

Człowiek i jego działanie

– fragmenty tekstów Tomasza z Akwinu¹

I Ciało i dusza (*De Anima*)

Na podstawie działania duszy ludzkiej można poznać sposób jej bytowania. O ile bowiem podejmuje działania przekraczające to, co materialne, o tyle jej bytowanie wzniesione jest ponad ciało, nie zależąc od niego. O ile zaś niematerialne poznanie jest związane z tym, co materialne, to jasne jest, że do pełni swej gatunkowej postaci wymaga istnienia w zjednoczeniu z ciałem. Każda bowiem rzecz dla kompletności swej gatunkowej postaci wymaga tego, co zapewnia jej działanie zgodnie z jej gatunkiem. Jeśli więc dusza ludzka, gdy jednoczy się z ciałem jako jego forma, posiada zarazem bytowanie wznoszące się ponad samą tylko cielesność, wtedy w niczym od ciała nie zależy.

Jeżeli dusza jest formą ciała, to dusza i ciało mają jedno wspólne istnienie, które jest istnieniem tej kompozycji. I w tym względzie bez znaczenia jest fakt, że dusza i ciało należą do różnych rodzajów, albowiem i dusza, i ciało należą do [właściwych sobie] gatunków lub rodzajów na drodze [myślowej] redukcji, tak jak części redukuje się do gatunku lub rodzaju całości.

Skoro materia jest ze względu na formę, a nie odwrotnie, to po stronie duszy należy szukać powodu tego, jakie powinno być ciało, z którym dusza się jednoczy.

Dusza ludzka może istnieć sama przez się, to jednak sama przez się nie ma pełni swej gatunkowej postaci.

Ciało ludzkie jest materią proporcjonalną do duszy człowieka; przystosowuje się bowiem do niej jak możność do aktu. Nie ma jednak potrzeby, aby [ciało] odpowiadało [duszy] doskonałością jej istnienia, ponieważ dusza ludzka nie jest formą całkowicie ogarniętą przez materię, co staje się jasne na podstawie tego, że pewne jej działania wnoszą się ponad materię.

Chociaż dusza i ciało odpowiadają sobie ze względu na jedno istnienie człowieka, jednak, to istnienie ciała pochodzi od duszy; dokonuje się to w taki sposób, że dusza swojego własnego istnienia - w którym bytuje samodzielnie – udziela ciału. I dlatego po utracie ciała [dusza] nadal trwa.

Także dusza pozostaje w pewnej zależności od ciała, w tym mianowicie, że bez ciała nie aktualizuje pełni, wyznaczonej przez jej gatunek; nie zależy jednak od ciała, w ten sposób, żeby bez ciała nie mogła istnieć.

II. Nieśmiertelność duszy ludzkiej (*De Anima*)

Dusza zmysłowa w zwierzętach jest zniszczalna; lecz w człowieku jest niezniszczalna, ponieważ jest substancjalnie tym samym, co dusza rozumna.

Zniszczenie ciała nie powoduje w duszy utraty jej natury, zgodnie z którą przysługuje jej to, że stanowi formę, chociaż [w tej sytuacji] nie aktualizuje już aktu materii, jak wtedy, gdy stanowi jej formę.

To, co ulega zniszczeniu nie jest ani materią, ani formą, lecz kompozycją [z materii i formy]. Mówi się zaś, że istnienie ciała jest zniszczalne w tym znaczeniu, że ciało przez zniszczenie przestaje być urealniane przez to istnienie, które było jemu i duszy wspólne. I z tego powodu także, mówi się, że istnienie ciała zbudowane jest z części; ciało bowiem w taki sposób jest zbudowane ze stanowiących je elementów, aby mogło przyjąć od duszy istnienie.

Chociaż dusza nie jest ani aktem czystym, ani czystą możliwością, nie wynika z tego jednak, aby była ona kompozycją z materii i formy.

III Intelkt możliwościowy i czynny (*De Anima*)

Inne istoty żywe mają naturalną władzę osądu skierowującą je do tego, co określone i pewne. Dlatego o niezawodne dla nich pomoce życiowe wystarczająco zatroszczyła się sama natura; nie dotyczy to człowieka, który dzięki rozumowi posiada nieskończoną ilość pojęć. I dlatego w miejsce wszelkiej pomocy, jaką inne istoty żywe mają od natury, człowiek posiada intelekt, który jest formą ponad formami oraz ręką, które są narządem nad narządami; dzięki nim człowiek może sporządzić wszystko, co jest mu konieczne.

Dusza rozumna daje ciału człowieka to samo, co dusza zmysłowa daje zwierzętom, roślinom oraz jeszcze coś ponadto. Ze względu więc na ten fakt, ta sama dusza jest w człowieku i roślinom, i zmysłowa, i rozumna. Potwierdza ten stan rzeczy to, że gdy działanie jednej władzy jest intensywne - przeszkodzi innemu działaniu, a także, fakt przeciwny, gdy jedna władza czerpie z obfitości innych. To wszystko może dziać się tylko w takim wypadku, gdy wszystkie władze zakorzenione są w jednej istocie duszy.

Jasne jest zatem, że są trzy stopnie władz duszy: mianowicie [władze] wyznaczane przez duszę roślinną, zmysłową i rozumną. Jest zaś pięć rodzajów władz: mianowicie [władze] odżywiania, zmysłowe, intelektualne, pożądawcze i ruchu lokalnego; każdy z tych rodzajów zawiera w sobie wiele poszczególnych władz.

Taki jest przypisany duszy przez naturę sposób pojmowania prawdy intelektualnej, że mianowicie wyprowadza ją z rzeczy zmysłowo poznawalnych.

Prawda jest odpowiedniością intelektu i rzeczy.² Tak więc prawda jest jedna, a różni ludzie pojmują ją intelektualnie z tego powodu, że ich ujęcia prawdy odpowiadają rzeczywistości.

Człowiek z natury poznaje intelektualnie formy wszystkich rzeczy zmysłowych. Należy więc przyjąć, że intelekt możliwościowy, wzięty w swej istocie, pozbawiony jest jakichkolwiek zmysłowych form i natur. Z tego zaś

należy wnosić, że [intelekt ten] nie posiada jakiegokolwiek organu cielesnego. Jeśli bowiem posiadałby jakiś cielesny organ, ograniczony byłby do określonej natury zmysłowej; tak jak wzrok ograniczony jest przez naturę oka.

Dzięki temu rozumowaniu Arystotelesa uchyla się opinie starożytnych filozofów, którzy przyjmowali, że intelekt nie różni się od władz zmysłowych oraz tych [myślicieli], którzy przyjmowali, że zasada, dzięki której człowiek poznaje intelektualnie jest pewną formą lub mocą zmieszaną z ciałem. Ale [myśliciele] unikający tej konsekwencji popadli w inny błąd. Sądziли bowiem, że intelekt możnościowy jest tak obdarty z wszelkiej natury zmysłowej i nie zmieszany z ciałem, że stanowi pewną substancję oddzieloną od ciała w bytowaniu, która jest w możności do wszystkich form intelektualnie poznawalnych.³

Nasze poznanie intelektualne nie może się w pełni dokonywać dzięki samemu tylko intelektowi możnościowemu. Intelekt możnościowy musi być bowiem pobudzony do poznawania przez przedmiot intelektualnie poznawalny, a ten – skoro nie istnieje uprzednio w rzeczach naturalnych – musi zostać utworzony przez intelekt czynny. Prawdą jest więc, że [te] dwie władze znajdują w jednej duszy swoje korzenie, wzajemnie na siebie oddziałując

Dwa intelekty, mianowicie możnościowy i czynny mają dwa [różne] działania. Albowiem aktem intelektu możnościowego jest pojmowanie przedmiotów intelektualnie poznawalnych. Działaniem zaś intelektu czynnego jest wyabstrahowywanie przedmiotów poznawalnych intelektualnie [z postaci przedmiotów zmysłowych]. Nie wynika z tego jednak, że w człowieku zachodzi dwojakie poznanie intelektualne, ponieważ na jedno poznanie intelektualne muszą się składać działania obydwu intelektów.⁴

IV Dążenia ludzkie i wolność człowieka (*Summa Teologiczna* I-II, 27, 2)

Tylko dobro poznane staje się przedmiotem dążenia.

Istnieje bowiem pewne dążenie nie wynikające z poznawczego ujęcia jakiegoś przedmiotu przez samego dążącego, lecz kogoś innego, i to dążenie nazywa się dążeniem naturalnym. Byt bowiem w sposób naturalny dąży do tego, czego wymaga jego natura, nie przez swoje własne ujęcie poznawcze, lecz dzięki poznaniu Stwórcy natury. Inne jest dążenie wynikające z poznawczego ujęcia czegoś przez samego dążącego, lecz dokonujące się z pewnej konieczności, a nie poprzez wolny sąd. I takie jest dążenie zmysłowe w zwierzętach; które w ludziach jednak w pewien sposób uczestniczy w wolności - o ile jest posłuszne rozumowi. Istnieje także dążenie wynikające z [intelektualnego] ujęcia poznawczego, dokonujące się zgodnie z wolnym

sądem. I to dążenie jest dążeniem rozumnym lub intelektualnym, które nazywane jest wolą.

Człowiek posiada wolny sąd; w przeciwnym wypadku daremne byłyby rady, upomnienia, nakazy, zakazy, nagrody i kary. Aby to zrozumieć, należy zauważyć, że pewne byty działają bez sądu, tak jak kamień, który porusza się spadając w dół. Dotyczy to wszystkich bytów pozbawionych poznania. Inne zaś byty działają zgodnie z sądem, lecz nie jest to sąd wolny; tak dzieje się w przypadku zwierząt, np. owca widząc wilka sądzi, że musi uciekać, w oparciu o sąd naturalny, a nie wolny, ponieważ sąd ten nie pochodzi z [rozumowego] zestawienia, lecz z naturalnego instynktu. Tego rodzaju sądy są udziałem wszystkich zwierząt. Ale człowiek działa na podstawie [wolnego] sądu, ponieważ dzięki władzy poznawczej osądza, czego należy unikać, a do czego dążyć. A ponieważ ten sąd nie pochodzi z naturalnego instynktu, dotyczącego szczegółowego działania, ale z pewnego rozumowego zestawienia, dlatego człowiek działa na podstawie wolnego sądu, mogąc postępować rozmaicie.

V Uczucia (*Summa Teologiczna* I-II, 22, 3 nn.)

Określenie uczucia

Uczucie jest poruszeniem władzy pożądania zmysłowego na wyobrażenie dobra lub zła.

Poszczególne uczucia

Porządek wszystkich uczuć ze względu na sposób ich powstawania [jest następujący]: jako pierwsze występują - miłość i niechęć, drugie - pragnienie i unikanie, trzecie nadzieja i rozpacz, czwarte - strach i odwaga, piąty jest gniew, szóste i ostatnie - radość i smutek, które stanowią konsekwencje wszelkich uczuć.

Ocena moralna uczuć

Uczucia, według tego, że są dobrowolne, mogą być oceniane jako dobre lub złe pod względem moralnym. Mówi się zaś o czymś, że jest dobrowolne, gdy wola to nakazuje lub tego nie zabrania.

Uczucia duszy dwojako mogą być rozważane. Po pierwsze same w sobie, po drugie - według tego, że podlegają kierownictwu rozumu i woli. Jeśli więc rozpatrujemy uczucia brane same w sobie, ze względu na to, że stanowią poruszenie pewnego nierozumnego dążenia, wtedy nie możemy im przypisać dobra lub zła moralnego, które zawsze zależą od rozumu. Jeśli zaś rozpatrujemy uczucia ze względu na to, że podlegają kierownictwu rozumu i woli, wtedy znajdzie się w nich dobro lub zło moralne.

VI Miłość (*Summa Teologiczna* I-II, 26, 1)

Określenie miłości

Miłość jest czymś należącym do [władzy] dążenia, gdyż przedmiotem obojga jest dobro.

Według zróżnicowania dążeń dokonuje się też zróżnicowanie miłości.

Poziomy miłości

W każdym zaś z poszczególnych dążeń miłością nazywane jest to, co stanowi źródło [pryncypium] poruszenia, zmierzającego do umiłowanego celu. W pożądaniu naturalnym źródłem tego poruszenia jest wspólnaturalność dążącego z tym, do czego dąży, która może być nazwana miłością naturalną, np. sam wspólnaturalny ciężar ciała, skierowujący je ku środkowi [ziemi] dzięki grawitacji, może być nazwany miłością naturalną. A podobne dostosowanie dążenia zmysłowego lub woli do jakiegoś dobra, to jest samo upodobanie [tego] dobra, nazywa się miłością zmysłową lub intelektualną, czyli rozumową. Miłość zmysłowa zatem dokonuje się w dążeniu zmysłowym, tak jak miłość intelektualna w dążeniu intelektualnym.

Odmiany miłości

Mamy cztery nazwy odnoszące się w pewien sposób do tego samego, mianowicie miłość, kochanie, *caritas* i przyjaźń. Różnią się jednak tym, że przyjaźń - według ks. VIII Etyki Filozofa - jest jakby sprawnością. Miłość zaś i kochanie oznaczane są na sposób aktu [działania] lub uczucia. *Caritas* może być ujmowana na oba te sposoby. Akt [miłowania] jednak może być oznaczany na trzy sposoby, gdyż miłość jest czymś wspólnym dla nich wszystkich, każde bowiem kochanie lub *caritas* jest miłością, lecz nie na odwrót. Kochanie bowiem dodaje do miłości wyjątkowe wybranie, jak na to wskazuje sama nazwa.⁵ Stąd kochanie nie dokonuje się w pożyteczności [zmysłowej] lecz wyłącznie w woli, i jest udziałem jedynie natury rozumnej. *Caritas* zaś dodaje do miłości doskonałość umiłowania kogoś, w miarę jak poczytujemy przedmiot tej miłości za wielki skarb, co oznacza sama nazwa.⁶ Kochać - oznacza chcieć dla kogoś dobra. Tak więc ruch miłowania dąży w dwu kierunkach, mianowicie do dobra, którego ktoś chce, albo dla siebie albo dla kogoś innego, oraz do tego, dla kogo chce dobra. W odniesieniu do tego dobra, którego ktoś chce dla kogoś innego - mamy miłość pożądania. W odniesieniu zaś do tego, dla kogo chce się dobra mamy miłość przyjaźni. Podział ten dokonuje się według pierwszeństwa i następstwa. Albowiem to, co jest kochane miłością przyjaźni - jest kochane samo przez się i wprost, co zaś kochane jest miłością pożądania - nie jest kochane przez się i wprost, lecz ze względu na umiłowanie kogoś innego.

VII Dobro i zło moralne (*Summa Teologiczna* I, 5, 1).

Dobro

Dobrem jest to, czego wszyscy pożądają.

Istnienie najbardziej ma powód pożądania. Istnienie o ile może być pożądane jest dobrem.

Dobro i byt są realnie tym samym, a różnią się jedynie w ujęciu rozumu.
Každy byt o ile jest bytem, jest dobry.⁷

W porządku przyczynowania pierwsze miejsce znajduje się dobro i cel, które poruszają sprawiającego; czymś drugim jest sam czyn poruszający się dla uczynienia formy; jako trzecia zaś przychodzi forma.

Zło

Zło jest brakiem dobra.

Żadnego bytu nie nazywa się złem, z tego powodu, że jest on bytem, lecz dlatego, że brakuje mu jakiegoś bytowania, np. człowieka nazywa się złym, gdy brakuje mu istnienia cnoty.

Zło można w pewien sposób rozumieć jako to, co jest podmiotem zła oraz jako to, co jest; w ten drugi sposób można rozumieć samo zło, ale nie jako „coś”, lecz jako sam brak jakiegoś szczegółowego dobra.

Akt woli, który zmierza do zła, przyjmuje powód i nazwę zła.

Zło nie może bytować inaczej, jak tylko dzięki dobru.

Zło nie może mieć przyczyny wprost [samo przez się]. Pozostaje więc [przyjąć], że przypadłościową przyczyną jakiegokolwiek zła jest dobro.

VIII Sprawności i cnoty (*Summa Teologiczna* I-II, 49, 1)

Określenie sprawności

Sprawnością nazywa się dyspozycję, której ktoś dobrze lub źle używa w odniesieniu do siebie samego albo do czegoś innego.⁸

Sprawność jest czymś pośrednim pomiędzy władzą i [jej] aktem.⁹

Sprawność pierwszych zasad poznania

Prawdę można rozważać dwojako: w pierwszy sposób jako znaną samą przez się, w drugi - jako znaną przez coś innego. Co zaś jest znane samo przez się, ma pozycję zasady [pryncypium] i przyjmowane jest natychmiast przez intelekt. I dlatego sprawność doskonaląca intelekt do tego rodzaju rozważania prawdy nazywa się: rozumieniem, które jest sprawnością [pierwszych] zasad.

Wiedza

Wiedza doskonali intelekt do tego, co jest najważniejsze w tym lub innym rodzaju rzeczy poznawalnych.

Zasady dowodzenia można rozważać zarazem z wnioskami, ze względu na to, że wnioski dedukuje się z zasad [pryncypiów]. Rozważanie [prowadzone] więc w ten sposób należy do wiedzy, która rozważa takie wnioski.

Różne rodzaje sprawności wiedzy są [klasyfikowane] według różnych rodzajów rzeczy poznawalnych.

Mądrość

Mądrość jest pewną wiedzą, o ile ma to, co jest wspólne wszystkim

rodzajom wiedzy, to jest udowadnianie wniosków [płynących z] zasad. Lecz [mądrość] ... ma coś własnego, ponad inne rodzaje wiedzy, to mianowicie, że o wszystkim sądzi.

Mądrość odpowiednio sądzi i wszystko porządkuje, ponieważ doskonały i powszechny sąd można mieć tylko przez sprowadzenie do pierwszych przyczyn.

Mądrość sądzi nie tylko w odniesieniu do wniosków, lecz także w odniesieniu do pierwszych zasad, dlatego ma większy powód do miana doskonałej cnoty niż wiedza.

Prasumienie i sumienie

Dla uwyrażnienia tego - pisze Tomasz - należy rozważyć ... rozumowanie człowieka, które swoistym ruchem, wychodzącym, tak jak przez jakieś nieruchome pryncypium, od zrozumienia pewnych naturalnie poznanych [zasad], [dokonującym się jeszcze] bez angażowania rozumu. I dochodzi [ono] także do zrozumienia, gdy wydajemy sądy dzięki zasadom naturalnie znanym, o tych [rzeczach], które odnajdujemy poprzez rozumowanie. Wiadomo zaś, że tak jak rozum spekulatywny rozważa to, co teoretyczne, tak rozum praktyczny zastanawia się nad tym, co jest możliwe do uczynienia. Potrzeba więc, aby były nam naturalnie dane, tak zasady teoretyczne, jak też i zasady odnoszące się do działania. Pierwsze te zasady, odnoszące się do poznania teoretycznego, dane nam naturalnie, nie należą do jakiegś osobnej władzy, ale do pewnej osobnej sprawności, którą nazywamy „zrozumieniem [pierwszych] zasad”, jak wyjaśnione zostało w 6 ks. *Etyki*. Stąd i zasady odnoszące się do działania, naturalnie nam dane, nie należą do osobnej władzy, lecz do osobnej sprawności naturalnej, którą nazywamy prasumieniem. Stąd i prasumienie określa się jako kierowanie do dobra i sprzeciwianie się złu, w miarę jak przez pierwsze zasady dochodzimy do tego, czego poszukujemy i osądzamy to, co znaleźliśmy. Sumienie, wyrażając się ściśle, nie jest władzą, lecz aktem.

Roztropność

Roztropność jest słusznym powodem postępowania.

Roztropność nie tylko sprawia zdolność do czynienia dobrych dzieł, jak sztuka, lecz daje także umiejętność korzystania z nich.

Racją odróżnienia roztropności i sztuki jest to, że sztuka jest właściwym powodem rzeczy zewnętrznych, roztropność zaś - właściwym powodem postępowania. Różni się bowiem wytwarzanie i postępowanie, jak mówi się w 9 ks. „*Metafizyki*”. Coś uczynionego bowiem jest aktem przechodzącym w materię zewnętrzną, czynienie zaś jest aktem zachodzącym w samym postępującym.

Sztuka

Sztuka nie jest niczym innym jak słusznym powodem czynienia różnych dzieł.

Tak więc sztuka właściwie mówiąc, jest sprawnością działania.

Określenie cnoty (*Summa Teologiczna* II-II, 54, 4)

Cnotą jest dobra jakość umysłu, dzięki której żyje się w sposób prawy i której nikt nie może użyć źle.

Celem cnoty, skoro jest ona sprawnością działania, jest samo to działanie. Ale trzeba wiedzieć, że niektóre sprawności działania zawsze odnoszą się do zła [moralnego], tak jak te sprawności, które są wadami; niektóre zaś mogą się odnosić zarówno do dobra jak i zła, jak np. zdanie, które może odnosić się do prawdy lub do fałszu. I dlatego aby odróżnić cnotę od tych sprawności, które są złe [moralnie], określa się cnotę jako tę sprawność dzięki której żyje się w sposób prawy. Aby natomiast odróżnić cnotę od tych sprawności, które są raz dobre raz złe [moralnie], określa się cnotę jako sprawność, której nikt nie może użyć źle [pod względem moralnym].

Każda cnota powodując dobry namysł rozumu jest poniekąd roztropnością, każda cnota urzeczywistniająca dobro, polegające na oddaniu należności w zakresie działań, jest sprawiedliwością, każda cnota posiadająca i ujarzmiająca uczucia jest umiarkowaniem, i wreszcie każda cnota dająca duszy stałość jest męstwem.

Roztropność

Roztropność z istoty swej jest cnotą umysłową, posiadającą jednak wspólną z cnotami moralnymi materię, gdyż jest sprawnością należytego postępowania.

Roztropność zastosowuje zasady powszechne do szczegółowych wniosków w dziedzinie postępowania. Dlatego też: do roztropności nie należy określanie celu cnót moralnych, lecz dysponowanie środkami, które prowadzą do [realizacji obranego] celu.

To, jak i przez co człowiek osiągnie w swoim działaniu rozumną miarę - należy do zadań roztropności.

Ponieważ do roztropności należy dobre radzenie, sądzenie i zarządzanie w dziedzinie środków prowadzących do właściwego celu, jasne staje się, że roztropność odnosi się nie tylko do prywatnego dobra pojedynczego człowieka, lecz także do dobra wspólnego [ludzkich] zbiorowości.

Ludzkie postępowanie dokonuje się w jednostkowych [czynach]. Dlatego konieczne jest, aby [człowiek] roztropny i poznawał powszechne zasady rozumu, i poznawał jednostkowe czyny, na których polegają działania.

Sprawiedliwość

Właściwością sprawiedliwości, wyróżniającą spośród innych cnót, jest to, że kieruje człowiekiem w tych sprawach, które dotyczą jego relacji z innymi.

Przedmiotem sprawiedliwości jest uprawnienie.

Uprawnienia są dwojakie: naturalne i pozytywne (stanowione).

Prawo pozytywne nie jest niczym innym jak uszczegółowieniem prawa

naturalnego.

Sprawiedliwość jest stałą i wieczną wolą oddania każdemu tego, co mu się należy.

Cnota ludzka jest tym, co nadaje walor dobra aktowi ludzkiego postępowania i [wobec tego] samego człowieka czyni dobrym. Tego właśnie dokonuje sprawiedliwość. Albowiem akt ludzkiego postępowania uważa się za dobry [moralnie], gdy kierowany jest właściwie przez reguły rozumu. Skoro więc sprawiedliwość właściwie kieruje ludzkimi działaniami, jasne się staje, że czyni ona dobrym [moralnie] dzieło ludzkiego postępowania.

Zasadniczo to z powodu sprawiedliwości nazywa się człowieka dobrym - w niej bowiem blask cnoty jest największy.

Męstwo

Dwie rzeczy przeszkadzają woli w kierowaniu się prawością rozumu. Pierwsza polega na tym, że coś przyjemnego odciąga [wolę] od tego, czego wymaga prawość rozumu: i tę przeszkodę ma pokonywać cnota umiarkowania. Druga polega na tym, że wola unika tego, co jest zgodne z rozumem, ze względu na jakiś trud, który się z tym czymś wiąże. I pokonywaniu tej przeszkody służy moc ducha: tak jak człowiek dzięki sile fizycznej łamie i usuwa przeszkody materialne. Stąd jasne jest, że męstwo jest cnotą, która umożliwia człowiekowi postępowanie zgodne z rozumem.

Męstwo odnosi się do strachu i odwagi, ograniczając strach i kierując odwagą.

Męstwo jest dwojaki: a więc cielesne i umysłowe. Pierwsze jest częścią cnoty, drugie zaś jest samą cnotą.

Męstwo - to świadome i rozważne stawianie czoła niebezpieczeństwom oraz znoszenie cierpień.

Umiarkowanie

Główną racją cnoty jest to, że skłania człowieka do dobra. Dobro zaś człowieka polega na zgodności z rozumem, i dlatego cnota ludzka jest tym, co skłania do postępowania zgodnego z rozumnością. Jasne jest więc, że umiarkowanie skłania do tego [co rozumne]; sama bowiem jej nazwa wskazuje na pewne kierowanie, czyli wprowadzanie właściwej miary, którą sprawia rozum. I dlatego umiarkowanie stanowi cnotę.

Natura skłania byt do tego, co jest dlań odpowiednie. Stąd człowiek w sposób naturalny kieruje się ku tym przyjemnościom, które są dla niego odpowiednie. Ponieważ zaś człowiek jako taki, jest bytem rozumnym, dlatego te przyjemności są dla człowieka odpowiednie, które stoją w zgodzie z rozumem. I od nich umiarkowanie nie odciąga, lecz jedynie od tych, które są przeciwne rozumowi. Stąd jasne się staje, że umiarkowanie nie sprzeciwia się skłonnościom natury ludzkiej, lecz się z nimi zgadza. Przeciwstawia się jedynie skłonnościom natury zwierzęcej, występującej przeciw rozumowi.

To, czemu przeciwstawia się umiarkowanie może najbardziej wprowadzić

ludzkiego ducha w stan niepokoju, ponieważ dotyczy to rzeczy dla człowieka najistotniejszych. I dlatego powodowanie równowagi ducha w najwyższym stopniu przypisuje się umiarkowaniu, chociaż sprawiają go również pozostałe cnoty.

IX Dowodzenie istnienia Boga (*Summa Teologiczna* I, 2, 3)

„Istnienie Boga można udowodnić na pięciu "drogach". **Pierwsza** i bardziej przejrzysta wychodzi ze zjawiska ruchu, którego istnienie stwierdzamy na tym świecie przy pomocy zmysłów. Ale wszystko co się porusza, zostało pobudzone do ruchu przez coś innego, gdyż jest w możności do tego ku czemu jest poruszane. Ale poruszać może tylko to, co istnieje w rzeczywistości (*secundum quod est actu* = w miarę jak jest w istności). Wszak poruszać (czy zmieniać) to wyprowadzić coś z możności do rzeczywistości (*de potentia in actum*), a to może sprawić tylko byt istniejący w rzeczywistości. (...) Ale jedna i ta sama rzecz nie może być równocześnie i pod tym samym względem w możności i w rzeczywistości. (...) Tak więc cokolwiek jest w ruchu, zawdzięcza to innemu czynnikowi. Ale w szeregu tych czynników powodujących ruch (czy zmianę) nie można iść do nieskończoności, bo wówczas nie było by pierwszej przyczyny ruchu, a tym samym nie było by i pośrednich przyczyn tegoż ruchu. (...)

Tak więc trzeba przyjąć istnienie pierwszego źródła ruchu (czy zmian), będącego bytem nieporuszalnym przez cokolwiek innego (czyli bezwzględnie niezmiennym).

Druga droga nawiązuje do przyczyny sprawczej. Stwierdzamy bowiem w Świecie zjawisk, zmysłowo poznawalnych, łańcuch podporządkowanych przyczyn sprawczych. Nigdy jednak nie spotykamy - bo to niemożliwe - by coś było przyczyną sprawczą siebie samego, bo istniało by wcześniej od siebie samego, a to jest niemożliwe. Ciąg zaś przyczyn sprawczych nie może iść w nieskończoność, gdyż w łańcuchu podporządkowanych przyczyn sprawczych pierwsze ogniwo jest przyczyną sprawczą pośrednich, a pośrednie ostatniego. Gdy zaś nie ma przyczyny, nie ma skutku. (...) Gdyby więc łańcuch przyczyn sprawczych szedł w

nieskończoność, nie było by pierwszej przyczyny sprawczej, a co za tym idzie, nie było by i pośrednich przyczyn sprawczych, a tym samym nie było by skutku ostatniego, co jest jaskrawym fałszem. A więc trzeba przyjąć istnienie pierwszej przyczyny sprawczej, którą nazywamy Bogiem.

Trzecia drogę wskazuje fakt, że przygodność bytów wymaga bytu koniecznego. Stwierdzamy bowiem na świecie istnienie bytów, które mogą być i nie być, bo rodzą się i giną. Otóż jest rzeczą niemożliwą, by tego rodzaju byty zawsze istniały, bo to co może nie istnieć, kiedyś nie istniało. Jeśli przeto wszystko mogło nie istnieć, to niegdyś nic nie istniało, a jeśli tak, to i dziś nie istniało by. Co bowiem nie istnieje, nie zacznie istnieć bez wpływu bytu istniejącego. Nie wszystkie więc byty są przygodne ale musi istnieć byt konieczny. Taki zaś byt ma przyczynę swej konieczności skądinąd

albo jej nie ma. Ale łańcuch bytów koniecznych, mających przyczynę swej konieczności skądinąd, nie może ciągnąć się do nieskończoności, podobnie jak łańcuch przyczyn sprawczych. Trzeba więc uznać istnienie czegoś, co jest konieczne samo z siebie i nie ma przyczyny swej konieczności poza sobą, a jest przyczyną konieczności dla innych bytów, a więc Boga.

Czwartą drogę stanowią stopnie (doskonałości) bytów. Stwierdzamy bowiem w bytach coś co jest mniej lub więcej dobre, prawdziwe, szlachetne itp. zależnie od rozmaitego stopnia ich zbliżenia się do tego, co jest takie w najwyższym stopniu. (...) Istnieje więc byt, który jest najbardziej prawdziwy, dobry, szlachetny, a tym samym jest najbardziej bytem, będącym dla wszystkich innych bytów źródłem istnienia, dobroci i wszelkiej doskonałości. Taki Byt nazywamy Bogiem.

Piątą drogę wskazuje fakt ukierunkowania rzeczy na świecie. Widzimy bowiem, jak rzeczy niezdolne do poznania, a więc ciała naturalne, działają celowo, co ujawnia się w tym, że zawsze lub zazwyczaj działają jednakowo, tak, by dopiąć tego, co dla nich najlepsze. Jasne więc, że nie dochodzą do celu mocą przypadku ale w sposób przez kogoś zamierzony. Rzeczy zaś niezdolne do poznania czegokolwiek nie dążą do celu, jeśli nie są skierowane do niego przez kogoś zdolnego do poznania i myślenia, jak strzała przez strzelca. A więc istnieje ktoś myślący, kto kieruje wszystkie rzeczy w przyrodzie ku celowi i jego zwiemy Bogiem.”

¹ Fragmenty pochodzą ze zbioru: A. Andrzejuk, *Male vademecum tomizmu. Wypisy z ksiąg filozoficznych Tomasa z Akwinu*, Warszawa – Londyn 1999. Przypisy pochodzą od autora.

² Jest to klasyczne określenie prawdy teoriopoznawczej. pochodzące spod pióra Izaaka Israeli. *Veritas est adaequatio rei et intellectus*.

³ Tomasz odnosi się tu do koncepcji, głoszonych przez niektórych filozofów arabskich (Al-Farabi, Awicenna. Awerroes), którzy przyjmowali jeden wspólny intelekt dla wszystkich ludzi.

⁴ Teoria dwóch intelektów stanowi zawsze znak rozpoznawczy realistycznej teorii poznania, Wszystko bowiem, co poznajemy odbieramy z otaczającej nas rzeczywistości drogą poprzez zmysły (*Nihil est In intellectu, quo non fuerit prius in sensu* – „niczego nie ma w intelekcie czego by wcześniej nie było w zmysłach” – jak za Arystotelesem mawiali średniowieczni realisci). A zatem obok intelektu, który odbiera i rozumie pryncypia poznawanych bytów, musi istnieć jeszcze władza o intelektualnej naturze (rozpoznająca treści intelektualnie poznawalne), która z materiału poznawczego, dostarczonego przez zmysły (*species sensibilis* – „postać zmysłowa”) wydobędzie treści intelektualnie poznawalne (*species intelligibilis* – „postać intelektualna”) i przekaże ją intelektowi poznającemu. Ten poznający intelekt Arystoteles nazwał intelektem możnościowym, gdyż poznanie, jako odczytywanie rzeczywistości, jest w swej naturze bierne. Władzę, która przygotowuje intelektowi możnościowemu „materiał” poznawczy, czyli postać intelektualną, nazwano intelektem czynnym. Gdy w jakiejś wersji filozofii człowieka brak jest teorii dwóch intelektów – wtedy trudno jest uzasadnić pochodzenie wiedzy umysłowej z otaczającego nas świata. Filozofowie głoszą zazwyczaj jakiś inny sposób pochodzenia naszej wiedzy: przypominanie sobie idei zapamiętanych przed wcieleniem (Platon), Boże oświecenie (Augustyn), pojęcia wrodzone (Kartezjusz), kategorie umysłu (Kant), doświadczenie ejdetyczne (Husserl).

⁵ Łacińskie określenie *dilectio* oznacza właśnie świadome wybranie drugiej osoby, jako przedmiotu szczególnej miłości.

⁶ Od *carus* – drogi.

⁷ Warto zwrócić uwagę, że w tym miejscu Tomasz ustosunkowuje się do greckiej koncepcji „dobro-piękno” (gr. *kalokagatia*). Wskazuje na byt jako „miejsce” jednoczenia się piękna i dobra, lecz przeciwstawia się metafizycznemu i teoriopoznawczemu utożsamieniu dobra i piękna. Wychodząc od znanych definicji Arystotelesa pokazuje, że dobro jest przedmiotem władz pożądarkowych, zaś piękno, rozumiane jako to, co oglądane podoba się (*pulchrum est quod visum placet*), odnosi się raczej do władz poznawczych.

⁸ Polskie słowo „sprawność” ma węższe znaczenie niż łaciński rzeczownik *habitus* pochodzący od czasownika *habere* – „mieć”. Jednakże *habitus* odnoszące się do działania – a o takie w etyce zasadniczo chodzi – stanowią dokładnie to, co oznacza polskie słowo „sprawność”.

⁹ Władza ma charakter możnościowy w stosunku do podmiotowanej przez siebie czynności, która wobec tego ma

pozycję aktu. Tomasz wielokrotnie przypomina, że przeprowadzenie Czegoś z możliwości do aktu dokonuje się zawsze przez jakiś byt w akcie. W tym więc wypadku przejście z możliwości, którą jest władza, do aktu, którym jest jej czynność, dokonuje się dzięki sprawności, która jest aktem swoiście pośredniczącym w tym działaniu. Z tej perspektywy jasno spostrzegamy rolę jaką pełnią nauczyciele i wychowawcy: pomagają bowiem uczniom i wychowankom w nabywaniu przez nich sprawności i cnót. A że uzyskuje się je poprzez powtarzanie właściwych czynności, więc wtedy, gdy nie ma się jeszcze własnych usprawnień musi nam służyć pomocą ktoś inny, ktoś kto te sprawności już posiada. Realizuje się tu dosłownie zasada zgodnie z którą przyczyna musi posiadać to, czego udziela, wskazując zarazem na konieczność posiadania wysokich kwalifikacji przez tych, którzy są nauczycielami i wychowawcami innych.