzy sposoby<sup>198</sup>. Po pierwsze pewnym sposobem odczuwania jest przyjmowanie treści poznawczych zmysłowych czy intelektualnych. Kiedy poznajemy coś, to odczuwamy, że dotarły do nas treści od poznawanego przedmiotu. Dlatego niekiedy o poznaniu zmysłowym mówimy, że np. czujemy jakiś zapach, czujemy, że coś jest szorstkie. W przypadku treści intelektualnych, często wyrażamy się tak o rozumieniu jakiejś rzeczy. Na przykład mówi się popularnie, że ktoś „czuje bluesa” i mamy tu na myśli, że człowiek ten nie tyle doznaje czegoś, ale

<sup>197</sup> ST I, q.81, a.3, ad2.

<sup>198</sup> Zob. ST I/II, q.22, a.1, co.

raczej, że daną rzecz rozumie. Takie odczuwanie jest udoskonaleniem, ponieważ doskonalszy jest zawsze ten, który coś poznał, coś rozumie, od tego, który nie wie i nie rozumie. W dwóch pozostałych rozumieniach odczuwanie jest przemianą związaną ze stratą. Jak na przykład kiedy człowiek staje się zdrowym, to nie ma już w nim choroby, czy kiedy ktoś traci zdrowie, ponieważ zachorował. Jasne jest, że człowiek nie może czuć się jednocześnie chorym i całkowicie zdrowym<sup>199</sup>. W tych dwóch przypadkach odczuwanie zawsze jest związane z przemianą cielesną (*transmutatio corporale*). Jest tak dlatego, że zmiana ta w duszy jest zawsze przypadłościowa, dusza odczuwa ją nie w samej sobie, lecz odczuwa ją w powiązaniu z ciałem<sup>200</sup>. W tych znaczeniach mówimy o uczuciach w sensie właściwym. Św. Tomasz jednak zaznacza, że wtedy, kiedy zmiana wychodzi nam na gorsze, możemy mówić o uczuciu w sensie pełniejszym. Stąd smutek jest bardziej uczuciem niż radość. Niewątpliwie jest to związane ze znaczeniem łacińskiego terminu *passio*, który także jest rozumiany jako cierpienie czy doznawanie cierpień. Niemniej jednak pogląd ten możemy potwierdzić także naszym doświadczeniem. Uczucia negatywne, takie jak właśnie smutek czy ból odczuwamy przecież intensywniej od przyjemności czy radości.

Z przedstawionych wyżej rozróżnień wynika, że uczucia są dążeniami przede wszystkich władz zmysłowych, skoro uczuciom w sensie właściwym zawsze towarzyszy przemiana cielesna. Wola jako władza intelektualna nie potrzebuje do wykonywania swoich aktów, żadnego narządu<sup>201</sup>. Jednak trzeba przyznać, że także na poziomie władz intelektualnych możemy mówić o pewnym rodzaju uczuć. Nie są to uczucia w sensie ścisłym, ale raczej proste akty woli, których skutki podobne są do skutków uczuć<sup>202</sup>. Widać to wyraźnie na przykładzie przyjemności i radości. Nie o każdej przyjemności możemy przecież powiedzieć, że jest radością i przeważnie uważamy, że radość jest czymś doskonalszym od przyjemności. Dokładniej rzecz ujmując o radości możemy mówić jedynie jako o pewnym gatunku przyjemności<sup>203</sup>. Radować możemy się bowiem jedynie z tego, czego pożądamy zgodnie z naturą. Przy czym to, co zgodne z naturą, jest tu tym samym, co zgodne z rozumem, ponieważ rozum jest najdoskonalszą władzą poznawczą. A więc jeżeli jakąś przyjemność rozum rozpoznał jako dobrą moralnie, to wola swoim prostym aktem potwierdza tę przyjemność i to właśnie nazywamy radością – zgodę woli na przyjemność zgodną z rozumem<sup>204</sup>. Dla większej jasności dodajmy, że przyjemność jest zadowoleniem,

<sup>199</sup> Zob. tamże, ST I/II, q.22, a.1, co.

<sup>200</sup> Tamże ST I/II, q.22, a.1, co: „Passio autem cum abiectione non est nisi secundum transmutationem corporalem; unde passio proprie dicta non potest competere animae nisi per accidens, in quantum scilicet compositum patitur.”

<sup>201</sup> Zob. ST I/II, q.22, a.3, co.

<sup>202</sup> Zob. ST I/II, q.22, a.3, ad3.

<sup>203</sup> Zob. ST I/II, q.31, a.3, co.

<sup>204</sup> Zob. ST I/II, q.31, a.4, co.

które powstaje, kiedy władza pożądliva jednoczy się z jakimś dobrem zmysłowym. Tę przyjemność rozum może osądzić, jako dobrą bądź złą. Jeżeli osądzi ją jako dobrą, to wola niejako raduje się z tego, że może współdziałać z władzą pożądliwą w cieszeniu się z osiągniętego dobra. Jeżeli zaś rozum rozpoznaje przyjemność jako złą moralnie, to nie możemy mówić wtedy o radości, lecz wola raczej stara się powściągnąć tę przyjemność. Znamy przecież takie sytuacje, kiedy przyjemności towarzyszy raczej smutek niż radość. Jest tak na przykład wtedy, kiedy wola z racji swej słabości nie jest w stanie przeciwstawić się złej moralnie przyjemności. Kiedy alkoholik sięga po alkohol, to niewątpliwie czerpie z tego przyjemność, ale przecież nie powoduje to radości.

Dla pełnego obrazu należy także zaznaczyć, że radość czy smutek nie muszą być wcale związane z przyjemnością na poziomie zmysłowym. Jeżeli bowiem człowiek uczyni coś dobrego, na przykład zrobi dobry uczynek, to osiąga dobro moralne, które ma duchową naturę. Takie osiągnięcie duchowego dobra także rodzi w woli radość. Co więcej radość może się pojawić, kiedy na przykład uda nam się powściągnąć złą przyjemność. W zmysłach będzie wtedy ból z powodu utraty upragnionej przyjemności, a w woli radość z powodu osiągnięcia moralnego dobra. Podobnie bywa, kiedy człowiek czyni coś złego moralnie. Okazuje się wtedy, że jeżeli rozum osądzi, iż nastąpiło zjednoczenie ze złem moralnym, to w woli pojawia się wtedy smutek, który nie musi być związany ze złem zmysłowym. Możemy jeszcze dodać, że smutek powiązany ze zjednoczeniem ze złem moralnym popularnie nazywa się „wyrzutami sumienia.”

Jak więc widzimy, także w przypadku woli możemy mówić o pewnego typu uczuciach. Zauważmy jednak, że ponieważ wola jest władzą intelektualną, odnosi się zawsze do dobra czy zła ogólnego, a nie szczegółowego. Z tej racji w woli możemy mówić w zasadzie tylko o radości i smutku. Radość jest jakimś zadowoleniem w woli, a smutek jakimś niezadowoleniem. We władzach zmysłowych dlatego, że odnoszą się do dobra bądź zła szczegółowego, mamy zaś dużo więcej uczuć należących do władz pożądlivej i gniewliwej. Z tego także powodu (innego charakteru dobra zmysłowego i intelektualnego) dążenie intelektualne nie dzieli się na dwie władze, tak jak dążenie zmysłowe<sup>205</sup>.

Podane wyżej przykłady uczuć w woli, pozwoliły nam zasygnalizować jeszcze inny problem, który należy dokładniej przedstawić. Jest to pytanie o związek uczuć z moralnością. Zagadnienie to należy bardziej do etyki niż antropologii filozoficznej, jednak nie można go tutaj pominąć. Podkreślimy, że w uczuciach nie dokonuje się nigdy ocena moralna. Jeżeli mówimy o dobru bądź złu szczegółowym, to nie chodzi tu o dobro czy zło moralne, ale o tzw. „dobro dla mnie” (*quo ad nos*)<sup>206</sup>. Miłość uczuciowa nie zawsze jest dobra moralnie. Jest tak, kiedy człowiek żywi uczucie miłości do tego,

<sup>205</sup> Zob. ST I, q.82, a.5, co.

<sup>206</sup> Zob. A. Andrzejuk, *Filozofia moralna w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999, s.45.

co przynosi mu szkodę np. miłość (czyli ciągłe pozytywne nastawienie) do narkotyków. Zauważmy, że dobro i zło rozpatrywane na poziomie uczuciowości nie są tym samym, co dobro i zło moralne. Kategorie dobra i zła moralnego zawsze związane są z ocenami rozumu. Dlatego uczucia rozpatrywane same w sobie nie podlegają ocenie moralnej, a dopiero mogą być przedmiotem oceny moralnej w tym aspekcie, że podlegają rozumowi i woli. Dlatego właśnie uczucie dobre na poziomie zmysłowym (jak na przykład przytoczona wyżej miłość) może być moralnie złe, jeżeli zostanie uznane za złe przez rozum<sup>207</sup>. Św. Tomasz z Akwinu podkreśla jednak, że nie można twierdzić, iż wszystkie uczucia są moralnie złe. Z takimi ujęciami spotkać się można w niektórych szkołach filozoficznych, jak na przykład u Stoików. Uczucia są wielkim bogactwem człowieka, ale muszą służyć naszemu dobru. Problem więc nie tkwi w samych uczuciach, ale w tym czy i jak potrafimy nimi kierować. Dlatego św. Tomasz pisze, że: „W rzeczywistości zaś jedynie uczucia pozbawione kierownictwa rozumu można nazwać chorobami lub zaburzeniami duszy”<sup>208</sup>.

#### 6.5.3.2. Uczucia władzy pożądliwej.

Jak już wyżej zaznaczyliśmy, uczucia władzy pożądliwej odnoszą się bezpośrednio do przedmiotu wyobrażonego jako dobry bądź zły. W tej władzy spotykamy sześć podstawowych uczuć, które dzielą się w zależności od tego, czy kierują nas do zjednoczenia z dobrem, czy unikania zła. Uczucia występują w parach, gdyż każdemu z nich towarzyszy uczucie przeciwstawne.

Pierwszym uczuciem jest uczucie **miłości** (*amor*), które określa się jako źródło dążenia do dobra, czy też podstawę dążenia do ukochanego celu<sup>209</sup>. Miłość jest więc upodobaniem w przedmiocie, do którego się dąży. Z tego zaś upodobania wynika bezpośrednie dążenie do przedmiotu pożądania<sup>210</sup>. Dlatego można miłość określić jeszcze inaczej jako pozytywne nastawienie do jakiegoś przedmiotu. Kiedy na przykład lubimy słodycze, to mamy jakby do nich pozytywne odniesienie, a więc w momencie, kiedy pojawia się możliwość zjedzenia cukierka, pojawia się w nas konkretne już dążenie do niego jako celu. Potocznie miłość na poziomie uczuciowym wyrażamy, kiedy mówimy, że lubimy to czy tamto, a w sytuacjach kiedy jest to bardzo intensywne mówimy nawet, że coś kochamy. Pamiętajmy jednak, że miłość nie jest tylko uczuciem. Miłość uczuciowa jest tylko jedną z odmian miłości, co zostanie lepiej ukazane przy omawianiu miłości jako relacji osobowej.

Uczuciem przeciwstawnym miłości jest **niechęć** (*odium*). Tak jak miłość jest źródłem dążenia do dobra tak niechęć jest źródłem unikania zła. A więc jest to pewna

<sup>207</sup> Zob. ST I/II, q.24, a.1, co. Obszerniejsze wyjaśnienie tego zagadnienia można także znaleźć w: A. Andrzejuk, *Prawda o dobru*, Warszawa 2000, s.178–180.

<sup>208</sup> ST I/II, q.24, a.2, co.

<sup>209</sup> Zob. ST I/II, q.26, a.1, co.

<sup>210</sup> Zob. ST I/II, q.26, a.2, co.

niezgodność pożądanego z tym, co uznaje się za szkodliwe<sup>211</sup>. Dlatego można niechęć nazwać negatywnym nastawieniem do przedmiotu rozpoznanego jako zły. Objawia się ona wtedy, kiedy na przykład mówimy, że czegoś nie lubimy. Zauważmy, że potocznie mówi się o takim uczuciu jako o nienawiści. Wydaje się zasadne odróżnienie niechęci od nienawiści, ponieważ nienawiść jest czymś głębszym od niechęci. Można powiedzieć, że nienawiść, to nie tylko niechęć na poziomie uczuciowym, ale także pewne nastawienie woli, która może się objawiać np. nie tylko w unikaniu danej osoby, ale także w planowanym szkodzeniu jej. A więc o nienawiści możemy mówić wtedy, kiedy za niechęcią pójdzie wola, nie przeciwstawiając się jej. To rozróżnienie jest tym ważniejsze, że dzięki niemu widać wyraźnie, iż można do kogoś czuć niechęć, ale jednocześnie go kochać. Jest tak wtedy, kiedy wola nie podąża za niechęcią, ale się jej przeciwstawia. Dlatego właśnie możemy mówić o miłości nieprzyjaciół. Jednak wydaje się niemożliwe, aby jednocześnie miłość (w sensie pełniejszym) i nienawiść odnosiły się do tego samego przedmiotu.

Kolejnym uczuciem, które powstaje we władzy pożądliwej i od którego wzięła ona swoją nazwę, jest uczucie **pożądania** (*concupiscentia*). Pożądanie jest prostym dążeniem do dobra. Wtedy, kiedy umiłowane dobro jest nieobecne, wtedy właśnie rodzi się pragnienie zdobycia go. Uczucie miłości bowiem wytwarza pewne nastawienie do dobra, jednak dobro to może być obecne albo nieobecne. Jeżeli jest obecne to powoduje przyjemność, a jeżeli jest nieobecne to powoduje pożądanie<sup>212</sup>. Dodajmy jeszcze, że św. Tomasz nazywa pożądaniem przede wszystkim pożądanie zgodne z naturą. W przypadku pożądliwości, która jest niezgodna z naturą mówi on o żądzy (*cupiditas*)<sup>213</sup>. Pożądliwość naturalną człowiek ma wspólną razem ze zwierzętami, ponieważ chodzi tu o pożądanie tego, co jest konieczne, aby organizm mógł należycie funkcjonować, jak na przykład pożądanie jedzenia, kiedy człowiek jest głodny. Pożądanie nienaturalne może zachodzić tylko w przypadku człowieka, ponieważ z racji wyższości poznania intelektualnego może on pożądać czegoś, co nie płynie z wymagań natury, ale jest rozpoznane przez rozum jako pożyteczne, na przykład kiedy pożądamy samochodu, który może być bardzo przydatny, ale nie jest konieczny do życia.

Uczuciem przeciwstawnym w stosunku do pożądania jest **wstręt** (*abominatio*). Tak jak pożądanie jest prostym dążeniem do dobra, tak wstręt jest prostym unikaniem zła. Niechęć przysposabia nas niejako do unikania zła, które zostało rozpoznane jako przykre. I znów takie zło może być obecne bądź nieobecne. Kiedy zło jest obecne, pojawia się ból, jeżeli zaś jest nieobecne, ale nam grożące rodzi się w nas wstręt, jako prosta chęć uniknięcia tego zła, które może powodować przykrość.

<sup>211</sup> Zob. ST I/II, q.29, a.1, co.

<sup>212</sup> Zob. ST I/II, q.30, a.2, co.

<sup>213</sup> Zob. ST I/II, q.30, a.3, co.

W końcu dwa ostatnie uczucia to **przyjemność** (*delectatio*), oraz **ból** (*dolor*). Przyjemność rodzi się wtedy, kiedy jednoczymy się z dobrem, które miłujemy i którego pożądamy. Przyjemność możemy więc nazwać zadowoleniem z osiągnięcia tego, co jest zgodne z naturą<sup>214</sup>. Ból zaś powstaje wtedy, kiedy jednoczymy się ze złem, którego nie zdołaliśmy uniknąć. Zło, o którym tu mowa, polega na tym, że pozbawia człowieka jakiegoś dobra. Na przykład kiedy spotykamy się w pracy z kierownikiem, którego chcieliśmy uniknąć, to zło polega tutaj na utracie spokoju i czasu, ponieważ kierownik na pewno znajdzie nam jakieś zajęcie.

Znając wszystkie podstawowe uczucia władzy pożądliwej możemy jeszcze lepiej pokazać jej działanie. Wróćmy do przykładu słodyczy, które bardzo lubimy, a więc żywimy do nich uczucie miłości, które jest podstawą wszelkich naszych dążeń związanych ze słodyczami. Kiedy pojawia się możliwość zjedzenia czegoś słodkiego lub np. chcemy zrobić sobie jakąś przyjemność, pojawia się uczucie pożądania. I w końcu, kiedy jemy upragnione ciastko, to cieszymy się z jego wspaniałego, słodkiego smaku odczuwając niewątpliwą przyjemność. Nie zawsze jednak wszystko przebiega tak pięknie i może się okazać, że np. ciastko jest zepsute bądź niesmaczne. Wtedy zamiast przyjemności pojawia się ból. Podobnie będzie z uczuciami odnoszącymi się do zła, którego chcemy uniknąć. Generalnie nie lubimy naszego kierownika, czyli czujemy do niego niechęć. Kiedy pojawia się w pracy, wstręt każe nam jak najskuteczniej go unikać, ale kiedy nas dopadnie i zgani za lenistwo, pojawia się ból. I znów może się okazać, że kierownik jest dziś w dobrym humorze i zamiast nas zganić pochwalił nasze niezaprzeczalne osiągnięcia. Uczucia władzy pożądliwej możemy więc przedstawić przy pomocy tabeli:

	dobro	zło	
źródło dążenia	<b>miłość</b>	<b>niechęć</b>	źródło unikania
proste dążenie	<b>pożądanie</b>	<b>wstręt</b>	proste unikanie
zjednoczenie	<b>przyjemność</b>	<b>ból</b>	zjednoczenie

##### 5. Zestawienie uczuć władzy pożądliwej

Wypada jeszcze podkreślić, że uczucia odnoszące się do dobra są silniejsze od uczuć odnoszących się do zła. Dlatego miłość będzie mocniejsza od niechęci, pożądanie od wstrętu, a przyjemność od bólu. Jest tak dlatego, że spotykamy takie dobra, które są całkowicie zgodne z naturą, pod każdym względem. Dlatego np. przyjemność może być całkowita i doskonała. Nie ma jednak takiej przykrości, która by się

<sup>214</sup> Zob. ST I/II, q.31, a.1, co.

sprzeciwiała całkowicie ludzkiej naturze. Może się jej sprzeciwiać jedynie pod pewnym względem<sup>215</sup>. Jest tak np. kiedy pragniemy zaspokoić głód i jemy w tym celu olbrzymiego loda. I choć przejedzenie powoduje przykrość i ból, to nie jest tak dlatego, że jedzenie lodów jest zawsze złe, ale złe jest ono tylko wtedy, kiedy je się lodów zbyt dużo. Oczywiście niekiedy możemy odczuwać niechęć, która wydaje się większa od miłości, ale w sensie bezwzględny zawsze miłość jest silniejsza od nienawiści<sup>216</sup>, a przyjemność od bólu<sup>217</sup>.

### 6.5.3.3. Uczucia władzy gniewliwej

Jak wiemy, drugą władzą dążeniową pośród władz zmysłowych jest władza gniewliwa. Uczucia władzy gniewliwej nie odnoszą się bezpośrednio do dobra bądź zła, lecz odnoszą się do dobra trudnego do osiągnięcia i zła trudnego do uniknięcia. Dlatego właśnie w uczuciach tych występuje przeciwstawienie nie tylko pomiędzy dobrem a złem, ale także przeciwstawienie polegające na tym, czy dane uczucie oddala nas, czy przybliża do dobra, bądź zła. Do tego samego trudnego do osiągnięcia dobra możemy bowiem dążyć mimo trudu i wysiłku, lub właśnie z powodu trudu i wysiłku rezygnować z jego osiągnięcia<sup>218</sup>. Dlatego też przedmiotem tych uczuć są dobra szlachetniejsze niż w przypadku uczuć władzy pożądliwej. Zobaczmy to na przykładzie pierwszego uczucia władzy gniewliwej – nadziei. Nie mówi się, że ma się nadzieję na osiągnięcie jakiegoś dobra mało ważnego i łatwego do osiągnięcia<sup>219</sup>. Na przykład mamy nadzieję na znalezienie dobrej pracy, a nie nadzieję na zjedzenie obiadu. Podobnie jest w przypadku zła, które nie jest jakiegokolwiek, lecz trudne do uniknięcia. Nikt przecież nie boi się byle jakiego zła, ale strach odczuwamy raczej wtedy, kiedy zło nam zagrażające jest właśnie trudne do uniknięcia i przewyciężenia. Obawiamy się więc egzaminu, który musimy zdać, ale nie obawiamy się potrawy, której nie lubimy jeść.

Uczucie **nadziei** (*spes*) jest pierwszym uczuciem władzy gniewliwej. Uczucie nadziei przybliża nas do trudnego do osiągnięcia dobra. Inaczej można powiedzieć, że nadzieja skłania nas do dobra, którego osiągnięciu towarzyszy trud i wysiłek. Musi to jednak być dobro w ogóle możliwe do osiągnięcia. Nie można przecież mieć nadziei na osiągnięcie dobra, które leży poza naszymi możliwościami. Widać stąd jasno, że to czy mamy nadzieję na osiągnięcie jakiegoś celu zależy od naszych możliwości. Św. Tomasz wymienia wśród nich przede wszystkim: bogactwo, siłę, ale także i doświadczenie<sup>220</sup>. Dlatego też przyczyną nadziei może być wiedza, jaką posiadamy

<sup>215</sup> Zob. ST I/II, q.34, a.6, co.

<sup>216</sup> Zob. ST I/II, q.29, a.3, co.

<sup>217</sup> Zob. ST I/II, q.34, a.6, co.

<sup>218</sup> Zob. ST I/II, q.23, a.2, co.

<sup>219</sup> Zob. ST I/II, q.40, a.1, co.

<sup>220</sup> Zob. ST I/II, q.40, a.5, co.

o celu, do którego dążymy. Podkreślmy, że nadzieja nie jest tylko uczuciem. Jest ona także relacją osobową wspartą na dobru. Nadzieja jako relacja osobowa jest czymś więcej niż tylko uczuciem. Choć tak samo jak uczucie nadziei jest oczekiwaniem dobra, to owo oczekiwanie nie musi być jedynie uczuciem. Oczekiwanie dobra od drugiej osoby może przecież mieć miejsce nawet wtedy, kiedy jest ono oparte na decyzji woli, która podąża za osądami rozumu. Jest to tym bardziej istotne w przypadku, kiedy mówimy o nadziei osiągnięcia dobra niematerialnego, jak np. Bóg. Dobra niematerialne są właśnie trudniejsze do osiągnięcia od dóbr materialnych, choćby dlatego, że w ogóle są trudniejsze do poznania. Dlatego należałoby szczególnie mówić o nadziei w ich przypadku. Jednak to, co niematerialne, samo w sobie nie może być przedmiotem nadziei jako uczucia, ponieważ nie może być poznane przez władze zmysłowe, lecz tylko intelektualne. I choć możliwe jest, że rozum, dzięki współpracy z władzą osądu, będzie pobudzał uczucie nadziei, to dobro ponadzmysłowe, choćby najtrudniejsze do osiągnięcia, nie może samo w sobie być przedmiotem uczucia nadziei.

Uczucie **rozpaczy** (*desperatio*) jest wycofaniem się z dążenia do jakiegoś dobra z powodu trudu i wysiłku, który temu towarzyszy. Rozpacz przeciwstawia się nadziei oddalając nas od dobra<sup>221</sup>. Zniechęca nas ona do podejmowania jakichkolwiek działań zwłaszcza wtedy, kiedy oceniamy dobro jako niemożliwe do osiągnięcia. Dlatego tak samo jak w przypadku nadziei ważne jest, czy dobrze ocenimy dobro, które chcemy osiągnąć, a dokładniej trudności, które towarzyszą osiągnięciu tego dobra. Dlatego można powiedzieć, że rozpacz jest uczuciem niebezpiecznym. Ponieważ bardzo łatwo jest poddać się rozpacz pod wpływem trudnych doświadczeń. Sądząc, że w ogóle nie warto osiągać jakiś dóbr, wyolbrzymia się trudności, zamiast je pokonywać. Typowym przykładem są tutaj egzaminy, do których niektórzy podchodzą od razu zakładając, że dostaną co najwyżej ocenę dostateczną. Taka postawa czasem może wynikać z dobrej oceny sytuacji, lecz często jest błędna i po prostu zniechęca do walki o wyższy stopień.

Uczucie **odwagi** (*audatia*) jest pokonaniem trudnego do uniknięcia zła przez atakowanie go. Odwaga przybliży nas do zła, ale nie po to, aby się z nim zjednoczyć, lecz aby je przewyciężyć. Dlatego też jest ona następstwem nadziei. Zło zagrażające nam atakujemy przecież tylko wtedy, kiedy mamy nadzieję pokonania go<sup>222</sup>. Jak na przykład idziemy na egzamin tylko wtedy, kiedy mamy nadzieję, że jakoś uda się nam go zdać. Nie należy jednak mylić odwagi z męstwem. Odwaga jest jedynie uczuciem i opiera się na ocenie zmysłowej. Dlatego nie każda odwaga jest dobra moralnie. Mówimy na przykład, że ktoś jest odważny, kiedy uprawia sporty ekstremalne, ale czasami decydowanie się na ryzykowny skok czy wspinaczkę może być sprzeczne

<sup>221</sup> Zob. ST I/II, q.40, a.4, co.

<sup>222</sup> Zob. ST I/II, q.45, a.2, co.



z rozumem, ponieważ występuje bardzo duże zagrożenie utraty życia. Czasem jednak decydujemy się na taki wyczyn, aby dostarczyć sobie przyjemności zwycięstwa, pokonania niebezpieczeństwa. Należałoby jednak tu mówić raczej o brawurze niż o odwadze, ponieważ taka odwaga sprzeciwia się ocenie rozumu. Zobaczymy to jeszcze lepiej w dalszej części naszych rozważań, w której będziemy zajmować się cnotą męstwa.

Uczucie **bojaźni**, czy **strachu** (*timor*) jest wycofaniem się wobec zagrażającego nam zła. Zło takie św. Tomasz określa jako „trudne do uniknięcia w przyszłości, któremu nie można się oprzeć”<sup>223</sup>. Tym właśnie bojaźń różni się od bólu, bo w przypadku bólu mówimy o złu, które nas niejako dosięgło, zaś w przypadku strachu, jego przedmiotem jest zło, które dopiero nam zagraża. Bojaźń więc jest uczuciem przeciwstawnym odwadze, ponieważ oddala nas od trudnego do uniknięcia zła. Widzieliśmy, że w przypadku odwagi jej przyczyną jest uczucie nadziei. W przypadku bojaźni jest inaczej. Najczęściej to właśnie bojaźń jest przyczyną rozpacz. „Dlatego bowiem ktoś rozpacza, ponieważ boi się trudu związanego z dążeniem do dobra, będącego przedmiotem nadziei”<sup>224</sup>. Wróćmy znowu do naszego przykładu egzaminu. Boimy się czasem trudu związanego z przygotowaniem się do egzaminu, ponieważ wiemy jak dużo musimy się uczyć. Dlatego właśnie często wycofujemy się z dążenia do dobra, jakim jest zaliczenie przedmiotu. Właśnie w ten sposób bojaźń staje się przyczyną rozpacz.

Pierwsze cztery uczucia władzy gniewliwej możemy przedstawić przy pomocy schematu.

	przybliżenie	oddalenie
dobro	<b>nadzieja</b>	<b>rozpacz</b>
	dążenie do dobra, któremu towarzyszy trud i wysiłek	wycofanie się z dążenia do dobra z powodu trudności
zło	<b>odwaga</b>	<b>bojaźń</b>
	przewyciężenie trudnego do uniknięcia zła	uniknięcie zła poprzez wycofanie się

## 6. Zestawienie uczuć władzy gniewliwej.

Jak widzimy, w powyższej tabeli nie znalazło się ostatnie, piąte uczucie władzy gniewliwej, od którego wzięła ona swoją nazwę, a mianowicie uczucie gniewu. Jest

<sup>223</sup> ST I/II, q.41, a.2, co.

<sup>224</sup> ST I/II, q.42, a.2, co.

tak dlatego, że nie posiada ono uczucia przeciwstawnego. Uczucie **gniewu** (*ira*) jest przewyższeniem obecnego zła przez zaatakowanie go i przez to osiągnięcie pewnego zadowolenia. Zauważmy, że nie jest tu możliwa ucieczka, ponieważ uciążliwe zło dokonuje się obecnie, albo nawet dokonało się w przeszłości. Gniewowi więc nic nie może przeciwstawić się przez oddalenie czy zbliżenie, ale także nie można tu wyróżnić żadnego przeciwstawienia dobra i zła. Złu osiągniętemu może przeciwstawić się tylko osiągnięte już dobro. Ale wtedy mówimy już o przyjemności, która jest uczuciem władzy pożądliwej<sup>225</sup>. Te rozróżnienia pozwalają nam lepiej zobaczyć naturę zła, pod wpływem którego rodzi się gniew. Zło to nie jest po prostu złem osiągniętym, jak to było w przypadku bólu, lecz jest złem uciążliwym, które nieustannie nas dręczy, albo dokonało się w przeszłości i męczy nas jego wspomnienie. Widzimy to wyraźnie, kiedy na przykład ktoś denerwuje się na swoją teściową. Wydaje się mu ona złem, które nie tylko zagraża teraz, bo na przykład przyszła ona akurat w odwiedziny, ale zagrażała w przeszłości i jeszcze będzie zagrożeniem. Jest więc ona złem uciążliwym i trudnym do uniknięcia. Na tym przykładzie możemy także dobrze zobaczyć, że gniew zwraca się niejako ku dwóm przedmiotom. „...gniew zwraca się ku jednemu przedmiotowi ze względu na dobro, a mianowicie mając na uwadze pomstę, której pożąda; ku drugiemu zaś przedmiotowi ze względu na zło, a to dlatego, że człowiek, na którym chce wyrzucić swą pomstę, jest szkodnikiem. Dlatego gniew jest uczuciem jakby złożonym z przeciwnych sobie uczuć”<sup>226</sup>. Znowu wraca tu bardzo często zadawane pytanie, czy gniew jest zły moralnie. Myślę, że w świetle powyższych rozważań potrafimy już odpowiedzieć na to pytanie. Dodajmy tylko, że tak samo jak w przypadku innych uczuć jest on zły moralnie o tyle, o ile nie jest on poddany kontroli rozumu.

Na koniec rozważań poświęconym uczuciom podkreślmy raz jeszcze, że omówione wyżej uczucia władz pożądliwej i gniewliwej nie wyczerpują bogactwa odcieni życia uczuciowego człowieka. Są one jedynie uczuciami podstawowymi, które możemy wyróżnić poprzez wskazanie ich przedmiotów i wzajemne przeciwstawienia. Niewątpliwie jednak krótkie omówienie nawet tych jedenastu uczuć pozwala nam zrozumieć naturę dążeń, które rodzą się we władzach zmysłowych.

#### 6.5.4. Dążenie intelektualne.

##### 6.5.4.1. Wola jako naczelną władza dążeniowa człowieka.

Duchową władzą dążeniową jest **wola** (*voluntas*). Zauważmy, że o ile dążeniowe władze zmysłowe odnoszą się do dobra w rozumieniu szczegółowym, o tyle wola może wybierać tylko dobro ogólne. Władze zmysłowe odnoszą się bowiem do roz-

<sup>225</sup> Zob. ST I/II, q.23, a.3, co.

<sup>226</sup> Zob. ST I/II, q. 46, a. 2, co.

maitych ujęć dobra szczegółowego. Władza pożądliva ujmuje je jako sprawiające przyjemność zmysłową dlatego, że odpowiada naturze, a władza gniewliwa odnosi się do dobra jako trudnego do zdobycia i przeciwstawia się wszystkiemu, co przynosi szkodę. Dobro rozpoznane intelektualnie można ująć tylko w jeden sposób – sposób ogólny. Z tego właśnie powodu, że jej przedmiot dążenia intelektualnego jest dobro ogólne, wola jest jedyną władzą dążeniową duchową<sup>227</sup>. Dobro to jest zawsze czymś, co najpierw zostaje wykryte przez intelekt i przedstawione woli. Intelekt ukazuje woli przedmiot jako cel i w ten sposób ją porusza<sup>228</sup>. Jednak wola nie tylko jest poruszana przez przedmiot ukazany jako dobry przez intelekt. Jako naczelną i zarazem najdoskonalszą władzą dążeniową może także poruszać intelekt i wszystkie władze duszy. Działa ona wtedy jak czynnik aktualizujący, który właśnie dlatego, że jest w akcie, może być przyczyną ruchu, czyli aktualnego działania wszystkich władz. Skoro odnosi się ona do dobra ogólnego, to w tym dobru ogólnym zawierają się niejako wszystkie dobra szczegółowe. Zatem porusza ona nie tylko intelekt, ale także władze zmysłowe, które odnoszą się do dóbr szczegółowych. Aby lepiej to ukazać, św. Tomasz z Akwinu posługuje się m. in. przykładem króla: „Podobnie i król dbający o dobro wspólne całego królestwa porusza za pośrednictwem swej władzy poszczególnych naczelników prowincjonalnych, którzy wykonują władzę nad poszczególnymi prowincjami”<sup>229</sup>. Ponieważ wola jest najdoskonalszą władzą dążeniową, ona ostatecznie decyduje, co zostanie wybrane przez człowieka. Człowiek więc podejmuje decyzję w swojej woli i nawet kiedy uczucia „pchają nas” do zrobienia czegoś, to nie zaczniemy działania, jeżeli nie zdecyduje o tym wola.

Św. Tomasz podkreśla, że wola w sposób naturalny zmierza do celu, którym jest szczęśliwość<sup>230</sup>. Wola zmierza do szczęścia w sposób konieczny, jednak konieczność jest tu rozumiana jako konieczność naturalna (*necessitas naturalis*). Konieczność naturalna nie jest tym samym, co konieczność celowa i konieczność przymusu. O konieczności przymusu mówimy wtedy, kiedy nie możemy zrobić nic, aby przeciwstawić się czynnikowi działającemu. Taka konieczność nie może być w woli w żaden sposób, bo niemożliwe jest, aby coś było jednocześnie naturalne i przymuszone. Konieczność celowa ma miejsce wtedy, kiedy nie można w ogóle osiągnąć jakiegoś celu bez zewnętrznego czynnika. Tak np. pokarm jest potrzebny do podtrzymania życia i nie można inaczej podtrzymać życia, jak tylko poprzez dostarczenie pokarmu. Konieczność ta nie jest sprzeczna z wolą wtedy, kiedy do celu można dojść tylko w jeden sposób. W sytuacji, kiedy do celu można dojść w inny sposób, wola może wybierać między środkami. Poza tym wola musi nabrać przekonania, że te właśnie środki są

<sup>227</sup> Zob. ST I, q.82, a.5, co.

<sup>228</sup> Zob. ST I, q.82, a.4, co.

<sup>229</sup> ST I, q.82, a.4, co; zob. także, ST I/II, q.9, a.1, co.

<sup>230</sup> Zob. ST I, q.82, a.1, co.

konieczne do osiągnięcia celu. Wtedy będzie pożądała ich w sposób konieczny<sup>231</sup>. Te rozważania pozwalają nam lepiej zrozumieć konieczność naturalną. Pragnienie szczęścia jest czymś wewnętrznym w woli i dlatego jest bardzo istotne. Stanowi ono podstawę wszelkich dążeń człowieka, jako dążenie, które jest w naturze. Oznacza to, że wszystkie działania człowieka są podejmowane ze względu na osiągnięcie szczęścia. Szczęście polega przecież na tym, że człowiek jednoczy się z jakimś dobrem, a im większe dobro się posiada, tym większego szczęścia doświadcza człowiek. To szczęście będzie najpierw wynikiem osiągnięcia jakiś szczegółowych dóbr, a poprzez wszystkie te dobra, człowiek zbliża się do osiągania dobra jak najbardziej ogólnego, a zarazem najbardziej trwałego. Możemy to zobaczyć najlepiej przyglądając się naszym własnym pragnieniom. Kiedy spytamy, czy chcemy być szczęśliwi w życiu tylko chwilę, czy chcemy, aby szczęście trwało, to każdy odpowie, że pragnie szczęścia, które trwa jak najdłużej. A zatem w każdym z nas jest pragnienie szczęścia trwałego i ostatecznego. To pragnienie jest podstawą wszelkiego pożądania woli i wszystkich jej wyborów. Oczywiście jest ono także podstawą budowania całej etyki św. Tomasza, która opiera się właśnie na powszechnym pragnieniu szczęścia.

#### 6.5.4.2. Wolność woli.

Św. Tomasz podkreśla, że wola człowieka musi być wolna i bardzo zwyczajnie zauważa: „bo gdyby było inaczej, próżne byłyby rady, napomnienia, nakazy, zakazy, nagrody i kary”<sup>232</sup>. Dlatego właśnie wola nie może podlegać trzeciej z wymienionych wyżej konieczności, czyli konieczności przymusu. Innymi słowy wola może wybierać pomiędzy środkami prowadzącymi do celu, o ile jest ich więcej niż jeden (nie zachodzi konieczność celowa). Człowiek podejmuje działania opierając się na sądzie, a sąd jest wynikiem pewnego zestawienia, które dokonuje się w rozumie. Kiedy zaś rozum odnosi się do tego, co przygodne, ma możliwość dojścia do przeciwnych wyników. Dlatego odnosząc się do rzeczy szczegółowych, które należą do dziedziny działania, rozum może także dojść do różnych możliwości i nie jest zmuszony do odnoszenia się tylko do jednego z nich. Nazywamy to wolnym osądem rozumu (*libero iudicio*). Skoro wola wybierając, kieruje się wolnym sądem rozumu, to jej wybór także musi być wolny (*libero arbitrio*). Człowiek więc jest wolny z racji swej rozumności<sup>233</sup>. Bo skoro rozum pokazuje woli różne możliwości, to samo ich ukazanie powoduje, że możemy wybierać. Zaznaczmy, że osądowi rozumu nie tylko podlegają rzeczy zewnętrzne, ale także może on osądzać uczucia. Kiedy na przykład bardzo pragniemy zjeść ciastko, to rozum może ocenić takie pożądanie jako złe, ponieważ już mamy nadwagę. Rozum więc przedstawia woli dwie możliwości: albo zjemy ciastko i pójdziemy za uczuciem,

<sup>231</sup> Zob. ST I, q.82, a.2, co.

<sup>232</sup> ST I, q.83, a.1, co.

<sup>233</sup> Zob. tamże, ST I, q.83, a.1, co.

albo nie zjemy ciastka i zrobimy to, co jest w tym przypadku lepsze. Wola zaś może wybrać jedną z tych możliwości.

Pokazawszy, że człowiek jest wolny, św. Tomasz zastanawia się, czym jest wolny wybór (*liberum arbitrium*) sam w sobie, czyli czym jest wolność sama w sobie. Aby zrozumieć lepiej, na czym ona polega, trzeba jeszcze jaśniej zaznaczyć rozróżnienie, pomiędzy prostym pożądaniem woli, a wyborem środków. Kiedy wola po prostu chce jakiegoś dobra, mówimy o pożądaniu dobra. Możemy tu mówić o prostym przyjęciu dobra przez wolę, która akceptuje to, co podsuwa jej intelekt, podobnie jak intelekt po prostu przyjmuje treści intelektualne. Kiedy zaś intelekt podsuwa woli różne środki do osiągnięcia celu wtedy mówimy, że wola wybiera pomiędzy środkami. Podobną sytuację mamy we władzach poznawczych, kiedy rozum zestawia ze sobą różne rzeczy, przechodzi do wniosków, które stają się zrozumiałe dzięki zasadom. Otóż wolny wybór jest to właśnie wola, która wybiera pomiędzy środkami prowadzącymi do danego celu<sup>234</sup>. Wola już nie przyjmuje dobra po prostu, ale musi dokonać wyboru pomiędzy różnymi środkami, aby dojść do upragnionego dobra. Św. Tomasz z Akwinu pisze dalej, że: „Podobnie zaś jak w dziedzinie poznawczej ustosunkowuje się zasada do wniosku, który uznajemy ze względu na zasadę, tak i w zakresie pożądania ma się cel do środków, których pożądamy ze względu na cel. A stąd jest oczywiste, że podobnie jak ustosunkowuje się intelekt do rozumu, tak wola ma się do władzy wyboru, czyli do wolnej decyzji”<sup>235</sup>. Czyli wolność, a ściślej wolny wybór, jest tym samym, co wola w działaniu, wola dokonująca wyboru. Dlatego też wolność nie jest w człowieku jakąś inną władzą dążeniową, tak samo jak rozum nie jest inną władzą niż intelekt. Trzeba jednak jeszcze dodać, że wolność woli w potocznym rozumieniu jest także uzależniona od tego, czy w woli są cnoty, czy wady. Widzimy bowiem, że niekiedy człowiek jest jakby zmuszony do wybrania jakiejś rzeczy, jak np. alkoholik jest zmuszony do tego, aby pić. Nie znaczy to jednak, że utracił on możliwość wolnego osądu i wolną wolę, ale raczej, że w woli jest wada, która utrudnia jej wybranie tego, co dobre. Jest to jakieś złe przysposobienie woli, czyli jej zepsucie.

Zatem to intelekt wykrywa, czy dany czyn lub uczucie są dobre czy złe. O tym zaś, czy nasze postępowanie jest dobre czy złe decyduje wola. Człowiek może chcieć czegoś, co intelekt ocenia jako dobre, albo czegoś, co intelekt ocenia jako złe. Jak to jeszcze zobaczymy, rozważając temat sprawności intelektu i woli, właśnie cnoty, jako sprawności moralne decydują o tym, czy potrafimy stale wybierać dobro – wola wtedy jest udoskonalona przez cnoty. Podobnie w przypadku stałego wybierania zła – wola jest wtedy zepsuta przez wady. Tutaj właśnie należy szukać wyjaśnienia popularnych określeń wolności, którą niekiedy definiuje się jako: „stałe wybieranie dobra.” Taka

<sup>234</sup> Zob. ST I, q.83, a.4, co.

<sup>235</sup> Tamże, ST I, q.83, a.4, co.

definicja jest często przeciwstawiana innej, która mówi, że wolność polega na „możliwości wybierania zarówno dobra jak i zła.”

Aby nieco naświetlić powyższe określenia należy przypomnieć, że dziedzina wolności zawsze odnosi się do wybierania środków w dążeniu do celu. Jak wyżej zauważyliśmy proste dobro duchowe jest przez wolę zawsze po prostu akceptowane. Wybór pomiędzy środkami jest konieczny zawsze tam, gdzie dobra nie można osiągnąć bezpośrednio. Zło nie pojawia się więc w dziedzinie celów, które zawsze muszą być rozpoznane jako dobra, aby w ogóle wola chciała do nich dążyć. Jak to już zauważył Sokrates nikt nie dąży do zła dlatego, że rozpoznał je jako złe dla niego, ale dlatego, że rozpoznał je właśnie jako coś dobrego<sup>236</sup>. Zło więc zawsze pojawia się jako środek (zazwyczaj łatwy i przyjemny), służący osiągnięciu celu. Możemy więc zobaczyć, że wybierając złe środki tak na prawdę nie osiągamy dobra, które jest przedmiotem woli. Złe środki, choć mogą szybko prowadzić do celu, to jednak niweczą moralną wartość postępowania. Poza tym, kiedy stosujemy złe środki chcemy najczęściej osiągnąć dobra zmysłowe, które są mniej doskonałe od intelektualnego dobra. Dlatego właśnie stałe wybieranie dobrych środków powoduje, że wola w działaniu jest doskonalsza, a więc, popularnie mówiąc „bardziej wolna.” Im bowiem jest bardziej doskonała, tym doskonalsze są jej akty, ponieważ, gdy wybiera dobro rozwijają się cnoty (moralne doskonałości), jako że jednoczy się z coraz większym dobrem. Czyli podlega ona mniejszemu ograniczeniu w wybieraniu, tego, w czym ma upodobanie. Popularnie powiedzielibyśmy, że jest to przykład woli, która jest „silna”.

W przypadku stałego wybierania zła, wola jest coraz mniej doskonała (powstają w niej wady), a to oznacza, że jej wybór będzie coraz mniej doskonały. Wola nie będzie w stanie zapanować nad uczuciami i nie będzie w swoich wyborach postępować za tym, co rozum określił jako dobre moralnie. Poza wszystkimi innymi konsekwencjami, człowiek wybierający zło staje się powoli niewolnikiem swoich uczuć, czyli nie może podejmować decyzji zgodnie z dobrem moralnym, ponieważ decydujące staje się osiągnięcie tych dóbr, do których dążą uczucia. Jak to jeszcze zobaczymy zajmując się problemem cnót aż trzy z czterech cnót głównych odnosi się do wewnętrznego uporządkowania człowieka, które polega właśnie na tym, aby wola nie była zniewolona przez namiętności. Innymi słowy „słaba wola” oznacza także pewne ograniczenie wolności, ponieważ człowiek zepsuty nie będzie w ogóle brać pod uwagę możliwości wybrania trudnego, ale dobrego moralnie środka do osiągnięcia celu. Zatem człowiek przestanie osiągać moralne dobro i stopniowo będzie się zamykać przed nim sfera dóbr duchowych.

Możemy więc powiedzieć, że obie powyższe definicje są pewnymi uproszczeniami, które wynikają z pomieszania porządków. Zagadnienie wolności, jako takiej,

<sup>236</sup> Warto tu dopowiedzieć, że każdy wybrany przez nas cel może być uznany za środek z w kontekście osiągnięcia celu jeszcze bardziej ogólnego. Takim najbardziej ogólnym celem będzie zawsze osiągnięcie szczęścia.

wynika z rozpoznania przez rozum różnych środków w dążeniu do celu. Natomiast to, czy człowiek jest „bardziej, czy mniej wolny” trzeba rozważać na płaszczyźnie zagadnienia sprawności moralnych. Zatem zadając pytanie: „Czym jest wolność sama w sobie?”, możemy poprawnie odpowiedzieć: „jest możliwością wybierania dobra bądź zła.” Jednak jeżeli spytamy: „Co to znaczy być wolnym?”, albo „Kiedy człowiek będzie bardziej wolny?”, czyli kiedy wolność człowieka będzie doskonalsza, to należy powiedzieć jednoznacznie, że będzie tak, jeśli zawsze będzie wybierał moralne dobro. Wola przecież nie może być lepsza, jeżeli wybiera zło, ponieważ duchowe zło niszczy ją i oddala od celu ostatecznego, jakim jest osiągnięcie szczęścia.

### 6.5.5. Dążenie naturalne.

Dążenie naturalne to takie, które zgadza się ze skłonnością natury<sup>237</sup>. Naturę człowieka możemy jednak rozpatrywać na dwa sposoby<sup>238</sup>. Po pierwsze naturą możemy nazwać to, co jest wspólne człowiekowi i innym zwierzętom. A więc chodzi tutaj o całą cielesną sferę człowieka i wszystko, co jest z nią związane. W tym znaczeniu o dążeniu naturalnym będziemy mówić jako o takim dążeniu, które łączy się z zachowaniem ciała bądź zachowaniem gatunku, gdyż o te rzeczy człowiek się troszczy z racji swej cielesności. W drugim znaczeniu, natura to istota człowieka wraz z przypadłościami i skutkami tych przypadłości, czyli istota w działaniu. Jednak jest to istota rozumiana ogólnie i chodzi tutaj o takie ujęcie, które ma pokazywać odrębność gatunku, czyli to, czym dany gatunek różni się od innych. Wiemy zaś, że człowieka wyróżnia spośród innych zwierząt jego rozumność. Dlatego dążeniem naturalnym należałoby nazwać takie dążenie, które jest zgodne z rozumem. Widzimy wyraźnie, że człowiek posiada pewne naturalne skłonności, a więc takie, które wynikają po prostu z tego, że jest człowiekiem. Nazwanie tych skłonności dążeniem naturalnym pokazuje także, że są one wspólne wszystkim ludziom<sup>239</sup>. To dążenie jest szczegól-

<sup>237</sup> Zob. ST I, q.82, a.1, co: „Et ideo sicut dicitur aliquid naturale quia est saecundum inclinationem naturae.”

<sup>238</sup> To rozróżnienie przyjmuję za tekstem Tomasza, w którym omawia on zagadnienie zjednoczenia dwóch natur w Chrystusie; ST III, q.2, a.1, co.; „Wyraz „natura” pochodzi, jak wiadomo, od (łac.) „nasci”, toteż pierwotnie oznacza rozmnażanie się żywych istot, czyli rodzenie się, bądź rozmnożenie. Następnie termin ten zastosowano na oznaczenie zasady rozmnażania się. A ponieważ zasada rozmnażania się u istot żyjących jest czymś wewnętrznym, terminu natura zaczęto używać na oznaczenie w ogóle wewnętrznej zasady ruchu, zgodnie ze słowami Filozofa, iż „natura jest zasadą, ruchu w tym, w czym jest istotnie, a nie przypadłościowo.”

Tą zasadą jest bądź forma bądź materia. Dlatego naturą nazywamy niekiedy formę, a niekiedy materię. A ponieważ w tym, co zostaje zrodzone, naturalne rozmnażanie się ma na celu „istotę gatunku określoną przez definicję”, tego rodzaju istota gatunku również nosi nazwę natury. Tak naturę określa Boecjusz, mówiąc, że „natura jest różnicą gatunkową, która tworzy formę jakiejś rzeczy”, tj. określa gatunek. Tu przeto używamy wyrazu natura na oznaczenie istoty lub tego, czym coś jest, czyli tego, co stanowi o odrębności gatunku.”

<sup>239</sup> Zob. ST I/II, q.30, a.3, co.

nie silne, ponieważ wypływa ono nie tylko z ocen dokonywanych przez człowieka, ale także z samej natury ludzkiej, z tego, że człowiek po prostu jest człowiekiem. Owa intensywność dążeń i doznań związanych z dążeniem naturalnym wiąże się także z tym, że ich podstawą są władze wegetatywne człowieka. Człowiek jednak nie może rozmnażać się, odżywiać i wzrastać bez udziału władz zmysłowych i intelektualnych. Dlatego Św. Tomasz nie przypisuje dążenia naturalnego jakiejś konkretnej władzy, ale jest ono we wszystkich władzach dążeniowych, a więc władzach zmysłowych pożądlivej i gniewliwej oraz we władzy intelektualnej, czyli woli. Nie we wszystkich władzach jednak jest ono w taki sam sposób. Naturalnymi skłonnościami władz pożądlivej i gniewliwej będzie zachowanie życia jednostki i zachowanie gatunku. I tak, we władzy pożądlivej szczególnie silne będą pożądanie i przyjemność związane z jedzeniem, ponieważ jest ono konieczne do życia jednostki, oraz te uczucia związane z używaniem narządów płciowych, ponieważ jest to konieczne dla zachowania gatunku. W przypadku władzy gniewliwej szczególnie silne będą uczucia, które wspomagają pożądlivość naturalną, a więc np. nadzieja na zdobycie jakiegoś pożywienia w sytuacji, kiedy zaspokojenie głodu nie jest łatwe. Z drugiej strony, w sytuacji zagrożenia życia, szczególnie silny może być strach, który pozwala uratować życie przez ucieczkę, albo odwaga, która pozwala ocalić życie przez pokonanie zła. Jeżeli jednak rozpatrujemy dążenie naturalne w woli, to trzeba zauważyć, że wola także musi się skłaniać ku zachowaniu życia i zachowaniu gatunku, ponieważ są to wielkie dobra. Wola zaś, ze swej natury dąży do dobra i to właśnie jest dążeniem naturalnym w woli<sup>240</sup>. Aby jednak wola mogła dążyć do dobra, to dobro musi jej być ukazane. Wola jest więc poruszana przez ocenę rozumu, który ocenia coś jako dobre. Wola może być także poruszana przez uczucia, a ponieważ uczucia związane z dążeniem naturalnym są szczególnie silne, to poruszenie woli wywołane przez te uczucia musi także być bardzo duże. Jak już jednak mówiliśmy, także uczucia powinny być poddane kontroli rozumu. To rozum szczegółowy ocenia jako dobre trwanie w przyjemności, rozum ogólny zaś bada, czy trwanie w przyjemności jest dobre, czy złe moralnie. Nie wszystkie przyjemności cielesne związane z dążeniem naturalnym w zmysłach są zgodne z rozumem. I dlatego właśnie dążeniem naturalnym w drugim znaczeniu nie będą wszystkie uczucia związane z zachowaniem życia. Św. Tomasz omawiając zagadnienie przyjemności mówi, że niektóre przyjemności mogą być nienaturalne zasadniczo, choć dla danego człowieka wydają się zgodne z naturą<sup>241</sup>. Ma to miejsce wtedy, kiedy nastąpi jakieś zepsucie człowieka, zepsucie w jego naturze. Zagadnienie to wydaje się dość skomplikowane, ale możemy lepiej zobaczyć to na przykładach, które podaje sam św. Tomasz. Mówi on na przykład o tym, że dla pojedynczego człowieka może wydawać się zgodny z naturą kanibalizm. Jedząc

<sup>240</sup> Zob. ST I/II, q.10, a.1, co.

<sup>241</sup> Zob. ST I/II, q.31, a.7, co.



drugiego człowieka przecież podtrzymuje swoje życie i znajduje w tym przyjemność. Jednak w żadnym wypadku nie możemy nazwać kanibalizmu zgodnego z dążeniem naturalnym, a więc wypływającym z natury człowieka w rozumieniu ogólnym, ponieważ człowiek ten, mimo że podtrzymuje swoje życie, to jednocześnie sprzeciwia się zachowaniu gatunku, zabijając i zjadając innych ludzi. Zatem mamy tu do czynienia z pewnym zepsuciem, które nastąpiło w cielesnej naturze człowieka. Podobnie ma się sprawa z przyjemnościami związanymi z zachowaniem gatunku. Św. Tomasz podaje tu przykład stosunków płciowych z osobnikami tej samej płci, czy ze zwierzętami. Choć niektórzy ludzie znajdują w tym przyjemność, to nie możemy nazwać tych przyjemności naturalnymi, ponieważ nie służą podtrzymaniu gatunku.

Te rozróżnienia wydają się bardzo ważne. Dziś bowiem wiele mówi się o tym, że w naturze człowieka są dążenia wynikające z jego zwierzęcej natury i że tym dążeniom nie należy się w żaden sposób przeciwstawiać. Nazywa się je popędami i instynktami pokazując, że są silniejsze od człowieka. Z tej racji naturalnym nazywa się wszelkie zaspokajanie pożądania. Tymczasem zapomina się, że rozum także jest w naturze ludzkiej i natura ludzka właśnie rozumem różni się od zwierzęcej. Stąd nie wszystko to, co jest naturalne dla zwierząt, jest naturalne dla człowieka. Ostatecznie bowiem dążeniem naturalnym nie jest oderwane dążenie zmysłowe, czy samo dążenie intelektualne, ale dążenie całego człowieka. Dlatego dążeniem naturalnym możemy nazwać takie uczucia, które są związane z zachowaniem życia i podtrzymaniem gatunku, zgodne z rozumem i zaakceptowane przez wolę.

## ***7. Akty władz ludzkich.***

### **7.1. Jedność władz ludzkich w ich działaniu.**

Kolejnym zagadnieniem, którego omówienie proponuje św. Tomasz w układzie zagadnień strukturalnego ujęcia człowieka jest problematyka aktów władz ludzkich. Jednak nie sposób przedstawiać władz człowieka nie wspominając o tym, jak działają. Dlatego przy omawianiu każdej władzy zostało ukazane, jakie akty każda z nich wykonuje. Zaznaczmy więc tylko, że akty władz ludzkich możemy podzielić, tak jak władze. Władze wegetatywne są więc odpowiedzialne za to, że człowiek w ogóle żyje, rozmnaża się, rośnie i odżywia się. Władza ruchu, za to, że się porusza. Władze poznawcze i dążeniowe są odpowiedzialne za poznawanie i decydowanie. Zauważmy, że działanie władz wegetatywnych człowieka, a także władzy ruchu, jest przedmiotem oddzielnej nauki, to jest biologii i innych nauk wchodzących w jej skład, takich jak medycyna czy fizjologia. Zajmują się one poznawaniem jak jest zbudowane ludzkie ciało, jak funkcjonuje i co należy czynić, aby funkcjonowało poprawnie. Działanie władz poznawczych jest także przedmiotem oddzielnej nauki. Jest to już nie nauka

szczególowa, ale filozoficzna – teoria poznania. Choć poznanie zmysłowe może być badane także od strony procesów fizjologicznych jakie zachodzą w narządach zmysłów, to jednak takie zabiegi badawcze nie wystarczą, aby ukazać poznanie ludzkie jako całość. Działanie władz dążeńiowych jest z kolei opisywane przez etykę, która mimo iż zajmuje się szukaniem zasad wybierania działań dobrych, to jednak musi także wyjść od analizy działania władz dążeńiowych człowieka, gdyż od wyboru tych władz zależy, czy działania będą dobre, czy złe.

Jednak napotykaamy tutaj jeden istotny problem, który powinien być naświetlony na gruncie antropologii filozoficznej. Przedstawienie wyżej kolejno władz człowieka mogło bowiem wytworzyć obraz różnych elementów wzajemnie ze sobą niepowiązanych i działających osobno. Omawianie ich w taki sposób jest jednak konieczne, gdyż nie sposób zrozumieć całości, jeżeli nie rozumie się wszystkich części wchodzących w skład tej całości. Dlatego dopiero teraz możemy na nowo przyjrzeć się człowiekowi niejako z ogólnej perspektywy i zobaczyć go w całości jego wewnętrznego bogactwa. Wszystkie władze człowieka nieustannie ze sobą współdziałają i ich akty wpływają wzajemnie na siebie. I choć tak stanowczo oddzielaliśmy od siebie zwłaszcza władze intelektualne od władz zmysłowych, człowiek jest jednym bytem i jedną całością duchowo – cielesną. Władze zawsze są władzami tego człowieka i sami doświadczamy tego, że w działaniu i codziennym życiu nieczęsto możemy mówić o jakiś oddzielonych aktach poszczególnych władz. Uczuciom towarzyszy zgoda bądź sprzeciw woli. Rozum jest nieustannie zachęcany do poznawania przez wolę, widzenie rzeczy pięknych sprawia nam przyjemność itd. Najlepiej widać ową jedność władz człowieka w jego władzach duchowych. Jest tak dlatego, że nie posiadają one narządów, z którymi możemy łączyć ich działania. Dlatego najlepszym sposobem ukazania ścisłego współdziałania władz człowieka jest bardzo dobrze omówiony przez św. Tomasza proces podejmowania decyzji, o którego kształcie decydują przede wszystkim akty intelektu i woli, ale także akty władz zmysłowych.

## 7.2. Poznanie.

Zanim jednak przejdziemy do omawiania procesu podejmowania decyzji, trzeba wskazać na jeszcze bardziej podstawowe działanie człowieka, jakim jest poznanie. Poznanie jak się często podkreśla jest warunkiem skuteczności działania człowieka w ogóle i dlatego należy je uważać za podstawowe działanie człowieka<sup>242</sup>. Choć, jak wyżej zauważyliśmy, ludzkie poznanie jest przedmiotem oddzielnej nauki – teorii poznania, wydaje się, że nie unikniemy przynajmniej ogólnego przedstawienia procesu poznania. Jest to konieczne zwłaszcza wobec nowych interpretacji nauki św. Tomasza, jakie wprowadza w tej materii tomizm konsekwentny. Wyjaśnienia te pokażą

<sup>242</sup> Zob. A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1989, s. 9–12.

także jasno, jakie rozumienie poznania przyjęliśmy w naszych rozważaniach na temat człowieka.

Poznanie jest najpierw pewną realną relacją, która zachodzi pomiędzy poznawanym bytem, a władzami poznawczymi człowieka. W filozofiach realistycznych relacja ta zawsze jest pojmowana jako jednokierunkowa i przebiegająca od rzeczywistości do zmysłów zewnętrznych człowieka. W ogólnie rozumianych nurtach idealistycznych przypisuje się władzom człowieka pierwszeństwo przed rzeczywistością i dlatego można tu uważać, że w procesie poznania człowiek nie tylko otrzymuje dane i je analizuje, ale także, że ma jakiś udział w tworzeniu tego, co poznaje. W ujęciach realistycznych zawsze dane zmysłowe są pierwsze, a dopiero potem intelekt może je zanalizować po odsłonięciu z nich treści intelektualnych. Poznanie rozumiane zgodnie z odczytywaniem myśli św. Tomasza, jakim jest tomizm konsekwentny, dzielimy na dwa etapy: poznania niewyraźnego albo mowy serca i poznania wyraźnego.

Każdy z nas, normalnie żyjąc, patrzy na różne rzeczy, słyszy wydawane przez nie dźwięki, czyli po prostu nieustannie odbiera dane zmysłowe. Nieustannie także dokonuje się wydzielenie z nich treści intelektualnych. Nazywamy to etapem **poznania niewyraźnego** albo zgodnie z tekstami św. Tomasza – **mową serca** (*sermo cordis*) dlatego, że dzieje się to niejako automatycznie, nie do końca świadomie. Normalnie żyjąc nie „wyłączamy” przecież żadnego ze zmysłów, ale stale rzeczywistość jest dla nas źródłem informacji. W etapie poznania niewyraźnego przede wszystkim więc odbieramy informacje o bycie, są one przekazywane przez władze zmysłowe, z których intelekt czynny abstrahuje postać intelektualną. Postać intelektualna wyabstrahowana jest informacją o pryncypiach bytu ogarniętych własnościami transcendentnymi<sup>243</sup>. Intelekt możliwościowy przyjmuje (niejako widzi) postać intelektualną i wtedy właśnie możemy mówić, że byt został przez nas poznany. Odcisnięcie się postaci intelektualnej w intelekcie możliwościowym wywołuje określone skutki. Po pierwsze intelekt możliwościowy „rodzi” słowo serca (*verbum cordis*), które jest pierwszym ujęciem intelektualnym danej rzeczy<sup>244</sup>. Słowo serca stanowi w nas powód zwrócenia się do bytu, który na nas oddziałał i nawiązania z tym bytem relacji istnieniowych, które, jeśli jest to byt osobowy, są relacjami osobowymi<sup>245</sup>. Dopiero tutaj kończy się etap poznania niewyraźnego, który nazywamy także *intellectio* dlatego, że najistotniejszą władzą tego etapu jest intelekt możliwościowy, odbierający dane przekazane nam w relacji poznania.

<sup>243</sup> Zob. M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm (dwie drogi do metafizyki)*, Warszawa 1996, s.107. Na temat mowy serca Zob. także: M. Gogacz, *Doprecyzowanie problemu species*, SPhC XXXI (1995)2, s.69–76; M. Gogacz, *Elementy tomistycznej teorii serca*, Roczniki Filozoficzne, t.35, z.1, 1987, s. 91–100; L. Szynkler, „Mowa serca” jako centralny punkt realistycznej teorii poznania w ujęciu Mieczysława Gogacza, SPhC, 32 (1996) 2, s.105–112.

<sup>244</sup> Zob. ST I, q.27, a.1. co.

<sup>245</sup> Zob. M. Gogacz, dz. cyt., s.107.

Słowo serca niejako informuje nas, że dotarła do nas informacja o byciu. I dopiero wtedy możemy zacząć świadomą analizę tej informacji. Zaczyna się etap **poznania wyraźnego**, czyli etap, w którym analizujemy to, co poznaliśmy. Ten etap nazywa się często *ratiocinatio*<sup>246</sup>, ponieważ władze duchowe analizują poznany byt, a intelekt w działaniu nazywamy rozumem. Rozum tworzy w tym etapie pojęcia, które są kolejnymi ujęciami poznanego bytu. Etap ten dzielimy na mowę wewnętrzną i mowę zewnętrzną. W mowie wewnętrznej pojęcia łączone są ze znakami obecnymi w nas, w naszej pamięci i doświadczeniu. Można powiedzieć, że dane ujęcie rozumu z czymś nam się osobiście kojarzy. W mowie zewnętrznej ujęcia rozumowe łączymy ze znakami obecnymi w kulturze, czyli na przykład słowami obecnymi w języku.

Wydaje się, że najprościej różnicę pomiędzy poznaniem niewyraźnym, a wyraźnym pokazuje sam św. Tomasz mówiąc po prostu, że dla człowieka czym innym jest byt poznany, czym innym jest byt rozumiany<sup>247</sup>. Byt poznany to postać intelektualna odcisnięta w intelekcie możnościowym, która jest wynikiem poznania niewyraźnego, a byt rozumiany jest to nasze ujęcie postaci intelektualnej w poznaniu wyraźnym. Jeszcze prościej (choć być może upraszczając sprawę) możemy powiedzieć, że czym innym jest nasza wiedza o danej rzeczy, a czym innym jest nasze rozumienie tego, co wiemy. Tak na przykład możemy wiedzieć, że byt składa się z istoty i istnienia i zupełnie tego nie rozumieć. Dodajmy jeszcze, że to nasze ujęcie nigdy nie jest doskonałe i dlatego człowiek niejako ciągle na nowo stara się zrozumieć to, co poznał. Możemy tu mówić o swoistym procesie coraz lepszego ujmowania tego, co poznaliśmy. Dlatego też właśnie jako opis poznania wyraźnego, czyli procesu pojmowania rzeczy w świadomości, można rozumieć współczesne opisy poznania sformułowane np. przy pomocy metody fenomenologicznej.

Tak przedstawione ludzkie poznanie jest znakomitym uzasadnieniem realizmu jako stanowiska filozoficznego. Wyjaśnia się bowiem problem, który w filozofii poznania był obecny w zasadzie od samego początku. Kiedy bowiem analizujemy treści poznawcze, nie analizujemy ich na zewnątrz nas, ale te treści niejako zastajemy w naszych władzach poznawczych. Rodzi się więc pytanie: Skąd one się tam pojawiły? Są dwie możliwe odpowiedzi na to pytanie. Pierwsza odpowiedź jest realistyczna, a druga idealistyczna<sup>248</sup>. Odpowiedź realistyczna jest naszą odpowiedzią, daną na łamach tej pracy. Odwołując się do myśli św. Tomasza powiemy po prostu, że treści przez nas analizowane dotarły do nas wcześniej w etapie poznania niewyraźnego. Dlatego nasza analiza tych danych odnosi nas do realnych bytów. W myśl odpowiedzi idealistycznej, treści poznania są po prostu przez nas zastane i możemy najwyżej

<sup>246</sup> Zob. tamże, s.102.

<sup>247</sup> Zob. *Con. Gen.* IV,11.

<sup>248</sup> Charakterystyka tych dwóch podstawowych sposobów ujęcia przedmiotu filozofii została przedstawiona w: T. Klimski, *Jedno i byt*, Warszawa 1992, s.6–8. Zob. także uwagi E. Gilsona na temat idealizmu Kartezjusza w: E. Gilson T.Langan, *Modern philosophy. Descartes to Kant*, New York 1963, s.59n.

powiedzieć, że je odkrywamy, bo one już tam były. Nie bardzo jednak wiadomo skąd one się wzięły. Na gruncie odpowiedzi idealistycznych nie da się więc wystarczająco wyjaśnić odniesienia treści poznawczych do rzeczywistości, co w konsekwencji powoduje konieczność ustalenia, czy coś poza nami w ogóle istnieje. Wtedy właśnie pojawia się zagadnienie konieczności dowodzenia istnienia rzeczywistości, która jest poza ludzkim poznaniem. Odpowiedź św. Tomasza, czyli realizm jest w moim przekonaniu odpowiedzią pełniejszą. Pozwala on bowiem wskazać na rzeczywistość jako źródło i przyczynę naszego poznania.

### 7.2. Proces podejmowania decyzji jako przykład jedności władz człowieka.

Wróćmy teraz do podejmowania decyzji jako najlepszego przykładu współpracy władz duchowych człowieka. Przypomnijmy na początku, że choć w procesie tym mówimy w zasadzie tylko o władzach duchowych, to przecież biorą w nim nieustannie udział także władze zmysłowe. Widać to choćby w działaniu rozumu, który nie tylko jest tu ujmowany jako rozum powszechny, ale także jako rozum szczegółowy, czyli zmysł osądu. Kiedy np. wybieramy środki w dążeniu do jakiegoś celu, nie możemy przecież myśleć jedynie o środkach ogólnych, że na przykład pojedziemy do domu autobusem, ale często musimy ocenić, czy ten konkretny autobus jest odpowiedni.

Przedmiotem woli jak wiemy jest dobro. Jednak nie zawsze to dobro jest dobrem rzeczywistym. Celem dla woli jest bowiem to, co dobre się wydaje. Może to więc być jedynie pozór dobra<sup>249</sup>. Dlatego zadaniem rozumu jest zbadanie prawdziwości dobra, a zadaniem woli jest wybranie tego dobra, które jest uznane przez rozum za prawdziwe. Niezwykle trafnie ujął to Jacek Woroniecki: „... działalność każdej z tych naczelných władz człowieka może być przedmiotem działalności drugiej z nich. I tak przedmiotem naszego myślenia może być chcenie; człowiek może się nad nim zastanawiać, badać je, rozumować o nim, a następnie też sądami i postanowieniami swego rozumu na nie wpływać i nim kierować. I na odwrót przedmiotem chcenia może być i poznanie; możemy chcieć myśleć o tym lub owym, możemy chcieć je poznać mniej lub bardziej szczegółowo; od naszej woli zależy przerwać nasz tok myśli i z jednego przedmiotu przenieść go na inny”<sup>250</sup>. Stąd też o akcie woli, możemy powiedzieć, że jest rozumny, a o akcie rozumu, że jest dobrowolny. Z tej racji podejmowanie decyzji zostało przez św. Tomasza ukazane jako szereg następujących po sobie aktów intelektu i woli<sup>251</sup>. Przedstawmy proces podejmowania decyzji przy pomocy tabeli<sup>252</sup>, aby następnie go omówić.

<sup>249</sup> Zob. ST I/II, q.8, a.1, co.

<sup>250</sup> J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1986, t. 1, s.102; zob. także, ST I/II, q.17, a.1, co.

<sup>251</sup> Zob. A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja*, Warszawa 1999, s.32.

<sup>252</sup> Tabela została opracowana na podstawie schematu w: J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1986, t.1, s.104. Zaznaczmy, że nazwy poszczególnych etapów podejmowania decyzji nie pochodzą bezpośrednio z tekstu Sumy teologii, ale zostały nadane przez badaczy myśli św. Tomasza, na pod-

etap	rozum	wola	inne władze
	<b>pomysł</b> o przedmiocie jako dobrym lub złym		
		<b>upodobanie</b> w przedmiocie	
<i>zamierzenie</i>	<b>zamysł</b> – myśl o przedmiocie jako celu		
		<b>zamiar</b> osiągnięcia go	
	<b>namysł</b> – rozwa- żenie środków do celu		
		<b>przyzwolenie</b> na jedne, odrzucenie drugich	
	<b>rozmysł</b> – rozsą- dzenie pomiędzy środkami		
		<b>wybór</b> jednego z nich	
<i>wykonanie</i>	<b>rozkaz</b> – postano- wienie, czyli zarzą- dzenie czynu		
		wykonanie czynne	
			wykonanie bierne
		<b>zadowolenie</b> z osiągniętego celu	
	<b>osąd</b> przebiegu całej czynności		

### 7. Zestawienie kolejnych etapów podejmowania decyzji.

Cały proces zaczyna się od **pomysłu**, który jest pomyśleniem o jakiejś rzeczy jako celu. Można przecież myśleć o wielu rzeczach, ale tylko o niektórych myślimy jako

---

stawie sugestii zawartych w tekście. Na przykład kiedy mówi on o namyśle (*consilium*) wspomina, iż jest on dziełem przede wszystkim rozumu, ale także ma w nim swój udział wola: zob. ST I/II, q.14, a.1, co.

o tych, które warte są osiągnięcia. Pod wpływem pomysłu w woli rodzi się **upodobanie**. Jest to przyłgnięcie woli do przedmiotu lub odepchnięcie go w zależności od tego, czy jest uznany za warty osiągnięcia. Nieraz na tym kończy się cały proces, gdyż może się okazać, że nie chcemy czegoś osiągnąć. Poza tym możemy po prostu uznać, że coś, co jest dobre, jest dla nas miłe, jak na przykład piękny widok i to woli wystarczy<sup>253</sup>. Zauważmy, że taka myśl o przedmiocie, jako dobrym, może być podjęta pod wpływem władz zmysłowych, w których na przykład zrodziło się pożądanie. Jeśli ukazane woli dobro pociąga ją szczególnie w rozumie pojawia się myśl o tym przedmiocie jako celu naszych dążeń. Myśl o przedmiocie jako celu nazywamy **zamyśleniem**, który jest czynnością rozumu, przyporządkowującego coś do celu<sup>254</sup>. Pod wpływem zamysłu w woli rodzi się **zamiar** (*intentio*) osiągnięcia tego celu. Kiedy bowiem rozum przedstawi woli jakieś dobro jako cel, to wola akceptuje go i porusza wszystkie władze psychiczne ku celowi, który jest kresem działania<sup>255</sup>. Skoro już ustalone zostało, że należy osiągnąć zamierzone dobro, można zająć się środkami, które do celu prowadzą. Oczywiście czasami nie trzeba nad nimi się zastanawiać, jeżeli cel jest łatwy do osiągnięcia jednym aktem. Jeżeli jednak cel jest daleki trzeba czasem bardzo długiego szeregu środków, które do niego prowadzą. Wtedy właśnie zaznaczają się bardzo wyraźnie w procesie podejmowania decyzji dwie fazy zamierzenia i wykonania<sup>256</sup>. Wtedy bowiem najwięcej czasu i wysiłku wymaga znalezienie odpowiednich środków umożliwiających osiągnięcie celu. Owo znajdowanie środków, jak słusznie zauważa A. Andrzejuk, stanowi najtrudniejszy element tomaszowego opisu podejmowania decyzji, ponieważ wyróżnione tu zostają aż cztery kolejne akty rozumu i woli<sup>257</sup>. Pierwszym aktem rozumu jest **namysł** (*consilium*). Jest to akt, bądź zespół aktów rozumu, które odnoszą się do środków potrzebnych, aby osiągnąć jakiś cel. Chodzi tutaj jednak nie o środki oczywiste, ale o środki, co do których nie mamy pewności. Dlatego św. Tomasz pisze: „Otóż, gdy chodzi o sprawę postępowania, wiele jest rzeczy niepewnych, gdyż uczynki nasze odnoszą się do rzeczy jednostkowych, przygodnych, które na skutek swej zmienności są niepewne. Otóż tam, gdzie nie ma pewności, a zachodzą wątpliwości, rozum nie wydaje sądu bez uprzedniego zbadania sprawy. Dlatego przed wydaniem sądu o tym, co należy wybrać, konieczne jest zbadanie, które zwie się namysłem”<sup>258</sup>. Namysł jest więc jakimś badaniem (*questio*), które ma na celu zyskanie pewnego osądu co do środków prowadzących do celu. Kiedy rozum wyda już osąd w woli obserwujemy **przyzwolenie** (*consensus*), czyli akceptację środków, co do których wydany został osąd. Kiedy już wszystkie środki zostały

<sup>253</sup> Zob. J. Woroniecki, dz.cyt., s.105.

<sup>254</sup> Zob. ST I/II, q.12, a.1, ad.3.

<sup>255</sup> Zob. ST I/II, q.12, a.2, co.

<sup>256</sup> Zob. J. Woroniecki, dz.cyt., s.105.

<sup>257</sup> Zob. A. Andrzejuk, dz.cyt., s.34–35.

<sup>258</sup> Zob. ST I/II, q.14, a.1, co.

przyrównane do celu i zaakceptowane przez wolę następuje **rozmyśl**, który polega na tym, że środki już nie tylko są porównywane do celu, ale między sobą. Po takim porównaniu wola **wybiera** jedne środki, a inne odrzuca. Zwłaszcza tutaj możemy mówić o wielkim wpływie uczuć, usposobienia czy nastroju na to, jakie środki wybierze. Kiedy na przykład jesteśmy głodni, celem jest zaspokojenie głodu. Jednak najpierw musimy zobaczyć, co w ogóle mamy do zjedzenia, nie jesteśmy bowiem pewni, co mamy w lodówce i co się nadaje do zaspokojenia głodu. Nie jesteśmy na przykład pewni, czy dobrze można się najeść zwykłą kanapką, czy raczej powinniśmy zjeść coś ciepłego. Upewniamy się więc, że należy zjeść coś ciepłego, ponieważ jest zima i dziś przemarzliśmy wracając z pracy. To właśnie jest namysł rozumu, który kończy się przyzwoleniem woli. Jednocześnie jednak zastanawiamy się nad naszymi działaniami i zdolnościami, gdyż przedmiotem namysłu są także nasze działania, umiejętności itp. Widzimy, że na tym etapie ważniejszą rolę gra rozum, gdyż to on musi wyrobić sobie pewny sąd o środkach, na które przyzwala wola. Następnie zastanawiamy się, co gorącego można by ugotować. Rozum podsuwa nam zupę, jako bardziej pożywną, i łatwiejszą do przyrządzenia jajecznicę. Jest to oczywiście rozmyśl. Dochodzimy do wniosku, że nie chce nam się gotować zupy, ponieważ to długo trwa, a zatem dokonuje się wybór. I znów widzimy, że rozważając rozmyśl i wybór, większą rolę gra wola, która kieruje się rozumem, bądź właśnie uczuciami, czy usposobieniem.

Na koniec zostaje nam już tylko wykonanie. Zaczyna się ono od **rozkazu** (*imperatio*) rozumu. Choć wydawać, by się mogło, że rozkaz wydaje wola, bo jest naczelną władzą dążeniową, to jednak rozkaz to pewne przyporządkowanie nas do jakiejś czynności. Porządkować zaś może tylko rozum<sup>259</sup>, co z resztą widać na przykładzie: kiedy kierownik wydaje rozkazy, to sam nie wykonuje, tego, co nakazał. Dlatego właśnie **wykonanie** (*usus*) jest w pierwszym rzędzie czynnością woli. Wprowadza ona bowiem w działanie wszystkie władze człowieka i zmysłowe, i intelektualne, i tutaj także władzę ruchu. Z tej racji też wykonanie woli nazywamy wykonaniem czynnym, a w przypadku innych władz mówimy o **wykonaniu biernym**<sup>260</sup>. J. Woroniecki słusznie zauważa, że faza wykonania powinna cechować się pewnym rozmachem i nie należy już zastanawiać się, lecz działać<sup>261</sup>.

W wyniku osiągnięcia celu w woli może zrodzić się **zadowolenie** (*fruitio*). Św. Tomasz z Akwinu podkreśla, że takie zadowolenie, które płynie z osiągnięcia celu, jest zadowoleniem doskonałym. Jest wszakże możliwe zadowolenie niedoskonałe, które ma miejsce wtedy, kiedy cel jest dopiero w zamierzeniu<sup>262</sup>. Jest to rozróżnienie ważne, ponieważ często w życiu zdarza się, że dążymy do celów, które są odległe i trudne

<sup>259</sup> Zob. ST I/II, q.17, a.1, co.

<sup>260</sup> Zob. ST I/II, q.16, a.1, co.

<sup>261</sup> Zob. J. Woroniecki, dz.cyt., s.106.

<sup>262</sup> Zob. ST I/II, q.11, a.4, co.



do osiągnięcia. Dlatego zadowolenie w zamierzeniu niejako przywiązuje nas do celu, z którego wola nie chce zbyt łatwo zrezygnować.

Na koniec jeszcze rozum może wydać **osąd** wszystkich czynności. Może zbadać, czy poprawnie wybrano środki, czy należycie zostały one przebadane i czy cel został wybrany właściwie.

Jak widzimy, proces podejmowania decyzji w bardzo dobry sposób pokazuje współdziałanie wszystkich władz człowieka. Choć tak szczegółowa analiza tego procesu może wydawać się nużąca, to jednak może być także bardzo przydatna, zwłaszcza wtedy, kiedy stoją przed nami jakieś ważne decyzje. A. Andrzejuk bardzo trafnie zauważa, że z wielką precyzją dziś analizuje się proces podejmowania decyzji zwłaszcza tam, gdzie płyną z tego materialne korzyści. Ma to miejsce na przykład w teorii reklamy i marketingu<sup>263</sup>.

---

<sup>263</sup> Zob. A. Andrzejuk, dz.cyt., s.33.

## Rozdział trzeci

### UJĘCIE GENETYCZNE CZŁOWIEKA.

W poprzedniej części przedstawiliśmy filozoficzne wyjaśnienie człowieka takim, jakim zastajemy go w rzeczywistości, wraz ze stanowiącymi go pryncypiami, władzami i działaniami. Wiemy już, jakie pryncypia potrzebne są do zrozumienia człowieka i w jakiej kolejności trzeba je przedstawiać. Pamiętamy też, że ta kolejność to najpierw przedstawianie przyczyn, a później skutków. Dlatego pierwszy jest akt, który zawsze ma pozycję przyczyny, a dopiero później możliwość, która w stosunku do aktu jest skutkiem. Przedstawienie pryncypiów stanowiących człowieka daje nam możliwość zastanowienia się nad przypadkościami, którymi są najpierw władze człowieka, jako własności wypływające z natury, a następnie działania władz. Ujęcie strukturalne człowieka prowadzi nas do dalszych pytań.

Wiemy przecież, że każdy człowiek jest bytem, który nie istniał zawsze, lecz był taki moment, kiedy go nie było. Istnieje więc moment powstania człowieka, w którym się on pojawia. Pytamy więc, jakie przyczyny muszą działać, aby człowiek powstał? Widzimy wyraźnie, że nie wystarczy tu już wskazanie wyżej wymienionych przyczyn wewnętrznych, bo człowiek nie mógł pojawić się sam z siebie. Wyjaśnieniu tego, jak człowiek powstaje i jakie potrzebne są do tego przyczyny, służy więc inne ujęcie człowieka, które nazywamy **ujęciem genetycznym**. Ujęcie genetyczne człowieka zgodne z myślą św. Tomasza z Akwinu wiąże się z dwoma bardzo istotnymi problemami. Pierwszym problemem jest uzgodnienie filozoficznych danych na temat powstania człowieka z danymi pochodzącymi z nauk szczegółowych. Drugim jest rozumienie myśli samego św. Tomasza, wokół której narosło wiele nieporozumień i niejasności. Klasyczną już niejasnością jest rozumienie rozwoju człowieka w sposób ewolucyjny, czyli taki, że pojawiają się w nim kolejno trzy rodzaje duszy: wegetatywna, zmysłowa i rozumna. Na szczęście oba te problemy zyskały ostatnio wystarczające wyjaśnienie<sup>264</sup> i dlatego nie zajmujemy się nimi w naszych rozważaniach. Nie zamieścimy tu także szczegółowej analizy tekstów św. Tomasza i szczegółowej rekonstrukcji jego poglądów dotyczących powstania człowieka<sup>265</sup>. Ponieważ stopień skomplikowania tego zagadnienia wykracza poza zakres tej pracy, przedstawimy tu próbę współczesnej interpretacji stanowiska św. Tomasza, która została dokonana w nurcie tomizmu konsekwentnego<sup>266</sup>. Pozwoli to nam na jasne ukazanie problemu powstania człowieka na gruncie filozoficznym.

---

<sup>264</sup> Myślę tutaj o pracy K. Wojcieszka, *Stworzony i zrodzony... Metafizyczne wyjaśnienia biologicznego konstituowania się człowieka w poglądach św. Tomasza z Akwinu - próba aktualizacji*, Warszawa 2000.

<sup>265</sup> Ta rekonstrukcja także została przedstawiona w pracy K. Wojcieszka, dz.cyt., s. 73-144.

<sup>266</sup> Zob. K. Wojcieszek, dz.cyt., s. 124-136.

## **1. Rozumienie powstania człowieka w aspekcie jego bytowych pryncypiów.**

Początkiem ujęcia genetycznego jest zauważenie, że do wyjaśnienia powstania człowieka nie wystarczą pryncypia wskazane w ujęciu strukturalnym. Kiedy nas nie było, nie mogliśmy w żaden sposób działać, a więc także nie mogliśmy spowodować naszego własnego zaistnienia. Poza tym każdy wie, że aby powstał nowy człowiek potrzebni są rodzice i jest to niezaprzeczalny fakt. Prowadzi nas on do wniosku, że muszą tu działać jakieś jeszcze inne przyczyny, wśród których są także i rodzice. Te przyczyny nie należą już do wewnętrznej metafizycznej struktury człowieka i z tej racji możemy je nazwać **przyczynami zewnętrznymi**. W ujęciu genetycznym musimy więc wykryć wszystkie przyczyny zewnętrzne potrzebne do tego, aby powstał człowiek.

Zapytajmy dalej, czy nie wystarczy tu wskazanie na rodziców, czy jeszcze potrzebne są jakieś inne przyczyny zewnętrzne? Otóż odpowiedź możemy uzyskać zastanawiając się, jak człowiek może oddziaływać na drugiego człowieka. Widzimy, że dzieje się to zawsze na drodze zmysłowej. Człowiek może wpłynąć na duszę drugiego człowieka tylko poprzez zmysły. Nie można w żaden sposób przemówić do intelektu drugiego człowieka bezpośrednio. Na drodze pomiędzy dwoma intelektami zawsze stoją zmysły jednej i drugiej osoby. A zatem oddziaływanie człowieka na człowieka, nawet kiedy odwołujemy się do jego duszy, odbywa się poprzez ciało. Możliwe jest to także dopiero wtedy, kiedy człowiek posiada organy zmysłów odpowiednio rozwinięte, a zdajemy sobie sprawę, że nowo powstający człowiek musi dopiero urosnąć, zaś jego organy zmysłów muszą się odpowiednio wykształcić. Dlatego musimy uznać, że rodzice nie są jedyną przyczyną zewnętrzną człowieka. Muszą istnieć jeszcze jakieś inne przyczyny zewnętrzne, takie, które będą mogły wpływać na duszę człowieka i to w momencie, w którym ona powstaje. Poza tym, jak już zaznaczyliśmy wyżej, człowiek nie ma w ogóle możliwości nadawania cemukolwiek formy substancjalnej. Zatem człowiek nie może spowodować zaistnienia struktury metafizycznej, czyli nie może stworzyć istnienia. Zewnętrzne przyczyny człowieka, które trzeba odnaleźć, muszą więc przede wszystkim dotyczyć istnienia jako pierwszego aktu bytu.

### **1.1. Nowe rozumienie działania przyczyny sprawczej.**

Zanim jednak zaczniemy wskazywać kolejno zewnętrzne przyczyny powstania człowieka należy chwilę zatrzymać się nad różnicami jakie zachodzą pomiędzy ujęciem genetycznym, które prezentuje sam św. Tomasz, oraz jego współczesną interpretacją w tomizmie konsekwentnym<sup>267</sup>.

<sup>267</sup> Zwróciłem uwagę na te różnice w artykule: *Nowe ujęcia w rozumieniu człowieka w Warszawskiej Szkole Tomizmu Konsekwentnego*, SPhC, 2004/1, 244–248 (wersja angielska: *New conceptions In the understanding of man at Warsaw School of Consequential Thomism*, w: *Proceedings of the international con-*

Na początku zauważmy, że wszędzie tam, gdzie omawiane jest stworzenie człowieka, Akwinata omawia osobno powstanie ludzkiej duszy i ludzkiego ciała<sup>268</sup>. Natomiast, jak wyżej zauważyliśmy, omawiając wzajemne relacje duszy i ciała, bardzo mocno podkreśla ich jedność, twierdząc, że stanowią one jedną substancję<sup>269</sup>. Mimo to omawiając powstanie człowieka, św. Tomasz zdaje się porzucać tak jednoznaczne twierdzenie o jedności substancjalnej człowieka. Powstanie człowieka nie jest tu przede wszystkim traktowane jako stworzenie duszy, podczas gdy ciało pochodzi od rodziców<sup>270</sup>. Takie oddzielenie opisu powstania ciała i duszy wydaje się być uzasadnione tym, że dusza człowieka może istnieć bez materii i w związku z tym posiada istnienie w inny sposób niż pozostałe byty materialne<sup>271</sup>. Z tej racji możemy powiedzieć, że została ona stworzona przez Boga, ponieważ istnieje samodzielnie, jest także samodzielnie powoływana do istnienia<sup>272</sup>. W przypadku innych bytów ożywionych, forma nie mogąca istnieć bez materii sama nie posiada istnienia, ale posiada ją złożenie (*compositum*) z materii i formy. Dlatego też w tym przypadku powoływana do istnienia jest nie sama forma, ale forma wraz z materią<sup>273</sup>. Widzimy więc, że w tekstach Akwinaty powraca ciągle problem, który powstał przy omawianiu nieśmiertelności ludzkiej duszy. Z jednej strony rozumienie człowieka wymaga podkreślania jedności duszy i ciała, a z drugiej możliwości istnienia duszy bez ciała. Aby lepiej ukazać problemy wynikające z potrzeby uzgodnienia tych dwóch stanowisk, trzeba zastanowić się głębiej nad samym problemem stworzenia, czyli jak należy ujmować akt stworzenia. Oddzielając przy tym ujęcie teologiczne od filozoficznego.

Św. Tomasz, jak wyżej zauważyliśmy, twierdzi, że Bóg stwarza, czyli jest przyczyną sprawczą bezpośrednio zarówno w odniesieniu do aktu istnienia człowieka jak i jego duszy. Jednak M. Gogacz twierdzi, że Bóg, który jest samoistnym istnieniem przede wszystkim udziela istnienia. Podkreślając rolę istnienia w przyczynowaniu sprawczym, twierdzi on, że nie ma potrzeby, aby uważać, iż Bóg jest także przyczyną sprawczą formy człowieka. Bóg, który jest istnieniem udziela istnienia. M. Gogacz dochodzi do takiego wniosku, odnosząc się do poglądu Akwinaty, że przyczyną

---

*gress on Christian Humanism in Third Millennium: Perspective of st. Thomas Aquinas*, vol. 1, Vatican 2004, s. 954–967).

<sup>268</sup> Św. Tomasz w ten sposób opisuje powstanie człowieka w: *In Sent.*, II, 18, 2, 1; *Con. Gen.*, II, 87; ST I, q. 90- 91.

<sup>269</sup> Zob. ST I, q. 75–76.

<sup>270</sup> Wyjątkiem jest tutaj stworzenie pierwszego człowieka, którego ciało zostało utworzone bezpośrednio przez Boga. ST I, q. 91, a. 1.

<sup>271</sup> Jak pamiętamy wcześniej Akwinata wykazał możliwość istnienia duszy ludzkiej bez materii, zob. ST I, q. 75, a. 6, c.

<sup>272</sup> ST I, q. 90, a. 2, co.: „Cuius ratio est quia, cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem proprie dicitur esse, quod ipsum habet esse, quasi in suo esse subsistens...”

<sup>273</sup> Tamże: „Et ideo nulli formae non subsistenti proprie competit fieri, sed dicuntur fieri per hoc quod composita subsistentia fiunt.”

nowaniem sprawczym można nazwać nie tylko stwórcze działanie Boga, ale także działanie przyczyn pośrednich. W tekstach św. Tomasza obserwujemy tutaj pewną niekonsekwencję, ponieważ z jednej strony twierdzi on, że działanie pośredniej przyczyny sprawczej polega na zaistnieniu czegoś nowego w już istniejącym bycie, a z drugiej strony twierdzi, że przyczyną istnienia (obojętnie, czy substancji, czy przypadłości) może być tylko Bóg<sup>274</sup>. Aby nieco przybliżyć ten problem warto zauważyć, że w tekstach Akwinaty działanie pośrednich przyczyn sprawczych dotyczy właśnie powodowania zmian przypadłościowych. Przypadłościom istnienie nie przysługuje wprost, ale raczej dzięki nim dana rzecz istnieje jako taka, bądź inna. Przytoczmy tutaj przykład samego św. Tomasza. Białość możemy nazywać bytem tylko dlatego, że dzięki niej byt jest biały. Dlatego też w ścisłym sensie tylko substancja jest nazywana bytem, a białość o tyle, o ile jest zapodmiotowana w substancji<sup>275</sup>. Zatem działanie pośrednich przyczyn sprawczych nie polega na stwarzaniu, ale raczej na powodowaniu przemiany<sup>276</sup>. M. Gogacz zaś uważa, że w takim razie nie możemy mówić w ogóle o przyczynowaniu sprawczym. Przyczynowanie sprawcze jest więc dla niego tylko działaniem Boga, który udziela istnienia, a skoro inne przyczyny pośrednie działają jedynie przemieniając, to nie należy uważać, że są one także przyczynami sprawczymi, choćby pośrednimi<sup>277</sup>.

## 1.2. Przyczyny celowe współdziałające z przyczyną sprawczą w powstaniu człowieka.

Choć stanowisko M. Gogacza wydaje się słuszne, to jednak powoduje nowy problem. Jak w takim razie nazwać przyczyny, które także biorą udział w powstaniu człowieka, a i nie są przyczynami sprawczymi (np. rodzice)? M. Gogacz wprowadza w tym miejscu nowe rozumienie przyczyny celowej jako przyczyny, która powoduje

<sup>274</sup> Zob. T. Stępień, *Problem przyczynowania sprawczego w ujęciu Mieczysława Gogacza w kontekście „drugiej drogi” św. Tomasza z Akwinu*, w: SPhC 02/2006, s. 97n.

<sup>275</sup> ST I, q.90, a.2, co: „...solae substantiae proprie et vere dicuntur entia. Accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur; sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur in VII Metaphys., quod accidens dicitur magis entis quam ens.”

<sup>276</sup> Widać to wyraźnie właśnie w trzecim artykule kwestii 90, gdzie św. Tomasz odpowiada na pytanie, czy dusza została stworzona bezpośrednio przez Boga. ST I, q.90, a.3, co. (tł. aut.): „Zostało wykazane, że forma rozumna nie może być wytworzona inaczej, jak tylko przez stworzenie (*per creationem*). Zaś tylko Bóg może stwarzać. Albowiem tylko pierwszemu działającemu właściwe jest działanie nie zakładające niczego, a drugi działający zawsze zakłada coś, co pochodzi od pierwszego działającego, jak to wyżej wykazano. Ten zaś, który coś czyni z czegoś wcześniej istniejącego, działa przemieniając (*agit transmutando*). I dlatego w żaden inny sposób nie działa, jak tylko przemieniając, a tylko Bóg działa stwarzając.” Tekst ten koresponduje z fragmentem Komentarza do Księgi Sentencji (*II Sent.*, d.15, q.1, a.2., c.), w którym Św. Tomasz, powołując się na Awicennę, odróżnia dwa rodzaje przyczyn sprawczych: „Et ideo aliter dicendum est, quod secundum Avicennam, duplex est agens; scilicet agens divinum, quod est dans esse; et agens naturale, quod est transmutans. Dico ergo, quod primus modus actionis soli Deo convenit; sed secundus modus etiam aliis convenire potest...”

<sup>277</sup> Zob. T. Stępień, *Problem przyczynowania sprawczego...*, dz.cyt., s. 101–104.

przemianę (*transmutatio*)<sup>278</sup>. Trzeba pamiętać, że przyczyny celowe w ujęciu zarówno Arystotelesa jak i św. Tomasza nie były związane z powstaniem bytu, ale odnosiły się do działania, a ściślej mówiąc dążenia bytu już istniejącego. Jak wyjaśnia św. Tomasz cel jest przyczyną tłumaczącą postępowanie, które jest dążeniem do wybranego dobra. Z tej racji dobro jako przyczyna celowa działa przez samo bycie dobrem, do którego się dąży, bądź które się osiągnęło<sup>279</sup>. Nowe rozumienie przyczyny celowej wprowadza jej aktywny udział w powstawaniu bytu. Dlaczego jednak pośrednie przyczyny sprawcze z tekstów św. Tomasza zostały nazwane właśnie przyczynami celowymi? Odpowiedź na to pytanie daje nam charakter ich działania. Aktywne działanie przyczyny celowej polega na tym, że upodabnia ona powstający byt do siebie. Innymi słowy przemiana, którą powoduje taka przyczyna, polega na tym, że wnosi ona to, co sama posiada. W ujęciu metafizycznym byt może być przyczyną tylko tego, co sam posiada, zaś skutek musi być odpowiednio mniejszy do tego, czym jest sama przyczyna. Dlatego też przyczyny celowe działając, czynią już istniejący byt podobnym do siebie. Najlepiej widać to w przypadku rodziców, którzy biorą udział w powstaniu nowego człowieka – ich dziecku poprzez przekazanie mu wzoru ukształtowania własnego ciała i niektórych cech psychicznych, jakim jest DNA. Z drugiej strony M. Gogacz może dzięki nowemu zdefiniowaniu przyczyny celowej twierdzić, że takimi przyczynami w odniesieniu do ludzkiego ciała jest wszystko, co wpływa na jego ukształtowanie i funkcjonowanie, a więc pożywienie, powietrze itd. Wszystkie te substancje materialne działają na ludzkie ciało i stają się jego częścią, powodując w nim jakieś skutki zależne od swojej własnej natury, a więc mogą być także nazwane przyczynami celowymi<sup>280</sup>.

Trzeba jednak dodać, że takie ujęcie powoduje jeszcze inny problem, który koniecznie musimy tu zasygnalizować. Działanie Boga, jako przyczyny sprawczej (stwarzanie), polega na udzielaniu istnienia. Akt istnienia, jak to podkreślaliśmy w ujęciu strukturalnym człowieka, nie zawiera w sobie żadnej treści i jest jedynie zasadą istnienia bytu. O treści bytu, czyli o tym, że stworzony byt jest człowiekiem, decydują pryncypia istoty, czyli forma i materia. Jeżeli więc Bóg stwarzając udziela tylko istnienia, to znaczy, że nie nadaje w tym akcie żadnej treści. Skoro tak jak chce M. Gogacz, Bóg nie stwarza także formy, czyli duszy ludzkiej, to rodzi się zasadnicze

<sup>278</sup> Zob. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje...*, dz.cyt., s. 35.

<sup>279</sup> Wynika to z wielu tekstów św. Tomasza, zob. np. ST I/II, q. 30, a.2, co., gdzie Akwinata twierdzi, że działanie dobra jako przyczyny celowej jest zależne od tego, czy jest ono obecne, czy nieobecne, jeżeli jest obecne wywołuje spoczynek, czy ukojenie, jeżeli jest nieobecne, jest przyczyną dążenia do siebie: „Est autem alia ratio virtutis motivae ipsius finis vel boni, secundum quod est realiter praesens, et secundum quod est absens, nam secundum quod est praesens, facit in seipso quiescere; secundum autem quod est absens, facit ad seipsum moveri.”

<sup>280</sup> Zob. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje...*, dz.cyt., s. 12.

pytanie, skąd Bóg wie, co ma zamiar stworzyć, bo przecież akty istnienia jako takie nie różnią się od siebie, a zróżnicowanie wprowadza dopiero treść czyli istota.

Wynika stąd, że twierdzenie, iż Bóg nie stwarza duszy ludzkiej, zmusza do przebudowania całej tomaszowej teorii działania przyczyny sprawczej. Św. Tomasz twierdził, że to wiedza Boga jest przyczyną stworzenia. Podaje on tu przykład formy w intelekcie artysty, która jest wzorem, dzięki któremu dokonuje on swoich dzieł. Tak rozumiana forma w intelekcie jest nazywana przez Akwinatę przyczyną wzorcą<sup>281</sup>. Do tego jednak, aby nastąpił akt stworzenia, nie wystarczą same przyczyny wzorcze w Boskim intelekcie, ponieważ musi tu także występować skłonność do działania (*inclinatio ad effectum*), która jest możliwa dzięki woli<sup>282</sup>. Dlatego też przyczyną stwarzania jest wiedza Boga, do której dołącza się jego wola, a taką wiedzę nazywa św. Tomasz wiedzą zaakceptowaną przez wolę (*scientia approbationis*)<sup>283</sup>. Zauważmy, że obecność przyczyny wzorczej w Boskim intelekcie jest konieczna do wyjaśnienia stworzenia formy, ale nie jest konieczna do wyjaśnienia tego, jak Bóg udziela istnienia. Zatem w ujęciu M. Gogacza, w którym stworzenie dotyczy tylko istnienia, zanika problem przyczyn wzorczych jako idei w Boskim umyśle. Możemy teraz powrócić do pytania, które zadaliśmy na początku. Skoro w nowym ujęciu zanika problem przyczyn wzorczych w intelekcie Boskim, to w jaki sposób Bóg wie, co stwarza? Odpowiedź na to pytanie umożliwi nam znowu odwołanie się do zagadnienia przyczyn celowych. Aby powstał nowy człowiek konieczne jest nie tylko działanie Boga jako przyczyny sprawczej, ale także przyczyn celowych, czyli np. rodziców. Można więc powiedzieć, że Bóg stwarza istnienie w środowisku przyczyn sprawczych i to środowisko sprawia, że dany byt otrzymuje treść zamierzoną przez Boga. Inaczej można powiedzieć, że Bóg udziela istnienia nie gdziekolwiek, ale tam, gdzie są gotowe do działania wszystkie przyczyny celowe potrzebne do powstania tego właśnie bytu i w ten sposób decyduje o tym, jakiemu bytowi udziela istnienia.

### 1.3. Odróżnienie stwarzania w ujęciu teologicznym i filozoficznym.

Powyższe rozważania ukazały, że nowe rozumienie przyczynowania sprawczego pozwala bardzo dobrze wyjaśnić powstanie człowieka. Czy jednak nie jest to zbyt duża modyfikacja poglądów Akwinaty i zbyt skomplikowanie problemu? Czy nie lepiej za św. Tomaszem po prostu powiedzieć, że Bóg stwarza ludzką duszę, a w powstaniu człowieka towarzyszą mu pośrednie przyczyny sprawcze? Po pierwsze należy podkreślić, że uznanie Boga jako jedynej przyczyny sprawczej stanowi bardzo mocne

<sup>281</sup> ST I, q.14, a.8, co: „Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum, unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis...”

<sup>282</sup> Tamże: „Et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adiungatur ei inclinatio ad effectum, quae est per voluntatem.”

<sup>283</sup> Tamże: „Unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis.”

podkreślenie, że tylko Samoistny Akt Istnienia może stwarzać. Wątpliwości związane z tym, jak należy rozumieć działanie pośrednich przyczyn sprawczych, zostają w ten sposób całkowicie usunięte<sup>284</sup>. Po drugie widzimy wyraźnie, że przyczyny, które współdziałają z przyczyną sprawczą w urealnianiu istoty bytu, same stanowią swego rodzaju cele, ponieważ upodabniają nowo powstający byt do siebie. Stąd zasadne wydaje się nazwanie ich przyczynami celowymi. Dodatkowo należy zauważyć, że w takim ujęciu powstania człowieka zupełnie zbędne wydaje się wprowadzanie działania przyczyny wzorczej w intelekcie Boga, ponieważ funkcje tych przyczyn pełnią właśnie przyczyny celowe.

Możemy teraz powrócić do tomaszowych rozważań dotyczących powstania człowieka. Zauważmy, że w omawianych kwestiach *Sumy teologii* Akwinata zastanawia się przede wszystkim nad stworzeniem przez Boga pierwszego człowieka<sup>285</sup>. Jednak kiedy zastanawiamy się nad powstaniem człowieka na gruncie czysto filozoficznym, rozważamy cykl kolejnych poczęć i narodzin, czyli w tym przypadku działania przyczyny sprawczej, z którą za każdym razem współdziałały przyczyny celowe. Ponieważ ten łańcuch kolejnych pokoleń jest ciągiem, który w metafizyce nazywamy ciągiem przypadłościowym (*per accidens*), nie możemy wskazać jego początku. Zatem możemy powiedzieć, że taki ciąg biegnie w nieskończoność. Zauważmy, że jest to całkowicie zgodne z poglądami Akwinaty, który twierdzi, że stworzenie świata w czasie jest prawdą wiary, a nie rozumu<sup>286</sup>. Dokładnie tak samo jest ze stworzeniem pierwszego człowieka, którego także nie możemy uzasadnić na gruncie filozoficznym, ponieważ jest ono prawdą teologii. Innymi słowy za każdym razem, kiedy następuje powstanie człowieka, przyczyna sprawcza udziela istnienia w środowisku przyczyn celowych współdziałających z nią w kształtowaniu istoty. Jednak, jeżeli przyjmiemy zgodnie z przekazem Pisma Świętego, że był taki moment, w którym Bóg stworzył pierwszego człowieka, to taki akt stworzenia musiał być zupełnie inny. Przede wszystkim dlatego, że nie było środowiska przyczyn celowych, czyli Bóg musiał stworzyć formę człowieka i dlatego w Boskim intelekcie musiała istnieć przyczyna wzorcza duszy ludzkiej. Jak to wyżej podkreśliliśmy, także sam św. Tomasz odróżnia stworzenie ciała pierwszego człowieka przez Boga od powstania ciała każdego kolejnego człowieka, które już pochodzi od rodziców. Pogląd taki koresponduje z twierdzeniami Akwinaty także w tym miejscu, w którym twierdził on, że choć Bóg stwarza dusze ludzkie, to

<sup>284</sup> Problem, jak należy rozumieć działanie pośrednich przyczyn sprawczych, pojawia się w tekstach komentatorów św. Tomasza zwłaszcza w odniesieniu do II drogi dowodzącej istnienia Boga, która jest właśnie drogą „z przyczynowości sprawczej”; zob. T. Stępień, *Problem przyczynowania sprawczego...*, dz.cyt., s. 95–97.

<sup>285</sup> ST I, q.90, a.1, pr.: „Post praemissa considerandum est de prima hominis productione.”

<sup>286</sup> Ścisłe mówiąc św. Tomasz twierdzi, że badając świat nie możemy dowieść, czy miał on początek w czasie, czy był wieczny i dlatego twierdzenie o początku świata w czasie jest ostatecznie prawdą wiary, która ma podstawę w Piśmie Świętym, zob. *Contra gentiles*, II, 31–38.



jednak nie ma potrzeby stwarzania dusz zwierząt, ponieważ są one skutkiem działania pośrednich przyczyn sprawczych<sup>287</sup>.

Widzimy więc, że wprowadzenie nowego rozumienia działania przyczyny sprawczej i przyczyn celowych pozwala nam ostatecznie odróżnić stwarzanie w ujęciu filozoficznym od stwarzania w ujęciu teologicznym, w którym rozważa się płynącą z Pisma Świętego prawdę o stworzeniu pierwszego człowieka. Nie musimy chyba dodawać, że na nowo wyróżnione ujęcie filozoficzne nie jest w żadnym punkcie sprzeczne z prawdą wiary o stworzeniu człowieka. Ujęcie teologiczne jest po prostu uzupełnieniem rozważań opartych jedynie o dane rozumu, rozważaniami płynącymi z objawienia. Poza tym warto zauważyć, że powyższe rozróżnienie pozwala także lepiej zobaczyć, jaka jest specyfika stworzenia pierwszego człowieka.

#### **1.4. Problem substancji oddzielonej jako przyczyny celowej duszy ludzkiej.**

W tym miejscu należy jeszcze wskazać ostatnią nowość, którą w rozumienie powstania człowieka wprowadzają rozważania M. Gogacza. W ujęciu strukturalnym człowieka podkreślaliśmy nowe rozumienie możliwości niematerialnej, które jest bardziej pryncypium istoty człowieka niż tylko jego władzę – intelektem możliwościowym. W ten sposób został ukazany fakt, że człowiek posiada strukturę bytową różniącą się od wszystkich innych bytów materialnych. Jednak to nowe ujęcie przynosi problem, który pojawia się w rozważaniu powstania człowieka. Można bowiem zapytać, co spowodowało takie właśnie ukształtowanie się istoty człowieka, że został w niej wydzielony obszar możliwości niematerialnej, który różni się od możliwości materialnej. Zauważmy, że przyczyną powstania takiej struktury nie może być bezpośrednie działanie przyczyny sprawczej, ponieważ, jak pamiętamy, stworzenie dotyczy tylko aktu istnienia, a nie formy, czyli duszy człowieka. Tym bardziej więc Bóg, który jest czystym aktem, nie może być przyczyną możliwości, choćby nawet była to możliwość niematerialna. Zatem powodu takiego ukształtowania istoty człowieka należy poszukiwać wśród przyczyn celowych. Trzeba tu znowu wykluczyć znane nam już przyczyny jakimi są rodzice. Człowiek bowiem nie może wpływać na innego człowieka inaczej jak tylko przez sferę cielesną. Niemożliwe jest więc oddziaływanie samych rodziców, a to oznacza, że przyczyną wydzielenia się w istocie człowieka w momencie jej kształtowania możliwości niematerialnej musiała być jakaś inna przyczyna celowa. Przyczyna taka musi sama być niematerialna i jednocześnie posiadać strukturę podobną do tego, co powoduje, a więc musi być to także byt obdarzony poznaniem intelektualnym. M. Gogacz identyfikuje taką przyczynę sprawczą jako substancję oddzieloną czyli anioła<sup>288</sup>.

<sup>287</sup> Zob. ST I, q.65, a.4, co.

<sup>288</sup> Konieczność istnienia aniołów jako przyczyn celowych duszy ludzkiej została po raz pierwszy zaproponowana przez M. Gogacza w tekście: *Filozoficzna konieczność istnienia aniołów jako celowych przyczyn dusz ludzkich*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, Warszawa 1979, s. 87–116.

W tym miejscu należy jednak bardzo mocno podkreślić, że substancja oddzielona nie może być rozumiana jako byt, który jest pośrednią przyczyną stworzenia. Bardzo jasno pokazuje to samo twierdzenie o tym, że tylko Bóg może być przyczyną sprawczą. Substancja oddzielona jest przyczyną celową, a więc jedynie współdziała z przyczyną sprawczą w powstaniu człowieka, tworząc środowisko przyczyn celowych. Jej działanie więc nie polega na stwarzaniu czegokolwiek, ale na upodobnieniu duszy ludzkiej do swojej intelektualnej natury. W podobny sposób rodzice oddziałują na ciało człowieka, działając jako materialne przyczyny celowe.

Warto tu jeszcze dopowiedzieć, że choć dziś twierdzenie o istnieniu substancji oddzielonych, czyli aniołów, może wydawać się niefilozoficzne, to jednak jest to w istocie powrót do nauki św. Tomasza. Aniołowie są bowiem dla niego całkowicie naturalnym elementem wszechświata. Zarówno w *Sumie teologii* jak i w innych swych dziełach przedstawia on liczne argumenty, przemawiające za istnieniem substancji oddzielonych<sup>289</sup>. Choć omawiając stworzenie duszy ludzkiej św. Tomasz odrzuca argument, jakoby miała ona być stworzona za pośrednictwem aniołów, to jednak argumentacja tego artykułu nie dotyczy współdziałania substancji oddzielonych, ale właśnie tego, że nie mogą one działać tak, jak Bóg udzielając istnienia<sup>290</sup>. Dlatego też nauka o aniołach jako przyczynach celowych duszy ludzkiej nie sprzeciwia się poglądom Akwinaty, ale uzupełnia je i rozwija.

### 1.5. Pryncypia człowieka w ujęciu genetycznym.

Po przedstawieniu wszystkich trudności związanych z rozumieniem powstania człowieka możemy teraz przedstawić je pokazując, jak działały wszystkie przyczyny potrzebne do powstania człowieka w ujęciu genetycznym.

Pierwszą i najważniejszą przyczyną człowieka jest jego akt istnienia (*ipsum esse*), który odpowiada za to, że człowiek w ogóle istnieje. Oczywiście jest, że przyczyną istnienia człowieka nie może być nic, co już wyróżniliśmy w bycie, ponieważ możliwość w stosunku do aktu ma pozycję skutku. Istota jest możliwością w odniesieniu do aktu istnienia, a więc ani istota, ani żadna jej część nie może być przyczyną istnienia. Musimy więc szukać jakiejś przyczyny zewnętrznej i to takiej, która mogłaby spowodować zaistnienie bytu. Taka przyczyna sama musi być istnieniem, aby móc powodować istnienie, co więcej musi być istnieniem doskonalszym. Taki byt, który może powodować zaistnienie innych bytów, w tym człowieka, nazywamy **samoistnym aktem istnienia** (*ipsum esse subsistens*), czy po prostu Bogiem. Zewnętrzną przyczyną sprawczą człowieka jest więc Bóg, który stwarza ludzki akt istnienia. Stworzenie aktu istnienia jest pierwsze i absolutnie niezbędne w powstaniu każdego bytu, a więc także i człowieka<sup>291</sup>.

<sup>289</sup> Zob. np. ST I, q.50, a.1; *Con. gen.* II, 91.

<sup>290</sup> Zob. ST I, q.90, a.2.

<sup>291</sup> Zob. K. Wojcieszek, dz. cyt., s.126.

Bóg jednak nie stwarza aktu istnienia w jakimś dowolnym miejscu, lecz tam, gdzie są obecne wszystkie inne przyczyny potrzebne do zaistnienia człowieka. A więc muszą być obecne wszystkie inne przyczyny celowe. Akt istnienia urealnia i aktualizuje istotę, która kształtuje się jako istota ludzka. Jest to możliwe dlatego, że jednocześnie na istotę człowieka działają przyczyny, które już nie powodują, jak przyczyna sprawcza, zaistnienia bytu, ale powodują takie a nie inne ukształtowanie jego treści. Działają one tak, że wnoszą w powstającego człowieka to, czym są. Dlatego, że działają na człowieka poprzez upodobnienie, stając się celem i wzorem owego upodobnienia, nazywamy je **przyczynami celowymi**. Pamiętajmy, że o ile przyczyna sprawcza powodując zaistnienie bytu stwarza go, o tyle przyczyny celowe nie wpływają na istnienie bytu, lecz na ukształtowanie tego, co już jest, a więc na treść bytu, czyli jego istotę. Zatem akt istnienia jest stwarzany przez Przyczynę Sprawczą niejako w środowisku przyczyn celowych, wszystkich przyczyn potrzebnych do ukształtowania się istoty człowieka<sup>292</sup>.

Pośród przyczyn celowych najważniejsze są te, które wpływają na ukształtowanie duszy, czyli formy człowieka. Człowiek jest jedynym takim bytem, który w istocie posiada dwie możliwości jednocześnie, możliwość materialną i niematerialną. Musi być więc jakiś powód takiego właśnie ukształtowania istoty człowieka, że pozostaje w niej możliwość niematerialna oddzielona od możliwości materialnej. Taki byt musi składać się z aktu istnienia i formy, w której jest możliwość intelektualna, ale nie może posiadać materii, ponieważ musi wpływać na powstającego człowieka nie poprzez jego ciało, ale bezpośrednio powodować kształtowanie się duszy. Jak to wyżej pokazaliśmy, tak rozumianą przyczyną celową duszy ludzkiej jest substancja oddzielona, czyli anioł, który duszy ludzkiej nie stwarza, biorąc jedynie udział w jej kształtowaniu<sup>293</sup>. Działanie anioła jako przyczyny celowej różni się od działania materialnych przyczyn celowych. Nie wchodzi on bowiem w skład ludzkiej duszy, nie staje się duszą, ani żadną jej częścią. Jest bowiem odrębnym bytem i dlatego działa zawsze tylko zewnętrznie i jego funkcja kończy się w momencie powstania struktury bytowej człowieka.

Kolejny etap to działanie formy, która określa zakres zmian w możliwości materialnej tak, że zmiany te są zgodne z ludzką naturą. Możliwość materialna może więc podmiotować przypadłości, które są właściwe naturze ludzkiej. Wśród nich najważniejsze są rozciągłość, czyli jeden z gatunków ilości, oraz kształt, który jest jednym z gatunków jakości. Rozpoczyna się więc kształtowanie ludzkiego ciała, które następuje jednocześnie z urealnianym i aktualizującym wpływem istnienia i określającym wpływem formy. Kształtowanie ludzkiego ciała odbywa się także dzięki wpływowi przyczyn celowych, zaś najważniejszą przyczyną celową ciała jest kod DNA<sup>294</sup>. Ro-

<sup>292</sup> Zob. K. Wojcieszek, dz. cyt., s.134.

<sup>293</sup> Zob. tamże, s. 127.

<sup>294</sup> Zob. tamże, s. 127. Szczegółowe ujęcie ludzkiego ciała w ujęciu genetycznym prezentuje: P. Milcarek, *Teoria ciała ludzkiego...*, dz. cyt., s. 180–200.

dzice, przekazując dziecku swój kod genetyczny, w wymiarze ciała i psychiki stanowią dla dziecka wzór. Dlatego dziecko jest podobne do rodziców, ma podobne do nich cechy fizyczne, a więc ma podobny wygląd zewnętrzny, a nawet ma podobną psychikę. Zauważmy jednak, że DNA to nie jedyna przyczyna celowa ciała. Przyczyny celowe to także pożywienie i wszystko, co jest potrzebne do wzrostu i właściwego funkcjonowania ciała. Widzimy też, że działanie materialnych przyczyn celowych nie kończy się wraz z powstaniem człowieka, ale w zasadzie wtedy dopiero się zaczyna.<sup>295</sup> Przez cały okres życia człowiek musi korzystać z przyczyn celowych, jednak jest to potrzebne zwłaszcza w pierwszych latach naszego życia, kiedy rozwój człowieka jest bardzo intensywny. Wiemy już, że przyczyny celowe ciała nie tylko są czymś, co działa z zewnątrz, a więc wpływa na człowieka powodując w nim jakąś przemianę. Są one także włączane w strukturę ludzkiego ciała, poprzez ogarnięcie ich własnościami transcendentnymi zaczynają być ludzkim ciałem. Znów najlepiej widać to na przykładzie kodu DNA, który jest jednocześnie zasadą ukształtowania ludzkiego ciała jak i jego częścią ciała (a nawet częścią każdej jego komórki). Jednak w momencie kiedy przyczyna celowa staje się częścią ciała człowieka, przestaje pełnić rolę zewnętrznej przyczyny. Nie może przecież jednocześnie być zewnętrzną przyczyną i częścią ciała ludzkiego. Innymi słowy w momencie, kiedy przyczyny zewnętrzne przestają wpływać na ukształtowanie ludzkiego ciała, przestają one pełnić rolę przyczyn celowych. Dodajmy, że przyczyny celowe oddziałują na całego człowieka, a więc także na jego psychikę. Rodzice wychowując dziecko, nauczyciele w szkole, czy na wyższej uczelni działają właśnie jako przyczyny celowe, kształtując człowieka na wzór ich samych.

A zatem przyczyny zewnętrzne potrzebne do powstania człowieka to:

– przyczyna sprawcza – **Samoistny akt istnienia.**

– przyczyny celowe:

duszy ludzkiej – **substancja oddzielona.**

ciała ludzkiego – **DNA, rodzice, substancje materialne potrzebne do budowy ciała.**

Wyróżniwszy wszystkie podstawowe przyczyny powstania człowieka, dla większej jasności przedstawmy kolejno wszystkie etapy powstania człowieka:

Samoistny akt istnienia stwarza akt istnienia człowieka w środowisku wszystkich koniecznych przyczyn celowych.

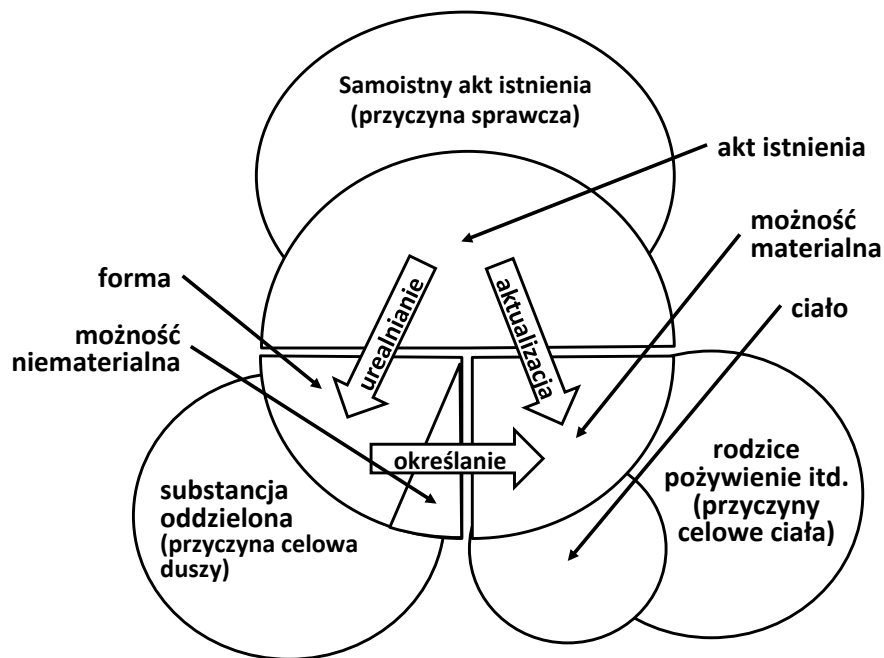
Akt istnienia urealnia i aktualizuje istotę, która kształtuje się pod wpływem przyczyn celowych jako istota człowieka.

Substancja oddzielona (anioł) wpływa na ukształtowanie się formy wraz z zawartą w niej możliwością niematerialną.

Forma określa możliwość materialną wyznaczając zakres zmian, które może ona podmiotować zgodnie z ludzką naturą.

<sup>295</sup> Zob. tamże, s.130.

Możność materialna, pod wpływem materiału genetycznego rodziców i innych potrzebnych materialnych przyczyn celowych (pożywienie, tlen itd.), podmiotuje przypadłości ilości (rozciągłość) i jakości (kształt) w taki sposób, że tworzy się ludzkie ciało.



8. Schemat ujęcia genetycznego człowieka.

### 1.6. Powstanie człowieka jako struktury metafizycznej w chwili poczęcia.

Na koniec naszych rozważań musimy jeszcze zająć się zagadnieniem, które obecnie w kulturze nabiera bardzo wielkiej wagi. Chodzi oczywiście o to, czy człowiek jest człowiekiem od chwili poczęcia, czy staje się nim później w czasie rozwoju prenatalnego, czy nawet w momencie urodzin. Aby przedstawić to zagadnienie na gruncie antropologii filozoficznej należy poczynić bardzo ważną uwagę dotyczącą rozumienia następstwa etapów powstania człowieka w ujęciu metafizycznym.

Choć powstanie człowieka zawsze dokonuje się w jakimś momencie w czasie, to jednak czas, rozumiany jako następstwo występowania zdarzeń jednego po drugim, nie nadaje się do przedstawiania kolejności przyczyn metafizycznych. Jeżeli więc rozważając etapy powstania człowieka mówimy, że pierwsza jest przyczyna sprawcza, a następne są przyczyny celowe i występują one w jakiejś kolejności, to nie należy tej kolejności rozumieć na sposób czasowy, ale metafizyczny. Oznacza to, że nie może-

my uważać, że przyczyna sprawcza stwarza akt istnienia, który pozostaje jakiś czas czysty i bez istoty, a dopiero później działanie przyczyn celowych powoduje, że może on tę istotę urealnić i zaktualizować. Z punktu widzenia czasu płynącego w sferze zmysłowej wszystkie przyczyny działają jednocześnie i nie może zabraknąć żadnej z nich, aby człowiek mógł powstać. Przedstawianie ich kolejno ma jedynie pokazać zależność przyczyny i skutku. W metafizyce pierwszy jest bowiem zawsze akt jako przyczyna, a druga jest możliwość jako skutek. Zatem porządek przedstawiania przyczyn metafizycznych nie może być nigdy traktowany jako porządek czasowy. Pierwszeństwo przyczyny przed skutkiem jest zawsze a-czasowe.

Zagadnienie momentu powstania człowieka może być dobrze postawione na gruncie antropologii filozoficznej dopiero wtedy, kiedy pamiętamy o różnicy pomiędzy następstwem czasowym a metafizycznym. Przedstawione wyżej rozważania jasno pokazują, że człowiek powstaje w momencie poczęcia<sup>296</sup>. W momencie stworzenia aktu istnienia człowieka powstaje bowiem cała struktura bytowa złożona z istnienia i istoty. Oznacza to, że w momencie poczęcia człowiek musi posiadać wszystkie metafizyczne zasady, które sprawiają, że człowiek jest człowiekiem. Nie może więc być tak, że istnieje ciało, a nie ma jeszcze ludzkiej duszy, czy też nie można myśleć, że dusza istnieje przed powstaniem ciała itd.

Zatem błędne są wszystkie teorie, według których człowiek staje się człowiekiem dopiero w pewnym momencie swojego rozwoju prenatalnego. Takie poglądy zakładałyby bowiem, że w tym „przedludzkim” etapie rozwoju płód posiadałby jakąś inną formę, roślinną bądź zwierzęcą, która musiałaby ulec zniszczeniu i zastąpieniu przez formę ludzką<sup>297</sup>. Jednak, jeśli pamiętamy z rozważań ujęcia strukturalnego, jaka jest natura formy, to jasne się staje, że nie może nastąpić zmiana formy substancjalnej bez zniszczenia bytu. Wykazuje to jasno absurdalność poglądów mówiących o tym, że człowiek staje się człowiekiem w pewnym momencie, ponieważ w takim razie rozwój prenatalny musiałby polegać na cyklu śmierci i narodzin.

Z punktu widzenia antropologii filozoficznej nieprawdziwy jest także inny pogląd, jakoby ciało człowieka w pierwszym etapie jego rozwoju było częścią ciała matki. Pomijając tutaj wszystkie dyskusje na temat rozumienia ciała na gruncie nauk medycznych, możemy powiedzieć, że antropologia filozoficzna jednoznacznie podkreśla, że niemożliwe jest życie ciała bez odpowiadającej temu ciału duszy, która jest pierwszą zasadą życia ciała. Czyli ciało nie może kształtować się w łonie matki, czy nawet żyć, bez udziału formy, która warunkuje władzę wzrostu i odżywiania. Człowiek od chwili poczęcia ma więc wszystkie pryncypia potrzebne do tego, aby uznać go za

<sup>296</sup> Dokładniejsze określenie tego momentu z uwzględnieniem wyników nauk szczegółowych prezentuje K. Wojcieszek, dz. cyt., s.130–134.

<sup>297</sup> Takie rozwiązanie jest jedynym możliwym wyjściem wobec tomaszowych argumentów przeciwko wielości form w człowieku; zob. ST I, q.76, a.3.

człowieka. Ma swój własny akt istnienia, ponieważ jest odrębny i realny. Ma swoją własną formę, a więc duszę, wraz z wszystkimi ludzkimi władzami. Dodajmy, że władze zmysłowe, których działaniu towarzyszy zawsze przemiana cielesna, po prostu są nieaktywne do momentu wykształcenia właściwych tym władzom narządów. Zgodnie z przytaczanym już poglądem św. Tomasza, to nie rozwój narządów cielesnych wpływa na rozwój władz duszy, ale raczej właśnie dlatego, że człowiek posiada taką, a nie inną formę, która warunkuje właściwe jej władze, kształtują się odpowiednie cielesne narządy<sup>298</sup>. Zatem choć człowiek w rozwoju prenatalnym nie posiada jeszcze wszystkich narządów władz zmysłowych, to jednak wykształcają się one dlatego, że już posiada wszystkie władze. Skoro władze zmysłowe nie mogą jeszcze wykonywać swoich aktów, to także nie działają władze intelektualne, które nie mogą wykonywać swoich aktów, ponieważ czerpią dane poznawcze z władz zmysłowych.

Zauważmy także, że z powyższych rozważań wynika, iż człowiek od chwili poczęcia posiada także własne ludzkie ciało, które, choćby było tylko jedną komórką, już jest ciałem tego konkretnego człowieka.

## **2. Problem śmierci.**

Zagadnienie śmierci człowieka było już poruszone w trakcie zajmowania się wzajemnymi relacjami ciała i duszy ludzkiej. Jednak dopiero w kontekście ujęcia genetycznego możemy lepiej zobaczyć, czym jest śmierć człowieka rozumiana na sposób filozoficzny. Wielokrotnie już podkreślaliśmy niewystarczalność nauk szczegółowych we właściwym rozumieniu człowieka. Jeżeli się tę niewystarczalność uzna, to także trzeba uznać niewystarczalność nauk szczegółowych we właściwym określeniu śmierci człowieka<sup>299</sup>. Nie można więc rozumieć jej jako ustania procesów zachodzących w ciele. Oczywiście to także następuje w momencie śmierci. Jednak aby lepiej zrozumieć na czym polega śmierć i co jest jej główną przyczyną, odwołajmy się do Tomaszowego rozróżnienia przyczyn życia. Jak pamiętamy mówi on, że dusza jest „pierwszym pryncypium życia” (*primum principium vitae*)<sup>300</sup>. Czyli życie ciała zależy przede wszystkim od duszy, ale nie tylko. Są bowiem jeszcze inne, drugorzędne przyczyny życia, takie jak ludzkie organy, które muszą działać w sposób właściwy. Podobnie należy wyróżniać przyczyny śmierci człowieka. Śmierć jest w pierwszej kolejności odłączeniem duszy od ciała. To właśnie moment, w którym forma nie jest w stanie podporządkować sobie drugorzędnych przyczyn życia. A więc nie jest w stanie okre-

<sup>298</sup> Zob. ST I, q.78, a.3, co.

<sup>299</sup> Najlepszym przykładem niech będą współczesne dyskusje na temat „śmierci mózgowej”, której stwierdzenie było do niedawna uważane za pewny sposób potwierdzenia śmierci człowieka; zob. R. D. Truog, Franklin G. Miller, *The Dead Donor Rule and Organ Transplantation*, w: *The New England Journal of Medicine*, nr 359 : 2008/7, s.674–675.

<sup>300</sup> Zob. ST I, q.75, a.1, co.

ślać zakresu zmian zachodzących w ciele, niejako pilnować, aby wszystkie organy spełniały właściwe sobie funkcje. Dlatego właśnie następuje odłączenie formy, czyli duszy, od ciała, co w konsekwencji powoduje ustanie funkcji życiowych i dalej rozpad ciała. Ciało staje się wtedy częścią przyrody i zaczyna podlegać jedynie przemianom, które normalnie zachodzą w przyrodzie. Przypomnijmy, że ciało ludzkie jest tu rozumiane przede wszystkim jako materia w rozumieniu fizycznym. Jednak odłączenie duszy od ciała dotyczy także możliwości materialnej, ponieważ nie może być możliwości podmiotowania zmian w sferze materialnej bez tego, co może się zmieniać, czyli samej fizycznej materii. Przyczyny celowe ludzkiego ciała takie jak pożywienie, tlen itp. nie mogą wywoływać już właściwych sobie skutków i niemożliwe jest właściwe funkcjonowanie odżywiania. Dlatego też w pracach filozoficznych próbuje się ująć śmierć jako „swoisty bunt najprostszyc przyczyn celowych, które przestają służyć, rozchodzą się, odwrotnie niż przy powstawaniu”<sup>301</sup>.

Po odłączeniu duszy od ciała zostaje więc jedynie forma człowieka wraz z aktem istnienia, który w sposób niepełny ogarnia ją własnościami transcendentalnymi. Tak samo jak jest ona czymś „quasi odrębnym” (*quasi aliquid*), tak samo możemy powiedzieć, że po śmierci dusza jest w niepełny sposób jednością, gdyż brakuje jej możliwości materialnej i ciała w rozumieniu fizycznym, jest czymś quasi realnym, prawdziwym, dobrym i pięknym. Mimo to dusza ludzka nadal istnieje i śmierć ciała nie oznacza końca człowieka. Jest to jednak człowieczeństwo niepełne. Najlepiej widać tę niepełność człowieczeństwa poprzez pokazanie niemożności spełniania aktów wszystkich władz duszy, które do działania potrzebują ciała. Chodzi tu o władze vegetatywne i władze zmysłowe. Dotyczy to także zmysłów wewnętrznych. Dusza odłączona od ciała nie będzie więc mieć pamięci zmysłowej i zmysłowego osądu, a w zmysłowych władzach dążeńiowych nie będą powstawać żadne uczucia. Jedyne, co dusza może jeszcze czynić, to akty władz intelektualnych, które jak wiemy, do działania nie potrzebują organów cielesnych. Jednak wśród tych aktów oczywiście zabraknie nabywania nowych treści intelektualnych drogą abstrakcji, ponieważ do tego potrzebne są władze zmysłowe. Nie będzie więc także mowy serca wraz ze wszystkimi jej konsekwencjami, w tym także nawiązywania nowych relacji osobowych.

Na koniec dodajmy, że poprzez filozoficzne ustalenie, co jest istotą śmierci człowieka, nie chcemy nic odbierać medycynie w jej wysiłkach ustalenia momentu śmierci człowieka. Filozoficzne ustalenie czym jest śmierć, choć jest na pewno precyzyjne, nie jest jednak w stanie pomóc w zaobserwowaniu momentu śmierci. Nie możemy przecież zobaczyć duszy odłączającej się od ciała, ponieważ ma naturę ponadzmysłową. Dlatego też nie można na podstawie filozoficznych rozważań wyciągnąć wniosku, kiedy np. należy umierającego odłączyć od aparatury podtrzymującej życie. Fi-

<sup>301</sup> K. Wojcieszek, dz. cyt., s. 130.



lozofia, która zajmuje się pryncypiami, pomaga nam zrozumieć, czym jest śmierć, a więc ustalić jej przyczynę, a nie zaobserwować moment śmierci, ponieważ to należy już do nauk szczegółowych.

## Rozdział czwarty

### SPRAWNOŚCI I CNOTY MORALNE.

#### 1. Pojęcie sprawności.

Omawiając zagadnienie podejmowania decyzji zobaczyliśmy jak wiele czynników wpływa na to, jakie będą nasze wybory. Jasne jest też, że niektórzy ludzie decyzje podejmują łatwo i bez wysiłku, inni zaś muszą długo rozważać zanim się zdecydują. Poza tym częste podejmowanie decyzji w jakiejś dziedzinie powoduje, że jest nam łatwiej je podejmować. Działanie człowieka jest więc uzależnione od umiejętności, które posiada. Dlatego następnym tematem naszych rozważań będą podstawowe umiejętności człowieka, które w antropologii filozoficznej nazywamy sprawnościami.

Zacznijmy od zaobserwowania podstawowego faktu, że ludzie potrafią robić pewne rzeczy lepiej lub gorzej. Tak jak na przykład niektórzy studenci potrafią lepiej od innych zrozumieć filozofię. Popularnie mówi się, że ktoś jest wtedy dobry z filozofii. Można powiedzieć, że jest lepszym lub gorszym filozofem. W ten sposób możemy mówić o bardzo wielu rzeczach związanych z ludzkimi działaniami. Możemy mówić o umiejętnościach, o większej lub mniejszej wrażliwości itp. Ktoś, kto jest lepszym filozofem, bez trudu odgadnie, że tam, gdzie mówi się o czymś lepszym bądź gorszym, odwołujemy się do drugiej przypadłości z kategorii Arystotelesa – do jakości. Otóż pośród różnych rodzajów jakości<sup>302</sup> zauważamy także i taki, który powoduje, że człowiek lepiej lub gorzej wykonuje pewne działania. Ten właśnie typ jakości nazywamy sprawnością. **Sprawność (*habitus*) jest więc dyspozycją, która przysposabia kogoś dobrze lub źle w stosunku do siebie lub celu.** Przy czym przysposobienie w stosunku do siebie jest przysposobieniem do swojej natury, a przysposobienie do celu to przysposobienie do czegoś zewnętrznego<sup>303</sup>. Dla większej jasności powiedzmy, że ten, kto posiada sprawność, będzie lepiej lub gorzej nastawiony do wykonywania jakichś czynności. Wykonanie zaś jakiejś czynności jest możliwe dzięki władzom, gdyż to właśnie one sprawiają, że możemy w ogóle działać<sup>304</sup>. Dlatego też sprawności są zawsze we władzach człowieka, a nie w istocie. Oznacza to, że choćby ktoś nawet świetnie pojmował filozofię, to nie znaczy to wcale, że jest lepszy w człowieczeństwie, że ma jakąś lepszą naturę od tego, który nie potrafi nic pojąć. A zatem ludzie mogą różnić się sprawnościami, ale nie różnią się w od siebie w byciu człowiekiem. Może-

<sup>302</sup> Św. Tomasz bardzo dokładnie odróżnia cztery gatunki jakości i zalicza sprawność do pierwszego z nich, zob. ST I/II, q.49, a.1.

<sup>303</sup> Zob. ST I/II, q.49, a.4, co.: „...habitus est dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum, aut secundum se, id est secundum suam naturam, aut ad aliud, id est in ordine ad finem.”

<sup>304</sup> Zob. tamże, ST I/II, q.49, a.3, co.

my więc z całą pewnością powiedzieć, że ten, który lepiej pojmuje filozofię, posiada nie lepsze człowieczeństwo, ale lepszy, sprawniejszy intelekt. Sprawność intelektu pozwala na szybsze i łatwiejsze ujmowanie rzeczy trudnych. Trzeba jeszcze dodać, że sprawność nie jest jakimkolwiek przysposobieniem, ale przysposobieniem trwałym. Oznacza to, że usprawniony intelekt będzie miał nie ten, któremu łatwo uda się pojąć jakieś jedno zagadnienie, ale będzie lepiej pojmował każdy problem. Zarazem widzimy, że o sprawności możemy mówić tylko wtedy, kiedy jest ona skierowana do wielu przedmiotów, a nie tylko do jakiejś jednej rzeczy<sup>305</sup>. A więc nawet nie chodzi o pojmowanie stale tylko jednej rzeczy, lecz także o pojmowanie w sposób stały różnych rzeczy. Jakaś umiejętność jest przecież bardzo niewielka, kiedy przy jej pomocy potrafimy rozwiązywać tylko problemy z wąskiej dziedziny.

Jako przykład usprawnionej władzy podaliśmy wyżej intelekt. Prowadzi nas to do kolejnego pytania, a mianowicie: czy o sprawnościach możemy mówić w przypadku wszystkich władz człowieka? Św. Tomasz najpierw pyta, czy sprawności mogą być w ciele. Skoro zaś przedmiotem władz wegetatywnych jest ciało żyjące dzięki duszy, to pytanie to dotyczy istnienia sprawności we władzach wegetatywnych. O sprawności w ciele możemy mówić tylko pod pewnym względem, a mianowicie, kiedy mówimy o ciele jako podmiocie, który jest przysposobiony do duszy. Wtedy możemy mówić np. o zdrowiu czy piękności ciała<sup>306</sup>. Ciało jest ożywiane przez duszę, a to oznacza, że kiedy ciało jest zdrowe i piękne, może jakby lepiej poddawać się duszy, która je ożywia. W zdrowym ciele władze wegetatywne działają lepiej niż w ciele chorym. Jednak nie możemy tu mówić o sprawności w pełnym sensie tego słowa, ponieważ przysposobienie takie jak zdrowie nie jest trwałe. Zdrowie człowiek może przecież łatwo utracić i to wbrew swoim bardzo intensywnym zabiegom, aby je zachować.

Kolejne pytanie dotyczy możliwości istnienia sprawności we władzach zmysłowych. Tutaj znowu okazuje się, że o sprawnościach możemy mówić tylko pod pewnym względem. Nie można o nich mówić, kiedy władze zmysłowe działają pod wpływem naturalnego instynktu. Kiedy na przykład boimy się, bo widzimy zagrożenie, jest to coś naturalnego i zawsze uczucie strachu będzie występowało pod wpływem dostrzeżonego zagrożenia. Jednak możemy mówić o sprawnościach w uczuciach, kiedy uwzględnimy to, że są one kierowane przez rozum. Kiedy więc nauczymy się nie bać się pajaków, będzie to trwałe przysposobienie, ale mające źródło raczej w rozumie niż w uczuciach. Dzięki temu jeszcze lepiej widzimy naturę sprawności. Bo okazuje się, że możemy o niej mówić nie wtedy, kiedy przy pomocy zmysłów odbieramy jakieś dane i reagujemy na nie niejako automatycznie. O sprawności w pełnym sensie tego słowa możemy mówić dopiero wtedy, kiedy możemy tą sprawnością posługiwać się

<sup>305</sup> Zob. tamże, ST I/II, q.49, a.4, co.

<sup>306</sup> Zob. ST I/II, q.50, a.1, co.

w sposób dobrowolny<sup>307</sup>. Dlatego nie możemy traktować jako sprawności sytuacji, kiedy ktoś jest po prostu dobrze zbudowany fizycznie, lecz kiedy tężyzna fizyczna została osiągnięta w wyniku ćwiczeń. Albo nie mówimy o sprawnościach w zmysłach zewnętrznych, bo przecież to, że wzrok widzi, jest naturalnym działaniem<sup>308</sup>. Możemy o niej mówić dopiero wtedy, kiedy następuje analiza przyjętych danych, czyli kiedy używamy zmysłów wewnętrznych. Np. łatwiej wtedy kojarzymy pewne rzeczy, łatwiej sobie je przypominamy itd. Zatem o sprawnościach mówimy wszędzie tam, gdzie to my świadomie działamy. Proste przyjmowanie danych poznawczych jest tym, co każdy ma z natury. Dlatego każdy człowiek będzie mógł przyjmować dane intelektualne, czego nie potrafi żadne zwierzę. Jest to więc zwykła doskonałość, która płynie z natury. Jednak używanie władz zmysłowych w celu analizy tego, co zostało poznane, może być lepsze albo gorsze. I tu właśnie możemy mówić o sprawności. Innymi słowy sprawności we władzach zmysłowych nie ma w etapie poznania niewyraźnego, a są w etapie poznania wyraźnego. Wynika z tego także, że sprawności są bardziej we władzach zmysłowych odpowiedzialnych za dążenia, niż we władzach poznawczych. Dążenie jest bowiem zawsze bardziej świadome, wyraźne, ponieważ jest już reakcją na to, co zostało poznane. Dlatego też, kiedy rozpatrujemy władze zmysłowe, zauważamy, że pewne usprawnienia są przede wszystkim we władzy pożądliwej i gniewliwej<sup>309</sup>. Jednak i tutaj mówimy o nich bardziej ze względu na wolę i rozum, które kierują uczuciami, niż ze względu na same uczucia. I tak na przykład pijaństwo będzie pewnym złym przystosowaniem się człowieka do alkoholu, jednak to złe przystosowanie nie ma swojego źródła w samych uczuciach, lecz w woli, która nie potrafi przeciwstawić się przyjemności picia alkoholu. Tak samo przyjemność, która może towarzyszyć cnocie, nie będzie sprawnością sama w sobie, ale jest dobrym przystosowaniem, mającym swoje źródło w woli.

Z tego, co powiedzieliśmy wyżej, jasno wynika, że sprawności w ścisłym sensie tego słowa mogą występować jedynie we władzach duchowych człowieka. Po pierwsze jest tak dlatego, że władze intelektualne ujmują rzeczywistość na sposób ogólny, a więc przystosowanie tych władz będzie dotyczyć wielu przedmiotów, a nie jednostkowych przypadków. Po drugie działanie tych władz jest działaniem najbardziej dobrowolnym i świadomym, czyli takim, w którym to my, z wyboru, zwracamy się do jakiejś rzeczy. Dlatego też św. Tomasz wyjaśnia, że sprawności intelektualne są przede wszystkim w intelekcie możliwościowym, ponieważ odnosi się on do wielu przedmiotów równocześnie<sup>310</sup>. Intelekt możliwościowy jest bowiem stale w możliwości rozważania wielu przedmiotów. Człowiek więc może rozważać to, co zostało pozna-

<sup>307</sup> Zob. tamże, ST I/II, q.50, a.3, ad2.

<sup>308</sup> Zob. ST I/II, q.50, a.3, ad3.

<sup>309</sup> Zob. tamże, ST I/II, q.50, a.3, ad3.

<sup>310</sup> Zob. ST I/II, q.50, a.4, ad1.

ne, kiedy chce. A więc zachodzi tu także w najwyższym stopniu wspomniana wyżej dobrowolność. Podobnie jest w przypadku woli. Sprawnością posługujemy się, kiedy tego chcemy, a więc, kiedy o tym zdecydujemy. W woli więc musi być sprawność, aby dobrze była przysposobiona do swojej czynności, czyli do chcenia tego, co ukazuje intelekt<sup>311</sup>. Dlatego św. Tomasz pisze: „Wola z natury swej posiada skłonność ku dobru. Ponieważ jednak w dobrach zachodzi wielka różnorodność, potrzeba sprawności do skłonienia woli ku określonemu dobru rozumnemu, by o choczko podjąć się działania”<sup>312</sup>.

Rozważając sprawności w sposób ogólny należy zastanowić się nad jeszcze jednym zagadnieniem. A mianowicie nad tym, czy sprawności mogą zmniejszać się, zwiększać i czy mogą być utracone i w jaki sposób to się dokonuje. Przede wszystkim należy powiedzieć, że sprawności rodzą się we władzach człowieka w wyniku licznych aktów tych władz<sup>313</sup>. Sprawność nie może powstać w wyniku jednego czy nawet kilku aktów. Przysposobienie władzy do jakichś przedmiotów, możemy rozumieć jak pewne przyzwyczajenie. A przecież nie można przyzwyczać się do czegoś, co zrobiło się raz czy kilka razy, lecz jedynie do tego, co robi się często. Trzeba także pamiętać o tym, co już podkreśliliśmy wyżej, że sprawność jest tym większa, im większej ilości przedmiotów dotyczy<sup>314</sup>. Rozwój sprawności dotyczy zatem także poszerzania jej zakresu, ale nie tylko. W przypadku np. mądrości możemy mówić o jej rozwoju, kiedy człowiek uczy się i z wiekiem staje się mądrzejszy. Im więcej mądrych decyzji podejmie, tym bardziej możemy nazywać go mądrym. Ale aby jego mądrość wzrastała, musi on podejmować decyzje coraz trudniejsze. Przytoczmy tutaj piękny tekst św. Tomasza: „Jeśli więc natężenie czynności jest współmierne do natężenia sprawności lub przewyższa je, wówczas każdy taki uczynek albo zwiększa sprawność, albo przysposabia do jej wzrostu na podobieństwo wzrostu ciała istot żyjących. Nie każdy bowiem spożyty pokarm od razu powoduje jego wzrost, podobnie jak nie każda kropla deszczu wydrąża dziurę w kamieniu. Podobnie jedynie, kiedy powtarzamy uczynki, powodujemy wzrost sprawności. Jeśli zaś natężenie uczynku stosunkowo nie dostaje do natężenia sprawności, wówczas uczynek taki przysposabia raczej do zmniejszenia sprawności niż do jej zwiększenia”<sup>315</sup>. Powyższy tekst pokazuje, że wzrost sprawności dokonuje się poprzez częste wykonywanie działań, które są równe albo wyższe sprawności, którą człowiek aktualnie posiada. Poza tym przykład kropli drążącej kamień pokazuje, że działania te należy wykonywać często. Św. Tomasz twierdzi również, że sprawności nie tylko mogą się zwiększać, lecz także mogą się zmniejszać i w ogóle zaniknąć. Do zaniku sprawności nie wystarczy jednak wykonywanie coraz łatwiejszych działań,

<sup>311</sup> Zob. ST I/II, q.50, a.5, co.

<sup>312</sup> ST I/II, q.50, a.5, ad3.

<sup>313</sup> Zob. ST I/II, q.51, a.3, co.

<sup>314</sup> Zob. ST I/II, q.52, a.1, co.

<sup>315</sup> ST I/II, q. 52, a. 3, co.

ale, ma to miejsce wtedy, kiedy sprawność posiada swoje przeciwieństwo i w naszych działaniach postępujemy przeciwnie do sprawności<sup>316</sup>. Najlepiej możemy to zobaczyć na przykładzie cnót moralnych, które są sprawnościami woli. Każda cnota posiada przeciwstawną jej wadę. Jeżeli więc ktoś sprawiedliwy zaczyna postępować niesprawiedliwie, to w woli stopniowo słabnie sprawiedliwość, a nawet może w ogóle zaniknąć. Warto także dodać, że innym przypadkiem, w którym sprawność zmniejsza się lub zanika, jest zaprzestanie posługiwania się daną sprawnością. Znowu najlepiej widać to na przykładzie cnót moralnych. Dzięki cnotcie człowiek potrafi kontrolować swoje uczucia bądź czynności. Potrzeba kontroli uczuć i czynności bierze się stąd, że są uczucia i zewnętrzne okoliczności, które sprzeciwiają się temu, co rozum ocenił jako dobre postępowanie. Dlatego, jeśli człowiek nie czyni tego, co sprawiedliwe, kiedy należy, cnota w nim zanika<sup>317</sup>. Sprawności więc jako przysposobienia, którymi posługujemy się w sposób wolny mogą powstawać i ginąć, rosnąć bądź słabnąć w zależności od naszego postępowania. Zatem od nas zależy, czy będziemy jakiegoś sprawności posiadali, czy nie.

## 2. *Podział sprawności.*

Powyższe rozważania pokazują nam dobrze, że człowiek posiada sprawności intelektu i woli. Powiedzmy od razu, że sprawności woli nazywamy cnotami. Św. Tomasz wyjaśnia różnicę między tymi sprawnościami, pokazując, że cała moralność człowieka polega na podporządkowaniu postępowania kontroli rozumu. „Rozum jest źródłem wszystkich czynów ludzkich, wszystkie zaś inne ich źródła podlegają rozumowi”<sup>318</sup>. Jednak owa podległość rozumowi nie jest absolutna. Choć jest tak w przypadku wszystkich części ciała człowieka, to jednak władze pożądarkcze nie słuchają rozumu bezwarunkowo i mogą się mu sprzeciwiać. Niekiedy na przykład wiemy, że nie należy czegoś robić, ale bardzo silnie nakłania nas do tego uczucie pożądania. Wiemy, że jest wiele takich sytuacji, w których wiemy, jak należy postąpić, lecz postępujemy inaczej. Św. Tomasz przypomina tu poglądy Sokratesa, który twierdził, że jedyną przyczyną złego postępowania jest niewiedza. Wszelkie sprawności, jakie posiada człowiek, byłyby w takim przypadku sprawnościami intelektu i nie trzeba by było wyróżniać sprawności woli. Skoro jednak często nie czynimy tego, co uznajemy za słuszne, należy przyjąć, że sprawności intelektu i woli różnią się od siebie. Inaczej mówiąc: nie wystarczy rozpoznać i dobrze ocenić, co należy czynić, ale trzeba jeszcze umieć zgodnie z tą oceną postąpić<sup>319</sup>. W tych rozważaniach św. Tomasz sprawności

<sup>316</sup> Zob. ST I/II, q. 53, a. 1, co.

<sup>317</sup> Zob. ST I/II, q. 53, a. 3, co.

<sup>318</sup> ST I/II, q. 58, a.2, co.

<sup>319</sup> Zob. tamże, ST I/II, q.58, a.2, co.

intelektu często nazywa cnotami intelektualnymi (*virtutes intellectuales*), a sprawności woli cnotami obyczajowymi (*virtutes morales*)<sup>320</sup>. Czyni to, jak się wydaje, dlatego, żeby podkreślić, iż bez dobrego poznania nie można w ogóle mówić o dobrym postępowaniu, zaś cnota według św. Tomasza to nic innego jak stała gotowość do postępowania zgodnego z rozumem. Dlatego też nie ma cnót woli bez dobrego poznania tego, co należy czynić, a więc konieczne dla istnienia cnót są sprawności intelektualne odnoszące się do postępowania: praszumienie oraz roztropność<sup>321</sup>. Ta relacja zachodzi także w drugą stronę. Kiedy nie ma cnoty, nie będą także rozwijały się te dwie sprawności intelektu. I tak na przykład w człowieku, który nieustannie źle postępuje, będą rozwijały się wady, a to z kolei będzie powodować, że w swoim sumieniu będzie starał się raczej usprawiedliwiać swoje złe postępowanie<sup>322</sup>. Dlatego o takich ludziach mówi się, że nie mają sumienia, bo po prostu przestają dobrze oceniać, co jest dobre, a co złe. Podobnie będzie z roztropnością, która polega na wybieraniu środków w dążeniu do celu. Człowiek postępujący źle będzie raczej wybierał środki skuteczne, nie dbając, czy są dobre, czy złe. A zatem będzie wyznawał zasadę, że cel uswięca środki. Postępowanie zgodne z tą zasadą nie będzie mogło być uznane za dobre. Widzimy też, że zależność ta zachodzi w drugą stronę: nie może doskonalić się w cnotcie człowiek, który nie potrafi ocenić, czy jego postępowanie i środki prowadzące do celu są dobre, czy złe. Podkreśliśmy jednak, że to właśnie cnota jest tym, co czyni nasze postępowanie dobrym, albowiem tylko cnota może doskonalić nasze działanie w dobru<sup>323</sup>. Zatem nazwanie sprawności intelektualnych cnotami jest usprawiedliwione tym bardziej, że dla intelektu właściwym dobrem jest poznanie prawdy. Możemy więc powiedzieć, że intelekt poznający prawdę osiąga właściwe sobie dobro, a sprawności intelektualne usprawniają człowieka do dobrego działania, którym właśnie jest poznanie prawdy<sup>324</sup>. Mimo to jest możliwe rozwijanie innych sprawności intelektu niezależnie od cnót, ale nie znaczy to wcale, że cnoty nie są pomocne w ich osiągnięciu. Ucząc się filozofii, człowiek nabywa sprawności jaką jest mądrość. Kiedy bierzemy do ręki filozoficzną książkę, uznajemy, że wiedza, której się chcemy nauczyć jest jakimś celem, co więcej jest celem ze wszech miar dobrym. Bardzo często lenistwo czy inne bardziej atrakcyjne zmysłowo rzeczy odciągają nas od uczenia się tego, co trudne. I dlatego potrzebna jest cnota męstwa, która pomoże nam pokonać trudności. Jak widzimy bez niej bardzo trudno jest nam podjąć wysiłek studiowania, a więc także nabywania sprawności intelektualnych.

<sup>320</sup> Zob. np. ST I/II, q.58, a.1–5.

<sup>321</sup> Zob. ST I/II, q.58, a.4, co.

<sup>322</sup> Jak to ukażemy zajmując się poszczególnymi sprawnościami intelektu, sumienie nie jest w ścisłym sensie sprawnością, ale aktem osądu moralnego.

<sup>323</sup> Zob. A. Andrzejuk, *Prawda o dobru*, dz.cyt., s.294.

<sup>324</sup> Zob. ST I/II, q.57, a.1, co.

Staje się tu widoczna jeszcze inna różnica pomiędzy sprawnościami intelektu a cnotami. Cnota jest dobrym przysposobieniem i jako takie ma swoje przeciwieństwo, które nazywamy wadą. Wada z kolei jest złym przysposobieniem, jakimś zepsuciem woli. Człowiek cnotliwy jest przecież bardziej doskonały od tego, który ma wiele wad. Dlatego cnota zawsze ma przeciwieństwo w postaci wady. Ścisłe mówiąc cnota, co zauważył już Arystoteles, jest środkiem pomiędzy dwoma wadami, z których jedna grzeszy nadmiarem, a druga niedomiarem<sup>325</sup>. Na przykład męstwo jest wyśrodkowaniem pomiędzy brawurą, która grzeszy nadmiarem, a tchórzostwem, które grzeszy niedomiarem. Inaczej jest w przypadku sprawności intelektu. Mówimy tutaj raczej o braku jakiejś sprawności, a nie o jakimś złym przysposobieniu, które jest mu przeciwstawne. Mówiliśmy wyżej o prasumieniu, którego po prostu może brakować. To, że ktoś źle ocenia postępowanie oznacza, że nie posiada on zdolności właściwej oceny. Polega to na usprawiedliwianiu czynów, które się ocenia, a nie na jakimś przyzwyczajeniu do oceniania ich źle. Podobnie możemy mówić o mądrości. Głupota nie przeciwstawia się mądrości jako złe przysposobienie, tylko jest raczej brakiem przysposobienia dobrego.

Po ukazaniu podobieństw i różnic pomiędzy cnotami i sprawnościami intelektu trzeba jeszcze wskazać, jak się dzielą sprawności intelektualne. Podział tych sprawności jest zależny od tego, jaki cel ma poznający intelekt. Jeżeli celem poznającego intelektu jest samo poznanie prawdy, to mówimy o intelekcie spekulatywnym czy teoretycznym (*intellectus speculativus*). Jeżeli zaś celem poznania jest działanie, wówczas mówimy o intelekcie praktycznym (*intellectus practicus*)<sup>326</sup>. Dlatego też sprawności intelektu dzielimy na teoretyczne i praktyczne. Sprawności teoretyczne doskonałą poznanie dla samego poznania. Intelekt posiadający te sprawności będzie lepiej przysposobiony do poznania prawdy. Sprawności praktyczne doskonałą poznanie odnoszące się do działania. Intelekt posiadający te sprawności będzie lepiej przysposobiony do poznania, jak należy działać.

W kolejnych częściach naszych rozważań przedstawimy więc najpierw sprawności intelektu: teoretyczne – sprawność pierwszych zasad poznania, wiedzę i mądrość oraz sprawności praktyczne – prasumienie, roztropność i sprawność sztuki. Następnie zaś zostaną zaprezentowane cnoty główne woli: roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie i męstwo.

<sup>325</sup> Zob. G. Reale, dz.cyt., t.II, s.485–489.

<sup>326</sup> Zob. ST I, q.79, a.11, co.

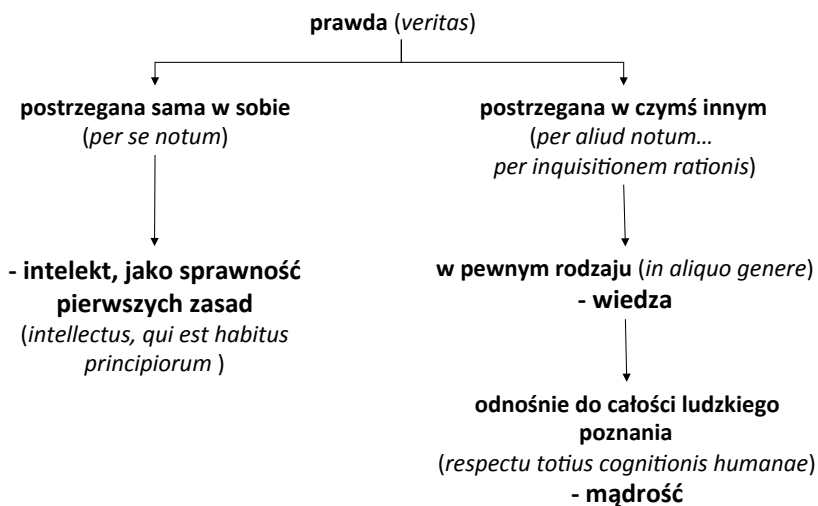


### 3. Sprawności intelektu.

#### 3.1. Sprawności teoretyczne intelektu.

Sprawności teoretyczne doskonalą intelekt w ujmowaniu prawdy dla samej prawdy. Jednak takie teoretyczne ujmowanie prawdy może być dwojake. Po pierwsze możemy ujmować prawdę w niej samej. Chodzi tu przede wszystkim o własność transcendentálną prawdy, dzięki której intelekt ujmuje byt w poznaniu niewyraźnym. Sprawnością doskonalącą intelekt w ujmowaniu prawdy samej w sobie jest **sprawność pierwszych zasad poznania**. Drugi sposób ujęcia prawdy to ujęcie prawdy w czymś innym, a więc nie jest to już ujęcie prawdy transcendentálnej, lecz prawdy w postaci intelektualnej, która odcisnęła się w intelekcie możnościowym. Sprawnościami doskonalącymi intelekt w takim ujmowaniu prawdy są: **wiedza i mądrość**<sup>327</sup>.

Podział sprawności intelektu możemy więc przedstawić przy pomocy schematu:



#### 9. Rozróżnienie sprawności teoretycznych intelektu.

##### 3.1.1. Sprawność pierwszych zasad poznania.

Pierwszą sprawnością teoretyczną intelektu jest **sprawność pierwszych zasad poznania**. Św. Tomasz nazywa ją po prostu intelektem (*intellectus*), czy sprawnością zasad (*habitus principiorum*)<sup>328</sup>. A zatem jest to jakaś zdolność pojmovania intelektu-

<sup>327</sup> Zob. ST I/II, q. 57, a. 2, co.

<sup>328</sup> Zob. ST I/II, q. 57, a. 2, co.; ST I/II, q. 51, a. 1, co.

alnego, zdolność ujmowania bytu takiego jakim on jest. Takie pojmowanie bytu jest najpierw po prostu przyjmowaniem informacji na temat bytu, którą wyabstrahował intelekt czynny. Informacja ta jest ujęciem istoty bytu jako substancji, czyli istoty ogarniętej własnościami transcendentnymi. Zatem intelekt ujmuje tutaj istotę bytu zgodnie z przejawiającymi się w niej własnościami transcendentnymi: odrębnością, jednością, realnością, prawdą, dobrem i pięknem. Własności transcendentne bytu wyznaczają właśnie pierwsze zasady poznania. Są to: zasada niesprzeczności, zasada tożsamości, zasada wyłączonego środka, zasada realności<sup>329</sup>. Najogólniej rzecz ujmując chodzi o to, aby intelekt potrafił ujmować rzeczywistość taką, jaką ona jest. Czyli to, co realne uważał za realne, to, co odrębne za odrębne, to co jest jednością, za jedność itd. Widzimy zatem, że sprawność ta jest podstawowa, jeżeli chodzi o ludzkie poznanie. Dlatego też św. Tomasz nazywa ją sprawnością naturalną, ponieważ intelekt naturalnie przyjmuje pierwsze zasady poznania i naturalnie ujmuje rzeczywistość zgodnie z nimi. Jednak nie w całości sprawność ta zależy od natury, bo przecież ujęcia różnych ludzi mogą w różnym stopniu zgadzać się z zasadami. Człowiek może więc doskonalić się w ujmowaniu rzeczywistości zgodnie z pierwszymi zasadami poznania, ale zaczątek tej sprawności jest w intelekcie<sup>330</sup>. Ten naturalny zaczątek, to właśnie sprawność pierwszych zasad poznania w etapie poznania niewyraźnego, który może być rozwijany w etapie poznania wyraźnego tak, że człowiek zaczyna łatwiej pojmować nie tylko rzeczywistość, ale także różne problemy. Można by najprościej powiedzieć, że sprawność pierwszych zasad poznania jest po prostu łatwym pojmowaniem pewnych rzeczy od razu, bez konieczności prowadzenia nad nimi jakichś rozważań<sup>331</sup>. Dzięki niej intelekt pojmuje zasady niezależnie od wniosków<sup>332</sup>.

### 3.1.2. Sprawność wiedzy.

Dwie kolejne sprawności właśnie doskonalą intelekt w dochodzeniu do prawdy przy pomocy rozważania, a więc są już sprawnościami, które całkowicie odnoszą się do etapu poznania wyraźnego. Tutaj dochodzimy do prawdy jak do kresu, w wyniku przeprowadzenia rozumowania. Św. Tomasz podkreśla, że pierwsze zasady poznania, których dotyczy właściwa im sprawność pełnią rolę przyczyn w rozumowaniu. To znaczy, że intelekt zawsze wychodzi od nich, aby móc przejść do wniosków. Można jednak dojść do prawdy we wszelkim poznaniu, bądź tylko w pewnym rodzaju poznania. Najpierw w naszym poznaniu dochodzimy tylko do pewnych prawd. Umiejętność dochodzenia do prawdy w pewnym rodzaju poznania nazywamy **wiedzą**,

<sup>329</sup> Pierwsze zasady poznania podają za: A. Andrzejuk, *Prawda o dobru*, dz. cyt., s. 282n, zob. także: M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 107–193.

<sup>330</sup> Zob. ST I/II, q.51, a.1, co.

<sup>331</sup> Św. Tomasz przytacza tu przykład pojmowania od razu, że część jest mniejsza od całości. Zob. tamże, ST I/II, q.51, a.1, co.

<sup>332</sup> Zob. ST I/II, q.51, a.1, ad2.

albo **nauką** (*scientia*)<sup>333</sup>. Wiedza jest więc łatwością ujmowania przyczyn w jakiejś dziedzinie. Stąd właśnie mamy wiele rodzajów nauki w zależności od tego, do jakich przedmiotów się ona odnosi. Podkreślmy jednak, że chodzi tu nie o ujęcie przyczyn samych w sobie, ale o ujmowanie przyczyn poznania wraz z wnioskami z nich płynącymi. To właśnie różni sprawność pierwszych zasad poznania od wiedzy i mądrości. Ujmowanie zasad jest tutaj po prostu ujęciem istoty bytu, ale już bez ogarniających ją własności transcendentálnych, a więc ujęcie istoty bytu jako quidditas. W istocie bytu zaś zawsze (w przypadku bytów materialnych) mamy dwie przyczyny: formę i materię. Dlatego też sprawność wiedzy jest pewnego rodzaju dociekaniem, czym są forma i materia bytu. To zaś jest niczym innym jak ustalaniem definicji bytu poprzez ustalenie podobieństwa rodzajowego i różnicy gatunkowej<sup>334</sup>. Zatem możemy powiedzieć, że sprawność wiedzy jest łatwością ujmowania, czym dana rzecz jest w swojej istocie. Człowiek posiadający tę sprawność będzie więc z łatwością mógł poznać, czym coś jest. Nie chodzi tu jedynie o realne byty, ale o wszelkie treści poznawcze, w których człowiek odkrywa zasady. Możemy przecież pytać, co jest zasadą podejmowania takich, a nie innych działań, co jest zasadą funkcjonowania państwa itd. Nie można łatwo zrozumieć tych rzeczy bez łatwego ujęcia zasad. Z kolei wiedza jest umiejętnością wyprowadzania wniosków z wykrytych zasad. I tak na przykład biolog najpierw ustala, co w ogóle jest zasadą życia, aby następnie badać poszczególne rodzaje rzeczy żyjących, czyli roślin, zwierząt itd. Każda szczegółowa nauka jest więc ułożona od tego, co najbardziej ogólne, co właśnie leży w naturze zasad, do tego, co jest najbardziej szczegółowe. Sprawność wiedzy będzie tutaj łatwością takiego uporządkowania ludzkiego poznania z pozycji zasad<sup>335</sup>.

Warto w tym miejscu zauważyć, że ludzki intelekt może być przysposobiony do przyjmowania prawdy o rzeczy na dwa sposoby. Może po prostu ujmować prawdę, ale może także dzięki temu ujęciu wydawać o ujętej prawdzie pewny sąd (*certum iudicium*)<sup>336</sup>. Jak zaś podkreśla św. Tomasz pewny sąd o prawdziwości danej rzeczy można uzyskać odwołując się do jej przyczyny. Dlatego dzięki sprawności wiedzy intelekt odkrywa nie tylko porządek przyczyn, ale także towarzyszący mu porządek sądów, które wynikają z kolejnych odkrywanych przyczyn<sup>337</sup>.

<sup>333</sup> Zob. ST I/II, q.57, a.2, co.

<sup>334</sup> Zob. A. Andrzejuk, *Prawda o dobru*, dz.cyt., s.288.

<sup>335</sup> Problem ten łączy się w ogóle z rozumieniem nauki, która może być ujmowana jako sprawność, jako czynność badawcza, jako wynik czynności badawczych, a także może być ujmowana socjologicznie. Zob. M. A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1994, s.15–17.

<sup>336</sup> ST II/II, q.9, a.1, co: „Cum autem homo per naturalem rationem assentit secundum intellectum alicui veritati, dupliciter perficitur circa veritatem illam, primo quidem, quia capit eam; secundo, quia de ea certum iudicium habet.”

<sup>337</sup> Zob. ST II/II, q.9, a.2, co.

### 3.1.3. Mądrość.

Wiedza zawsze odnosi się do jakiegoś rodzaju bądź gatunku, jest zależna od przedmiotu, który chcemy zrozumieć. Jest jednak jeszcze inna sprawność, która nie odnosi się do poszczególnych przedmiotów, ale do wszystkich treści poznawczych w ogóle. Umiejętność dochodzenia do prawdy wszelkiego ludzkiego poznania nazywamy **mądrością** (*sapientia*)<sup>338</sup>. Mądrość posiada więc w sobie coś, co jest wspólne wszelkim rodzajom wiedzy. A mianowicie jest to umiejętność ujęcia zasad wszystkiego i dlatego również jest w ogóle umiejętnością wyprowadzania wniosków z zasad<sup>339</sup>. Z tej racji właśnie jest bardziej ogólna od wiedzy i jak pisze św. Tomasz: „Zależnie więc od rodzaju poznawalnych rzeczy są różne rodzaje wiedzy, podczas gdy mądrość jest tylko jedna”<sup>340</sup>. Mądrość więc możemy nazwać najdoskonalszą sprawnością, ponieważ dotyczy tego, co jest pierwszym i najwyższym przedmiotem poznania<sup>341</sup>. Dzięki temu, że mądrość jest łatwością ujmowania pierwszych przyczyn rzeczy, może ona także porządkować wszystkie rzeczy i osądzać je. Wszystkie rzeczy można bowiem porządkować i osądzać jedynie wychodząc od pierwszych przyczyn. Osąd mądrości jest jak pisze św. Tomasz pierwszy i najdoskonalszy (*primus et perfectissimus*), ponieważ ponad pierwszą przyczyną nie ma już żadnych innych przyczyn, dzięki którym możnaby wydać jeszcze jakiś bardziej ogólny osąd<sup>342</sup>. Zatem mądrość pozwala nie tylko najdoskonalej przyjmować prawdę o pierwszych przyczynach rzeczy, ale także umożliwia wydawanie najdoskonalszych osądów odnoszących się wszelkiego poznania. Dzięki mądrości bowiem poznanie intelektu dochodzi do swego naturalnego kresu. Św. Tomasz zauważa jednak za Arystotelesem, że to, co jest pierwszym i najwyższym kresem ludzkiego poznania jest przez nas poznawane na końcu. Najpierw ujmujemy po prostu zasady i to jest najbardziej podstawowa sprawność teoretyczna intelektu. Oczywiście chodzi tu o sprawność pierwszych zasad poznania. Następnie zaś ujmujemy zasady wraz z wnioskami w poznawaniu prawd dotyczących pewnych rzeczy. Na końcu zaś możemy mówić o mądrości, ponieważ jest ona łatwością ujmowania przyczyn wszystkiego wraz ze skutkami. Św. Tomasz pokazuje to przez porównanie do duszy rozumnej, w której występują wszystkie władze. Najbardziej podstawowe są władze wegetatywne, następnie mówimy o władzach zmysłowych, a na końcu o władzach intelektualnych. Władze wegetatywne są najbardziej podstawowe, jednak są najmniej doskonałe, tak samo jak sprawność pierwszych zasad poznania. Najbardziej doskonałe są władze występujące niejako na końcu, a więc władze intelektualne, tak samo jak mądrość, która, choć jest najtrudniejsza do osiągnięcia, jest

<sup>338</sup> Zob. ST I/II, q.57, a.2, co.

<sup>339</sup> Zob. ST I/II, q.57, a.2, ad1.

<sup>340</sup> ST I/II, q.57, a.2, co.

<sup>341</sup> Zob. tamże, ST I/II, q.57, a.2, co.

<sup>342</sup> Zob. ST II/II, q.9, a.2, co.

jednak najdoskonalszą sprawnością intelektu<sup>343</sup>. To porównanie naprowadza nas na jeszcze jeden wniosek. Tak jak w duszy intelektualnej będą zawarte wszystkie władze duszy zmysłowej i wegetatywnej, tak w mądrości zawierają się niejako wiedza i sprawność pierwszych zasad poznania. Ten więc, kto zdobył mądrość będzie także posiadał pozostałe dwie teoretyczne sprawności intelektu.

### 3.2. Sprawności praktyczne intelektu.

Drugą grupą sprawności są te, które udoskonalają intelekt praktyczny. Usprawniają więc one poznanie dotyczące postępowania. O ile w przypadku sprawności teoretycznych ich przedmiotem jest sama prawda o rzeczy, to sprawności praktyczne odnoszą się nie do rzeczy samej w sobie, ale do tego jakie jest odniesienie pożądanego do danej rzeczy. Innymi słowy, chodzi już nie o to, aby poznać jak działa najnowszy telefon komórkowy, ale o to, czy chcemy posiadać taki telefon, czy nie i czy to pożądanego jest dobre czy złe. Można zatem powiedzieć, że przedmiotem praktycznych sprawności intelektu jest prawda o dobru. Św. Tomasz podaje tutaj przykład geometrii: „Np. w geometrii chodzi o udowodnienie prawdy, a nie o nastawienie woli i uczuć geometry, czy owa prawda cieszy go lub złości”<sup>344</sup>.

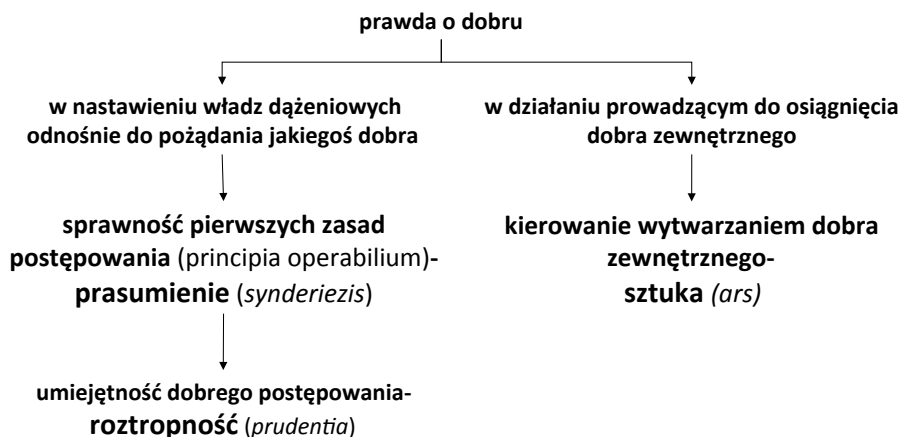
Dobro jest celem, do którego człowiek dąży. Takie dobro jednak możemy osiągać w sposób dobry lub zły moralnie. W przypadku dobrego dążenia do jakichś dóbr, człowiek osiąga dobro moralne, które w nim pozostaje. Czyli, jeżeli np. decyzja o zjedzeniu sałatki jarzynowej zostanie oceniona jako dobra, ponieważ służy naszemu zdrowiu, to nie tylko będziemy się delectować jej smakiem, ale także osiągniemy pewne dobro moralne. Takie właśnie dobro ma wewnętrzny charakter, ponieważ pozostaje ono w duszy i po jego osiągnięciu sam człowiek staje się lepszy. Tutaj właśnie mówimy o sprawnościach, które odnoszą się do nastawienia władz dążeniowych człowieka w odniesieniu do tego dobra. Inny charakter ma postępowanie, które nie prowadzi do osiągnięcia dobra wewnętrznego, ale do powstania dobra zewnętrznego, czyli jakiegoś wytworu<sup>345</sup>. Tutaj także konieczna jest sprawność intelektu, ponieważ wytwarzaniem zawsze kieruje działający intelekt, czyli rozum. Jednak nie możemy tu mówić, że dobre wykonanie jakiejś rzeczy prowadzi do osiągnięcia dobra moralnego, ponieważ przede wszystkim chodzi o to, aby dobrze wykonać to, co się zamierzyło. Można by tu powiedzieć, że liczy się nie tyle cnotliwość artysty, co kunszt z jakim wykonuje on dzieło sztuki.

Powyższe rozważania pozwalają nam na przedstawienie sprawności praktycznych intelektu przy pomocy schematu:

<sup>343</sup> Zob. tamże, ST I/II, q.57, a.2, ad2.

<sup>344</sup> Zob. ST I/II, q.57, a.3, co.

<sup>345</sup> Zob. ST I/II, q.57, a.5, ad1.



### 10. Rozróżnienie sprawności praktycznych intelektu.

#### 3.2.1. Praszumienie

Podobnie jak w przypadku sprawności teoretycznych, pierwsza praktyczna sprawność intelektu jest przez św. Tomasza nazywana naturalną. Nazywamy ją **praszumieniem** (gr. *synderesis*). Jest ono naturalną umiejętnością kierowania się ku dobru, a unikania zła. Św. Tomasz pisze, że: „...praszumienie pobudza do dobrego, a sprzeciwia się złemu w tym stopniu, w jakim dzięki pierwszym zasadom zmierzamy ku temu, czego poszukujemy i osądzamy to, cośmy znaleźli”<sup>346</sup>. Zauważmy więc, że ta sprawność nie tylko jest naturalnym skierowaniem się ku dobru, ale także jest umiejętnością osądzania całego naszego postępowania<sup>347</sup>. A więc znowu podczas poznania niewyraźnego, czyli mowy serca, naturalnie kierujemy się ku dobru. Możemy jednak rozwijać tę sprawność już w etapie poznania wyraźnego poprzez osąd naszego postępowania. Stanie się to jaśniejsze, kiedy przypomnimy, że wszelkie ludzkie dążenie jest dążeniem do jakiegoś dobra, które jest celem. Cele zaś w dziedzinie poznania praktycznego są tym samym, co zasady w poznaniu teoretycznym. Tak samo więc jak dzięki sprawności pierwszych zasad postępowania ujmujemy pierwsze zasady poznania, tak dzięki sprawności pierwszych zasad postępowania ujmujemy cele naszych dążeń i oceniamy nasze postępowanie.

Mówiąc o praszumieniu nie sposób choć nie wspomnieć o **sumieniu** (*constientia*), które niekiedy także bywa nazywane sprawnością praktyczną intelektu. Takie utożsamienie praszumienia z sumieniem jest o tyle uzasadnione, że osąd sumienia ma

<sup>346</sup> ST I, q.79, a.12, co.

<sup>347</sup> Zob. A. Andrzejuk, *Prawda o dobru*, dz. cyt., s. 292.

swoje źródło właśnie w praszumieniu<sup>348</sup>. Sumienie zaś w swej istocie nie jest sprawnością, lecz aktem intelektu, w którym dokonuje się ocena moralna. Ten akt nie jest niczym innym jak przyporządkowaniem naszej wiedzy do tego, co czynimy<sup>349</sup>. Skoro zaś sumienie jest aktem intelektu, to jasne jest także, że może być to akt lepszy bądź gorszy w zależności od tego, jaką mamy wiedzę, ale także w zależności od tego, jakie posiadamy sprawności. Jak już powiedzieliśmy, w największym stopniu sumienie zależy od praszumienia, lecz także od innych sprawności intelektu<sup>350</sup>. Najistotniejszymi cechami tego aktu jest jego pewność i prawdziwość. Ocena postępowania będzie tylko wtedy dobra, jeśli będzie prawdziwa, a więc zgodna z rzeczywistością. Jednak istotna jest tu także pewność oceny moralnej. Niepewność oceny moralnej dokonywanej przed uczynieniem czegoś może w ogóle zniechęcić do działania. Z racji na pewność i prawdziwość oceny moralnej rozróżnia się rodzaje sumienia. Najważniejsze z nich to: sumienie szerokie – sumienie nieprawdziwe, usprawiedliwiające każde postępowanie, sumienie skrupulanckie – sumienie wątpliwe, nieosądzające w sposób pewny i sumienie delikatne – sumienie zawsze prawdziwe i pewne. Mimo że sąd, którym jest sumienie może być błędny, podkreśla się, że człowiek powinien zawsze zgodnie z nim postępować.

### 3.2.2. Roztropność.

Kolejną sprawnością praktyczną intelektu jest **roztropność** (*prudentia*). Praszumienie jest sprawnością, odnoszącą się do podstawowych zasad postępowania, zaś roztropność polega na tym, że człowiek potrafi z tych zasad wyciągać wnioski. Dlatego też praszumienie ma się tak do roztropności, jak sprawność pierwszych zasad poznania do wiedzy. Wyciągając wnioski z pierwszych zasad postępowania człowiek może wydawać osąd o tym, czy działanie jest dobre, czy złe. Zatem roztropność jest po prostu umiejętnością dobrego działania. Dobre działanie zaś jest przede wszystkim umiejętnością właściwego doboru środków prowadzących do celu. Roztropność więc doskonali intelekt człowieka w odpowiednim wyborze środków<sup>351</sup>. Z tej racji św. Tomasz nazywa roztropność racją słusznego postępowania (*recta ratio agibilium*)<sup>352</sup>, jest ona zasadą doskonalenia naszego postępowania<sup>353</sup>. Dobre postępowanie zawsze musi być postępowaniem roztropnym i im ktoś jest roztropniejszy, tym bardziej jego postępowanie jest doskonałe. Roztropność jednak musi odnosić się nie tylko do jakichś konkretnych szczegółowych środków, ale do całego ludzkiego życia

<sup>348</sup> Zob. ST I, q.79, a.13, ad3.

<sup>349</sup> Zob. ST I, q. 79 a.13, co.

<sup>350</sup> Dokładną analizę sumienia jako zasady działań moralnych przedstawia: A. Andrzejuk, dz.cyt., s.190–195; 290.

<sup>351</sup> Zob. ST I/II, q.57, a.5, co.

<sup>352</sup> Zob. ST II/II, q.47, a.2, co.

<sup>353</sup> Zob. ST I/II, q.57, a.4, co.

i jego ostatecznego celu. Św. Tomasz mówi, że choć czasem nazywamy kogoś poważnym albo roztropnym żeglarzem czy wodzem, to jeszcze nie znaczy, że możemy nazwać go kimś roztropnym w ogóle<sup>354</sup>. Nie może więc być roztropnym ktoś, kto wprawdzie potrafi wybierać środki i osiągać cele szczegółowe, lecz nie potrafi dążyć do celu ostatecznego. Z punktu widzenia celu ludzkiego życia w ogóle wszystkie bardziej szczegółowe cele można uważać za środki. Kiedy na przykład chcemy skończyć studia, to osiągnięcia takiego celu nie można nazwać roztropnym, jeżeli nie służy to w żaden sposób temu, co w ogóle chcemy osiągnąć w życiu. Zatem kiedy wybierzemy cel ogólny, który nada sens naszemu życiu, powinniśmy do niego dążyć osiągając kolejno cele szczegółowe, które są tutaj środkami do celu ostatecznego.

### 3.2.3. Sprawność sztuki.

Roztropność więc doskonali nasze postępowanie, a zatem, jak powie św. Tomasz dobro roztropności to dobro, które jest w człowieku. Jednak jest jeszcze jedna sprawność praktyczna intelektu, która odnosi się do wykonywania dzieł zewnętrznych. Sprawność ta, to **sprawność sztuki** (*ars*). Dobro sztuki zaś zachodzi nie tyle w artyście, ale w dziele, które tworzy<sup>355</sup>. Tworzenie jest bowiem taką czynnością, której dobro przechodzi do zewnętrznej materii. Tomasz wyraźnie odróżnia tu działanie (*agere*) jako czynność pozostającą w tym, który ją wykonuje, od tworzenia (*facere*), które jest czynnością niepozostającą w tym, który ją wykonuje, lecz przechodzącą na zewnętrzną materię<sup>356</sup>. Tak samo jak roztropność doskonali nasze działanie, tak sztuka doskonali tworzenie. Dlatego właśnie nazywa się ją właściwym powodem wytwarzania (*recta ratio factibilium*). Dodajmy, że choć jest jedna roztropność, to sztuk może być wiele. Nie ma chyba takiego człowieka, który posiadałby umiejętność wytwarzania dzieł zewnętrznych w każdej dziedzinie. Nie chodzi tu jedynie o sztuki piękne, bo umiejętność dobrego zrobienia stołu przecież także jest sztuką, podobnie jak umiejętność dobrego napisania książki.

## 4. Cnoty główne woli.

Zagadnienie cnót moralnych czy obyczajowych jest przedmiotem etyki, a nie antropologii filozoficznej. Aby jednak ukazać w pełni ludzkie sprawności należy choć krótko je omówić. Jak sprawności intelektu doskonałą człowieka w poznaniu prawdy, tak cnoty doskonałą człowieka w dążeniu do dobra. Owo udoskonalenie pożądanego w dążeniu do dobra powoduje także, że lepszy jest sam czyn. Człowiek cnotliwy będzie z większą łatwością wybierał dobro i będzie czerpał większe zadowolenie

<sup>354</sup> Zob. ST I/II, q.57, a.4, ad2.

<sup>355</sup> Zob. ST I/II, q.57, a.5, ad1.

<sup>356</sup> Zob. ST I/II, q.57, a.4, co.



z wybierania tego, co dobre i osiągnięcia tego, co dobre. Choć termin cnota jest dziś raczej niepopularny i może nawet budzić negatywne skojarzenia, to jeśli problem ten dobrze rozumiemy, widzimy, jak ważne jest zdobywanie cnoty w życiu człowieka. Zgodnie ze starożytnym rozumieniem, cnota to nic innego jak umiejętność dobrego przeżycia swojego życia. Ten zaś, kto umie przeżyć swoje życie, ten je przeżywa szczęśliwie. A zatem żyć cnotliwie znaczyło żyć szczęśliwie. Dlatego na początku, kiedy problem cnoty pojawił się w etyce uważano, że cnota jest czymś jednym. Takie właśnie stanowisko zajął Sokrates. Uczenie cnoty stało się dla niego czymś niezmiernie ważnym, bo jeśli ktoś nie posiadał cnoty, nie mógł osiągnąć szczęścia. Stopniowo jednak cnotę zaczęto rozumieć nie tylko jako umiejętność dobrego życia, ale bardziej szczegółowo jako umiejętność dobrego postępowania. Już Platon wyróżnił cztery cnoty główne zwane też kardynalnymi: mądrość (później roztropność), sprawiedliwość, umiarkowanie i męstwo. Następni filozofowie zaczęli stopniowo wyróżniać cnoty wchodzące w skład cnót głównych. A zatem każda z czterech cnót może być rozumiana jako pewna grupa cnót odnoszących się do coraz bardziej szczegółowych typów postępowania<sup>357</sup>. Taki sposób rozumienia cnót znajdziemy właśnie w *Sumie Teologii* św. Tomasza. Przedstawia on także wady przeciwstawiające się omawianym cnotom. Zostawiając jednak etyce szczegółowe omówienie wad i cnót ukážemy jedynie w zarysie cnoty główne woli.

Na pierwszym miejscu św. Tomasz z Akwinu wymienia cnotę **roztropności** (*prudentia*). Roztropność jako cnota woli różni się od roztropności, która jest sprawnością praktyczną intelektu. Można także powiedzieć, że roztropność jako cnota jest swoistym rozwinięciem roztropności jako sprawności intelektu. Polega ona bowiem nie tylko na znalezieniu dobrych środków w dążeniu do celu, rozpoznaniu, jakie działania będą dobre, ale także na „zastosowaniu prawego rozumu do dzieła”<sup>358</sup>. Dlatego właśnie potrzeba, aby w woli była stała umiejętność dążenia do tego dobra, które zostało wykryte przez rozum. Zatem cnota roztropności będzie polegała na tym, że wola w swoich dążeniach będzie kierowała się dobrem, które zostało wykryte przez rozum. Będzie niejako zawsze konsultowała z rozumem wszystkie działania. Poza tym roztropność w woli będzie nieustająco nakłaniała rozum do tego, aby szukał dobrych środków, a nie na przykład środków, które są tylko przyjemne. Z tej racji roztropność będzie najważniejszą i pierwszą z cnót, ponieważ to od niej w największym stopniu będzie zależeć wszelka cnota, która jest poddaniem postępowania człowieka kontroli rozumu.

**Sprawiedliwość** (*iustitia*) jest cnotą główną, która wprowadza ład w relacje międzyludzkie. A więc poddaje kontroli rozumu nasze odniesienia do innych. Sprawiedliwość jest trwałą i niewzruszoną wolą oddawania każdemu tego, co mu się słusznie

<sup>357</sup> Zob. A. Andrzejuk, dz.cyt., s.295.

<sup>358</sup> ST II/II, q.47, a.4, co.

należy<sup>359</sup>. Abyśmy jednak mogli oddać każdemu, co mu się należy, potrzebny jest osąd rozumu. To rozum rozpoznaje, kto do czego ma prawo i dlatego ten sąd nazywamy uprawnieniem, ponieważ poprzez ten sąd rozum orzeka, kto jest do czegoś uprawniony<sup>360</sup>. Sąd rozumu jednak nie wystarcza, bo nie wystarczy wiedzieć, że ktoś ma do czegoś prawo. Trzeba także chcieć wykonać akt sprawiedliwości, a to już jest działanie woli. Nasze relacje do drugich mogą być odniesieniami do drugiego człowieka bądź odniesieniami do grupy ludzi, czyli jakiejś wspólnoty<sup>361</sup>. Prowadzi to do wyróżnienia rodzajów sprawiedliwości. Sprawiedliwość wymienna odnosi się do wzajemnych powinności poszczególnych osób. Sprawiedliwość społeczna albo spółdzielcza odnosi się do obowiązków jednostki wobec wspólnoty, a sprawiedliwość rozdzielcza obejmuje obowiązki wspólnoty względem jednostki.<sup>362</sup> Tak więc sprawiedliwość jest jedyną cnotą, która odnosi się do tego co jest na zewnątrz człowieka, i reguluje niejako jego bycie we wspólnocie. Dlatego też św. Tomasz z Akwinu przytacza za Cynceronem zdanie, że to dzięki sprawiedliwości najlepiej możemy poznać, czy dany człowiek jest cnotliwy, czy nie, widzimy to bowiem w jego relacji do innych członków wspólnoty<sup>363</sup>.

Kolejną cnotą główną jest **męstwo** (*fortitudo*), które definiuje się najczęściej jako „świadome i rozważne stawianie czoła niebezpieczeństwu i znoszenie cierpień”<sup>364</sup>. Jest to zatem cnota, dzięki której możemy chronić dobro przed złem i trudnościami, jakie pojawiają się na drodze do osiągnięcia dobra. Dlatego właśnie cnota męstwa umożliwia woli kierowanie uczuciami władzy gniewliwej. Uczucia tej władzy odnoszą się bowiem do trudnego do osiągnięcia dobra lub do trudnego do uniknięcia zła. Spośród uczuć tej władzy męstwo odnosi się przede wszystkim do odwagi i bojaźni<sup>365</sup>. Zadanie cnoty męstwa będzie więc polegało z jednej strony na wstrzymywaniu odwagi, aby nie wymknęła się kontroli rozumu, a z drugiej strony na opanowaniu lęku przed złem. Św. Tomasz podkreśla, że głównym zadaniem męstwa jest opanowanie lęku, ponieważ jest to trudniejsze od powstrzymywania odwagi<sup>366</sup>. Zauważa także, że przede wszystkim chodzi tutaj o największy lęk, jakim jest lęk utraty życia. Kto bowiem jest w stanie stawić czoła największej bojaźni przed niebezpieczeństwem śmierci, będzie w stanie stawić czoła wszelkim lękom o mniejszym natężeniu<sup>367</sup>. Dla-

<sup>359</sup> Zob. ST II/II, q.58, a.1, co.

<sup>360</sup> Zob. ST II/II, q.57, a.1, co.

<sup>361</sup> Zob. ST II/II, q.58, a.5, co.

<sup>362</sup> Zob. A. Andrzejuk, *Prawda o dobru*, dz. cyt., s. 300.

<sup>363</sup> Zob. ST II/II, q.58, a.3, co.

<sup>364</sup> Zob. ST II/II, q.123, a.2, co. W filozofii średniowiecznej najczęściej korzystano z definicji Cyncerona, którą w tym miejscu cytuję św. Tomasz; zob. A. Andrzejuk, *Prawda o dobru*, dz. cyt., s.305.

<sup>365</sup> Zob. ST II/II, q.123, a.3, co.

<sup>366</sup> Zob. ST II/II, q.123, a.6, co.

<sup>367</sup> Zob. ST II/II, q.123, a.4, co.

tego też męstwo nazywa się także „mocą ducha”, ponieważ umacnia ducha ludzkiego przed niebezpieczeństwem, i nie dopuszcza do poddania się paraliżującemu lękowi<sup>368</sup>.

Ostatnią z cnót głównych jest cnota **umiarkowania** (*temperantia*). Jest to cnota, która wprowadza ład rozumu w dziedzinę uczuć władzy pożądliwej, a więc jej zadaniem jest wprowadzenie umiaru wyznaczonego przez rozum w dziedzinę ludzkiego pożądania. Jak pisze św. Tomasz: „...umiarkowanie powściąga pożądanie przed tym, co je najbardziej wabi...”<sup>369</sup>. Dotyczy to zarówno sytuacji, w której jakieś pożądanie przyjemności sprzeciwia się rozumowi, jak i smutku, i bólu wynikających z nieobecności tej przyjemności<sup>370</sup>. Zauważmy jednak, że wprowadzanie ład w uczucia władzy pożądliwej, choć przede wszystkim odnosi się do pragnienia przyjemności, to także może pożądanie i przyjemność zwiększać w sytuacjach, kiedy zgodne są z rozumem. Tak może być w przypadku, kiedy przy pomocy umiarkowania, nie tylko powściąga się pożądanie do innych kobiet, ale podsyca w sobie pożądanie w stosunku do swojej żony, które jest jak najbardziej zgodne z rozumem. Warto jeszcze zaznaczyć, że podstawowym owocem umiarkowania jest swoista szlachetność czy duchowe piękno, które wyraża się przede wszystkim w umiłowaniu umiaru i tym, że ludzkie postępowanie przenika światło rozumu<sup>371</sup>. Bardzo trafnie ową szlachetność określa M. Gogacz jako „duchową elegancję”<sup>372</sup>.

Na koniec tych krótkich rozważań poświęconym cnotom głównym jako sprawnościom woli, podkreślmy raz jeszcze, że człowiek cnotliwy to człowiek prawdziwie szczęśliwy. Ten, kto szuka w życiu szczęścia, nie znajdzie go w radowaniu się tylko dobrami zmysłowymi, sławą czy władzą, ponieważ te dobra są utracalne. Cnota zaś jest czymś trwałym, czego nikt człowiekowi nie jest w stanie odebrać. Dlatego też stała zdolność czynienia rzeczy dobrych jest źródłem trwałego zadowolenia i trwałego szczęścia w życiu. Jest to przekonanie, które trwa w filozofii moralnej już od czasów Sokratesa.

<sup>368</sup> Zob. tamże, ST II/II, q.123, a.2, co.

<sup>369</sup> Zob. ST II/II, q.141, a.2, co.

<sup>370</sup> Zob. ST II/II, q.141, a.3, co.

<sup>371</sup> Zob. A. Andrzejuk, *Prawda o dobru*, dz. cyt., s.311n.

<sup>372</sup> M. Gogacz, *Ciemna noc miłości*, Warszawa 1987, s.117.

## Rozdział piąty

### TEORIA WSPÓLNOT LUDZKICH.

#### *1. Zagadnienie relacji osobowych jako punkt wyjścia teorii wspólnot ludzkich.*

Rozważając w ujęciu strukturalnym problem człowieka jako osoby, zauważyliśmy, że ludzi z racji tego, że są osobami, łączy szczególny rodzaj odniesień. Łączą ich wiara, nadzieja i miłość – relacje osobowe, które wspierają się na przejawach istnienia osobowego. Relacje osobowe wskazują na społeczną albo wspólnotową naturę człowieka. Zajmując się wspólnotami ludzkimi musimy więc zacząć od omówienia relacji osobowych jako podstawy wspólnot ludzkich.

Zanim jednak zajmiemy się problemem relacji osobowych, trzeba powiedzieć krótko czym jest relacja. To, co w filozofii nazywamy relacją, można potocznie nazwać jakimś odniesieniem jednej rzeczy do drugiej. Zauważmy, że jest to zgodne z definicją relacji, którą zazwyczaj określa się jako **odniesienie do drugiego**<sup>373</sup>. Definicja celowo nie precyzuje, że musi to być odniesienie np. dwóch realnych bytów do siebie, ponieważ relacją może być odniesienie do siebie dwóch jakichkolwiek rzeczy. Kiedy porównujemy ze sobą w naszym myśleniu mrówkę i słonia, to między nimi także zachodzi jakieś odniesienie, a więc także mamy tu do czynienia z relacją. Jednak w tym przypadku jest to relacja myślna. Zaznaczmy od razu, że relacje osobowe są zawsze relacjami realnymi, a więc takimi, które są nawiązywane i trwają w rzeczywistości. Widzimy więc, że relacja osobowa to jakiś byt, ale niesamodzielny, gdyż uzależniony w swym istnieniu od bytu samodzielnego. A zatem relacja jest przypadłością uzależnioną w swoim istnieniu od substancji. W zasadzie każdy byt może być w jakimś odniesieniu do innego bytu. Człowiek może jednak z racji bycia osobą nawiązywać relacje doskonalsze. Specyficzność tych relacji jest spowodowana możliwością intelektualną w subzystencji człowieka. Poznanie i decyzje ludzkie są przecież zupełnie inne z racji tego, że może on poznawać intelektualnie. Jednak relacje osobowe nie są relacjami poznania i decydowania. Poznanie i decydowanie są odniesieniami, które mogą wspierać relacje osobowe lub je zrywać. Relacji osobowej należy szukać jeszcze „głębiej” w metafizycznej strukturze człowieka. Jak zauważyliśmy podstawowym pryncypium, które decyduje o osobowym charakterze ludzkiego bytu, jest akt istnienia. Powiedzieliśmy też, że osoba wyróżnia się tym, że w jej istocie własności transcendentalne przejawiają się w stopniu wyższym niż u innych bytów. Podstaw relacji osobowych należy więc szukać w tym innym, doskonalszym sposobie istnienia człowieka. To właśnie transcendentalia osób mogą być podstawami nawiązywania

<sup>373</sup> Zob. ST I, q.28, a.1, co.

relacji specyficznie osobowych. Jak dotąd zostały zidentyfikowane relacje podmiotowane przez trzy transcendentalia: realność, prawdę i dobro. Zostały one nazwane miłością, wiarą i nadzieją<sup>374</sup>.

Dwie osoby spotykając się ze sobą oddziałują na siebie w taki sposób, że wywołują relację życzliwości i akceptacji. Takie odniesienie nazywamy **miłością**. Miłość jest pierwszą i najbardziej podstawową relacją osobową dlatego, że wystarczy sam fakt realnego istnienia, aby została ona nawiązana. Z tej racji jest ona całkowicie bezinteresowna, ponieważ jest to spotkanie z motywu wyłącznie istnienia<sup>375</sup>. Zauważmy, że często potocznie tak właśnie określamy miłość mówiąc, że prawdziwa miłość jest wtedy, kiedy ktoś kocha drugą osobę taką jaką ona jest, kocha ją dla niej samej. Miłość w swej podstawowej formie jest więc jakimś współprzebywaniem, byciem dla siebie i wzajemną obecnością<sup>376</sup>. Dlatego właśnie nazywa się ją *connaturalitas*, czyli wzajemnym odpowiadaniem sobie natur dwóch osób. Taka „pierwotna” postać miłości może być przez człowieka zerwana, kiedy reaguje on nienawiścią, która już jest wartościująca, opierająca się na naszej ocenie danej osoby. Jednak można także taką miłość pogłębić i rozwinąć. Najpierw jest ona rozwijana przez uczucia, uczucie miłości może towarzyszyć miłości jako relacji osobowej, ale uwaga: nie możemy powiedzieć, że miłość jest tylko uczuciem. Miłość uczuciową nazywamy *concupiscentia*, bądź *concupiscibilitas*<sup>377</sup>. Ta odmiana miłości opiera się na pięknie zmysłowym i dlatego odnosimy się tu do kochanej osoby jako dobra dla nas, a więc ostatecznie jako do dobra przyjemnego bądź użytecznego<sup>378</sup>.

Miłość w końcu może osiągnąć poziom prawdziwie ludzki, a więc taki, który zostaje pogłębiony o akty intelektu i woli. Przecież to właśnie wyróżnia człowieka spośród zwierząt, że posiada intelekt. Dlatego człowiek powinien oprzeć swoją miłość nie tylko na uczuciach, ale przede wszystkim na woli. Taka odmiana miłości nazywana jest *dilectio* i zachodzi wtedy, kiedy naszym intelektem rozpoznamy drugą

<sup>374</sup> Zob. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985, s.12n.

<sup>375</sup> Zob. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985, s.13.

<sup>376</sup> Zob. M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1998, s.81.

<sup>377</sup> Odnośnie miłości jako uczucia występują pewne problemy terminologiczne. Św. Tomasz określa uczucie miłości jako *amor*, a pożądanie jako *concupiscentia*. M. Gogacz zaś mówi o miłości jako uczuciu i stosuje tutaj termin *concupiscentia*. Terminem *amor*, jest zaś przez niego określana miłość osobowa łącząca się z cierpieniem z powodu braku ukochanej osoby. Wydaje się, że można te niezgodności wyjaśnić różnicą ujęć. Rozważając miłość i pożądanie w aspekcie dążeń zmysłowych, należy zachować terminologię św. Tomasza. M. Gogacz wprowadzając nowe zagadnienie relacji osobowych mówi o uczuciu miłości nie samym w sobie, ale w tym aspekcie, w jakim miłość uczuciowa wpływa na ubogacenie relacji osobowych i zapewnia im trwałość. Dlatego raczej mówi tu o zespole uczuć, czyli miłości wraz z pożądaniem. Przyjmuje zaś termin *concupiscentia*, ponieważ dla trwałości relacji osobowej ważniejsze jest pożądanie niż miłość w ścisłym rozumieniu. Termin *amor* jest użyty w odniesieniu do miłości osobowej, ponieważ ten typ miłości objawia się najlepiej przy rozstaniu, poprzez ból i cierpienie, a więc towarzysząc jej znów bardzo silne uczucia.

<sup>378</sup> Zob. A. Andrzejuk, *Prawda o dobru*, dz. cyt., s.225.

osobę jako dobro oraz dobro to wybierzemy przy pomocy woli. Miłość nie jest więc czymś, co, jak czasem zwykło się uważać, jest niezależne od nas. Czasem słyszymy, że miłość się skończyła albo brakuje nam miłości. Tak jest tylko wtedy, kiedy nasza miłość jest jedynie uczuciowa. Uczucia właśnie nie są w pełni zależne od naszej woli i dlatego zaskakuje nas niekiedy ich powstanie bądź zanik. To my decydujemy, kogo chcemy kochać, a uczucia, jeśli się pojawią, dodadzą naszej miłości zapału i dynamizmu. Musimy więc decydować o miłości, a to oznacza, że należy budować naszą miłość na aktach intelektu i decyzjach woli. Dopiero na poziomie *dilectio* odnosimy się do drugiej osoby jako do dobra szlachetnego, czyli dobra, które ma wartość samo w sobie. Oznacza to, że możemy kochać drugą osobę dla niej samej, a nie dla tego, co ona nam ma do zaoferowania.

Najbardziej podstawową odmianą miłości osobowej jest **przyjaźń** (*amicitia*). Św. Tomasz definiując przyjaźń mówi, że właśnie w tym rodzaju miłości najważniejsza jest życzliwość, połączona z życzeniem komuś dobra<sup>379</sup>. A więc przyjaźń jest w szczególny sposób odnoszeniem się do drugiej osoby jako do dobra szlachetnego. Ta odmiana miłości także wyraża najlepiej podstawową cechę relacji osobowych, a mianowicie ich wzajemność. Jak pisze św. Tomasz: „Sama jednak życzliwość nie jest wystarczającym powodem do przyjaźni, gdyż wymagana tu jest jeszcze miłość wzajemna, ponieważ przyjaciel jest przyjacielem przyjaciela”<sup>380</sup>. W ten sposób przyjaźń niejako najlepiej wyraża istotę relacji osobowej miłości i w ogóle relacji osobowych. Są one bowiem zawsze na swoim podstawowym poziomie dwukierunkowe. W etapie mowy serca nawiązują się relacje ze strony dwóch osób. Św. Tomasz mówi tutaj, że „...tego zaś rodzaju wzajemna życzliwość opiera się na jakiejś łączności”<sup>381</sup>. Tą łącznością, którą zakłada przyjaźń, jest jakaś wzajemna wymiana dóbr, ale także może być ona rozumiana pełniej właśnie jako relacja osobowa. Jest to jedyna odmiana miłości, którą ujmuje się jako *actus et actus*, czyli miłość w wersji samowystarczalności<sup>382</sup>. Oznacza to, że występuje tutaj swoista równowaga wzajemności.

Kolejne odmiany miłości osobowej charakteryzują się już brakiem równowagi pomiędzy kochającymi się osobami. Mówimy tu o miłości w wersji *actus et potentia*, w wersji dopełnienia. Odmianą miłości osobowej w wersji dopełnienia jest miłość łącząca człowieka z Bogiem. Św. Tomasz nazywa ją właśnie **caritas**. Miłość ta zawsze łączy się z nierównością. Miłość łącząca nas z Bogiem polega bowiem na tym, że Bóg udziela nam szczęścia, ale my nie możemy Mu się w żaden sposób odwzajem-

<sup>379</sup> Zob. ST II/II, q.23, a.1, co. Choć Akwinata zajmuje się tutaj miłością jako *Charitas* to znaczy tą, która łączy człowieka z Bogiem, to jednak jego rozważania w tym artykule dotyczą przyjaźni w sensie szerszym.

<sup>380</sup> Tamże, ST II/II, q.23, a.1, co.

<sup>381</sup> Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione. Tamże, ST II/II, q.23, a.1, co.

<sup>382</sup> Zob. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt., s.14.

nić<sup>383</sup>. Dlatego też mówi się, że w szerszym sensie caritas jest miłością nieoczekującą wzajemności i pełną troski<sup>384</sup>. W tym szerszym rozumieniu może taka miłość łączyć także osoby ludzkie, kiedy na przykład pomagamy komuś, nie licząc na nic w zamian.

Następną wersją miłości osobowej w wersji dopełnienia jest **amor**. Św. Tomasz nazywa tak często miłość w ogóle. M. Gogacz jednak wyróżnia tę odmianę miłości jako miłość połączoną z tęsknotą za ukochaną osobą i w związku z tym z cierpieniem<sup>385</sup>. W przypadku amor i caritas widoczny staje się ów brak równowagi w miłości. W przypadku caritas osoba kochająca niejako udziela siebie, dopełnia drugą osobę tym, co w tę relację wnosi. W przypadku amor osoba kochająca nie dopełnia drugiej, lecz niejako domaga się obecności, domaga się dopełnienia z jej strony.

Ostatnią odmianą miłości wyróżnioną przez M. Gogacza jest **agape**. Jest to miłość, która łączy człowieka z Bogiem w ujęciu pełnym dlatego, że składają się na nią wszystkie poprzednio wymienione rodzaje miłości osobowej. Jest to zatem od strony Boga caritas połączona z przyjaźnią, a od strony człowieka wyraża się ona przede wszystkim jako amor<sup>386</sup>. Rozumienie miłości jako agape pokazuje, że odmiany miłości osobowej nie muszą występować oddzielnie, ale najczęściej występują właśnie razem. Choć przyjaźń jest oparta na wzajemności, to przecież często zdarza się, że przyjaciel potrzebuje pomocy, gdy na przykład zachoruje. Wtedy zaczyna dominować caritas, bo śpieszymy przyjacielowi z pomocą, często nie myśląc o tym, że w przyszłości dostaniemy od niego coś w zamian. Można wręcz powiedzieć, że miłość osobowa musi wyrażać się w jej trzech podstawowych odmianach, aby była pełna.

Kolejną relacją osobową jest relacja **wiary**, która jest podmiotowana przez transcendentalium prawdy. Prawda, jak to wyżej powiedzieliśmy, jest takim przejawianiem się aktu istnienia w bycie, że jest on dostępny dla innych bytów. Byt istniejący jest prawdziwy, a więc dający się poznać. To, co tylko pomyślane, nie jest dostępne dla innych, lecz pozostaje w umyśle twórcy i nie można tego poznać dopóki nie zostanie przekazane<sup>387</sup>. Dlatego relacja, która wspiera się na prawdzie, jest po prostu udostępnianiem się bytu innym, jest przekazywaniem prawdy. Wiara więc ze swej istoty jest udostępnianiem innym prawdy o sobie, ale także oczekiwaniem prawdy od innych<sup>388</sup>. W sensie podstawowym wiara jest także powodowana po prostu byciem wobec drugiej osoby. Każdy człowiek widząc drugiego człowieka rozpoznaje, że jest to osoba, od której może oczekiwać rozmowy i informacji. Nie możemy oczekiwać jakiejś informacji i otwarcia od bytu nieosobowego, gdyż nie jest on w stanie czegokolwiek nam przekazać. Informacje o nim musimy niejako z niego wyciągać. Inaczej jest

<sup>383</sup> Tamże, ST II/II, q.23, a.1, co.

<sup>384</sup> Zob. A. Andrzejuk, dz. cyt., s.226.

<sup>385</sup> Zob. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt., s.14.

<sup>386</sup> Zob. tamże, s.14.

<sup>387</sup> Zob. M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1998, s.82.

<sup>388</sup> Zob. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt., s.14.

w przypadku osób. Tutaj mamy do czynienia ze wzajemnym zaufaniem. Ja, w sensie pasywnym, oczekuję prawdy i sam, w sensie aktywnym, daję ją drugiej osobie, która także oczekuje prawdy i ją przekazuje. Widzimy także, że w przypadku wiary ową „pierwotną” relację możemy pogłębiać poprzez stałą decyzję przekazywania drugiej osobie prawdy.

Ostatnia relacja osobowa – **nadzieja** ma swoją podstawę w transcendentальной własności dobra. Ponieważ dobro jako transcendentium oznacza, że dany byt może być wybrany, nadzieja jest oczekiwaniem dobra ze strony drugiego i także świadczeniem jemu tylko dobra. Jest to wzajemne bycie dla siebie dobrem<sup>389</sup>. Dodajmy, że druga osoba jest zawsze dobrem, które nazywamy *dobrem szlachetnym*, a więc jest dobrem samym w sobie. Dobro szlachetne to dobro, które nie jest dobrem dlatego, że służy jakimś naszym celom. Tak jest w przypadku *dobra przyjemnego* (coś jest dobre, bo sprawia nam przyjemność) i *dobra użytecznego* (coś jest dobre, bo możemy to wykorzystać jako środek do osiągnięcia celu)<sup>390</sup>. Osoba jest godna być celem naszych dążeń przez sam fakt bycia osobą. Dlatego też nadzieja jest reagowaniem na drugą osobę w ten sposób, że szanujemy to, kim ta osoba jest. Widać to wyraźnie w stosunkach międzyludzkich, kiedy spotykając się z drugim człowiekiem domagamy się od niego, aby nas w żaden sposób nie poniżał. Jednak i w tym przypadku jest to już ubogacenie relacji osobowej nadziei o nasze oceny. Sama „czysta” nadzieja jest odniesieniem bardziej pierwotnym, akceptacją drugiej osoby, jako wartości samej w sobie. Jest więc w sensie aktywnym najpierw gotowością bycia dobrem (a więc celem samym w sobie) dla drugiej osoby i w sensie pasywnym gotowością akceptacji drugiego jako tego, od którego dobro otrzymujemy<sup>391</sup>. Rozważania na temat wiary skłaniają nas na koniec do zauważenia, że to właśnie nadzieja, wśród innych relacji osobowych, ma decydującą rolę w sformułowaniu kategorii godności osoby.

Dodajmy jeszcze, że trwanie w relacjach osobowych jest nazywane **obecnością**. Znamienny jest fakt, że nigdy nie mówimy o obecności psa czy kota, ale mówimy, że ktoś jest obecny zawsze w odniesieniu do osób. Św. Tomasz wyraża to znakomicie mówiąc o przyjaźni. Kiedy ktoś bardzo lubi swojego psa lub pasjonuje się jazdą konną, czasem mówi, że kocha psy albo konie. Nie możemy jednak mówić, że z końmi czy psami się przyjaźni<sup>392</sup>. Zauważmy też, że osoba jest obecna zawsze w jakimś miejscu i czasie. Nie możemy powiedzieć, że aktualnie jestem obecny tam, gdzie mnie nie ma. Miejsce i czas, w których jesteśmy obecni, to obszar, w którym nawiązują się relacje osobowe. Oczywiście po ich nawiązaniu mogą one trwać, np. miłość może trwać, nawet kiedy ukochany gdzieś wyjedzie. Relacje osobowe jednak nie powstaną,

<sup>389</sup> Zob. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt., s.15.

<sup>390</sup> Zob. M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1985, s.191. Dobro szlachetne nazywane też bywa dobrem godziwym.

<sup>391</sup> Zob. M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1998, s.83.

<sup>392</sup> Zob. ST II/II, q.23, a.1, co.



jeśli kogoś nie widzimy, nie słyszymy, nie mamy z nim bezpośredniego kontaktu. Człowiek jest więc obecny tam, gdzie aktualnie jest<sup>393</sup>.

Omawiając zagadnienie relacji osobowych wielokrotnie mówiliśmy o tym, że możemy je ubogacać i rozwijać poprzez inne działania człowieka, jak choćby poznanie, decydowanie, czy uczucia. Trzeba jednak dodać, że człowiek może również poprzez swoje decyzje owe relacje zrywać i niszczyć. Dokonuje się to jednak dopiero wtedy, kiedy „nauczymy się bać ludzi.” Wtedy obecność drugiego człowieka będzie dla nas czymś niepożądanym, będzie zagrożeniem, a więc będzie brakować miłości. Zamiast prawdy będziemy spodziewać się fałszu, a zamiast dobra będziemy spodziewać się zła, czyli brak będzie wiary i nadziei. Jednak bez trwania relacji osobowych nasze życie jest niemożliwe. Musimy przecież mieć osoby, które kochamy, którym wierzymy i do których odnosimy się z nadzieją. A więc relacje te muszą trwać, abyśmy mogli się rozwijać i normalnie żyć. Pokazuje to bardzo wyraźnie, że naturalnym środowiskiem człowieka są osoby. Żaden wytwór techniki, żadna rzecz czy nawet zwierzę nie może zastąpić człowiekowi środowiska osób. Zauważmy, że w owym „środowisku osób” znajduje się także osoba najdoskonalsza, czyli Bóg. Przebywanie w obecności Boga jest czymś naturalnym i normalnym, o ile nie nauczymy się traktować Boga jako zagrożenia, bo wtedy Jego obecność i miłość, wiara w Niego jako najwyższą Prawdę i nadzieja na cieszenie się Nim jako najwyższym Dobrem będą dla nas czymś, co odrzucimy.

Dodajmy także, że trwanie relacji osobowych jest podstawową wartością, którą należy chronić w kulturze<sup>394</sup>. Kultura, która niszczy te relacje, ostatecznie niszczy samego człowieka, czyli zwraca się przeciwko swemu twórcy.

## **2. Określenie wspólnoty.**

Relacje osobowe są najbardziej podstawowymi relacjami, jakie spotykamy pomiędzy osobami, a zatem są także pierwotnymi odniesieniami człowieka do człowieka. Dlatego właśnie są podstawą do tworzenia teorii wspólnot ludzkich. Rodzaj wspólnoty, czy to będzie rodzina, naród czy społeczeństwo, będą zależały od tego, jakimi treściami ubogacimy istnieniowe relacje osobowe. Do odniesień łączących osoby nie zaliczamy tylko relacji osobowych. Mogą je łączyć także relacje myślnie. Relacje te są jednak pewną propozycją, umową, życzeniem<sup>395</sup>. A zatem relacje realne to po prostu coś, co zastajemy w rzeczywistości, niejako odkrywamy jako rzeczywistość łączącą osoby. Relacje myślnie zaś są czymś wytworzonym przez człowieka, a więc czymś,

---

<sup>393</sup> Wyjątkiem jest tu najdoskonalsza Osoba, czyli Bóg, który jak wiemy, jest obecny wszędzie, co oznacza, że wszędzie można nawiązać z Nim relacje osobowe miłości, nadziei i wiary.

<sup>394</sup> Zob. A. Andrzejuk, *Prawda o dobru*, dz. cyt., s.227–229.

<sup>395</sup> Zob. M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, dz. cyt., s.92.

co człowiek do rzeczywistości dodaje, jako treść organizującą i porządkującą życie wspólnoty. Porządkowanie zawsze jest dziełem rozumu. Św. Tomasz wielokrotnie to podkreśla. Rozum, jak to widzieliśmy, zaprowadza ład w uczuciach, w ludzkim postępowaniu itd. A zatem porządkowanie życia wspólnoty będzie także dziełem rozumu, który został użyty do zaprowadzenia ładu poprzez wypełnienie treścią realnych relacji łączących osoby. Dlatego właśnie najistotniejszym czynnikiem w zaprowadzeniu ładu w ludzkich wspólnotach są sprawności intelektu, spośród których najważniejsze miejsce zajmuje mądrość<sup>396</sup>. Oczywiście istotną rolę odgrywają tu także inne sprawności, takie jak wiedza czy roztropność. Jednak mądrość jest tutaj na pewno najistotniejsza. Waga mądrości jako najistotniejszej sprawności intelektu w budowaniu wspólnoty staje się jaśniejsza, kiedy zauważymy, że czynnikiem konstytuującym wspólnotę jest dobro wspólne. Dobro wspólne to takie dobro, do którego dążą wszystkie osoby wchodzące w skład danej wspólnoty. Niezależnie od różnych koncepcji dobra wspólnego widzimy, że nie jest to dobro szczegółowe, ale powszechne, takie, które każdy człowiek chce osiągnąć. Pamiętamy zaś, że mądrość jest łatwością ujmowania pierwszych przyczyn rzeczy, a więc dzięki niej człowiek może także porządkować wszystkie rzeczy i osądzać je. Wszystkie rzeczy można bowiem porządkować i osądzać jedynie wychodząc od pierwszych przyczyn<sup>397</sup>. Ujmowanie zaś wszystkiego z pozycji pierwszych przyczyn jest poznaniem od strony tego, co najbardziej ogólne. A zatem tylko człowiek mądry potrafi podporządkować wszystkie pomniejsze cele wspólnoty dobru wspólnemu, które jest dobrem najbardziej powszechnym. Człowiek mądry będzie też potrafił tak budować wspólnoty, tak wypełniać treścią relacje realne łączące osoby, że będą one w jak najlepszym porządku. Porządek bowiem i hierarchia wspólnot mogą być dobre tylko o tyle, o ile służą zbliżeniu się do dobra wspólnego. Zauważmy też, że rola mądrości w budowaniu społeczności jest potwierdzona tradycją filozoficzną sięgającą samego Platona<sup>398</sup>.

Z tej perspektywy także lepiej widać, dlaczego dobro wspólne jest tak ważne jako czynnik konstytuujący wspólnotę. Jeżeli bowiem relacje myślnie dodane do relacji osobowych nie służą dobru wspólnemu, tracą w ogóle rację bytu. Właśnie po to przecież organizujemy społeczność ludzką, aby dzięki tej organizacji osiągnąć w sposób pewniejszy i lepszy dobro wspólne. Dlatego też wypada teraz trochę dokładniej określić, czym jest dobro wspólne. Mimo różnych koncepcji dobra wspólnego: „W litera-

<sup>396</sup> Doskonale wyraża to tytuł książki M. Gogacza: *Mądrość buduje państwo*. M. Gogacz wskazuje na mądrość, jako podstawową sprawność w budowaniu państwa i polityki; zob. M. Gogacz, *Mądrość buduje państwo*, Niepokalanów 1993, s.6; jednak możemy traktować to twierdzenie bardziej ogólnie, uważając, że mądrość jest podstawową zasadą budowania wszelkich ludzkich wspólnot.

<sup>397</sup> Zob. tamże, ST I/II, q.57, a.2, co.

<sup>398</sup> Rządzącymi w idealnym państwie Platona są właśnie filozofowie, ponieważ oni przede wszystkim kierują się mądrością, opierającą się na kontemplacji najwyższej idei Dobra; zob. G.Reale, dz. cyt., t.II, s.309–313.

turze tematu dobra wspólnego zwycięża pogląd, że dobrem wspólnym, które wszystkim odpowiada, jest rzeczywiście Bóg<sup>399</sup>. M. Gogacz wyróżnia tu obiektywne i subiektywne ujęcie dobra wspólnego. W sensie obiektywnym dobrem wspólnym jest właśnie Bóg. W sensie subiektywnym dobrem wspólnym jest jak największa doskonałość człowieka jako członka społeczności, która nazwana jest tutaj: „spełnieniem najgłębszych aspiracji osób”<sup>400</sup>. Choć nie wszyscy dziś zgadzają się na to, że Bóg jest dobrem wspólnym, to jednak każdy przyzna rację, że chodzi o jak największe szczęście każdego człowieka. A więc to, co człowieka udoskonali, uczyni szczęśliwym jest dobrem wspólnym. Skoro człowiek jest „zwierzęciem społecznym”, dobra tego nie możemy osiągnąć w samotności, ale zawsze w relacjach z innymi osobami. Dlatego M. Gogacz proponuje ujęcie szczęścia od strony subiektywnej, ponieważ trwanie w relacjach osobowych jest wartością powszechną, wartością dla każdego człowieka. Dobro wspólne jest dobrem każdego człowieka. Jednak w kulturze chrześcijańskiej podkreśla się, że w tej wspólnocie osób nie może zabraknąć Boga. Wspólnota jest zawsze tylko tak doskonała, jak doskonałe są wchodzące w jej skład osoby. Bóg – osoba najdoskonalsza, jako jedyny jest w stanie udoskonalić człowieka w najwyższym możliwym dla niego stopniu. A także, jak mówi św. Tomasz, jedynie Bóg jest celem ostatecznym, ponieważ tylko on może dać człowiekowi szczęście nieprzemijające<sup>401</sup>. Szczęście bowiem, które jest dobrem doskonałym, polega nie na osiągnięciu jakiegokolwiek dobra, ale na osiągnięciu dobra ostatecznego<sup>402</sup>.

Zatem dobro wspólne polega na trwaniu w relacjach osobowych, czyli na obecności wśród osób połączonych relacjami osobowymi, którego skutkiem jest szczęście osób<sup>403</sup>. W ujęciach chrześcijańskich będzie się precyzować taką koncepcję podkreślając, że najistotniejsze dla dobra wspólnego będzie trwanie nie tylko w obecności osób w ogóle, ale przede wszystkim w obecności Boga.

Ustalenie koncepcji dobra wspólnego pozwala nam wrócić do tego, co jest istotą wspólnoty. Wspólnota to zespół osób, a więc najistotniejsze w niej są osoby, które ją stanowią<sup>404</sup>. W ujęciach realistycznych wspólnota będzie zawsze tym, co wniosą w nią osoby. Osoby są powiązane realnymi relacjami osobowymi. Osoby i łączące je relacje osobowe stanowią więc istotę każdej wspólnoty. Relacje osobowe nie powodują bowiem rozróżnienia rodzajów wspólnot, ponieważ są relacjami istnieniowymi. Te różnice powodują dopiero relacje istotowe, które mogą być realne bądź myśl-

<sup>399</sup> M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, dz. cyt., s.94. Tam też autor przedstawia różne koncepcje dobra wspólnego, dz. cyt., s. 94–97; ich omówienie znajdziemy także: *Mądrość buduje państwo*, dz. cyt., s.163–166.

<sup>400</sup> Tamże, s.94.

<sup>401</sup> Zob. ST I/II, q.2, a.8, co.

<sup>402</sup> Zob. ST I/II, q.1, a.8, co.

<sup>403</sup> Zob. M. Gogacz, *Mądrość buduje państwo*, dz. cyt. s.164–165.

<sup>404</sup> Zob. M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, dz. cyt., s.93.

ne. Przykładem relacji realnej, która wprowadza treść do wspólnoty osób, będzie na przykład rodzicielstwo. Pomiędzy rodzicami i dziećmi jest przecież jakieś rzeczywiste odniesienie, które dodane do relacji osobowych wyróżniają spośród innych wspólnot rodzinę. Jednak dużo większe zróżnicowanie wspólnot jest powodowane relacjami myślnymi. Kiedy zaczynają one dominować w jakiejś grupie, stanowią powód zróżnicowania pomiędzy wspólnotami. Wspólnota staje się wtedy grupą społeczną, ideologiczną, partią, czy związkiem zawodowym<sup>405</sup>.

### ***3. Podstawowe wspólnoty ludzkie.***

Zgodnie z tym, co zostało powiedziane wyżej, wspólnoty ludzkie możemy podzielić na dwa podstawowe rodzaje<sup>406</sup>. Pierwszy rodzaj to wspólnoty, w których dominują relacje realne. Wspólnoty te są podstawowe, ponieważ niejako zastajemy je w rzeczywistości. Mamy też ograniczony wpływ na to, co te wspólnoty wyznacza. Nie możemy na przykład zdecydować, co będzie czynnikiem konstytuującym rodzinę, ponieważ zawsze musi to być określona relacja rodzicielstwa. Możemy kształtować rodzinę w sensie szerszym wypełniania treściami realnych relacji, ale nie jesteśmy w stanie przestać być potomstwem naszych rodziców. W ograniczonym stopniu też możemy decydować o przynależności do jakiegoś narodu, bo przecież nie możemy zmienić miejsca, gdzie się urodziliśmy czy wychowaliśmy. Odwrotnie jest w przypadku drugiego rodzaju wspólnot, w których dominują relacje myślnie. To człowiek przecież ustala system prawny, który wyznacza społeczeństwo i tak samo jak naród ustala system zarządzania państwem, czyli jego ustrój. Dlatego też wspólnoty, w których dominują relacje myślnie zdają się stanowić rozwinięcie wspólnot opartych na relacjach realnych poprzez dodanie do nich relacji myślnych.

#### **3.1. Wspólnoty, w których dominują relacje realne.**

##### **3.1.1. Rodzina**

Rodzina jest najbardziej podstawową wspólnotą ludzką. Oprócz zwykłych relacji osobowych wyznacza ją realna relacja rodzicielstwa. Odróżnia się tutaj genetyczne i strukturalne ujęcie rodziny. Jest ona najpierw ujmowana genetycznie, a więc aby powstała nowa rodzina potrzebne jest rodzicielstwo jako macierzyństwo i ojcostwo<sup>407</sup>. Nie wystarczy więc mieszkanie pod jednym dachem, ale musi jeszcze być tu brana pod uwagę możliwość zrodzenia dzieci. Więzy rodzinne mogą się nawiązać tylko

<sup>405</sup> Zob. tamże, s.93.

<sup>406</sup> Zob. tamże, s.103.

<sup>407</sup> Zob. tamże, s.98.

dzięki tym relacjom, one właśnie stanowią o pokrewieństwie. Chodzi tutaj właśnie o to realne powiązanie członków rodziny, które nie ogranicza się tylko do relacji realnych i myślonych, ale także jest wyznaczane przez realne relacje przyczynowania celowego. Rodzice, a ściślej ich DNA, są przecież najważniejszymi przyczynami celowymi człowieka w aspekcie jego cielesności. Dlatego właśnie rodzina jest przede wszystkim miejscem zrodzenia potomstwa i nie może tu zabraknąć ani macierzyństwa, ani ojcostwa. W prosty sposób można powiedzieć, że z rodziną nie tylko mamy wspólne zainteresowania i wspólne mieszkanie, ale łączy nas coś więcej. Nie mamy, co więcej nie możemy mieć takich odniesień uwarunkowanych przyczynowaniem celowym naszego ciała z żadnymi innymi osobami, choćby wydawały się nam najbliższe.

Nie można tu pominąć skomplikowanej problematyki płciowości człowieka w ogóle. Nie zajmowaliśmy się nią w ujęciu strukturalnym człowieka, ponieważ nie stanowi ona o człowieczeństwie. Człowiekiem jest się niezależnie od tego, czy się jest mężczyzną czy kobietą. Jednak trzeba podkreślić, że ma ona istotny wpływ na szczęście człowieka. Dlatego można zastanawiać się, czy kolejną relacją konieczną do zidentyfikowania rodziny w ujęciu genetycznym jest małżeństwo. W małżeństwie możemy mówić nie tylko o możliwości zrodzenia potomstwa, ale o zupełnie szczególnej realizacji miłości osobowej. Można nawet powiedzieć, że miłość małżeńska to w pewnym sensie najpełniejsza realizacja relacji miłości, ponieważ ogarnia ona całego człowieka wraz z jego płciowością<sup>408</sup>. Dlatego też można twierdzić, że założenie rodziny, czyli początek rodziny w jej ujęciu genetycznym, nie wymaga rzeczywistego zrodzenia potomstwa, ale wystarczy sama możliwość jego zrodzenia. O powstaniu nowej rodziny w sensie pełnym możemy jednak mówić dopiero wtedy, kiedy rodzicielstwo zostanie zrealizowane<sup>409</sup>.

Rodzina jednak nie ogranicza się tylko do rodziców i dzieci. Rodzina to także na przykład matka samotnie wychowująca dziecko. Dlatego też wyróżnia się rodzinę w ujęciu strukturalnym, a więc rodzinę w jej trwaniu. W ujęciu genetycznym konieczny jest ojciec. Więzy rodzinne macierzyństwa będą trwały nadal, jeżeli ojca zabraknie, ale każdy zgodzi się, że taka rodzina jest niepełna. Dlatego małżeństwo jest pierwszym czynnikiem konstytuującym rodzinę dopiero w jej trwaniu, ponieważ zapewnia trwałość relacji macierzyństwa i ojcostwa<sup>410</sup>. Owa trwałość jest potrzebna,

<sup>408</sup> Nie chodzi w tym miejscu tylko o małżeństwo sakramentalne, ale także o to, co często nazywa się małżeństwem naturalnym. Nawet na poziomie naturalnym związek mężczyzny i kobiety jest szczególną realizacją osobowej relacji miłości. W sposób szczególny pozwala on na włączenie w miłość własnej cielesności. Małżeństwo sakramentalne, zawierane w Kościele Katolickim, różni się od małżeństwa naturalnego jedynie tym, że jest pełniejsze, ponieważ natura jest tutaj ubogacana przez łaskę. Warto jednak pamiętać, że o małżeństwie naturalnym możemy mówić tylko wtedy, kiedy zostaną spełnione określone warunki: publiczne oświadczenie o wzajemnej miłości, z czym wiąże się podjęcie odpowiedzialności za współmałżonka oraz gotowość przyjęcia potomstwa.

<sup>409</sup> Zob. tamże, s.98.

<sup>410</sup> Zob. tamże, s.99.

aby rodzice mogli spełnić niejako do końca swoją rolę przyczyn celowych, nie tylko ciała, ale także całej sfery zmysłowej i duchowej swoich dzieci. Obecność zarówno matki jak i ojca jest konieczna do tego, aby dziecko stało się dojrzałym człowiekiem. M. Gogacz słusznie zauważa, że małżeństwo wcale nie gwarantuje i nie ma gwarantować trwania relacji osobowych miłości, wiary i nadziei<sup>411</sup>. Celem małżeństwa jest trwanie relacji macierzyństwa i ojcostwa. Choć znowu zastanawiając się głębiej nad relacją małżeństwa, trzeba powiedzieć, że nie jest pełne i zwyczajne małżeństwo, w którym trwają jedynie obie postaci rodzicielstwa, ale małżonków nie łączy miłość. Brak miłości nie pozostaje przecież bez wpływu na rodzicielstwo, a więc na to, jak rodzice realizują swoje zadania, wynikające z bycia podstawową przyczyną celową dla swoich dzieci. Dlatego M. Gogacz podkreśla, że dla trwania rodziny jest konieczne chronienie relacji osobowych w ogóle<sup>412</sup>. Nie tylko w małżeństwie, ale w sensie szerszym. W sensie szerszym rodzina w jej trwaniu to także inne dalsze więzy rodzinne. To wspólnota szersza, a więc relacje z dziadkami, ciociami, wujkami itd.

Dodajmy na koniec, że obowiązkiem innych wspólnot, zwłaszcza tych wyznaczonych przez relacje myślnie, a więc państwa i społeczeństwa, jest troska o rodzinę. Obowiązek ten wynika z prostego powodu. Przetrwanie narodu, społeczeństwa czy państwa jest uzależnione od rodziny. Żadna wspólnota nie może trwać, jeżeli w rodzinie nie będą przychodzić na świat nowi ludzie. W konsekwencji mniejszy naród oznacza słabsze społeczeństwo i państwo, a zatem także dążenie do dobra wspólnego będzie utrudnione. Bez troski o rodzinę inne wspólnoty po prostu przestają istnieć.

### 3.1.2. Naród.

Naród jest wspólnotą w rozumieniu najbardziej ogólnym. Albowiem najbardziej podstawowym czynnikiem konstytuującym naród jest odniesienie do tego samego dla wszystkich dobra wspólnego<sup>413</sup>. Wszystkie grupy społeczne i mniejsze wspólnoty razem tworzą naród. Dobro wspólne jako czynnik wyróżniający naród jednak nie wystarcza. Można powiedzieć, że naród stanowią osoby: „...które wiąże ponadto ten sam obszar urodzenia lub zamieszkania, ten sam język lub przynajmniej język dominujący, ta sama kultura”<sup>414</sup>. Jak pisze M. Gogacz, te wszystkie odniesienia można wspólnie nazwać ojczyzną<sup>415</sup>. Jest to jakby środowisko, w którym po raz pierwszy w dzieciństwie zostały nawiązane relacje osobowe i w którym były one chronione. Ojczyzna jest więc w szerokim rozumieniu domem, czyli miejscem, które człowiek zna i w którym jest po prostu u siebie. Dlatego też ojczyznę nazywa się czasem domem narodu. Prowadzi to do jeszcze głębszego ujęcia ojczyzny jako miejsca, gdzie

<sup>411</sup> Zob. tamże, s.99.

<sup>412</sup> Zob. tamże, s.99.

<sup>413</sup> Zob. tamże, s.96.

<sup>414</sup> Tamże, s. 96.

<sup>415</sup> Zob. tamże, s.97.

miłość i inne relacje osobowe znajdują swój najpełniejszy wyraz i ochronę. Ochrona tych relacji łączy się przede wszystkim z pozytywnymi uczuciami, które je ubogacają i nie pozwalają na ich zerwanie. Takie miejsce pełnego przeżywania siebie jako osoby możemy nazwać miejscem szczęścia<sup>416</sup>. Z tej racji człowiek, który musiał opuścić swoją ojczyznę, może uznać inne miejsce za drugą ojczyznę o ile, w niej także będzie otoczony relacjami osobowymi, które trwając zapewnią mu szczęście. Problematyka ojczyzny prowadzi nas także do zauważenia, że człowiek nie może być w pełni szczęśliwy tylko wśród osób. Ponieważ człowiek jest cielesny, potrzebuje miejsca, które by było jego własnym miejscem w sensie nie tylko takim, że je posiada, ale również, że do niego przynależy. Skoro więc ojczyzna jest domem narodu, każdy naród ma prawo do posiadania takiego miejsca, ale również ma obowiązek jego obrony.

Podsumowując, możemy powiedzieć, że naród jest wspólnotą wyznaczoną przez dobro wspólne i ojczyznę, która jest miejscem dążenia do tego dobra.

### 3.2. Wspólnoty, w których dominują relacje myślne.

#### 3.2.1. Społeczeństwo.

Pora teraz przejść do wspólnot ludzkich, w których występuje przewaga relacji myślnych nad relacjami realnymi. Tym, co istotne i co wyróżnia te wspólnoty, są relacje myślne. Pierwszą z nich jest społeczeństwo. Społeczeństwo jest narodem wraz z pewną hierarchią składających się na niego osób. Jako członkowie jednego narodu, wszyscy są sobie równi, ale kiedy zachodzi potrzeba zarządzania tym narodem, trzeba ustalić system podwładnych i przełożonych, którzy będą nimi zarządzali. Dlatego ludzie przestają być sobie równi, ale ta nierówność jest czysto myślna, nie pochodzi z realnych relacji. Hierarchiczność społeczeństwa ma swoje źródło w przepisach prawa, które zostały ustalone przez ludzi. Społeczeństwo jest więc „narodem, w którym bierze się pod uwagę uprawnienia zawsze ujęte w przepisy o charakterze prawa”<sup>417</sup>. Dominację relacji myślnych w społeczeństwie można przedstawić na przykładzie urzędnika i petenta. Przychodzimy do urzędu, ponieważ chcemy załatwić jakąś sprawę. Z danym urzędnikiem spotykamy się dlatego, że on posiada kompetencje, aby tę sprawę załatwić, jest do tego uprawniony. Urzędnik też spotyka się z nami tylko dlatego, że przyszliliśmy do urzędu z jakąś sprawą i choć w czasie naszego spotkania mogą nawiązać się relacje osobowe, to schodzą one na dalszy plan. Relacja urzędnika do petenta jest relacją myślną. To, że człowiek jest petentem czy urzędnikiem nie oznacza, że takim się urodził. Jest to tylko rezultat pewnej umowy, ujętej w przepisy. Przepisy prawa wyznaczają autorytet urzędnika, który może być jeszcze pogłębio-ny poprzez zaufanie do niego, np. z powodu jego wysokich kompetencji. Dlatego

<sup>416</sup> Zob. tamże, s.98.

<sup>417</sup> Tamże, s.102.

tworzy się tu swoisty system autorytetów, który przejawia się w zarządzaniu. Cały ten system autorytetów wyznaczonych prawem ma za zadanie podstawową rzecz, a mianowicie chronienie relacji osobowych. System przecież jest tworzony po to, aby ułatwić dążenie do dobra poszczególnym osobom, które potrzebują trwania relacji osobowych jako podstawowego dobra. Ostatecznie więc: „Społeczeństwo jest narodem, w którym sposoby chronienia relacji osobowych i dobra wspólnego określa prawo, a kontroluje system zarządzeń i autorytetów o charakterze instytucji”<sup>418</sup>. Społeczeństwo jest wspólnotą osób już nie tylko żyjących na danym terenie i połączonych relacjami osobowymi, ale jest to wspólnota, w którą świadomie wprowadzono system relacji myślnych, mających chronić relacje osobowe. Kiedy jednak te relacje nie służą dobru człowieka, stają się narzędziem ucisku i przeszkadzają człowiekowi w uzyskaniu zamierzonych dóbr. Rolą systemu prawa jest jednak swoiste uzgodnienie dążeń innych ludzi. Choć każdy człowiek ma jakieś osobiste cele, to ich osiągnięcie może kolidować z zabiegami innych członków społeczności. W sensie ogólnym prawo ma zabezpieczać przed jakimikolwiek próbami zerwania relacji osobowych, które są podstawowym dobrem tworzących społeczeństwo osób.

### 3.2.2. Państwo.

Na szczelbu całego narodu koordynatorem działań poszczególnych osób jest państwo, które poprzez swe instytucje ma ustanawiać prawo i pilnować jego przestrzegania. Rolą państwa jest koordynacja dążeń poszczególnych osób z dobrem wspólnym narodu<sup>419</sup>. Dobro wspólne właściwie rozpoznane jest tutaj zasadą koordynacji tych działań. Samo zaś działanie państwa jako koordynatora spraw i potrzeb ludzkich jest uzależnione od systemu zarządzania. Najistotniejszą więc rolą państwa jest wprowadzanie ładu i porządku. Ten ład i porządek jest tak istotny, gdyż jego zapewnienie jest konieczne do realizowania sprawiedliwości. Dlatego też M. Gogacz nazywa państwo „...swoistą wspólną świadomością osób, że sprawy i potrzeby osób muszą być uporządkowane”<sup>420</sup>. Już Platon zauważył, że sprawiedliwość jako cnota dotycząca relacji międzyludzkich jest najistotniejsza dla budowania państwa. Pamiętamy, że sprawiedliwość jest stałą wolą oddawania każdemu tego, co mu się słusznie należy. Zgodnie z odmianami sprawiedliwości, to także oddawanie państwu tego, co mu się należy, a więc spełnianie obowiązków wobec niego. Jednak państwo także powinno spełniać swoją rolę wobec obywateli. Sprawiedliwy obywatel to taki, który spełnia swoje obowiązki wobec państwa, a sprawiedliwe państwo spełnia obowiązki wobec obywateli. Zauważmy, że nie są to obowiązki takie same w przypadku wszystkich osób. Każdy bowiem ma inne możliwości i inne potrzeby. Od tego, który może dokonać więcej,

<sup>418</sup> Tamże, s.103.

<sup>419</sup> Zob. tamże, s.103.

<sup>420</sup> Tamże, s.104.



państwo powinno wymagać więcej, a ten, kto ma mniejsze możliwości, powinien raczej być przez państwo wspierany. Św. Tomasz uważa, że głównym zadaniem państwa jest zapewnienie sprawiedliwości, która właśnie polega na zapobieganiu skutkom nierówności społecznych<sup>421</sup>. Jeżeli państwo będzie gwarantem sprawiedliwości, wówczas będzie najlepiej realizowało swoje zadanie chronienia dobra osób.

Państwo jest więc instytucją, która zarządza narodem tak, aby osiągnął dobro wspólne, które jest podstawowym celem upragnionym przez wszystkich. Osiągnięcie dobra wspólnego jest jednak możliwe poprzez realizowanie bardziej szczegółowych celów. Zespół takich szczegółowych celów, wartości i zadań proponowanych państwu to racja stanu<sup>422</sup>. W zależności od tego, jak odczytano rację stanu formułuje się program polityczny, który zawiera szczegółowe pomysły jej realizowania. Polityka zaś jest sposobem realizowania tych celów i zadań ujętych przez rację stanu<sup>423</sup>. Właściwe odczytanie racji stanu, ułożenie programów politycznych i ich realizacja jest czymś niezwykle trudnym. M. Gogacz podkreśla, że zależy to od kultury, która wyznacza politykę<sup>424</sup>. Znowu bardzo istotnym czynnikiem umożliwiającym właściwe określenie celów i ich realizację jest sprawność intelektualna mądrości, która pozwala na zabezpieczenie trwałości relacji osobowych w realizacji celów państwa.

Problemem, który łączy się tym zagadnieniem, jest ustroj państwa, który jest sposobem organizacji instytucji państwa. Ustrój jest zapisanym w konstytucji sposobem realizacji celów państwa, które są określone przez rację stanu<sup>425</sup>. Ustrój państwa określa się w zależności od tego, jak jest sprawowana władza w państwie. Jednak mówiąc o ustroju, mamy na myśli przede wszystkim władzę naczelną<sup>426</sup>. Już Arystoteles wyróżnił trzy podstawowe ustroje. Ustrój monarchiczny, kiedy w państwie rządzi jedna osoba. W przypadku państwa rządzonego przez grupę ludzi wybranych ze względu na swoją cnotę, mówimy o arystokracji. Kiedy zaś rządzą wszyscy lub wszyscy mają udział w sprawowaniu władzy (np. przez wybory) mówimy o demokracji<sup>427</sup>. Od dawna trwa już spór o to, który z ustrojów jest najlepszy. Arystoteles zauważa, że dopóki rządzący dbają o dobro wspólne, w zasadzie nie ma istotnych różnic pomiędzy trzema podstawowymi ustrojami. Wtedy, kiedy przestają oni dbać o dobro wspólne, mówimy o zwyrodnieniu<sup>428</sup> i wtedy zwyrodnienie każdego ustroju jest jednakowo szkodliwe. Z tej racji, najlepszy ustrój to taki, który jest najbardziej stabilny, a więc taki, który najtrudniej przegradza się w zwyrodnienie. Dlatego, choć Arystoteles nie daje jasnej

<sup>421</sup> Zob. tamże, s.104.

<sup>422</sup> Zob. M. Gogacz, *Mądrość buduje państwo*, dz. cyt., s.145.

<sup>423</sup> Zob. tamże, s.155.

<sup>424</sup> Zob. tamże, s.155–160.

<sup>425</sup> Zob. tamże, s.192.

<sup>426</sup> Zob. Arystoteles, *Polityka*, Γ 6, 1278B, 8–10.

<sup>427</sup> Zob. Arystoteles, *Polityka*, Γ 6, 1279B. Ściśle rzecz ujmując Arystoteles nazywa „politeią” taki ustrój, w którym władzę sprawują wszyscy obywatele, lecz dziś taki ustrój nazywamy po prostu demokracją.

<sup>428</sup> Zob. Arystoteles, *Polityka*, Γ 6, 1279A, 28–31.

odpowiedzi na pytanie o najlepszy ustrój, raczej skłania się ku demokracji właśnie dlatego, że jest to ustrój najbardziej stabilny<sup>429</sup>. Św. Tomasz w zasadzie przyjmuje poglądy Arystotelesa dotyczące ustrojów, jednak wprowadza pewną zmianę w rozważaniach na temat ustroju idealnego. Najlepszym ustrojem jest według niego taki rodzaj monarchii, który zawiera w sobie wszystkie zalety innych ustrojów<sup>430</sup>. A więc osobie rządzącej towarzyszą inni ludzie wybrani ze względu na swoją cnotę. Wszelkie władze zaś mogą być wybierane przez cały naród<sup>431</sup>. Zaznaczmy tutaj, że rozważania św. Tomasza mają charakter teoretyczny i uniwersalny. Nie jest tu istotne, czy osobę stojącą na czele państwa nazwiemy prezydentem, królem, czy księciem<sup>432</sup>. Jednak św. Tomasz uważa, że tylko jedna osoba stojąca na czele państwa może zapewnić mu jedność, co jest według niego najistotniejszym czynnikiem wpływającym na stałość ustroju<sup>433</sup>. Wszystko, co zapewnia mu jedność, jednocześnie zapewnia mu trwanie. Trwanie państwa jest konieczne, aby mogło ono być gwarantem sprawiedliwości.

Państwo jako instytucja jest więc znów wspólnotą, w której przeważają relacje myślnie. Choć narodem zarządzają osoby, to jednak zarządzają one nie jako osoby, ale jako autorytety, które działają w imieniu państwa jako instytucji. Znowu podkreślmy, że jedyną racją istnienia systemu relacji myślnych jest ochrona relacji osobowych.

Podsumowując nasze rozważania na temat wspólnot ludzkich zaznaczmy, że w ujęciach realistycznych zawsze na pierwszym miejscu w pojmowaniu wspólnoty są osoby i ich dobro. W ujęciach idealistycznych (np. marksistowskich) czymś bardziej podstawowym jest wspólnota, a na drugim miejscu stawiani są ludzie jako części tych społeczności. Dlatego też inne będą koncepcje poszczególnych rodzajów wspólnot. Ujęcia idealistyczne kierują się zasadą, że im większa jest wspólnota, tym ma większą wartość, dlatego dochodzi na przykład do zakwestionowania wartości rodziny jako podstawowej i najważniejszej wspólnoty. Jednak w rzeczywistości jest odwrotnie. Jeśli nie ma rodziny, nie ma nowych osób, co w konsekwencji prowadzi do upadku wszystkich innych wspólnot ludzkich. Dlatego też poprawna definicja człowieka, ujęcie go jako osoby oraz identyfikacja relacji łączących osoby, jest koniecznym warunkiem poprawnego ustalenia prawa, ustroju państwa, polityki, czyli tego wszystkiego, co pozwala człowiekowi dążyć do dobra we wspólnocie. Człowiek i poprawna antropologia filozoficzna jest więc drogą organizacji porządku ludzkich wspólnot.

<sup>429</sup> Zob. Arystoteles, *Polityka*, Δ 11, 1295B 25–38.

<sup>430</sup> Zob. E. Gilson, *Tomizm*, tł. J. Rybałt, Warszawa 1968, s.453.

<sup>431</sup> Tamże, s.455.

<sup>432</sup> Tamże, s.454.

<sup>433</sup> Zob. *O władzy* 1, 2, gdzie św. Tomasz podaje szereg argumentów dla uzasadnienia tej tezy.

## ZAKOŃCZENIE

Kiedy przyglądamy się człowiekowi w aspekcie jego przyczyn okazuje się, że jest on kimś niezwykłym. Łatwo tak mówić człowiekowi o nim samym, ale nie jest to tylko wyraz dumy i zapatrzenia w siebie. W istocie człowiek posiada najbogatszą strukturę metafizyczną ze wszystkich znanych nam bytów. Filozofowi człowieka powinien więc chyba towarzyszyć pewien zachwyt, kiedy stara się on analizować siebie, zastanawiając się co sprawia, że jest człowiekiem i może myśleć o sobie w kontekście przyczyn, które go stanowią. Wydaje mi się, że taki właśnie zachwyt towarzyszy filozofii od początku jej istnienia, kiedy obserwujemy stopniowe odkrywanie natury ludzkiej i związanych z nią aporii. Można to zobaczyć choćby na podstawie buntu, który wyraził się w powstaniu ruchu sofistycznego z V w. przed Chr. Sofiści odmówili jakiegokolwiek zainteresowania się zasadami świata, ponieważ nic nie mówiły o życiu człowieka. Jednak to porzucenie zasad nie trwało długo, bo już Sokrates, który tyle samo sofistom zawdzięczał, co ich krytykował, zaczął ustalać zasady dobrego postępowania, co pozwoliło później Platonowi odkryć intelektualną naturę ludzkiej duszy. Od czasu Platona (a może nawet jeszcze od Pitagorasa) to bogactwo człowieka wyraża się przede wszystkim w odkryciu, że jest on położony na styku dwóch światów, materialnego i duchowego. Całe dzieje filozofii człowieka można by opisać pokazując, jak to każdy z tych aspektów człowieczeństwa był przeceniany bądź niedoceniany. Jednak zawsze miało to niezwykły wpływ na sposób, w jaki ludzie kształtowali swoje życie. Epikurejczycy podkreślając jedynie materialny wymiar człowieczeństwa, dali początek tym wszystkim teoriom człowieka, które nie widziały w nim nic ponad to, co widać zmysłowo. Dlatego człowiek miał używać życia, ponieważ po życiu na ziemi nic człowieka już nie czeka. Platon i jego następcy zapoczątkowali swoistą mistykę człowieczeństwa wierząc, że właśnie po śmierci człowieka, który jest przede wszystkim duchowy, czeka doskonałe przeżycie swojego człowieczeństwa. Chrześcijańska filozofia średniowiecza, choć tak bardzo neoplatońska za sprawą św. Augustyna, ugruntowuje równowagę pomiędzy ciałem i duszą. Każdy z tych autorów miał bowiem przed oczami ostateczne szczęście człowieka w raju, które może dokonać się tylko wtedy, kiedy człowiekowi zostanie przywrócone jego ciało w dniu zmartwychwstania. Jednak doskonałą równowagę tego co cielesne i duchowe odnajdujemy także niezależnie od chrześcijaństwa w realistycznym nurcie filozofii. Dlatego chyba tylko tutaj możliwy jest pełen zachwyt i pełne zrozumienie tego, kim jest człowiek. Drogę dla tej wizji człowieka wyznaczył już Arystoteles. Jednak swoją doskonałą postać zyskała ona dopiero w dziełach św. Tomasza z Akwinu. Na szczęście jednak nie była

to postać doskonała na tyle, że nic nie da się już do niej dodać. We współczesnym tomizmie podejmuje się więc na nowo jego przemyślenia, aby je jeszcze bardziej rozwinąć i udoskonalić. W tych właśnie rozważaniach odkrywamy najpełniej prawdę o człowieku. Wszystkie bowiem nurty filozoficzne, w których podkreśla się tylko aspekt cielesny bądź duchowy ludzkiej natury lub też nie dostrzega się ich jedności, pokazują prawdę niepełną. Człowiek tylko duchowy, czy tylko cielesny, bądź będący niezrozumiałą mieszaniną tych dwu elementów, jest odzierany z jakiejś części swojego człowieczeństwa. Dlatego też tomaszowa wizja człowieka jest swoistym antidotum na niedostatki współczesnej kultury filozoficznej, która od czasów Kartezjusza wprowadza właśnie pewne oderwanie człowieka od świata zmysłowego, a więc także od jego cielesnej natury. Kartezjusz bowiem doprowadził do stopniowego dochodzenia filozofii do problemu świadomości. Być rzeczą myślącą, to dla niego główna cecha substancji duchowej. Podczas gdy dusza była przez niego rozumiana jako rzecz myśląca, ciało postrzegał on jako rozciąglą substancję materialną, która żyła nie dzięki wpływowi duszy, ale dlatego, że funkcjonowała jak doskonała maszyna. Takie rozumienie człowieka jako „ducha w maszynie” spowodowało zasadniczy rozdział pomiędzy duchowym i cielesnym składnikiem ludzkiej natury. W tej koncepcji bardzo trudno jest wykazać, dlaczego w ogóle te dwa elementy występują razem. Dlatego też naturalną konsekwencją takiego stanowiska wydaje się odrzucenie ciała, bądź duszy. Jak się wydaje, tutaj właśnie ma źródło współczesne materialistyczne rozumienie człowieka, który jest traktowany jak „biologiczna maszyna”. Z drugiej strony spadkobiercy Kartezjusza zwłaszcza ci, którzy rozwijają zagadnienie ludzkiej świadomości, nie zajmują się już ciałem jako ciałem, tylko ciałem, jako czymś co jawi się naszej świadomości. Dlatego chyba, zagłębiając się coraz bardziej w świadomości, tracą często kontakt z tym, co realne, zastanawiając się w końcu, czy coś w ogóle poza świadomością istnieje. Człowiek zamknięty w świadomości i jej procesach sam staje się jakiś nierzeczywisty i nierealny, jakby gwałtownie potrzebujący, aby na nowo przekonać go, że żyje.

Dlatego właśnie ów pierwotny zachwyt filozofa, który postrzega człowieka takim, jakim on jest, wydaje się dziś szczególnie potrzebny. W moim przekonaniu tylko takie patrzenie na człowieka pozwala zarówno poprawnie zidentyfikować to, co człowieka stanowi, ale także ukazać go w całym jego bogactwie. Z tej racji, mam nadzieję, że przedstawienie podstawowych problemów tomistycznego rozumienia człowieka, nakłoni czytelnika do jeszcze głębszego odczytywania koncepcji człowieka zawartej w pismach św. Tomasza z Akwinu, aby dzięki jego myśli móc lepiej rozumieć samego siebie.

## PRINCIPLES OF THE THOMISTIC UNDERSTANDING OF MAN

### SUMMARY

For a human being self-understanding is very important. In the history of thought, we find many propositions of how to understand human nature. This was always an aim of philosophy, because philosophy is an effort to understand reality and the human being is a part of it. In a modern culture, however, there are far fewer studies on human nature in the field of philosophy. It is commonly assumed that human nature can be explained by sciences such as psychology, anthropology and medicine. All these efforts are insufficient, because the subject of their studies only considers the body. They are not able to recognize that man has a soul of a different nature than that of the body. This biological approach cannot explain the phenomenon of man completely. It is not sufficient just to know human DNA and the processes that take place in the human brain even at the molecular level. This is why we still need a philosophical explanation. The proper understanding of human nature must be in the field of philosophical anthropology.

This book is an attempt to make a synthesis of the understanding of human nature as proposed by St. Thomas Aquinas. His writings are still a subject of study and are still appreciated by many modern philosophers. In Poland, there are some Thomistic schools but they differ in their approach to the writings of St. Thomas. These schools try to study philosophical anthropology in the spirit of St. Thomas. The most important is the school of Lublin where several attempts at synthesising philosophical anthropology have taken place. The most important of these was probably that by M.A. Krąpiec. There also exists a school in Warsaw, called "Consequential Thomism", which has proposed a new approach to the writings of St. Thomas. The primary difference in this new understanding of the philosophy of St. Thomas is that the role of the act of existence (*ipsum esse*) in an individual being is emphasised. What is interesting in this new approach is not only the attempt to more precisely understand the texts of St. Thomas, but also that it develops certain problems, which had only been alluded to by St. Thomas in the light of his metaphysics.

This book is based on the new approach to the writings of St. Thomas, especially to his *Summa Theologiae*. The most important feature, the concept of man in the *Summa Theologiae*, is the metaphysical approach to human nature, based on the method used by Aristotle. His teaching about man should be rather called the metaphysics of man than the philosophy of man. St. Thomas draws not only from Aristotle, he also

makes a synthesis of the peripatetic and neoplatonic schools. Neoplatonism is mostly taken from the writings of the Fathers of the Church.

In the introduction to the treatise about man in the *Summa Theologiae*, St. Thomas explains the proper order of problems in the metaphysics of man. The distinction must be made between the problem of how man exists and how man comes into being. We then have a structural metaphysical approach and a hereditary approach. The structural approach is divided into three themes. The most important of the structural approach is the essence of man, next come the powers of the soul and last of all, human operations. This book is the first attempt at a synthesis of the understanding of human nature, based on the order proposed by St. Thomas.

The first chapter of this book is an explanation of how *being* is understood in classical philosophy. The subject of classical philosophy is being, which in the peripatetic school is understood as having a metaphysical structure. In this structure we are looking for principles (*archai, principia*) that constitute being and which cause it to be what it is. Aristotle distinguished two principles in this structure, which he called *matter* and *form*, where matter is potency (*potentia*) and form is act (*actus*). St. Thomas showed that the act of existence (*ipsum esse*) is also the principle of each individual being. So being is “the essence which exists in reality”. This chapter shows three main propositions of philosophical anthropology in classical philosophy. According to the first proposition, man is only matter and nothing more, as for example in Ionian philosophy or in the Stoics. The second proposition has its source in the philosophy of Plato. The human being is understood as a soul that has a nature completely different to that of the body because the soul is immaterial. The soul is placed into the body, but in itself, the soul is an independently existing substance. The third proposition is of the peripatetic school, and postulates that man is a substantial unity of soul and body. The soul is the form of man and the body is the matter of man. This third approach is also that of St. Thomas and is present in his writings.

The second chapter describes the structural approach, which is divided into the three basic themes of the metaphysics of man as proposed by St. Thomas. The most important of these is the proper understanding of the essence of man. This starts with an identification of the principles (*principia*) of man, which are: act of existence (*ipsum esse*), form (*forma*) which is the soul (*anima*) and matter which is the body (*corpus*). However, we must broaden the commonly held opinion that the human body consists only of matter. When St. Thomas talks about matter, he understands this in the metaphysical sense, which is material potentiality. Matter in the physical meaning is often described as signified matter (*materia signata*) or matter of a certain thing (*materia huius rei*). The body then, consists of both these principles of matter, metaphysical and physical. Matter in the metaphysical meaning is a subject of philosophical anthropology, and matter in the physical meaning is a subject of the natural sciences.

The next problem is the understanding of the relations between the body and soul. The soul is in the first place the first principle of life (*primum principium vivendi*). Physical organs are also principles of life, but they are not sufficient by themselves to give life to the body. The life of the body is the effect of the action of the vegetative powers of the soul. Then there is the problem of the presence of the soul in the body. The soul is present in the whole body as its form and, by its powers, in the bodily organs. The last and most important feature is the immortality of the soul. St. Thomas reasons that *operatio saequitur esse* (operation follows being). The soul can exist without the body and is subsistent because of its intellectual nature. Intellectual operations in themselves are not associated with changes in bodily organs. If the soul can operate in a certain way without the body, it can also exist without the body.

The last problem in the understanding of the essence of man is the metaphysical understanding of the human body. The key to this problem is mentioned above in the distinction between prime and secondary matter. The terms prime matter and secondary matter are used by Aristotle. St. Thomas does not use these terms because they were wrongly understood by other medieval Aristotelians (e.g. David of Dinant said that God is prime matter). St. Thomas always uses the term *matter* in a metaphysical sense. In the School of Consequent Thomism matter in the metaphysical sense is called *material potency*. Second matter (matter in the physical sense) is described by many terms, like proper matter (*materia propria*), matter as dimension (*materia sub dimensione*), matter as quantity (*materia sub quantitate*) etc. The human body can be therefore described as physical matter, with a certain dimension and quantity, which is in material potency.

Close to the understanding of human essence is the problem of man as a person. This is, however, a different approach. The concept of person always refers to an individual human being. St. Thomas accepts the classical definition of person as proposed by Boethius (*rationalis naturae individua substantia*), but this definition should be modified in the light of the new *existential* metaphysics of St. Thomas. The metaphysics of St. Thomas is not a metaphysics of essence but of existence. Boethius associates his definition with the act of essence, which is form. According to St. Thomas, the first act of being is not the form, but the act of existence (*ipsum esse*). The perfection of being is not only the perfection of form, but also the perfection of existence. The person exists in a more perfect way than non-personal beings. Therefore, the School of Consequential Thomism has proposed a new definition of person. The person is an individual being of intellectual subsistence (*intellectualis subsistentia individuum ens*). This modified definition of a person leads to a new vision of the relations between persons. The person exists in a more perfect way, so its act of existence causes the transcendental qualities to be present in the essence of a person in a more intense way. The person is simply more distinctive; more unified, more real, truer, more

good and more beautiful than a non-personal being. We can illustrate this using the example of transcendental truth. This transcendental quality means that being itself can be apprehended as it exists. Being is a condition for all apprehension. However, a personal being which has an intellectual essence cannot be apprehended only, but it can also inform us about itself, so that its openness to apprehension is more perfect.

The human soul has accidents that are powers (*potentiae animae*) for carrying out certain operations. The human soul has vegetative, sensitive and intellectual powers. The vegetative powers are associated with the body in a most profound way. The generative, augmentative and nutritive powers are present in the whole body. Next is the power of locomotion by which the body can move from one place to another.

One of the basic operations of man is apprehension. The apprehensive powers are both sensual and intellectual. The senses of apprehension are external and internal. St. Thomas refers to all the sensitive powers as having their corresponding organs in the human body. The acts of sensual perception and appetite are associated with a change in the bodily organs associated with that power. The external senses are: sight (*visus*), hearing (*auditus*), smell (*olfactus*), touch (*tactus*) and taste (*gustus*). The external senses have a passive nature and their role is to receive sensual information from the external world. The internal senses analyse the information gathered by the external senses. The proper or common sense (*sensus proprius vel communis*) compiles the sensual form (*species sensibilis*) of the subjects using the information derived from the external senses. The role of phantasy or imagination (*phantasia vel imaginatio*) is to remember and recall from memory, simple sensual forms. The imagination can also combine a number of sensual forms into a new one as, for example, the forms of gold and mountain give rise to the form of gold mountain. The cogitative power (*vis cogitativa*) evaluates sensual things by comparing sensual forms between themselves or by comparing sensual forms with emotions, which come from the sensual appetitive powers. The memorative power (*vis memorativa*) stores evaluations made by the cogitative power. The internal senses are under the strong influence of the intellectual powers and they therefore operate according to paths indicated by the intellect. The cogitative power can link sensual causes and effects and this is a kind of reasoning and is often called the particular reason (*ratio particularis*). The memorative power can recall stored evaluations in a quasi-syllogistic way and this is called reminiscence (*reminiscentia*).

Intellectual cognition is possible thanks to the active and passive intellects. The passive intellect (*intellectus possibilis*) is the primal intellectual power, because the subject of the intellect is the whole being, and our intellect is in potency in relation to the whole being. The second intellectual power is the active intellect (*intellectus agens*). Its role is to separate intellectual data from sensible forms of cognition. The intellectual form (*species intelligibilis*) is then a result of this process, which is cal-



led abstraction. The intellectual form abstracted from the sensual form is called the expressed intellectual species (*species intelligibilis expressa*). This expressed species is then impressed on the passive intellect and thus called the impressed intellectual species (*species intelligibilis impressa*). The passive intellect is a place where intellectual forms are stored and so it can be understood as the intellectual memory. When we in our cognition want to understand being, we are apprehending being that is impressed in our passive intellect. The role of the active intellect is to create a simple concept (*simplex apprehensio*) of what we previously apprehended. The second operation of the active intellect is to reason (*ratiocinatio*), by which it reaches the truth by associating causes with effects. The third operation of the active intellect is to evaluate the truth of our cognition by combining or separating our concepts of being with reality. In these operations, the active intellect cooperates with the cogitative power in order to understand and evaluate particular entities. In order to understand the meaning of the specific terms often used to describe intellectual powers, the author tries to define them. The term intellect (*intellectus*) describes the powers of intellectual cognition, which are in human nature. The term reason (*ratio*) describes the intellectual powers in operation, when reasoning and evaluating. The term mind (*mens*) describes the intellectual powers with the will as a whole in the spiritual operations of all man's intellectual activities.

After the description of the cogitative powers, St. Thomas describes the appetitive powers. The human appetite can be divided into three parts: sensitive appetite (*appetitus sensitivus*), intellectual appetite (*appetitus intellectualis*) and natural appetite (*appetitus naturalis*). The sensitive appetite is also called sensuality (*sensualitas*). There are two powers of the sensual appetite: concupiscible power (*vis concupiscibilis*) and irascible power (*vis irabilis*). The operations of the powers of the sensual appetite are the passions, which are reactions of the powers of the sensual appetite to the subject imagined as being good or bad. The operations of the concupiscible power are reactions to simple imagination. The operations of the irascible power are reactions to difficulties in reaching the subject imagined as being good and in avoiding the subject imagined as being bad. Wherefore the passions of the irascible appetite counteract the passions of the concupiscible appetite. St. Thomas demonstrates six basic passions of the concupiscible appetite, and five basic passions of the irascible appetite.

The most perfect appetitive power of human nature is the will, which is the intellectual appetite. The role of the intellect is to recognize good and present it to the will. The will naturally wants the good indicated by the intellect, and good is the end of the will. Therefore, the choice made by the will refers to the means and not to the end. The will is free in choosing the means which leads to the end. St. Thomas compares free will to the reason. The reason in its operation passes from the understanding of one thing to the understanding of another. Similarly, free will chooses

between one means and another. Hence, the intellect is to reason as the will is to the power of choice, that is, free will.

The teaching about the natural appetite is very difficult to identify in the *Summa Theologica*, because there is no article devoted to it. St. Thomas only refers to it in certain fragments of articles that are devoted to other questions. However, the natural appetite is important. The natural appetite is not a power but it is the basis of human operations in each appetitive power. Man naturally acts to protect his life both on the individual and species levels. The passions of the concupiscible appetite regarding nutrition are very strong, because they are necessary to protect life and they are strong regarding sexuality because it is necessary for the existence of the human species. With the irascible power, the most important passion is fear, because this is necessary to protect human life from danger. The will often follows these passions but St. Thomas says that it is necessary for the will to consult the intellect to see if they are right or wrong. Only the intellect is capable of recognizing of what is morally right or wrong. The intellect is also a part of human nature and the natural appetite of man is not only a simple instinct as it is in animals.

The next issue is that of the two basic human operations which are cognition and decision making. These two operations are the subject of their own philosophical disciplines: the theory of cognition and ethics. These philosophical disciplines should be based on a proper philosophical anthropology. The description in this chapter of the two basic operations of man is an occasion of showing that all human powers are interconnected. Cognition and decision making is always a cooperation between all the powers of man.

This topic of human operations concludes the structural approach to human nature. The structural approach does not indicate all the principles of man, because the principles in a man that exists are not sufficient to explain how that man came into being. Man cannot create himself and therefore there must exist an external principle or principles. The first and most important external principle is God who is the supreme act of existence and the causal principle. He is the subsisting act of existence (*ipsum esse subsistens*) and therefore he creates the act of existence (*ipsum esse*) of man. God is the external principle of the act of existence, but there are other external principles that are related to the essence of man and these are the *end principles*. The understanding of these principles is another subject that is developed in the Warsaw School of Consequential Thomism. The *end principle* operates in a way that is different from that of the causal principle. The former operates by making being like to itself. The essence of man is the composition of body and soul. The chief *end principle* of the body is the DNA of the parents and also food and everything else that is necessary to build the human body. The human soul is different to that of an animal and therefore it needs a special *end principle* that is appropriate to the

human soul. This principle is an immaterial substance, which is traditionally called angel. The necessity of angel as the *end principle* of the human soul is also proposed by M. Gogacz, founder of the School of Consequential Thomism. This approach to the genesis of the human being indicates that man becomes man at the very moment of conception, because at this moment man has all the principles that make him to be that which he is, that is, a human being. The final issue regarding the hereditary approach is the problem of death, which like in the classical approach, is understood as the separation of soul from body.

The next chapter is devoted to habits. A habit is a quality of the intellectual powers and is defined as reason, with which we are well or ill disposed as regards to our nature or end of operation. There are habits of the intellect and habits of the will. The intellectual habits are speculative and practical. The speculative habits (understanding of the principles of cognition, science and wisdom) perfect the intellect in cognition of the truth. Among the speculative habits, the most important is wisdom, which is the proper reason for grasping speculative truth (*recta ratio speculabilium*). The practical habits are moral and productive. The moral intellectual habits (understanding the principles of good operations, also called *synderesis* and prudence) perfect the intellect in recognising operations as morally good. Prudence is the proper reason for grasping the truth of operation (*recta ratio agibilium*). The productive habit (art) perfects the intellect regarding external works to be performed and is the proper reason for grasping their truth (*recta ratio factibilium*). The intellectual habits are the basis for correct cognition and operation because neither is capable of operating properly without a proper knowledge of reality. The habits of the will are virtues and there are four principal, or cardinal virtues. Prudence as a virtue is something different from prudence understood as the practical habit of the intellect. Prudence is the habit of the will consulting the intellect before operating. Therefore, it is the first and the most important virtue because our operations can be good only when they are under the control of the intellect. Only the intellect and not the senses or passions, can recognize if our operations are morally good or morally bad. Justice is a constant disposition of the will to give others what is due to them according to reason. This virtue perfects our relations with others. Temperance puts order of the reason into the passions of the concupiscible power. Fortitude puts order of the reason into the passions of the irascible power.

The final chapter of this book contains the new approach to human communities as worked out in the School of Consequential Thomism. The basis of this approach is the theory of personal relations. According to the above mentioned new definition of person, transcendental qualities are present in a more perfect way in the essence of man. The human being exists in the community in a way which is totally different to that in which other beings exist. The transcendental qualities are the

basis of the specific relations, which are not only cogitative, but they are objectively present in reality. The transcendental quality of being real (*res*) is the basis of the relation of love. This means that even the simple presence of two or more persons is sufficient to start a basic positive relation between them. The transcendental quality of truth (*veritas*) is the basis of the relation of faith. This is not a religious faith, but the relation of openness to another person. This is the openness of accepting and giving correct information, which is the condition for interpersonal communication. The transcendental quality of good (*bonum*) is the basis of the relation of hope. Hope means that a person is a value in himself, a value which must be respected by others. This relation is also the basis for the dignity of man as a person. Personal relations are the basis for all the other relations between men. The other relations are not based on persons as they really are; they are based on the evaluations made by reason. When there exists a relationship such as worker to director, the worker is not only treating the director as a human being but as somebody who is higher in the social structure. Their relationships are not purely interpersonal and real but they are a mixture of real and cogitative relations. The worker director relationship is cogitative and not real.

According to this new theory of personal relations, we can distinguish four basic human communities. In the family and nation, personal relations dominate. The family is a community in which parenthood is added to the natural personal relations. The nation is a community in which the relation to the common good is added to the personal relations. The nation as a community must have its territory, language and its own culture. In a society and state the cogitative relations dominate. The society is a nation with a hierarchy of people who are legally entitled to play a particular role in community and have a certain social position. The state is a nation with a political system understood as a way of governing the people.

This book is the first attempt to understand human nature according to the Warsaw School of Consequential Thomism. One of the most significant features of the studies carried out in this school is the very precise reading of the writings of St. Thomas Aquinas. This approach has already given rise to new conceptions of many of the matters which were discussed by St. Thomas. It would seem that this book is important as a first attempt to make a synthesis of these conceptions. It is certainly schematic and therefore many subjects could not be dealt with in a deeper and more integrated way, but it does manage to give a synthetic view of human nature, which is so important in a modern culture.

## BIBLIOGRAFIA

### Źródła.

#### św. Tomasz z Akwinu

– *Opera omnia*, cum hypertextus in CD- Rom, auctor R. Brusa SJ, Editio II, 1996.

#### – *Suma teologii*

*Pars prima Summae theologiae, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4–5, Roma, 1888–1889; *Prima secundae Summae theologiae, Opera omnia...*, t. 6–7, Roma, 1891–1892; *Secunda secundae Summae theologiae, Opera omnia...*, t. 8–10, Roma, 1895–1897–1899; *Tertia pars Summae theologiae, Opera omnia...*, t. 11–12, Roma, 1903–1906; *Summa teologiczna*, przekład zbiorowy pod red S. Bełcha, t. 1–35, Londyn 1966–1998; *Traktat o człowieku*, I, 75–89, przekład, opracowanie, komentarz S. Swieżawski, Poznań 1956.

#### – *Suma przeciwko poganom*

*Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, t. 2–3, red. P. Marc, C. Pera, P. Caramello, Roma 1961; *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami innowiercami i błędzącymi*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. 1, Poznań 2003, t.2, Poznań 2007; *Summa filozoficzna*, księgi I–IV, Kraków 1930–1935.

#### – *Kwestie dyskutowane o prawdzie*

*Quaestiones disputatae de veritate, Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 22, (3 t., 4 fascicula) Roma, 1975–1970–1972–1976; *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998.

#### – *De potentia*

*Quaestiones disputatae de potentia*, w: *Quaestiones disputatae*, t. 2, red P. M. Pession (wyd. X, Roma 1965, s.1–276.

#### – *O władzy*

*De regno ad regem Cypri*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 42,

Roma, 1979, s. 417–471; *O władzy*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tł. J. Salij, Poznań 1984, s. 133–154.

### **-*Super Sententiarum***

*Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 2, red. P. Mandonet, Paryż 1929.

### **Arystoteles**

- *Metafizyka*; *Aristotle's metaphysics*, red. W.D. Ross, t. 1–2, Oxford 1924 (repr. 1970); *Metafizyka*, tł. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. II, Warszawa 1990, s. 602–857.
- *O duszy*; *De anima*, red. W.D. Ross, Oxford 1961 (repr. 1967), *O duszy*, tł. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. III, Warszawa 2003, s. 8–146.
- *Polityka*; *Aristotelis politica*, red. W.D. Ross, Oxford 1957 (repr. 1964); *Polityka*, tł. L. Piotrowicz, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. VI, Warszawa 2001, s. 25–224.
- *Kategorie*; *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*, red. L. Minio-Paluello, Oxford 1949 (repr. 1966), s. 3–45; w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. I, Warszawa 1990, s. 26–63.

### **Platon**

- *Fajdros*, *Platonis opera*, red. J. Burnet, Oxford 1967, t. 2; 227A–279C; *Dialogi*, tł. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999, t. 2, s. 91–186.
- *Fedon*, *Platonis opera*, red. J. Burnet, Oxford 1967, t. I, 57A–118C; *Dialogi*, tł. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999, t. 1, s. 613–714.
- *Timajos*, *Platonis opera*, red. J. Burnet, Oxford 1968, t. 4, III.17a–92c; *Dialogi*, tł. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999, t. 2, s. 657–743.

### **Inni autorzy**

- Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*; *Boetii liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium ad Joannem diaconum Ecclesiae Romanae*, PL 64, 1338 C – 1354 D; *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, w: *Traktaty teologiczne*, tł. R. Bielak, A. Kijewska, Kęty 2001, s. 66–84.
- Cyceron, *Rozmowy Tuskulańskie*; *M. Tulii Ciceronis Tusculanum diaputationum libri quinque*, red. T. W. Doughan, R. M. Henry, Cambridge, t. 1–1905, t. II–1934; Marcus Tullius Cicero *Pisma filozoficzne*, t. III, *Księgi Akademickie, O najwyższym dobru i złu, Paradoxy stoików, Rozmowy Tuskulańskie*, tł. W. Kornatowski, J. Śmigaj, Warszawa 1961.

- Diogenes Laertios, *Lives of Eminent Philosophers*, tł. R. D. Hicks, t. 1–2, London-Cambridge-Massachusetts MCML, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 1968.
- Orygenes, *O zasadach*; Origène, *Traité des Principes*, red. H. Crouzel, M. Simonetti, Paris, nr 252–1978; nr 253–1978; nr 268–1980; nr 269–1980; *O zasadach*, tł. S. Kalinkowski, Kraków 1996.
- Plotyn, *Enneady*; *Plotini opera*, ed. P. Henry, H.R. Schwyzer, Leiden, t. 1–1951, t. 2–1959; 3–1973; *Enneady*, tł. A. Krokiewicz, Warszawa 1959, t. I–II.
- Porfiriusz, *O życiu Plotyna*; w: *Plotini opera*, red. P. Henry, H.R. Schwyzer, Leiden 1951, t. 1, s. 1–41; Plotyn, *Enneady*, tł. A. Krokiewicz, Warszawa 1959, t. I, s. 1–39.
- Proklos, *Institutio theologica*, , Proclus. *The elements of theology*, red. i komentarz E.R. Dodds, Oxford 1963; *Elementy teologii*, tł. R. Sawa, red. M. Dzielska, Warszawa 2002.
- Pseudo-Dionizy Areopagita. *Corpus Dionysiacum II*, red. G. Heil, A.M. Ritter, Berlin 1991; *Pisma teologiczne*, tł. M. Dzielska, przedmowa T. Stępień, Kraków 2005.

## Opracowania

Andrzejuk A.

- *Człowiek i decyzja*, Warszawa 1999.
- *Filozofia moralna w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999.
- *Prawda o dobru*, Warszawa 2000.

Armstrong A.H. Marcus R.A., *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*, Warszawa 1964.

Bańkowski K., *Tomizm konsekwentny na tle odmian tomizmu*, SPhC, XXXII/1996 nr 2, s. 211–219.

Böner P. Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej*, tł. S. Stoma, Warszawa 1962.

*Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1989.

Dębińska-Siury D., *Człowiek odkrywa człowieka*, Warszawa 1991.

Dodds E. R., *Grecy i irracjonalność*, tł. J. Partyka, Bydgoszcz 2002.

Domański J., *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996.

Dzudzik G.P., *Zagadnienie duszy w „Questiones quodlibetales” św. Tomasza z Akwinu*, w: *O duszy. Arystoteles św. Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1996, s. 155–189.

- Elders L., *Filozofia Boga*, tł. M. Kiliszek T. Kuczyński, Warszawa 1992.
- Gilson E.
- *Bóg i filozofia*, tł. M. Kochanowska, Warszawa 1961.
  - *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tł. S. Zalewski, Warszawa 1987.
  - *Tomizm*, tł. J. Rybałt, Warszawa 1968.
- Gilson E. Langan T., *Modern philosophy. Descartes to Kant*, New York 1963.
- Gogacz M.
- *Ciemna noc miłości*, Warszawa 1987.
  - *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985, s. 30.
  - *Doprecyzowanie problemu species*, SPhC XXXI (1995)2, s.69–76.
  - *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987.
  - *Elementy tomistycznej teorii serca*, Roczniki Filozoficzne, t.35, z.1, 1987, s. 91–100
  - *Filozoficzna konieczność istnienia aniołów jako celowych przyczyn dusz ludzkich*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, Warszawa 1979, s. 87–116.
  - *Mądrość buduje państwo*, Niepokalanów 1993.
  - *Platonizm i arystotelizm (dwie drogi do metafizyki)*, Warszawa 1996.
  - *Próba heurezy subzystencji i osoby*, w: *Studia Philosophorum Medii Aevi*, t. 8, *Subzystencja i osoba według św. Tomasza z Akwinu*, s. 14.
  - *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1998.
  - *Współczesne interpretacje tomizmu*, Znak 113, (1963), s.1339–1353.
- Jeger W., *Paideia*, tł. M. Plezia H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 591.
- Klimski T., *Jedno i byt*, Warszawa 1992,
- Krasnodębski M., *Dusza i ciało. Zagadnienie zjednoczenia duszy i ciała w wybranych tekstach Tomasza z Akwinu oraz w filozofii tomistycznej*, Warszawa 2004.
- Krąpiec M.A.
- *Byt i istota*, Dzieła t. XI, Lublin 1994, s.13.
  - *Filozofia, co wyjaśnia?*, Lublin 1998.
  - *Ja człowiek*, Lublin 1974.
  - *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995.
  - *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1994.
- Kubiak Z., *Mitologia greków i rzymian*, Warszawa 1999.
- Milcarek P., *Teoria ciała ludzkiego w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1994.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t.1–5, Lublin 1994.
- Shaw G., *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania 1995.



- Smith A., *Philosophy in Late Antiquity*, London-New York 2004.
- Steel C., *The changing self. A study on the Soul in later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussel 1978.
- Steenberghen F. van, *Filozofia w wieku XIII*, tł. E.I. Zieliński, Lublin 2005.
- Stępień A.B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 1989.
- Stępień T.
- *New conceptions In the understanding of man at Warsaw School of Consequential Thomism*, w: *Proceedings of the international congress on Christian Humanism in Third Millennium: Perspective of st. Thomas Aquinas*, vol. 1, Vatican City 2004, s. 954–967. (Wersja polska: *Nowe ujęcia w rozumieniu człowieka w Warszawskiej Szkole Tomizmu Konsekwentnego*, SPhC 2004/1, 237–249).
  - *Osoba i indywidualność*, w: *Osoba i osobowość – czynniki je kształtujące*, red. M. Pietrzak, Łódź 2006, s.385–399.
  - *Czystość serca a poznanie prawdy. Pseudo-Dionizy Areopagita i św. Augustyn wobec filozoficznej nauki o czystości*, WST XV/ 2002, s.121–132.
  - *Problem przyczynowania sprawczego w ujęciu Mieczysława Gogacza w kontekście „drugiej drogi” św. Tomasza z Akwinu*, w: SPhC 02/2006, s.95–108.
  - *Rola symbolu w filozofii neoplatońskiej*, STV, 45, (2007) nr 2, s. 79–95
  - *Pseudo-Dionizy Areopagita chrześcijanin i platonik. Polemiczne aspekty pism „Corpus Dionysiacum” w kontekście mowy św. Pawła na Areopagu (Dz 17, 22–31)*, Warszawa 2006.
- Swieżawski S., *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy*, PF, t.44 1948 z.2/3, s. 131–189.
- Szyndler L., *„Mowa serca” jako centralny punkt realistycznej teorii poznania w ujęciu Mieczysława Gogacza*, SPhC, 32 (1996) 2, s.105–112.
- Truog R.D., Miller F. G., *The Dead Donor Rule and Organ Transplantation*, w: *The New England Journal of Medicine*, nr 359 : 2008/7, s.674–675.
- Wojcieszek K., *Stworzony i zrodzony...Metafizyczne wyjaśnienia biologicznego konstituowania się człowieka w poglądach św. Tomasza z Akwinu – próba aktualizacji*, Warszawa 2000.
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1986.

## Wykaz schematów i tabel zamieszczonych w tekście

Schemat ujęcia strukturalnego człowieka .....	47
Zestawienie władz człowieka .....	75
Schemat działania zmysłowych władz poznawczych .....	82
Schemat działania władz intelektualnych w procesie abstrakcji .....	92
Zestawienie uczuć władzy pożądliwej .....	101
Zestawienie uczuć władzy gniewliwej .....	104
Zestawienie kolejnych etapów podejmowania decyzji .....	117
Schemat ujęcia genetycznego człowieka .....	132
Rozróżnienie sprawności teoretycznych intelektu .....	144
Rozróżnienie sprawności praktycznych intelektu .....	149

## Wykaz skrótów

*a.* – *articulus* (część Sumy teologii)

*co.* – *corpus articuli* (część artykułu Sumy teologii)

*Con.gen.* – *Summa contra gentiles* (Suma przeciwko poganom)

*ET* – *Elementy Teologii* (Proklos)

*Sent.* – *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis* (Komentarz do Sentencji Piotra Lombarda)

*pr.* – *premium* (część Sumy teologii)

*q.* – *questio* (część Sumy teologii)

*RF* – *Roczniki Filozoficzne*

*SPhC* – *Studia Philosophiae Christianae*

*ST* – *Suma Theologiae* (Suma Teologii).

*STV* – *Studia Theologica Varsaviensia*

*WST* – *Warszawskie Studia Teologiczne*







## KS. TOMASZ STĘPIEŃ

Urodzony w 1969 r. w Warszawie, kapłan Archidiecezji Warszawskiej (święcenia przyjął w 1994 r.), doktor habilitowany filozofii, profesor UKSW w Warszawie. Historyk filozofii, kierownik Katedry Filozofii Religii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,

wykładowca Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się wokół wzajemnych relacji filozofii i teologii, wiary i rozumu, filozofii późnej starożytności, angelologii, antropologii filozoficznej i filozofii mistyki.

Opublikował między innymi: *Jednia i egzystencja. Filozoficzne aspekty egzystencjalne w Traktatach Teologicznych o Trójcy Świętej Mariusza Wiktoryna* (Warszawa 1998), *Pseudo-Dionizy Areopagita chrześcijanin i platonik. Polemiczne aspekty Corpus Dioysiacum w kontekście mowy św. Pawła na Areopagu (Dz 17, 22-31)* (Warszawa 2010).

\* \* \*

Największy średniowieczny filozof i teolog - św. Tomasz z Akwinu do dziś fascynuje wszystkich, którzy szukają prawdy o człowieku i jego miejscu w świecie. Jego przemyślenia na temat natury ludzkiej wcale nie straciły na aktualności, a czytelnik jego tekstów ciągle odkrywa świeżość i głębię jego przemyśleń. Niniejsza książka ma służyć przede wszystkim wprowadzeniu w świat pojęć św. Tomasza i ukazaniu jak średniowieczny myśliciel rozumiał sam siebie. Choć z założenia nie jest to kompletne przedstawienie antropologii św. Tomasza, to jednak pozwala zrozumieć źródła jego myśli, a także podstawowe problemy pojawiające się w jego tekstach. Rozważania zawarte w tej książce nie prezentują „czystej” filozofii św. Tomasza, ale również przemyślenia współczesnych tomistów, w tym także i samego autora. Dzięki temu czytelnik może przekonać się, jak bardzo inspirujące i skłaniające do własnych rozmyślań i poszukiwań jest wnikanie w tajniki myśli Akwinaty. Książka ta, ma więc, także dla czytelnika, stać się nie tylko wprowadzeniem, ale zaproszeniem do szkoły mistrza z Akwinu, aby można było w jego duchu poszukiwać własnych odpowiedzi na pytania, których sam św. Tomasz nie zdążył postawić.